

Библиотека
этической
мысли



Н. А. Бердяев

О НАЗНАЧЕНИИ
ЧЕЛОВЕКА

Н. А. Бердяев

О НАЗНАЧЕНИИ
ЧЕЛОВЕКА

Москва
Издательство
«Республика»
1993

Составители *Л. И. Греков, А. П. Поляков*

Автор вступительной статьи *П. П. Гайденко*

Примечания *Р. К. Медведевой*

РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

*А. А. Гусейнов (председатель), Р. Г. Апресян, Ю. Н. Давыдов,
В. Г. Иванов, Л. В. Коновалова, В. В. Соколов,
Э. Ю. Соловьев, М. Т. Степаняц*

Бердяев Н. А.
Б48 **О назначении человека.**— М.: Республика, 1993.—
383 с.— (Б-ка этической мысли)
ISBN 5—250—01866—1

Н. А. Бердяев представлен в этой книге своими двумя впервые издающимися в нашей стране и, по словам его современников, выдающимися работами, которые сам философ особенно ценил: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». Знакомство с ними даст читателю достаточно полное представление не только об этических, но и социально-философских взглядах выдающегося русского мыслителя XX столетия, его воззрениях на человека, личность и человеческие отношения.

Расчитана на всех интересующихся проблемами этики, истории русской философии и культуры.

Б 0301070000—026 34—93
079(02)—93

ББК 87.3

ISBN 5—250—01866—1

© Издательство «Республика», 1993

МИСТИЧЕСКИЙ РЕВОЛЮЦИОНАРИЗМ Н. А. БЕРДЯЕВА

В 1946 году, за два года до смерти, Н. А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают,— это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры. После пережитой революции вернулись к русской литературе, и это факт огромной важности. Но к русской мысли еще не вернулись. Философия остается в очень неблагоприятном положении; свободы мысли нет»¹.

И в самом деле, сочинения многих отечественных философов мы открыли только сегодня. Правда, как раз работы Бердяева в России читались уже давно, и, быть может, ему повезло в этом плане больше, чем другим, поскольку его манера писать почти не требует от читателя специальной подготовки: большинство статей и книг Бердяева можно отнести к жанру философской публицистики.

Творчество Николая Александровича Бердяева (1874—1948), одного из наиболее плодовитых мыслителей и активных общественных деятелей первой четверти XX века в России, отразило в себе духовную атмосферу двух предреволюционных десятилетий. Будучи в 1922 году вместе с большой группой выдающихся философов, писателей, ученых высланным из страны, Бердяев получил возможность осмыслить все то, что на его глазах — и при его активном участии — происходило в России, и написать об этом. Это живое свидетельство имеет для нас сегодня большую ценность. Но для адекватного понимания того, о чем свидетельствует Бердяев, необходимо уяснить себе его философскую позицию, определяющую тот «угол преломления», под которым Бердяев видит все происходящее.

Вряд ли в какой-либо другой период своего развития философия в такой мере черпала свои идеи и импульсы из художественной литературы, как в России конца XIX — начала XX века. Н. Бердяев, В. Иванов, Д. Мережковский, В. Розанов, Л. Шестов — вот далеко не полный список имен тех, чье духовное формирование происходило главным образом под влиянием русских писателей.

Лермонтов, Тургенев, Герцен, Толстой, Достоевский — духовная родина Бердяева. В более зрелые годы сюда добавилось

¹ *Бердяев Н. А. Самопознание. Париж, 1949. С. 364.*

еще два любимых писателя — Ибсен и Ницше. Особенной любовью у Бердяева всегда пользовался романтизм, и среди персонажей Достоевского и Толстого наиболее близкими ему были те герои, которые продолжали в себе Печорина, Онегина.

Это обстоятельство определило собой и характер философствования Н. Бердяева, так же как и Д. Мережковского, В. Иванова, Л. Шестова: это была принципиально не-академическая, не-университетская мысль; здесь не было стремления к последовательному доказательству определенного тезиса, к разработке систематического понятийного аппарата, к выстраиванию непротиворечивого учения. В этом отношении работы Бердяева отличаются не только от сочинений его предшественников — А. Козлова, В. Соловьева, Л. Лопатина, С. Трубецкого, но и таких его современников, как Н. Лосский и С. Франк. Мы здесь видим скорее попытку самовыражения с помощью образно-художественных средств, желание передать внутренний личный опыт, настроение, непосредственное эмоциональное переживание, и неудивительно, что философ нередко в одной и той же статье впадает в очевидное противоречие с самим собой — ведь настроение изменчиво и летуче, не случайно его всегда относили к сфере чувственно-эстетической.

Этот тип философии в нашем веке получил название экзистенциальной; Бердяев отмечает, что русская философия вообще по большей части экзистенциальна, и это особенно справедливо по отношению к XX веку. К собственно экзистенциальным философам Бердяев относит себя и своего друга Л. Шестова.

Н. Бердяев не только не стремится избежать субъективности, эмоциональной пристрастности своей мысли — напротив, он сознательно ее подчеркивает; он всегда пишет не только свое — о чем бы он ни говорил, он пишет о себе, ибо все относит к себе и понимает именно через это отнесение.

Экзистенциальная философия по большей части имеет исповедальный характер, и мыслители этого типа, стремившиеся избежать чисто исповедального жанра, выступали или от имени псевдонимов, как Киркегор, или от имени своих героев, как Достоевский, ибо прямой исповедальный жанр слишком обязывает, как мы это видим на примере «Исповеди» Толстого или «Дневника писателя» Достоевского. Тут, быть может, особенно трудно высказать себя до конца, и «Дневник писателя» — это конечно же не дневник, а художественное произведение. Что же касается Бердяева, то его произведения больше напоминают проповедь, чем исповедь: для последней, видимо, мыслителю не хватает сознания греховности и конечности человека, и при всем ощущении трагизма человеческого существования он убежден в божественности человека, в его силе и величии. В этом, кстати, одно из существенных отличий персонализма Бердяева от экзистенциальной философии, получившей широкое распространение на Западе начиная с 30—40-х годов. Этим определяется и характер этики Бердяева.

Из всего сказанного ясно, что основным предметом интереса Бердяева всегда оставался человек: как бы ни менялись политические симпатии и философские увлечения Бердяева на протяжении его жизни, какие бы влияния ни претерпевал он в ходе своего развития, центральной темой его мысли был человек, его свобода, его судьба, смысл и цель его существования. В этом плане Бердяев — глубоко русский мыслитель, в этом родство его с русской литературой и русским искусством.

Каждая человеческая личность, согласно Бердяеву, есть нечто уникальное, единственное, неповторимое; она не может быть объяснена ни из какой другой реальности, будь то реальность природная или социальная, и не может быть сведена к ней.

Понятие личности отличается у Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны, часть природы, а с другой — элемент социального целого. Эмпирически существующий человек, взятый с природной своей стороны, как наделенный определенной телесно-душевной организацией, есть, по Бердяеву, не личность, а индивидуум. В качестве последнего он имеет и свои социально-культурные особенности, отличающие его от других индивидов, принадлежащих другим общественным организациям. Индивидуум, таким образом, детерминирован как обществом, так и природой и составляет, по словам Бердяева, частицу универсума. Поскольку, таким образом, индивидуум подчинен природным и социальным законам, он является предметом изучения специальных наук — биологии, психологии, социологии. Что же касается личности, то она, согласно Бердяеву, есть реальность духовная, а потому «никакой закон к ней неприменим». Ее нельзя поэтому превратить в объект научного исследования — вот тезис, роднящий экзистенциальную философию Бердяева с учениями о человеке Киркегора, Ясперса, Хайдеггера, Сартра. Главной характеристикой личности является ее свобода: личность, по Бердяеву, не просто обладает свободой, она и есть сама свобода.

Бердяев поэтому отвергает те определения человека, какие ему давались традиционной философией. Он не принимает в качестве характеристики человеческого бытия понятие субстанции, хотя в более ранний период, под влиянием русского неолейбницианства, он и склонен был видеть в человеке духовную субстанцию — монаду. Начиная с 30-х годов, однако, он отказывается от мышления в таких традиционных категориях, как субстанция и даже бытие. Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба, «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством».

Не согласен Бердяев и с восходящим к античной философии определением человека как существа, наделенного разумом и этим отличающегося от остальных животных. Конечно, человек — существо разумное, но, по Бердяеву, не в этом состоит его главное отличие. Свести человека к разуму — значило бы лишить его уникальности, неповторимости, а значит, личности.

Тут нам раскрывается самое ядро персонализма, или экзистенциализма, Бердяева: больше всего философа страшит растворение личности в безличной стихии, утрата ею самостоятельности, самодеятельности, одним словом — свободы. Неважно, мыслится ли эта безличная стихия как природно-космическая, как социальная, даже — странно сказать — как нравственно-разумная, в любом случае она, по глубокому убеждению Бердяева, опасна для личности, грозит ей рабством. В таком понимании личности фокусируется основной пафос парадоксальной этики русского философа. В зрелые годы, так же как и в первый период, Бердяев не приемлет нравственный разум кантовского идеализма в качестве высшего закона для человека, ибо всякий закон есть детерминация, а личность, считает он, должна быть свободна. Нравственно-разумная природа человека у Канта, по словам Бердяева, «есть безличная, общая природа». Таким образом, не только закон необходимости отвергается философом, но и закон добра, закон целесообразности, подчиняющий индивидуальную склонность нравственному долгу, не позволяющему превращать другого человека только в средство для эгоистических целей.

Итак, любая всеобщность есть для Бердяева безличное начало; личность, стало быть, определяется как принципиально не-всеобщее, как единичное и единственное.

Особенно решительно выступает Бердяев против всеобщего, как оно предстает в социальной сфере — как власть государства, нации, народа, коллектива над человеческой личностью. Здесь он затрагивает одну из самых острых и больных проблем нашего века — века тоталитарных режимов, массовых типов общностей, деспотических и нетерпимых к свободе отдельного человека. Это хорошо понимают те, кто на своем опыте почувствовал — или до сих пор чувствует, — что значит тоталитаризм. Здесь — глубокая правда бердяевского неприятия безличной стихии, непреходящее значение заявленного им принципа свободы личности, ценность персонализма. Может быть, нет для XX века темы более насущной, чем тема «человек и коллектив», и она как раз является стержневой в творчестве Бердяева.

В наш век, когда различные ложные типы «тотальностей» стали новыми идолами, которым — как в нашей стране — приносились в жертву миллионы невинных людей, крайне актуально звучат слова Бердяева о том, что верховной ценностью он считает не общность, не коллективные реальности (общество, нация, государство, цивилизация, церковь), а человека, личность.

Отличительной особенностью бердяевской философии человека, его этики является сознательно принимаемый парадоксализм, акцент на несовместимости основных его определений. «Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодо-

левать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье»¹. Христианская антропология вообще рассматривает человека как природно-сверхприродное существо, соединяющее в себе животное и духовное начала; что касается Бердяева, то в своей антропологии он ориентируется не столько на христианство, сколько на учение немецких мистиков, а потому человек у него — «дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне». Не отрицая, что человек принадлежит и природному миру, Бердяев, таким образом, видит в нем жильца уже трех миров — божественного, природного и дьявольского («меонического»). Каким парадоксальным образом эти «миры» объединяются в человеке, призвано объяснить бердяевское учение о свободе.

Как философ Бердяев формировался, разумеется, не только под влиянием русской литературы. Еще в юношеские годы он читал «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля. С тех пор и до конца жизни немецкий идеализм, особенно учения Канта и Шопенгауэра, определял характер его философских исканий. При этом, однако, кантовский трансцендентализм Бердяев в известной мере воспринял в интерпретации Шопенгауэра, тем более что оба немецких мыслителя исходят из противопоставления двух миров — природы, или феноменального мира («представления», в терминах Шопенгауэра), и свободы, ноуменального («мир как воля», по Шопенгауэру). Первый открывается нам извне, с помощью чувств, второй — изнутри. В то время как в сфере природы человек подчинен закону необходимости, в сфере свободы он выступает как «вещь в себе», как причина, начинающая ряд явлений.

Это принципы, общие для Канта и Шопенгауэра. Однако последний истолковывает ноуменальный мир как царство самозаконной иррациональной воли, сущность которой — ненасытное стремление *хотеть*. Воля Шопенгауэра — страстное желание, вожделение, похоть в самом широком, не только сексуальном смысле. У Канта свободная воля — это практический разум, который подчиняется закону добра — категорическому императиву, имеющему всеобщий характер и требующему относиться к другому человеку не только как к средству, но и как к цели. У Шопенгауэра, напротив, воля стоит по ту сторону добра и зла и не подчиняется никакому закону.

В понимании свободной воли Бердяев стоит ближе к Шопенгауэру, чем к Канту. Он отвергает кантовскую трактовку свободы как подчинения всеобщему нравственному закону: ведь именно в подчинении вообще, безотносительно к какому бы то ни было содержанию, а тем более в подчинении всеобщему началу

¹ Наст. изд. С. 55.

русский философ всегда видел рабство, несвободу. Свобода — в том, чтобы никому и ничему не подчиняться — таково глубочайшее убеждение Бердяева, таков его этический принцип.

Неудивительно поэтому, что, создавая свою «парадоксальную этику», Бердяев выступает как антагонист Канта. И не одного только Канта, но и всей традиционной христианской — и дохристианской, античной — этики, поскольку отвергает сам принцип различения добра и зла, лежащий в основе этических учений. Бердяев хочет создать этику, лежащую «по ту сторону добра и зла», пытаясь углубить и развить аморализм Ницше. «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сую сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали...»¹ Однако даже Ницше, по мнению Бердяева, оказался недостаточно последовательным; он все-таки сохранил нравственные оценки уже тем одним, что поставил то, что «по ту сторону добра», выше того, что «по сую сторону». «И Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него все-таки открывается высшая мораль... «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «зла»... Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражают реального бытия... Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не «добрая» и «не злая», не «нравственная» и «не безнравственная», она лишь символизируется так...»²

Бердяев здесь идет значительно дальше, чем Шопенгауэр, поскольку последний поместил «по ту сторону добра и зла» бессознательное витальное начало, волю, которую сам признал источником зла и страдания, и именно в преодолении воли видел начало нравственное; Шопенгауэр в этом смысле был гораздо больше моралистом, чем Ницше, а тем более чем Бердяев; последний отвергает различие добра и зла как раз на уровне сознания, на духовном уровне, пытаясь поместить духовное начало «по ту сторону добра и зла», тогда как именно в различении добра и зла усматривают корень духа как философия, так и религия.

Обоснование этой «новой этики», не нуждающейся более в различении добра и зла, Бердяев дает опять-таки с помощью своего учения о свободе. Он воспринял у Канта идею автономии воли, согласно которой ничто внешнее, никакие авторитеты не могут служить законом для моей воли, воля свободна только тогда, когда сама ставит над собой закон, которому затем и подчиняется. Человеческое «я», заявляет Бердяев, стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что

¹ Наст. изд. С. 33.

² Там же.

единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность «я», который это «я» свободно признает. Парадокс, однако, в том, что, заимствовав у Канта принцип автономии, свободного признания над собой нравственного закона, Бердяев отверг сам этот нравственный закон, требование подчинения своеволия единичного человека долгу — руководствоваться правилом: не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Кантовская автономия воли не исключает, а, наоборот, предполагает подчинение индивидуальных склонностей и эгоистических целей благу других людей. В этом смысле кантовская этика альтруистична. Что же касается Бердяева, то для него подчинение всякому закону, в том числе и нравственному, есть рабство. А добровольное рабство, с его точки зрения, ничем не лучше принудительного. «Калечить свое «я», свою человеческую индивидуальность во имя долга — вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла», — утверждает философ.

У Бердяева на место разумной воли Канта встала опять-таки воля Шопенгауэра, получившая к тому же ярко художественное воплощение в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше и зачаровавшая не одних только русских философов и поэтов экстатическим, вакхическим дионисийством. В свете дионисийского порыва кантовская этика кажется обыденной, даже пошлой.

Дионисийское начало жизни — это та самая *страсть*, которая начиная с середины XVIII века решительно потеснила традиционную *добродетель*, в конце концов ставшую старомодной и смешной, особенно в глазах романтически-революционной части общества. В XIX веке романтики демонизировали страсть, придав ей тем самым ореол богоборчества, и в этом демоническом облике она оказалась эстетически неотразимой. Бердяев, с юношеских лет влюбленный в демонических героев Байрона, Лермонтова, Достоевского (особенно — Ставрогина), Ибсена, именно сквозь эту призму воспринял идею свободы.

Свобода для Бердяева — это отсутствие какого бы то ни было ограничения — извне и изнутри: самоограничение для него — такая же несвобода, как и внешне положенный запрет. Не случайно Бердяев пишет, что свобода — это «божественная жизнь»; в том смысле, в каком Бердяев понимает свободу, последней и в самом деле может обладать только Бог, именно такой, каким его мыслили средневековые номиналисты, понятый как чистая воля, как всемогущество воли, которая одним своим актом созидает всякое бытие, полагает законы или отменяет их. Но человеку не дана такого рода божественная свобода, ибо, согласно христианскому учению, человек есть существо конечное, несовершенное, греховное; и вот это христианское понимание человека в высшей степени возмущает Бердяева. Здесь он разделяет ту критику христианства и христианской этики, которую превратил в главную задачу своей жизни Ницше.

В своем толковании человека Бердяев продолжает романтическую традицию, восходящую к возрожденческой критике средневе-

кового христианства как аскетической, унижающей человека религии. Человек у Бердяева рассматривается не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению»¹. Человек должен осуществить своего рода скачок из царства необходимости в царство свободы, создав новый, прежде неведомый мир; творчество у Бердяева становится теургическим актом, которому в последний период жизни он придает эсхатологический характер: своим творчеством человек должен приблизить конец мира. Увы, в наши дни мы можем сказать, что эсхатологические чаяния Бердяева недалеки от осуществления: человек своим творчеством уже почти приблизил конец мира, оказавшись на грани ядерной и экологической катастрофы, только этот конец как-то никого не вдохновляет, не вызывает религиозного подъема.

Эсхатология Бердяева растет из его убеждения, что мир в основе своей есть зло. Корень всякого зла, рабства, несвободы — это объективация.

Единственно оправданным отношением к миру и всем его проявлениям, по Бердяеву, может быть только отрицание, революция, бунт. «Сейчас я остро сознаю,— писал он в автобиографии,— что, в сущности, сочувствую всем великим бунтам истории: бунту Лютера, бунту разума просвещения против авторитета, бунту «природы» у Руссо, бунту французской революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Льва Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и само христианство я понимаю как бунт против мира и его закона»².

Строки эти написаны в конце 40-х годов, когда идеи бунтов и революций были, мягко скажем, не очень популярны среди русской эмиграции. И отдадим должное аристократической прямоте и последовательности Бердяева, не умевшего и не желавшего затемнять и вуалировать свою мысль, прибегать к спасительной двусмысленности тогда, когда сама реальность вносит свой грозный корректив в философское рассуждение и требует с ней считаться. Свою позицию отрицания мира и бытия Бердяев изменить не мог, она была для него слишком экзистенциальной; а выражать ее неопределенно и невнятно — не хотел и не умел. Поэтому, по его собственным словам, был он в эмиграции довольно одинок и находил понимание не столько у соотечественников, сколько у леволиберальной интеллигенции Запада.

В старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом религиозного направления, каким был в молодости³. Мета-

¹ Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 59.

² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 67—68.

³ В статье 1903 года «Политический смысл религиозного брожения в России», упрекая Д. Мережковского за его недостаточно критическое отношение

физический, или нигилистический, анархизм — вот точная характеристика философской позиции Бердяева, его персонализма. Низвержение всякого объективного установления, объективного порядка — пафос философии свободы Бердяева, воевавшего против объективации как таковой.

Идея социальной революции, которая призвана устранить капитализм, ненавистную Бердяеву и как аристократу, и как представителю художественной богемы «власть мещанства», — вот что объединяло его с марксизмом, так же как и страстное стремление «не объяснить, а изменить мир». Отойдя от марксизма и критикуя материализм и теорию классовой борьбы, Бердяев в 900-х годах призывает совершить революцию в морали, религии и семье, отказаться от «исторического православия» с его аскетизмом и консерватизмом в государственной и половой сферах.

В 1909 году, выступив в сборнике «Вехи» в числе тех, кто подверг критике утопический революционаризм леворадикальной интеллигенции, Бердяев казалось бы ненадолго отошел от своих прежних убеждений; в 20—30-х годах он возвращается к ним, осознав глобальный характер своей революционности: подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто все формы объективации, но и само бытие. Порядок бытия — вот против чего теперь выступил Бердяев¹.

В более ранний период в книге «О новом русском идеализме» (1904), когда он мыслил онтологию вслед за А. Козловым и Л. Лопатиным как монадологию, Бердяев писал: «Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя как бытие, как духовную субстанцию, как «я»...» Однако онтологизм лейбнищевского толка Бердяев вскоре оставил; в 1904 году он уже считает «наше субстанциальное я» источником всякого истинного

к государству вообще и к русскому самодержавию в частности, Бердяев писал: «Либеральному и социалистическому государству (а Бердяев всегда оставался приверженцем социализма. — П. Г.) мистик, если он не торгует своим мистицизмом и относится к нему серьезно, имеет право противопоставлять только анархический клерикализм, а никак не самодержавное государство. И мы думаем, что анархистическая мечта есть единственная достойная и идеалистическая мечта о свободном общении людей, потому что идеалистический анархизм был бы окончательным торжеством внутреннего над внешним, свободы над насилием, человеческого духа над природной и социальной материей» (*Бердяев Н. А. Sub spacia aeternitatis*. СПб., 1907. С. 48). Отметим, что спустя несколько лет Д. С. Мережковский признал справедливость бердяевской критики. В открытом письме к Бердяеву он писал: «Я считаю мой тогдашний взгляд на государство не только политическим, историческим, философским, но и глубоким религиозным заблуждением» (*Мережковский Д. С. Грядущий хам*. СПб., 1914. С. 150).

¹ Он писал: «Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабошающий и как порядок идеальный, и как порядок реальный, в нем нет места для личности. Личность вне бытия, а никак не противостоит бытию...» (*Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека*. Париж, 1939. С. 69). Трудно найти более выразительную и последовательную апологию той самой русской беспредельной «воли», которой стеснителен самим Богом устроенный космический порядок и которую философ отождествляет с сущностью личности.

бытия, тогда как у Лейбница творцом всех монад, в том числе и нашего «я», является высшая монада — Бог. Еще в 1916 году в «Смысле творчества» понятие бытия выступает у Бердяева в положительном значении. Но логика собственной мысли ведет его неуклонно к неприятию бытия как такового. С глубоким сочувствием относится русский философ к античному гностицизму, к Маркиону и Василиду, отвергавшим мир на том основании, что он создан злым Богом — ветхозаветным Яхве.

Здесь уже намечена основная тема позднейших сочинений Бердяева — тема противоположности свободы и бытия. «Я», личность, свобода противостоит уже не просто объективации, не только «миру феноменальному», «миру сему»: свобода противостоит бытию как таковому. Именно бытию теперь объявлена война во имя свободы. Последняя неподвластна, по Бердяеву, не только природной или социальной необходимости, не только миру объективации вообще, но и самому Богу. «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой»¹, — заключает Бердяев. Бунт против всего, что не есть «я», отливается у Бердяева в форму афоризма: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека». И не случайно «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» открывается словами Макса Штирнера, немецкого философа, отрицавшего всякую реальность, кроме собственного Я: «Макс Штирнер сказал: «Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt» — я основал свое дело на ничто. Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то».

Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Бердяев обращается к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто — *Ungrund*, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» — потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию.

Свобода, по Бердяеву, есть ничто — потенция, хаос, чистая возможность. И, как таковая, она не просто «раньше» всего действительного, актуального, оформленного, раньше «космоса», раньше «логоса». Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздается согласие на само миротворение, оно раздается из таинственных недр потенции»².

Бердяев, однако, не вполне удовлетворен толкованием Ничто у Бёме. Ему представляется, что бёмовское ничто, которое есть «основа» или «безосновность» в Боге, не может гарантировать полную свободу человеку — ведь это все-таки божественное ничто! И если тут коренится человеческая свобода, значит, человек опять-таки попадает в зависимость от Бога, пусть и в такой, крайне ослабленной форме. Поэтому в учение немецкого мистика

¹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Ч. 1. Париж, 1927. С. 233.

² Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 57.

наш философ вносит корректив: изначальное ничто надо мыслить как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, точнее, «безначалие», и в нем только и может быть «спасена» человеческая свобода, которая должна быть абсолютно ничем не определенной, должна иметь корень только в самом человеке.

На наш взгляд, это чисто люциферическая свобода, и она ничем не отличается от чистого произвола, хотя Бердяев и не хотел бы быть понятым таким образом. Понимая начало мира как чистую потенцию и видя в последней «исток и тайну» человеческой свободы, русский философ справедливо указывает на то, что в античной Греции (добавим — и в средневековой христианской теологии) чистая потенция толковалась как материя, хаос, небытие. Но свобода-то, как ее мыслит сам Бердяев, есть именно этот хаос, материя, и Бердяев это отлично видит, более того, на этом-то он и настаивает¹.

Если в основе всего сущего лежит хаос и небытие, то мир действительно есть зло, но это зло происходит не от сотворившего его Бога, а от той самой свободы, которая изначально, подобно материи греков, была вне Бога и из которой как раз и происходит ценимая превыше всякого бытия свобода Бердяева. Он считает, что только в эпоху христианства была открыта эта самая иррациональная стихия свободы, ибо грек, по его словам, боялся бесконечности, в свободе же как иррациональном начале есть бесконечность, возможность торжества хаоса. Такая свобода для грека — торжество материи. Истинная свобода для античной мысли есть торжество формы. В христианскую же эпоху открылась именно иррациональная свобода, и с ней, подчеркивает Бердяев, связан догмат о грехопадении. Принятие идеи грехопадения, отмечает он, есть принятие той истины, что в основе мирового процесса лежит первая иррациональная свобода.

Казалось бы, тут Бердяев прав — человек сотворен свободным и на его свободу Бог никогда не посягал. Но в этом рассуждении есть и иное допущение. Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, — значит поставить последнее на место божественного творения — ведь все-таки с него начался мировой процесс. Но, далее, это значит приписать сатане — ибо не только человеческая свобода, но и искушение Змия стоит у истоков грехопадения — тот акт миротворения, который по праву принадлежит Другому. И тут есть своя логика. Настаивать на самозаконной свободе, которая в сущности своей есть ничто и противостоит бытию, — значит настаивать не просто на человеческой, а на люциферической свободе, свободе Каина, к которой так часто апеллировал молодой романтик Бердяев, плененный образом сверхромантика Ставрогина. Тут сходятся два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание «мира сего» как порождения «злого Бога» и убеждение в сверхтварности

¹ См.: Бердяев Н. А. *Метафизическая проблема свободы* // Путь. 1928. № 9. С. 59.

человека, в его *сверхбожественности*: ведь как олицетворение свободы, т. е. ничто, он не только *прежде Бога*, он — выше Бога. Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом.

Обращение к философии Н. А. Бердяева позволяет нам лучше понять ту духовную атмосферу, ту «революцию в умах», которая предшествовала социально-политическим событиям 1917 года. Бердяев принадлежит к мыслителям, которые участвовали не только — и не столько — в политических движениях этого периода, сколько готовили религиозную реформацию, стремясь отменить традиционное, историческое православие, вообще историческое христианство: Бердяев в такой же мере не приемлет католическую и протестантскую церковь, в какой и церковь православную. Может быть, мы адекватнее осознаем смысл событий, которые произошли в России в первой четверти нашего века, если примем во внимание, что революция 1917 года происходила на фоне широкого движения религиозной реформации.

Все то, что в русском серебряном веке связано с ненавистью к «благоустроенному быту», к мещанству, приверженному этому быту, к «буржуазной пошлости и обыденности», неизменно окрашивается в революционно-мистические тона; это — «мировой пожар» Блока, «оргийно-дионисийская стихия» Вяч. Иванова, жажда «конца мира сего» Бердяева. Экстатизм — вот имя этих настроений. Трагизм — их основная нота. Утопизм — вот подход к онтологическим, гносеологическим, социальным проблемам. Хилиазм — последнее слово, итог этих умонастроений.

Удивительная вещь человеческое сознание! Бердяев принадлежал к тем людям с чуткой совестью, кто вместе с героями Достоевского возвращали Богу «билет на вход», если «мировая гармония» должна была быть оплачена слезинкой невинного ребенка. Но вот молоху революции и гражданской войны были принесены в жертву миллионы жизней, в том числе и детских, невинных. И что же? Отвернулся ли Бердяев с гневом и отвращением от своей излюбленной идеи — революции? Ничуть не бывало! С раздражением отвечая тем, кто упрекает его в утопизме, наш философ пишет: «Лицемерен и лжив тот аргумент консервативного и буржуазного (?) христианства, что преобразовать общество нельзя из-за греховности человеческой природы»¹. Как и в молодости, Бердяев в 30-х и 40-х годах по-прежнему убежден, что греховен и испорчен мир, но не человек, и его разоблачительство по-прежнему имеет своим предметом «зло мира». «Я мира божьего не принимаю», — повторяет Бердяев слова Ивана Карамзина, ибо они дают ему право сказать: «...коммунизм прав, когда кладет предел греху, обнаруживающемуся в обществе»².

Бердяев был одним из тех, кто в нашем жестоком веке обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, в том числе и режима сталинского. Многим из нас его работы уже

¹ Бердяев Н. А. Правда и ложь коммунизма // Путь. 1931. № 30. С. 23.

² Там же.

в 50-е и 60-е годы помогли открыть глаза на то, что происходило в нашем обществе. Бердяев сурово осуждал насилие и террор, которые стали повседневной практикой тоталитарных государств, защищал неотъемлемое право личности на свободу. Стремление к духовной свободе — пафос творчества Бердяева.

В отстаивании духовной свободы — непреходящее значение философии Бердяева, ее глубокая правда. Но при этом, будучи сторонником уничтожения вообще всякой государственности, всяких «внешних установлений», Бердяев как максималист и экстремист оказался слепым по отношению к различию в формах государства: для него было несущественным различие между либерально-конституционным, правовым и авторитарным государственным строем, ибо всякое государство он считал Левиафаном, подчиняющим личность коллективу и лишаящим ее свободы.

С марксизмом Бердяева сближает не только критика «формальной» демократии. Ему внутренне близок марксов пафос богоборчества — прометеизм. В статье «Правда и ложь коммунизма» он одобряет также политическую организацию и регуляцию экономики, централизацию экономической политики, т. е., в сущности, то, что мы сегодня называем командно-административной, бюрократической системой, и, понятно, экономическую свободу Бердяев отождествляет с ненавистным ему капитализмом. Парадоксально, что мыслитель, всегда отстаивавший свободу личности, в экономической сфере свободы не одобрял: аристократически-дворянское презрение к «лавочнику», к «выскачке-буржуа» соединилось в нем с презрением богемы к «мещанину», заботящемуся исключительно о благоустроении «мира сего», о комфорте «быта».

В основе этих — неожиданно тоталитарных — тенденций в отношении русского философа к правовому государству лежит в конечном итоге отвращение не только к государственности как таковой, но и более того — ко всякой данности, ко всякой «объективации», в конечном счете, вообще к бытию. Что крайний анархизм парадоксальным образом оборачивается своей противоположностью, что «крайне левая» вдруг оказывается «крайне правой», можно видеть на примере не одного только Бердяева. Романтизм, сомкнувшийся с гностицизмом в отрицании всего сущего как воплощенного зла, отсутствие трезвости мышления, презрение к здравому смыслу — это те черты философии и личности Бердяева, которые определили содержание его персонализма.

Русская философия возвращается сегодня на родину. Мы вновь обретаем историческую память, которая поможет нам осмыслить свою судьбу и, связав порванные нити истории, сознательно строить наше будущее. Нам близка основная тема Бердяева — тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования. Но если мы не хотим повторения того трагического, что произошло с Россией в XX веке, мы должны

читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что он — существо конечное. И бытие — как мира, так и самого человека — даровано ему, а не создано им самим. Иной путь — отрицание и разрушение бытия как такового, путь, который грозит нам ядерной и экологической катастрофой,— должен быть отвергнут сегодня. Гордо-романтическая позиция «неприятя божьего мира» должна, мне думается, уступить место сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек — источник зла и греха в мире. Это сознание, не унижающее, а отрезвляющее и смиряющее человека, в конечном счете есть источник подлинной, созидательной, а не мнимой, разрушительной его силы.

П. Гайденко

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Опыт
парадоксальной
этики

«Грусть от того, что не
видишь добра в добре».

Н. Гоголь.

Из записной книжки

1846 г. ¹

Часть первая

НАЧАЛА

Глава I

ПРОБЛЕМА ЭТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

1. *Философия, наука и религия.* Я не собираюсь начать по немецкой традиции с гносеологического оправдания. Я хочу начать с гносеологического обвинения, вернее, с обвинения гносеологии. Гносеология есть выражение сомнения в силе и оправданности философского познания. Гносеология есть раздвоение, подрывающее возможность познания. Кто отдал свои силы гносеологии, тот редко доходит до онтологии. Он пошел не тем путем, который приводит к бытию. Наиболее творческие философы современности, как Бергсон, М. Шелер, Гейдеггер, очень мало заняты гносеологией. Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание. Так и на всем познавательном пути его перед ним продолжает стоять познание, а не бытие. К бытию нельзя прийти, из него можно только изойти. Употребляя слово «бытие», я не имею в виду какой-нибудь определенной онтологии, вроде, напр., онтологии св. Фомы Аквината, предшествующей критической теории познания. Я совсем не верю в возможность возврата к докритической, догматической метафизике. Речь идет о переходе к самому предмету, к самой жизни, о преодолении раздвоения, подрывающего силу познавательного акта. Прохождение философского познания через раздвоение и критическую рефлексию было неизбежно — таков был путь европейской философии, ее внутренняя драматическая судьба. Сама критическая гносеология, претендовавшая стать над жизнью и бытием, была явлением жизни европейского культурного человека. Она была более утонченной и высокой стадией европейского просвещения, мнящего себя мировым. Кант — продолжатель дела античной и английско-французской просветительной философии, но он очень углубил просвещение *. Разум пытается овладеть собой, сознать свои возможности и границы. Он ограничивает себя у Канта и расширяет себя до беспредельности у Гегеля. Догматическая онтология греческой и средневековой философии не могла устоять от критики разума. И невозможно вернуться к формам философствования, предшествующим этой критике. Даже современный томизм, не желающий признавать ни Декарта, ни Канта, ни всей новой философии, в сущности, принужден быть неотомизмом и пройти через критику. И все дело тут в том, что критика познания, рефлексия разума над самим собой есть жизненный опыт, а не отвлеченная теория, за которую она себя выдает. Сколько бы познание ни противопоставало себя жизни и ни сомневалось в возможности познать жизнь, оно само изначально есть жизнь, порождено жизнью и отражает судьбы жизни. Эти судьбы отражает и гносеологическая рефлекс-

* Об этом верно говорит Кронер в своей книге «Von Kant bis Hegel»².

сия. Это есть опыт жизни, а опыт жизни не может быть бесследно зачеркнут, он может быть только изжит и преодолен более полным опытом, в который предшествующий опыт непременно войдет. Противоположение познания бытию, как противостоящему ему предмету, есть результат уже чего-то вторичного, а не первичного, есть порождение уже рефлексии. Первично же то, что познание само есть бытие и происходит с бытием. Один из величайших и неоправданных предрассудков гносеологии заключается в том, что познанию противостоит вне его находящийся предмет, объект, который в познании должен отражаться и выражаться. Если мы возвысимся до духовного понимания познания, то нам станет ясно, что познание есть акт, через который с самим бытием что-то происходит, приходит его просветление. Не кто-то или что-то познает бытие как противостоящий ему предмет, а само бытие познает себя и через познание просветляется и возрастает. Противостоящий же предмет познания мы видим уже во вторичной сфере *. В самом бытии происходит расщепление, и оно выражается в познании в форме объективации. Когда я говорю, что первичным является бытие, то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума, как то мы видим в старой онтологии, а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном, хотя темность эта не означает ничего злого. Противостоит познанию как объекту, лишь то бытие, которое познанием до этого препарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения, не изжитого до конца и не преодоленного. Акт познания не считается бытийственным актом. Если познание противостоит бытию как объекту, то познание не имеет никакой внутренней связи с бытием, оно не входит в историю бытия. Это привело к тому, что познание было *о чем-то*, но не было *чем-то*. Познающий не принимает всерьез своего познания. Для него перестает существовать мир сущих идей и остается только мир идей о сущем, нет уже Бога, но есть разнообразные идеи о Боге, которые он исследует, нет уже сущего добра и зла, но есть разнообразные идеи о добре и зле и т. д. В те эпохи, когда познание было в бытии и происходило с бытием, познающий мог стать и предметом познания. Платон, Плотин, Бл. Августин, Паскаль, Я. Беме и т. п. были не только познающие, они также предмет познания, и очень интересного познания. Но современный познающий, поставивший себя вне-бытия, не может стать предметом познания, ибо предметом познания может быть лишь бытие, в бытие же он не входит и не хочет войти, не хочет, чтобы познание его было актом в бытии, в жизни.

Такое деградированное положение философского познания соответствует стадии, в которой философия хочет быть наукой и попадает в рабскую зависимость от науки. Философия проникается черной завистью к положительной науке, столь удачливой и успешной. Эта черная зависть не доводит до добра, она приводит к утере достоинства философии и философа. Философия наукообразная отрывается от мудрости (Гуссерль) и в этом видит свое завоевание и успех. Трагична судьба философского познания. Очень трудно философии защитить

* Н. Гартман в своей книге «Metaphysik der Erkenntnis»³ приходит к тому, что познающий субъект есть часть бытия и что разум погружен в темное трансинтеллигибельное, которое ему трансцендентно, но которому он имманентен.

свою свободу и независимость. Свобода и своеобразие философского познания всегда подвергались опасности, и притом с разных, противоположных сторон. Если сейчас философия находится в зависимости от науки, то раньше она находилась в зависимости от религии. Философии вечно угрожает рабство то со стороны религии, то со стороны науки, и трудно ей удержаться в своем собственном месте, отстоять свой собственный путь. И она отстаивает такую форму независимости, которая должна быть признана ложной. Ложным является притязание философии быть независимой от жизни и жизни противоположной. И фактически такой независимости философия никогда не могла получить. Религиозная вера и религиозная жизнь познающего не могли не отражаться на его философии, он не мог их забыть в своем познании. Также философ не может забыть о своих научных познаниях. Но рабство философа связано совсем не с тем, что у него есть религиозная вера и научное знание. Рабство это связано с тем, что религиозная вера и научное знание становятся внешними повелевающими силами для философского познания. И религия и наука могут внутренне оплодотворять философское познание, но они не должны делаться внешним авторитетом для него. От философии требовали то, чтобы она была сообразной с теологической обработкой веры, то, чтобы она была сообразной с наукой и даже с математической физикой. Лишь краткие мгновения философия дышала воздухом свободы. Освободившись от гнетущей власти теологии, она попадает в еще более тяжкое рабство от самодержавной и деспотической науки. Но отрицание рабства философии у гетерономной для нее сферы не означает самозамыкания философии и разрыва ее с жизнью. Если философ верит в религиозное откровение, то он не может в своем познании не питаться им. Но откровение не есть для его философского познания внешний авторитет, оно есть для него внутренний факт, философский опыт. Откровение имманентно философскому познанию, как внутренний свет. Философия человечна, философское познание — человеческое познание; в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ-христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов, и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостений. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самой сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем нетождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того

хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняясь их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание, во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия — философия, или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за последние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы *. Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Беме об *Ungrund'e* † или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философия мир раскрывается иначе, чем науке, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мир как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явления чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни **. Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конеч мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости

* См., напр., книгу Eddington'a «La nature du monde physique». Ссылаюсь на французский перевод †.

** Так, Гейдеггер в «*Sein und Zeit*» ‡, самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (*Sorge*), открывается лишь в человеке. На другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига † и др.

и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающаяся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах или как наиболее обобщенное знание о мире как о целом или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического *. Философия в конце концов неизбежно становится философией духа, и только в таком качестве своем она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного — биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т. е. вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основной признак философии духа тот, что в ней нет объекта познания. Познавать из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, т. е. в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, т. е. в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, т. е. познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека **. Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, т. е. отчужденным и противостоящим.

* См. мою книгу «Философия свободного духа»¹.

** Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences»² об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука — прагматична.

И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрываемся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, т. е. познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объективной природе. Это и есть основной принцип философии, совсем не субъективной, ибо субъективное противостоит объективному, а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей, как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, т. е. интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этой глубине философия соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, обьективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ,— человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии, и преодоление человека в философии или ничего не значит, или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и *бытие* *человечно*, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижени-

см. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, т. е. человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особого рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, т. е. с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (Wesenheiten), а человека, не психологического, а духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном, объектном мире смысла нет. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человечно. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека совсем не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, т. е. просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходит с тем, что познается.

2. *Объект и субъект. Объективирование в познании.* Немецкая гносеология всегда говорит о субъекте и объекте, о субъективном и объективном в познании. Познание есть объективирование. Познающий же субъект не есть бытие, субъект гносеологичен, а не онтологичен, он есть идеальные логические формы, совсем не человеческие, связь которых с человеком остается непонятной. Бытие разлагается и исчезает, заменяется субъектом и объектом. Познает совсем не «я», не живой человек «имярек», не конкретная личность, а гносеологический субъект, вне бытия находящийся и бытию противостоящий. Гносеологический субъект не есть человек, не есть бытие. Но и познает он совсем не бытие, а противостоящий ему объект, коррелятивный субъекту и для познания специально созданный. Бытие исчезает из субъекта и из объекта. Само противоположение субъекта и объекта уничтожает бытие. В объективировании умирает всякая жизнь, исчезает бытие. Познание есть объективирование, но в объективировании цель познания не достигается. В этом трагедия познания, которую многие философы отлично сознавали и формулировали это так: бытие иррационально и индивидуально, познаю же я всегда рациональное и общее *. Объект оказывается совершенно чуждым субъекту и противоположным ему. Субъект и объект находятся в состоянии логической коррелятивности, друг без друга не существуют и вечно противопоставляются и противопоставляются. Если «Платон», или «первохристианство», или «германская мистика» делается для меня объектом познания, то я не могу их понять и не могу

* Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.

открыть в них смысла. Объективирование будет уже уничтожением, ибо к смыслу нужно приобщиться, приобщение же не есть объективирование *. Это совершенно ясно в так называемых «науках о духе», где объективирование всегда есть смерть истинного познания. В «науках о природе» обстоит дело несколько иначе, но сейчас это не есть предмет моего исследования.

Основной вопрос гносеологии есть вопрос о том, *кто* познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает? Как осмыслить и углубить то неустранимое предположение познания, что познает человек. Кант и идеалистические теории познания утверждают, что познает совсем не человек, ибо это означало бы психологизм и антропологизм, т. е. релятивизм в познании, и познается совсем не мир, ибо это означало бы наивный реализм. *Теория познания, идущая от Канта, подменяет проблему человека и его силы познавать бытие проблемой трансцендентального сознания, гносеологического субъекта или мирового духа, божественного разума.* Если же она не говорит о трансцендентальном сознании, то она говорит о психологическом сознании. Но и трансцендентальное сознание, и психологическое сознание одинаково не есть человек. Теория познания не хочет изучать человека как познающего, она отдает изучение человека целиком в ведение психологии или социологии. *Между тем как основной вопрос познания есть вопрос об отношении между трансцендентальным сознанием или гносеологическим субъектом и человеком, живой и конкретной человеческой личностью.* Кант имеет неосценимые заслуги в проблематике познания, но он, в сущности, ничего не разрешает, он не преодолевает скептицизма и релятивизма или преодолевает их призрачно. Априорные формы должны гарантировать прочность познания и преодолеть скептицизм, но априорные формы не имеют никакого прямого отношения к живому человеку, который и познает. Пусть трансцендентальное сознание имеет твердые и незыблемые основания для познания, но трансцендентальное сознание совсем не есть человек; человек обречен быть психологическим сознанием, которое находится во власти релятивизма. И остается совсем невыясненным, как трансцендентальное сознание овладевает психологическим сознанием, как психологическое сознание возвышается до трансцендентального сознания. Мне, как живому конкретному существу, как человеку, поставившему себе дерзновенную задачу познавать, нисколько не легче от того, что существует трансцендентальное сознание, что в нем есть а priori, что скептицизм и релятивизм в этой внечеловеческой сфере побеждены извечно. Мне важно победить скептицизм и релятивизм в человеческой сфере, в познающем человеке, а не в гносеологическом субъекте. Я хочу сам познавать, а не предоставлять познание гносеологическому субъекту или мировому разуму, хочу познания, как творческого акта человека. Теория познания должна стать философской антропологией, учением о человеке, а не учением о трансцендентальном сознании и гносеологическом субъекте, но и не психологическим или социологическим учением о человеке, а онтологическим и пневмотологическим учением о человеке. Какое для меня утешение, что существует мировой или божественный разум, если совсем не выяснен вопрос о действии этого мирового и гносеологического разума во мне, о моем человеческом разуме. Так же

* То, что Леви-Брюль считает характерным для *mentalité*¹⁰ первобытного общества, т. е. приобщение к познаваемому, соучастие в нем, и есть, в сущности, настоящее познание бытия. См. его замечательную книгу «*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*»¹¹.

бесплодны и не нужны все учения о Боге, которые не учат о благодатном действии Бога на человека и мир. Вот я и спрашиваю, в чем благодатное, просветляющее действие трансцендентального сознания гносеологического субъекта или мирового духа на человека, на живую, конкретную личность, как раскрывается сила и прочность познания в человеке, и притом в данном человеке, а не в сфере внечеловеческой. Это и есть основной вопрос. Как у Канта не выяснен этот вопрос, так он не выяснен и у Гегеля. У Гегеля познает не человек, а сам мировой разум, мировой дух, в конце концов само Божество. Правда, самосознание и самопознание Божества происходят в человеке и через человека. Но какая мне от этого радость? Может показаться очень гордым и возвеличивающим достоинство человека учение о том, что Божество в человеке приходит к самосознанию, что мировой дух достигает своей вершины через философию, которая есть дело человека. Но при этом никакой самостоятельности человека не существует, человек есть лишь функция мирового духа, мирового разума, Божества, лишь орудие, средство, путь для осуществления совсем нечеловеческих целей. Так и идеальное бытие Гуссерля совсем не спасает человека от релятивизма и скептицизма. Философия спасается от человека, он от нее не спасается. Для того чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого, прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере. Принципиально был более прав св. Фома Аквинат, который, правда, унижает человека, причисляя его к низшим интеллектам, но ставит вопрос о человеческом познании, о познании человека.

Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. Он и в падении своем сохраняет печать своего высокого положения, и в нем остается возможность высшей жизни, возможность познания, возвышающегося над бессмыслицей мира. Антропологизм непреодолим в философии, но он должен быть повышен в своем качестве. Антропологизм этот изначально онтологичен. Человек неустрашим из познания. Он не устраним должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного. Разрыв между трансцендентальным сознанием, гносеологическим субъектом, идеальным логическим бытием и живым человеком, в сущности, делает познание невозможным. Я — человек — хочу познавать бытие, и мне нет дела до познания, которое совершается в сфере внечеловеческой. Я — познающий — изначально пребываю в бытии и составляю его неотрывную часть. И познаю я бытие в себе, в человеке, и из себя, из человека. Только бытие в силах познавать бытие. И если бы познание не было уже бытием, то доступ к бытию был бы ему закрыт. Познание в бытии совершается и является внутренним событием в бытии, изменением бытия. Познающий и познание имеют онтологическую природу. Познание есть внутренний свет в бытии. Поэтому познание имеет космогонический характер. Когда философы ищут

интуиции, они ищут познания, которое не есть объективирование, которое есть проникновение в глубину бытия, приобщение к бытию. И интуиция может быть понята не пассивно, как у Бергсона или у Гуссерля, а активно. Познание не есть вхождение бытия в познающего, стоящего вне бытия. Если познающий в бытии, то познание активно, есть изменение бытия. Познание есть духовная активность в бытии. Объективирование в познании означает отчуждение между познающим и познаваемым. Объективирование и ведет к тому, что и познающий и познание перестают быть «чем-то» и делаются «о чем-то». «О чем-то» и значит быть объектом. Познающий субъект, которому противостоит бытие, как объект, не может быть «чем-то», он всегда «о чем-то», он изъят из бытия. Когда ваше познание есть познание «о чем-то», об объекте, то невозможно поставить в глубине вопрос об онтологической реальности и ценности. При историческом или психологическом исследовании идеей совершенно исчезает вопрос о том, реален ли мир, который эта идея выражает. Реален ли мир, в который была погружена мысль Плотина? Основной вопрос познания вовсе не есть познание идей о Боге, а познание Самого Бога, т. е. познание в духе и самого духа. Но этот вопрос нельзя не только разрешить, но и поставить при объективировании. В этом отношении есть существенное различие между науками естественными и науками о духе. В науках естественных объективирование не убивает предмета познания, ибо природа — предмет естественных наук — есть продукт объективации. Физика, делающая открытия, имеет дело с самими реальными предметами, а не с их отражением в человеческих идеях и мыслях. В естественных науках объективирование и есть установка реального предмета. Естественные науки не производят такого опустошения, какое производит историческое и психологическое исследование духа, в котором объективирование есть умерщвление реального предмета, ибо этот реальный предмет совсем не есть объективированный предмет. Науки естественные оправданы уже своей практической плодотворностью. Этой практической плодотворности не могло бы быть, если бы они не имели отношения к реальности.

В философских и гуманитарных знаниях, в исследованиях явлений духа такой практической плодотворности нет. Познание духа, самого духа, а не человеческих мыслей и душевных состояний, не может быть объективированием. В познании духа, которое и есть философия, должно быть внутреннее родство познающего со своим предметом, должно быть признание реальности духа, должен быть творческий духовный опыт. Познание истины есть приобщение к истине и жизнь в ней, познание правды есть приобщение к правде и жизнь в ней. Познание духа есть «что-то», а не «о чем-то». В объективировании же, которое мы видим в историзме и психологизме, реальность духа исчезает. Но сознание предполагает отношение субъекта и объекта. Поэтому философское познание, преодолевающее объективацию и относительность, корнями своими погружено в бессознательное и восходит к сверхсознанию. Этике принадлежит очень важное, центральное место в познании духа. И вот познание этическое менее всего может быть объективированием, познанием «о чем-то», о чуждом, противостоящем мне предмете. При такой установке совершенно исчезает та нравственная реальность, которую я хочу познать. Невозможно установить ценность как предмет познания, если не произвести оценки, т. е. не совершить творческого духовного акта. Теоретический и практический разум в этом нераздельны, познание ценности неотделимо от оценки, от жизни в мире ценностей. Нравственная жизнь совсем не есть явление природы, и она неулловима, как явление

природы. Нравственная жизнь всегда предполагает свободу, нравственная оценка всегда стоит перед свободой. Свобода же никогда не может быть лишь в познаваемом, она должна быть в познающем, как основа бытия. Феноменологический метод возвышается над психологизмом и историзмом, он хочет прорваться к реальностям, к сущностям. Он требует той особенной зоркости к реальности, при которой раскрывается смысл явлений. Феноменологический метод может быть плодотворным в этике, как то мы видим по М. Шелеру и Н. Гартману. И все-таки феноменологически нельзя построить этики, нельзя потому, что феноменология не предусматривает состояния человека, как познающего. Феноменология верит, что можно всегда сделать такую познавательную установку относительно предмета, при которой предмет войдет в познание. Всегда возможно при систематическом применении феноменологического метода интуитивное описание предмета. Но этический предмет не поддается никогда такого рода интуитивному описанию. Самый этический предмет раскрывается лишь тому, кто производит оценивающие творческие акты. Познающий этический предмет совсем не может находиться в методически пассивном состоянии и впускать в себя предмет. При такой установке предмет исчезает. Н. Гартман мог написать свою во многих отношениях замечательную «Этику»¹² только потому, что он производит творческие духовные акты, что он ведет нравственную борьбу. Нравственно обосновываемый атеизм Н. Гартмана есть такого рода борьба. М. Шелер в «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik»¹³ достигает результатов в этическом познании только потому, что он ведет борьбу за ценность личности. Применение феноменологического метода, в сущности, никогда не остается ему до конца верным, и только потому достигаются результаты этические и онтологические. Гуссерль же, который боится изменить основам феноменологии, создал метод, но ничего этим методом не открыл.

Тайна познания в том, что познающий в акте познания возвышается над предметом познания. Познание всегда есть творческое овладение предметом и возвышение над ним. Это следует уже из того, что познание должно изливать свет, распространять его в бытии и над бытием. Поэтому в познании бытие возрастает. Этическое познание неизбежно стремится к нравственному улучшению бытия. Это не значит, конечно, что познающий должен воображать себя стоящим на нравственной высоте. Но это значит, что он должен иметь нравственный опыт и через него добывать себе свет, хотя бы луч света. С такой теорией познания связан глубокий трагизм познания. Познание Бога нам трудно и в известном смысле даже невозможно, оно неизбежно должно прийти к методу апофатическому и обнаружить тщету и бесплодие метода катафатического¹⁴. Бог не может быть предметом познания, потому что человек в акте познания не может возвыситься над Богом. Нельзя пролить свет на Бога, можно только получать свет от Бога. В познании этическом мы не только впускаем в себя и отражаем этическую правду, мы неизбежно и создаем ее, творим мир ценностей. Бога же мы не можем создавать, мы можем только к нему приобщиться, можем служить ему своим творческим деянием, отвечать на его призыв. Познание есть великое дерзновение. Познание есть всегда победа над древним, изначальным страхом, ужасом. Страх делает невозможным искание истины и познание истины. Познание есть бесстрашие. Кто испытывает страх перед традиционными нравственными понятиями и оценками, всегда имеющими социальный источник, тот не способен к этическому познанию, ибо этическое познание есть нравственное творчество. Победа над

страхом есть духовный познавательный акт. Это не значит, конечно, что опыт страха психологически не переживается. Прохождение через опыт страха может быть очень глубоким, как то и было, напр., у Киркегардта*. Но творческое достижение познания есть победа над страхом. Этика не есть кодификация традиционных нравственных норм и оценок. Этика есть дерзновение в творческих оценках. И еще нужно сказать про познание, что оно горько и что на эту горечь нужно согласиться. Кто любит лишь сладкое, не может познавать. Познание может давать минуты радости и высочайшего подъема, но плоды познания горьки. Познание человека в нашем мировом зоне есть уже изгнание из рая, утеря райской жизни. И особенно горько познание этическое, познание добра и зла. Но горечь лежит в самом бытии, в его падении. И этим нимало не подрывается ценность самого познания. О срывании с древа познания добра и зла, о возникновении различия между добром и злом речь еще впереди. Но для определения характера этического познания нужно сказать, что самое различие добра и зла есть горькое различие, есть самое горькое в мире. Достоевский говорит, что это чертово добро и зло нам слишком дорого стоят**. Познание есть бесстрашие, победа над страхом. И познание горько и есть согласие на горечь. Из всех родов познания познание этическое есть наиболее бесстрашное и наиболее горькое, ибо в нем раскрывается ценность и смысл жизни и в нем же разверзается грех и зло. Есть смертельная печаль в самом различии добра и зла, ценного и лишнего ценности. И нельзя успокаиваться на том, что это различие есть последнее. Тоска по Богу в человеческой душе и есть тоска от невозможности остаться навеки с различием добра и зла, со смертельной горечью оценки. Центральное значение этики в философском понимании связано с тем, что она имеет дело с грехом, с возникновением добра и зла, с возникновением различия и оценки. Но различение и оценка имеют универсальное значение. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводят. Этика есть учение о различении, оценке и смысле, т. е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различение, делается оценка и ищется смысл.

3. *Задача этики.* Отвлеченные априорные этики имеют мало цены. В основании этики лежит нравственный опыт. Более того, в основании философии лежит нравственный опыт. Диалектика, за которой нет никакого нравственного опыта, лишена ценности и является умственной игрой. Философия Платона была вдохновлена нравственными мотивами, исканием верховного блага. За диалектикой Гегеля скрывался подлинный нравственный опыт. Но априоризм в этике есть, в сущности, отрицание нравственного опыта. Кант отрицает нравственный опыт в своей этике, хотя у него самого он был, как и у всякого настоящего философа. Этика не может быть только познавательной философской дисциплиной, она есть также нравственно-духовный акт. И она была такой у Платона, у Спинозы, у Фихте и др. Этика есть познание, но познание, имеющее нравственно освобождающее значение. Этика есть завершающая часть философии духа, в ней пожинаяются плоды философского пути жизни. Этика христианская нередко отождествляется с сотериологией, с учением о путях спасения. Но этика не может быть только сотериологией, она есть также учение о творческих ценностях

* См. Kierkegaard. «Der Begriff der Angst»¹⁵. Киркегардтовское понятие «Angst» лучше передавать не словом «страх», а словом «ужас».

** Это тоже есть основная тема писаний Л. Шестова.

и творческой энергии человека. Человек есть не только существо спасающееся, он есть и существо творящее. Я хотел бы написать не тираническую этику, какой она обыкновенно бывает, т. е. не нормативную этику. Нормативная этика всегда тиранична. Книга эта хочет быть опытом конкретного учения о человеческой жизни, о ее смысле, ее целях и ценностях. Но учение о жизни, ее смысле, ее целях и ценностях есть неизбежное учение о человеке. Этика должна быть не только теоретической, но и практической, т. е. призывать к нравственному преобразованию жизни, не только к усвоению ценностей, но и к переоценке ценностей. А это значит, что в этике есть неизбежно пророческий элемент. Этика должна раскрывать чистую совесть, незамутненную социальной обыденностью, она должна быть *критикой чистой совести*. Этика есть аксиология, учение о смысле и ценностях. Но смысл и ценность не даны пассивно-объективно, они творятся. Учение о ценностях должно быть отнесено к верховной ценности. Верховная же ценность должна быть силой и излучать благодатную преобразующую энергию. Этика учит не только о ценности, она есть не только аксиология, она также учит о ценности как мощи, о верховном благе как силе и источнике всякой силы, она есть также онтология. И потому она не может быть только нормативной, ибо норма сама по себе бессильна. Этика имеет дело не с бессильными, висящими в воздухе нормами и законами, а с реальными нравственными энергиями и с обладающими силой качествами. «Этика» Н. Гартмана, наиболее интересная в философской литературе нашего времени, представляется мне принципиально несостоятельной, потому что идеальные ценности у него висят в безвоздушном пространстве и нет антропологии, нет онтологии, которая объяснила бы, откуда берется у человека свобода, откуда у него сила для осуществления в мире ценностей. Человек есть посредник между миром неподвижных идеальных ценностей и природным миром, в котором нет телеологии и в который человек своей свободой должен внести цель и ценность, почерпнутую из небытийственного идеального мира. Совершенно непонятно, на какого рода онтологию может опереться такого рода аксиология. Постулируя атеизм как нравственное требование, укрепляющее свободу человека в осуществлении ценностей, Н. Гартман неизбежно должен прийти к утверждению бессилия ценности и добра, т. е. в конце концов к идеализму нормативному. Он дорожит тем, что ценность не опирается ни на какую онтологическую силу *. Но Н. Гартман прав, расширяя сферу этики и вводя в нее всякое отношение к ценности, хотя бы это была ценность познавательная или эстетическая. Отношение человека к истине и к красоте бесспорно имеет нравственное значение. Есть нравственный долг в отношении к истине и красоте. Акт познавательный и акт художественный сам по себе не есть акт нравственный. Но есть нравственный акт в отношении к познавательному и художественному акту. Этика объемлет все, что связано с свободой человека, т. е. из свободы производимым различием и оценкой. Свободный нравственный акт может совершаться не только относительно так наз. нравственной жизни, но и относительно всей жизни человека. Нравственный же акт, который совершается относительно всей жизни, всех ее ценностей, связан с полнотой духовной жизни человека. Этика есть познание духа, а не познание природы, ей принадлежит лишь то, что связано с духовной свободой, а не с природной необходимостью. Пути же познания мира духовного иные, чем пути познания мира природного. В этике есть

* См. N. Hartmann «Ethik».

научный элемент, она пользуется материалом истории культуры, социологии, мифологии, психопатологии и пр. Но этика есть дисциплина философская, и в ней есть все своеобразие познания философского в его отличии от познания научного. Этика не может не быть профетической. И, что самое важное, этика не может не быть личной. Эта книга сознательно будет личной этикой, ибо источник ее жизненный, а не книжный.

4. *Основной вопрос этики о критерии добра и зла.* Основной вопрос этики — вопрос о критерии добра и зла, о генеалогии морали, в возникновении различения и оценки. И вопрос тут стоит совсем не так, как он ставится эволюционистами, которые исследуют происхождение нравственных понятий. Это вопрос несоизмеримо более глубокий. Откуда само различие и может ли быть критерием различения добро, когда добро возникло после различения? Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали. Этика должна не только обосновывать мораль, но и избличать ложь морали. Парадоксальность проблематики тут в том, что «добро» подвергается сомнению, т. е. подвергается сомнению, есть ли «добро» добро, не есть ли оно зло. Это гениально выражено Гоголем в словах, поставленных в эпиграф: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Но поставив вопрос о том, есть ли «добро» добром, я не выхожу из «да» и «нет», из различения и оценки. Допустим, что добро совсем не есть добро, что оно есть зло, что ему нужно сказать «нет». Но это есть оценка «добра» и различение его от того, что я этому «добра» противопоставляю, что «по ту сторону» этого «добра» и этого «зла». Если то, что «по ту сторону добра и зла», я ставлю выше того, что «по сю сторону добра и зла», то я различаю «высшее» и «низшее», я осуждаю, оцениваю, противопоставляю. И Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него все-таки открывается высшая мораль. А когда у него «по ту сторону» оказывается наше поюстороннее зло, напр. Цезарь Борджиа, тогда цель его еще менее достигается. Он вращается в порочном кругу, когда пытается это сделать. И тот готтентот, который на вопрос, что такое добро и что такое зло, ответил: «Добро, когда я украду чужую жену, зло же, когда у меня украдут жену», совсем не находился по ту сторону добра и зла, по ту сторону различения и оценки. Готтентот, который, в сущности, и среди нас торжествует, был моралистом. Старое добро заменяется новым добром, ценности переоцениваются, но никакой переворот по отношению к добру не ставит по ту сторону добра и зла. Даже когда вы говорите, что различие и оценка есть что-то дурное и злое, вы целиком находитесь в ее власти. «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «добра» и никакого «зла». Но у нас всегда там оказывается или наше «добро», или наше «зло». Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражают реального бытия, это лишь символы, но символы не произвольные и условные, а закономерные и обязательные. Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не «добрая» и не «злая», не «нравственная» и не «безнравственная», она лишь символизуется так, лишь обозначается по категориям этого мира. Мир не есть бытие, мир есть

лишь состояние бытия, в котором оно отчуждается от себя и в котором все символизируется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого» могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка. И в нашем падшем мире принимает формы различия то, что в бытии не есть различие. В бытии нет «высокого» и «низкого», но в символе «высоты» что-то угадывается о бытии. Таковы и родовые символы «отца» и «сына», выражающие истины религиозного откровения. «Отец», «сын», «рождение» — все слова, взятые из нашей земной родовой жизни. Но через них закономерно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Бог, как бытие в себе, не есть «отец», не есть «сын», в нем не происходит «рождения», но что-то выраженное в этих символах имеет абсолютное значение. Только в чистой духовности и мистике преодолевается символика, и мы погружаемся в первожизнь. Наша этика символична, символичны все ее различия и оценки. И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям. Все, что «по одну сторону добра и зла», — символично, реалистично лишь то, что «по ту сторону добра и зла». Символика «добра» и «зла» не случайна, не условна, не есть «зло», она говорит об абсолютном, о бытии, но гадательно и отражено в мировом зеркале.

Самый факт нравственной жизни с ее различиями и оценками предполагает свободу. И потому этика есть философия свободы. Школьное традиционное учение о свободе воли совсем не есть учение о свободе и глубины свободы не видит. Учение о свободе воли было создано для того, чтобы найти виновника, чтобы было на кого возложить ответственность и оправдать наказание в жизни временной и жизни вечной. Учение о свободе воли было приспособлено для нормативной, законнической этики. Свобода воли означает избрание предстоящих человеку добра и зла и возможность выполнения навязанного человеку закона или нормы. Человек будет или оправдан, если он избрал добро и исполнил норму, или осужден, если он избрал зло и нормы не исполнил. В восстании Лютера против оправдания добрыми делами, связанными со свободой воли, была большая глубина, хотя он и допустил смешение *. Парадоксально то, что так наз. «свобода воли» может быть источником порабощения человека. Человек оказывается порабощенным неизбежностью избрать то, что ему навязано, и выполнить норму под страхом ответственности. Человек оказывается наименее свободным в том, что связано с его «свободой воли». Но ведь свобода человека может быть понята не только как оправдание человека добродетелями, вытекающими из его свободной воли, т. е. как возможность осуществить норму, свобода может быть понята и как творческая сила человека, как создание ценностей. Вместе с тем свобода может вести человека путем зла, свобода носит не морально-юридический и педагогический характер, а характер трагический. Свобода есть основное условие нравственной жизни, не только свобода добра, но и свобода зла. Без свободы зла нет нравственной жизни. Это делает нравственную жизнь трагической и этику делает философией трагедии. Этика законническая, нормативная, для которой свобода есть лишь условие выполнения нормы добра, не понимает трагизма нравственной жизни. Трагическое есть основное нравственное явление и основная категория этики. Именно трагическое ведет в глубину и в высоту, по ту сторону добра и зла в нормативном смысле. «Трагическое» не есть ни «добро», ни «зло» в том смысле, как их

* См. Лютер «De servo arbitrio»¹⁶, самое замечательное из всего им написанного.

обычно утверждает этика. Но этика должна исследовать явление «трагического», вытекающее из свободы. Этика имеет дело не только с трагическим, но и с парадоксальным. Нравственная жизнь складывается из парадоксов, в которых добро и зло переплетаются и переходят друг в друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы в сознании, они должны быть изжиты. Трагичность и парадоксальность этики связаны с тем, что основной ее вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека.

Этика не только связана с социологией, но и подавлена социологией. И это совсем не есть порождение позитивизма XIX и XX веков, совсем не в О. Конте и Дюркгейме тут дело. В соотношениях этики и социологии отражается мировая подавленность нравственной жизни социальностью, социальной дисциплиной и социальными нормами. Террор социальности, власть общества царят над человеком почти во всю его историю и восходят к первобытному коллективизму. И даже христианство не могло его окончательно от этого освободить. Когда Вестермарк с позитивно-научной точки зрения пишет «О происхождении и развитии моральных идей»¹⁷, то пишет он совсем не этику, а социологию. Моральные идеи имеют социальное происхождение и развиваются по социальным законам, определяющимся обществом. Этнос, нравы исследуются социальными науками. Социальное происхождение нравственного сознания утверждает не только социальный позитивизм, отрицающий всякую метафизику, оно есть истина метафизического порядка, ибо сама социальность имеет метафизическую глубину. Таково значение *das Man* Гейдеггера *. В падшем греховном мире царит *das Man*, обыденность, принуждающая человека социальностью. Поистине общество играет огромную роль в нравственном сознании. Огромная и трудная задача философской этики и заключается в различении духовных и социальных элементов в нравственной жизни. Это и есть задача раскрытия чистой совести. Нужно освободить этическую проблему от социального террора. Роль социальности в нравственной жизни так велика, что люди принимают за явление нравственного порядка то, что есть лишь явление порядка социального, социальные нравы и обычаи. Но в глубине своей нравственное не зависит от социального. Чисто нравственный феномен не зависит от общества или зависит от него лишь в той мере, в какой само общество есть нравственный феномен. Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире, и она лишь проецируется в жизни общества. Из этического нужно понять общественное, а не из общественного этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества. Но чистота нравственного сознания постоянно искажена тем, что я буду называть социальной обыденностью. Социальная этика XIX и XX веков, которая в жизни общества видит источник нравственных различий и оценок и утверждает социальный характер добра и зла, совершенно явно вращается в порочном кругу. Социальность не может быть верховной ценностью и конечной целью человеческой жизни. Если бы был доказан социальный генезис различия между добром и злом, то этим нисколько не решался бы и даже не затрагивался бы вопрос об этической оценке. Задача философской этики заключается совсем не в познании происхождения и развития нравственных идей

* См. его «*Sein und Zeit*». Если принять во внимание различие, которое Теннис делает между *Gesellschaft* и *Gemeinschaft*, то я здесь все время говорю о *Gesellschaft*¹⁸.

о добре и зле, а в познании самого добра и зла. Нас интересует онтология добра и зла, а не понятия людей о добре и зле. Современное сознание до того испорчено историзмом и психологизмом, что ему очень трудно отличать вопрос о самом добре от вопроса о человеческих понятиях о добре от готтентота до Канта и Конта. Понятия о добре и зле, воплощенные в нравах, зависят от общества, от социальности, но само добро и зло не зависят; наоборот, общество, социальность зависит от самого добра и зла, от их онтологии. На это могут сказать, что мое познание самого добра приведет к моей идее о добре, которая войдет в общий ряд понятий и идей о добре. Это — обычный аргумент релятивизма. Мои понятия и идеи о добре могут быть ошибочны, и в таком своем качестве они релятивны. Но не имеет никакого смысла образовывать понятия и идеи о добре, которое не существует, как не имеет смысла беспредметное познание, не связанное ни с какой реальностью. Этическая оценка неизбежно предполагает этический реализм, предполагает, что добро есть, а не только мыслится мной. И никак не может добро быть подменено обществом. Дюркгейм даже хотел подменить Бога обществом *. Но это есть самая чудовищная форма идолотворения. Общество само требует нравственной оценки и предполагает различие добра и зла, не из общества почерпнутое. Социальный утилитаризм есть настолько слабая и отвергнутая теория, что о нем не стоит и говорить. Социологическая теория нравственности должна, в сущности, вслед за Дюркгеймом признать общество Божеством, а не природно-историческим явлением, погруженным в грех. Человек есть социальное существо. Это бесспорно. Но человек есть также духовное существо. Он принадлежит двум мирам. Познать сущее добро человек может лишь как существо духовное. Как существо социальное он познает только меняющиеся понятия о добре. Социология, которая отрицает, что человек есть духовное существо и что из духовного мира он черпает свои оценки, есть не наука, а ложная философия, даже ложная религия. Человек может производить оценки, может видеть истину, добро, красоту лишь как существо, возвышающееся над потоком природно-исторической и душевной жизни. Это не значит, что этика не должна быть социальна, но значит, что должно быть этическое обоснование социального, а не социальное обоснование этического.

Также этика не может зависеть от биологии, которая наряду с социологией выражает философские претензии. Биологическая философия жизни пытается установить критерий добра и зла, основать оценки на принципе максимума «жизни». «Жизнь» есть высшее благо и верховная ценность, «добро» есть все, что доводит «жизнь» до максимума, «зло» есть все, что умаляет «жизнь» и ведет к смерти и небытию. Нужно служить повышению «жизни» до максимума. Такая философия жизни выдвигает принцип, отличный от гедонизма и эвдемонизма. Переизбыточная жизнь есть благо и ценность, даже если она несет страдание, а не счастье, если она порождает трагедию. Величайшим представителем философии жизни был Ницше, смертельный враг утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма. Клагес пытается противопоставить принцип виталистический принципу духовному ²⁰. Бесспорно, что добро есть жизнь и что конечная цель — полнота жизни. Но беда в том, что это слишком верно. «Жизнь» есть негодный критерий оценки вследствие своего все-

* См. его «Les formes élémentaires de la vie religieuse» ¹⁹. Дюркгейм все же ищет религиозную реальность, соответствующую религиозным представлениям, и находит ее в обществе.

объемлющего и многозначного характера. Все есть жизнь и жизнь есть все. Даже смерть есть явление жизни. В самой жизни необходимо делать качественные различения и устанавливать оценки. Но эти различения и эти оценки невозможно сделать на основании критерия максимума жизни, который ведь чисто количественный, а не качественный. Мы попадаем в порочный круг. Есть «жизнь» высокая и низкая, добрая и злая, прекрасная и уродливая. Как сделать это различение и оценку? Биологический критерий максимума жизни совершенно не годен, как критерий этический. Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни, из качественного его максимума, он должен возвышаться над жизнью. Оценка с точки зрения смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Жизнь может возвышаться не вследствие ее количественного прироста, а вследствие подъема ее к тому, что выше ее, что есть сверхжизнь. Это приводит нас к тому, что кроме биологического понимания жизни есть духовное понимание жизни. Духовное же понимание жизни всегда предполагает не только человеческую, но и божественную жизнь. Духовная жизнь всегда предполагает другое, высшее, к чему она движется и поднимается. Не просто жизнь, а духовная жизнь, жизнь, поднимающаяся к Богу, не количество жизни, а качество ее есть высшее благо и ценность. Духовная же жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам, к тому, что есть сверх-жизнь, сверх-природа, сверх-бытие, сверх-Божество. «Жизнь» может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, и само бытие есть лишь символ последней тайны. Так как перед этикой раскрывается бесконечность, то в ней всегда много проблематического. Этого нормативная этика не видит и не понимает. Проблема этики связана с загадкой о человеке. Этика и должна быть учением о назначении и призвании человека, и она прежде всего должна познать, что есть человек, откуда он пришел и куда он идет.

Глава II

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОБРА И ЗЛА

1. Бог и человек. Вопросу о различении добра и зла и о происхождении добра и зла предшествует более первичный вопрос об отношении Бога и человека, Божественной свободы и человеческой свободы или благодати и свободы. Распря между Творцом и тварью, а мы стоим под знаком этой распри, есть распря о зле и его происхождении. И борьбу с Творцом ведет не только тот, кто злом искажает образ твари, но и тот, кто мучится злом сотворенного мира. Постановке этической проблемы предшествует теодицея. Этика потому только и существует, что есть проблема теодицеи. Если есть различение добра и зла, если есть зло, то неизбежно оправдание Бога, ибо оправдание Бога и есть решение вопроса о происхождении зла. Если бы не было различения добра и зла, не было бы зла, то никогда бы не возникла ни проблема теодицеи, ни проблема этики. И можно парадоксально даже сказать, что этика есть не только суд над человеком, но и суд над Богом. Против Бога восстало не только зло, но и добро, неспособное примириться с самым фактом

существования зла. Атеизм имеет свои корни совсем не только в зле, но и в добре *. Злые ненавидят Бога за то, что он мешает им творить зло, добрые готовы ненавидеть Бога за то, что он не мешает злым творить зло, что он допустил существование зла. Самое различие добра и зла, которое явилось результатом грехопадения, делается источником атеизма. Этика рождается из тех же основ, из которых рождается атеизм, и это бросает на этику злоеший свет. Традиционная теодицея теологических учений разрешает ли мучительную проблему, объясняет ли она происхождение зла? Традиционное теологическое учение о миротворении и грехопадении все превращает в божественную комедию, в игру Бога с самим собой. Можно не соглашаться с взглядами Маркиона **, гностиков, манихеев, но нельзя не отнестись с уважением к тому, что их так мучила проблема зла. Происхождение зла объясняется обыкновенно свободой, которой Бог наделил тварь и которой она злоупотребила. Но это традиционное объяснение остается на поверхности и совсем не объясняет происхождения зла. Свободу, через которую тварь склоняется ко злу, тварь не от себя имеет, она получила ее от Бога, т. е. в конце концов она детерминирована Богом. Свобода есть роковой дар, который делает роковой участь человека. Совершенно невозможно все это рационализировать и выразить в категориях катафатической теологии. Традиционная катафатическая теология и ведет к атеизму добрых, движимых нравственным пафосом. Обычное теологическое понятие о свободе несколько не снимает с Творца ответственности за зло и муку мира. Сама свобода сотворена Богом, и она проницаема для него в самой своей глубине. Бог по приписываемому Ему катафатической теологией всеведению в вечности предвидел роковые последствия свободы, которую он сам и от себя сообщил человеку. Он предвидел зло и страдание мира, который целиком вызван к жизни Его волей и находится в Его власти, предвидел все до гибели и вечных мук многих. И он согласился сотворить мир и человека в этих страшных условиях. Это и есть глубокий нравственный исток атеизма. Наделив человека свободой и ожидая ответа на свой призыв, Он ждет ответа от самого себя, Он заранее знает ответ, Он играет с самим собой. Катафатическая теология в трудные моменты ссылается на тайну и спасается в теологии апофатической. Но рационализация тайны уже зашла слишком далеко. И совершенно последовательно нужно сделать вывод, что Бог в вечности одних предопределил к вечному спасению, других же — к вечной гибели. Кальвин и говорит, что Бог творит неравно, одних для вечного спасения, других для вечной гибели ***. Страшное учение Кальвина имеет огромную заслугу *reductio ad absurdum* ²⁴. Он договаривает то, что неотвратимо вытекает из традиционного учения о миротворении. Правда, само предопределение есть непроницаемая тайна, страшная для разума и совести, но к ней приводит путь рациональной теологии. Катафатическая теология и слишком далеко заходит в рационализации тайны, и слишком рано ставит границы познанию, устанавливая запреты. Мы начинаем дышать легче и свободнее, выходим из тюрьмы, когда переходим к теологии апофатической. В этом великое значение тайны, великое значение *docta ignorantia* ²⁵. Вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации, о которой возможен лишь символ и миф. Бог и есть бесконечная тайна,

* Прудон есть тип человека, восставшего против Бога во имя добра, справедливости, правды. См. его «De la justice dans la révolution et dans l'église» ²¹.

** См. лучшую из книг Гарнака «Marcion» ²².

*** См. Calvin «Institution de la religion chrétienne» ²³.

скрытая за бытием. И потому только и можно вынести зло и муку жизни. Невозможно вынести, чтобы мир и человек довели себе и чтобы не было ничего дальше и выше, глубже и таинственнее. Мы приходим к Богу совсем не потому, что рациональное мышление требует бытия Божьего, а потому, что мир упирается в тайну и в ней рациональное мышление кончается. Это значит, что всякая катафатическая теология экзотерична и не говорит о последнем. Глубже приобщает к тайне мистическая апофатическая теология. Границу рациональному познанию ставит тайна, а не табу.

Божественное Ничто или Абсолютное апофатической теологии не может быть Творцом мира. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таков смысл учения Экхардта о *Gottheit*²⁶ и Беме об *Ungrund'e*. Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund'a* рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в *Ungrund'e*, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил мир. Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторично — в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrund'a* раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода. Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек есть дитя Божье и дитя свободы — ничто, небытие, меона. Свобода ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие. Оттуда же произошло отпадение от дела Божьего, возникло зло и мука, и бытие смешалось с небытием. Это есть подлинная трагедия, трагедия не только мира, но и Бога. Бог хочет своего другого и друга, тоскует по нем, ждет от него ответа на свой призыв к божественной жизни, к божественной полноте, к соучастию в Божьем творчестве, побеждающем небытие. Бог не сам себе отвечает, Ему отвечает свобода, от Него не зависящая. Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для него. В первом акте, акте миротворения, Бог является как Творец. Но в акте миротворения не может быть предотвращения возможность зла, заключенная в мезонической свободе. Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы. И вот наступает второй акт Божьего отношения к миру и человеку. Бог является не в аспекте Творца, творческой силы, а в аспекте Искупителя и Спасителя, в аспекте Бога страдающего и на себя принимающего грехи мира. Бог в аспекте Бога-Сына нисходит в бездну, в *Ungrund*, в глубину свободы, из которой рождается зло, но из которой исходит и всякое добро. Только так и можно понять тайну Искупления, если не понимать ее юридически-судебно. Из бездны, из Божественного Ничто рождается Троичный Бог, и Ему противостоит свобода ничто. Он творит из ничто мир и человека и ждет от них ответа на свой зов, ответа из глубины свободы. Ответ был сначала согласие на творение, а потом восстание и вражда к Богу, возврат к первоначальному небытию. Ибо всякое восстание против Бога есть возврат к небытию, принявшему форму ложного фантазмагорического бытия, победа ничто над божественным светом. И тогда только ничто, которое не есть зло, превращается в зло. Тогда Бог совершает второй акт, нисходит в ничто, в бездну свободы, переродившейся во зло, являет себя не в силе, а в жертве. Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить злую свободу ничто, победить, не насилуя ее, не

лишая тварь свободы, а лишь просветляя ее. Только такое понимание божественной мистерии не делает этику атеистической. И пусть не говорят, что это есть пантеизм. В пантеизме есть доля истины, это и есть истина апофатической теологии. Но ложь пантеизма в том, что он рационализирует тайну и переводит истину апофатической теологии на язык теологии катафатической. Мистика имеет свой язык, и его нельзя прямо перевести на язык теологии. Пантеизм и есть такой ложный перевод. И вот почему мистика так часто обвиняют в пантеизме, и в большинстве случаев несправедливо.

В традиционной катафатической теологии есть всегда желание унижить человека. Но факт существования зла, за которое возлагается ответственность не на Творца, а на тварь, делает непонятным такое унижение тварного мира. Ответственность за зло возвышает, а не унижает тварный мир и человека, ибо приписывает ему огромную силу свободы, способной восстать на Творца, отделиться от него и создать собственный безбожный мир, создать ад. Ведь идея грехопадения есть, в сущности, гордая идея, и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу. И выходит, что тварь возвышают лишь тогда, когда речь идет о свободе грехопадения и об ответственности за него. Во всех остальных случаях тварь унижают. Самое слово «тварность» приобретает унижительный характер. Тварь ничтожна, бессильна, жалка, беспомощна, она есть ничто и небытие. Как будто Бог, творя мир, хочет унижить тварь, показать ее ничтожество и бессилие. И требует Бог от твари лишь слепой покорности и жестоко карает за непокорность. Понять это можно лишь как выражение человеческой греховности. Но такого рода онтология, такого рода антропология и космология совсем непонятны. Понятие Творца и твари — символы, взятые из нашего мира. Но в нашем мире, когда творец творит какое-нибудь произведение, то оно носит имя этого творца, на нем запечатлена идея этого творца и в него переходит энергия творца. Не может быть и речи о том, что творение великого художника ничтожно, слабо, унижено тем, что оно тварно. Но творец мира есть величайший из художников, и непонятно, почему отрицают за Творцом возможность сотворить что-то высокое и божественное. Правда, скажут, что Божье творение само себя исказило и испортило. Но ведь понятие твари, тварности совсем не связано с падшестью. Тварь считают ничтожной и низкой потому, что она сотворена, а не потому, что она пала. То, что она пала, как раз и обнаруживает силу ее свободы, ее самостоятельность, силу ее греховной воли быть больше, чем тварь. Получается ряд неразрешимых парадоксов. «Природа» человека сотворена Богом, «свобода» же человека не сотворена, не детерминирована никаким бытием и предшествует всякому бытию. Бытие от свободы, а не свобода от бытия. То, что называют «тварным ничто», и есть как раз то, что в твари не сотворено, ее свобода. Вся же природа твари сотворена Богом и потому не может быть названа «ничто». Но и сотворенная природа, и несотворенная свобода одинаково тварь не унижают. Унижает ее не свобода, а зло, из свободы вытекающее, но зло это не есть тварность, ибо оно не Богом сотворено. Рабство твари связано с монархическим понятием о Боге, которое свойственно низшим и нехристианским формам богопознания. Монархическая идея Бога есть идея самодержавного властелина. Это есть аспект Бога, предшествующий христианскому откровению. Христианство не есть монотеистическая религия, как магометанство, христианство есть религия тринитар-

ная. Тринитарное же понимание Бога преодолевает всякое рабство и обосновывает свободу и достоинство человека. Атеизм часто бывал лишь антитеизмом, борьбой с отвлеченным монотеизмом и монархизмом. В отношении к христианскому Троичному Богу, Богу любви и жертвы, атеизм теряет всякую силу. Этика не может восстать на него во имя «добра», как восстает против отвлеченно-монотеистического Бога, унижающего тварь, наделяющего ее свободой, за которую потом требующего ее к ответу и жестоко карающего.

Странно, что мысль человеческая, и особенно мысль теологическая, никогда не задумывалась над психологией Бога. Вероятно, размышление над этим считалось неблагоприятным. В традиционных теологических построениях наиболее непонятной остается психология Бога. Теология всегда строилась с точки зрения психологии человека. Теология, в сущности, всегда была гораздо более антропоцентрична, чем теоцентрична, и была более всего такой в монархической концепции Бога. Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философское, аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрывается аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на Бога. Богу боятся приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не боятся приписать гнев, ревность, месть и пр. аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божественного совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование непрерывного себе подчинения — все свойства, которые христианская вера считает греховными и порочными, но Богу их преспокойно приписывает. Получается невозможность следовать евангельскому завету — «будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный», недопустимость для человека богоуподобления. То, что в Боге считается признаком совершенства, в человеке считается признаком несовершенства, греха. Согласно принципу апофатической теологии Бог, конечно, не есть добро, а сверх-добро, не совершенство, а сверх-совершенство, как он есть не бытие, а сверх-бытие, не нечто, а ничто, и к Богу не применимы никакие наши понятия. Мы можем мыслить о Боге лишь символически и мифологически. И возможна символическая психология Бога. Она невозможна по отношению к Божественному Ничто апофатической теологии, но возможна по отношению к Богу-Творцу теологии катафатической. И вот Богу-Творцу совершенно невозможно приписать самодовольство, самодостаточность, деспотизм как свойства экзотерической Его жизни. Более достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность в жертвенной самоотдаче. Движение боятся приписать Богу потому, что движение указывает на недостаток, на потребность в том, чего нет, в восполнении. Но также можно сказать, что бездвижность есть недостаток, отсутствие качества динамики бытия, драматизма жизни. Трагизм в жизни Божества есть показатель не несовершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистерии. Христианское откровение открывает Бога в аспекте жертвенной любви, но жертвенная любовь говорит

совсем не о самодостаточности божественной жизни, она говорит о потребности выхода в другого. Между тем как невозможно отказаться от того, что Бог христианский есть прежде всего Бог жертвенной любви. Жертва же всегда свидетельствует о трагедии. Драматическое движение и трагизм порождаются полнотой и избытком, а не недостатком. Отрицать трагизм Божественной жизни можно, лишь отступив от Христа, от распятия и креста, от жертвы Сына Божьего. Такова теология, не желающая знать божественной трагедии, теология отвлеченного монотеизма. Отвлеченный монархический монотеизм, не желающий знать внутреннего драматизма Божественной жизни, есть явное смещение теологии апофатической и катафатической. Невозможно из Абсолютного, которому принадлежит совершенная полнота и самодостаточность, вывести миротворение. Миротворение есть движение в Боге, драматическое событие в божественной жизни. В Абсолютном, в Божественном Ничто нельзя мыслить движения, созидającego внешний для Абсолютного порядок бытия, нельзя мыслить ничего положительного, а только отрицательно. При отождествлении Абсолютного апофатической теологии и Творца теологии катафатической тварь оказывается случайной, ничтожной, ненужной, не имеющей никакого отношения к внутренней жизни Божества и потому в конце концов бессмысленной. Тварь имеет достоинство и смысл в том лишь случае, если миротворение понимается как внутренний момент реализации в Абсолютном Божественной Троичности, как мистерия любви и свободы. Для теологии экзотерической закрыта внутренняя жизнь Божества. Теология же эзотерическая должна признать трагедию в Боге. Это и есть то, что Я. Беме называет теогоническим процессом. Он совершается в вечности и означает не рождение Бога, которого раньше не было, а божественную мистерию, вечную эзотерическую жизнь Божества, вечное богорождение из *Unggrund'a* *.

Трагедия в Боге и теогонический процесс предполагают существование изначальной свободы, коренящейся в ничто, в небытии. В плане вторичном, где есть Творец и тварность, Бог и человек, несотворенную свободу можно мыслить вне Бога. Вне Бога нельзя мыслить бытие, но можно мыслить небытие. И только так можно понять происхождение зла, не сделав за него ответственным Бога. Перед последней тайной, перед Божественным Ничто это различие исчезает. В богопознании апофатическом ничего нельзя мыслить вне Божества, нельзя мыслить не только свободу, но и тварного мира вне Божества. Правда пантеизма относится к Божеству апофатического богопознания. Но ложь пантеизма в том, что он переводит истину мистической апофатической теологии на язык рациональной катафатической теологии. Мир и центр мира человек — творение Бога через Премудрость, через Божьи идеи и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия. Этот элемент свободы не от Бога-Отца, он предшествует бытию. Трагедия в Боге есть трагедия, связанная со свободой. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всегда всемогущ над небытием. Бездонная свобода, уходящая в ничто, вошла в мир сотворенный, и это она выразила согласие на миротворение. Бог-Творец все сделал для просветления этой свободы в согласии с своей великой идеей о творении. Но Он не мог победить заключенной в свободе потенции зла, не уничтожив свободы. Потому мир трагичен и в нем царит зло. Трагедия всегда связана со

* См. мои этюды о Я. Беме: «Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об *Unggrund'e* и свободе». «Путь», № 20.

свободой. И с трагедией мира можно примириться только потому, что есть страдание Бога. Бог разделяет судьбу своего творения, Он жертвует собой для мира и для человека, для любимого, по которому тоскует. Понятие творения и тварности, которыми хотят разрешить все затруднения,— самое неясное, двусмысленное и ничего не решающее. Никакого рационального понятия о миротворении выработать нельзя. Это миф, а не понятие. Но миф о твари слишком часто истолковывали, как унижение твари. То, что творит человек, есть более он сам, чем то, что он рождает. Образ творца, поэта, художника, мыслителя более впечатлевается на его творениях, чем на рожденных им детях. Самое непонятное в понятии тварности есть то, что при его помощи хотят человека отделить пропастью от Творца и вместе с тем признать его ничтожным и целиком поставить в зависимость от Творца. И наиболее неприемлемо, конечно, допущение сотворенной свободы. Тварен мир, тварен человек, но бытие не тварно, предвечно. Это ведет к тому, что допустимо лишь бытие Божественное. Мир вторичен по сравнению с Бытием, космология вторична по сравнению с онтологией. Мир есть или творение бытия, которое тождественно с Богом, или состояние бытия, некоторый фон в судьбах бытия. В первом случае основным признаком мира является его тварность. Он сотворен из ничего, и ничтожество мира может происходить из этого ничего, а не от Бога. Но в понятии тварности совсем остается невыясненным понятие «ничто», из которого она сотворена. Если это ничто есть изначальная, бездонная свобода, меоническая, несотворенная, то, хотя и остается непроницаемая тайна, на путях ее познания мы достигаем более осмысленных и менее оскорбительных результатов. Правда, результаты эти достигаются не путем понятия, а путем мифа. И то, что, быть может, наиболее важно выяснить в идее миротворения, это выяснить идею трагического. Через трагическое мы выходим за пределы мира и приближаемся к тайне. И вот необходимо выяснить два понимания трагического.

Дохристианская трагедия есть несчастье и страдание безвинное и безысходное. Это трагедия рока. Она означает понимание мировой жизни как имманентного замкнутого круга мировой жизни. Нет сверхмирного Бога, и не к кому апеллировать страдальцу безвинному на свои страдания в мире. Мир полон богов, но боги не возвышаются над круговоротом мировой жизни, они сами подчиняются высшей силе, року, мойре. Выход из трагедии рока возможен лишь через эстетическое примирение, через переживание красоты безысходного страдания. Это и есть *amor fati*²⁷, который так пленял Ницше. Трагедия и люди трагедии находятся по ту сторону добра и зла. Трагическое есть совсем особая, первородная категория. Но всякая ли трагедия есть трагедия рока и существует ли христианская трагедия *? Традиционное теологическое понимание отрицает существование христианской трагедии и боится самой мысли о ней. Странно, что отрицают трагедию в религии креста. Античная трагедия есть трагедия рока, христианская же трагедия есть трагедия свободы, и в ней и открывается первофеномен трагического. Рок вторичен, и он виден для мира замкнутого, оторванного от первоистоков бытия. Рок есть дитя свободы. Сама необходимость есть дитя свободы. Первична свобода. Христианское сознание преодолевает рок в античном смысле слова, освобождает человеческий дух от власти

* См. Hans Ehrenberg. «Tragödie und Kreuz». I Band. «Die Tragödie unter dem Olymp». II Band. «Die Tragödie unter dem Kreuz»²⁸.

мира, власти космических сил. Но христианство раскрывает свободу, в которой заложен первоисточник трагического. И оно раскрывает трагическое в самой божественной жизни: Сам Бог, Единородный Сын Божий страдает, распинается на кресте, Он — невинный страдалец. Трагедия свободы раскрывает борьбу противоположных начал, которые лежат глубже различия добра и зла. Рок есть дитя свободы — это значит, что сама свобода роковая. Христианство не знает рока, которому подчинена жизнь человека, потому что оно раскрывает Смысл, возвышающийся над миром и управляющий миром, к которому можно апеллировать на страдания, на несчастья, на «роковое» в жизни. Но оно переносит трагедию в большую глубину, в свободу, которая до бытия и глубже бытия. Рок и есть то, что связано с меонической свободой, с изначальной тьмой, с Ungrund'ом. В мире действуют три принципа — Промысел, т. е. сверхмирный Бог, свобода, т. е. человеческий дух, судьба, рок, т. е. природа, осевшая, отвердевшая из меонической, темной свободы. Взаимодействие этих трех принципов и составляет всю сложность мировой и человеческой жизни. Элемент рока должно признать и христианское сознание, но оно признает его преодолимым, не верховным и не господствующим. Трагическое есть противоборство полярных начал, но не непременно божеского и дьявольского, доброго и злого. Глубина трагического раскрывается лишь тогда, когда сталкиваются и переживают конфликт два одинаково божественных начала. На протяжении всей моей книги будут раскрываться именно такого рода конфликты. Наибольшая трагедия есть страдание от доброго, а не страдание от злого, есть невозможность оправдать жизнь согласно разделению доброго и злого. Трагедия была до различия доброго и злого и будет после этого различия. Глубочайшие трагические конфликты жизни означают столкновение между двумя ценностями, одинаково высокими и добрыми. А это значит, что трагическое существует внутри самого божественного. Возникновение же злого и дьявольского есть уже нечто вторичное. И новая этика должна быть познанием не только добра и зла, но и трагического, ибо оно постоянно переживается в нравственном опыте и страшно усложняет все нравственные суждения. Парадоксальность нравственной жизни связана с проникновением в нее элемента трагического, не вмещающегося в обычные категории добра и зла. Трагическое и есть в нравственном смысле безвинное, оно не есть результат зла. Голгофа есть трагедия из трагедий именно потому, что на кресте распят абсолютно невинный, безгрешный страдалец. Совершенно невозможно морализировать над трагедией. Трагедия и есть прорыв по ту сторону добра и зла. И трагедия свободы побеждается трагедией распятия. Смерть покоряется смерти. Все суждения, которые находятся по сую сторону добра и зла, не проникают в глубь вещей. Нравственное сознание человека очень засорено, засорено не только злом, но и плохим, искаженным добром. И нравственное очищение и возрождение всегда есть обретение первозданности, девственности нравственных суждений. Парадоксальность, трагичность, сложность нравственной жизни заключается в том, что плохи бывают не только зло и злые, плохи бывают и добро и добрые. «Добрые» бывают злыми, злыми во имя злого добра. Зло же является как бы карой за плохое добро. И тут начинается трагическое. Добрые, созидающие ад и ввергающие в него злых, есть уже трагическое. Это уже глубже обыкновенного различия добра и зла.

Бог-Творец сотворил человека по своему образу и подобию, т. е. творцом, и призвал его к свободному творчеству, а не к формальному повиновению своей силе. Свободное творчество есть ответ твари на

великий призыв Творца. И творческий подвиг человека есть исполнение сокровенной воли Творца, который и требует свободного творческого акта. Но творчество по метафизической своей природе есть всегда творчество из ничего, т. е. из меонической свободы, предшествующей самому миротворению. Этот элемент свободы, уходящий в добытийственную бездну, есть в каждом творческом акте человека, в творческом замысле и в творческом взлете. Человек в отличие от Бога в творчестве своем нуждается в материи, скульптор нуждается в мраморе, из которого высекается статуя, но не из этой материи, не из этого чего-то, взятого из мира, зарождается творчество. В творческий замысел всегда проникает элемент первоначальной свободы, свободы ничто. И из глубины этой свободы раздается ответ на Божий призыв. Поразительно, что эту свободу отрицают, когда речь идет о творчестве, и о ней вспоминают только тогда, когда речь идет о грехопадении, вине и наказании. Это и есть дефективность теологического мировоззрения, в силу которой оно не может оправдать и обосновать творчество человека. Природа творчества может быть понятна лишь в различении от рождения и в противоположении рождению. Творчество всегда из свободы, рождение же — из природы, из природной утробы. В рождении не столько творится небывшее, сколько отделяется и перераспределяется сила бывшего. Рождающий отделяет часть своей материи, своей природы. Абсолютно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. свободу, вкорененную в небытии. *Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы.* В сущности, эволюционизм не допускает возможности творчества, ибо не знает свободы, знает лишь необходимость, для него возможно лишь рождение и перераспределение. Поразительно, что теологическое мировоззрение нередко совпадает с натуралистическим эволюционизмом в отрицании творчества. Не только зло, но и творчество объяснимо лишь из изначальной меонической свободы. Различие между рождением и творчеством установила теология для понимания внутренней жизни Св. Троицы и творения мира. Сын предвечно рождается от Отца. Мир же творится Богом, а не рождается от Бога. Так устанавливается близость по природе, единосушие в рождении и лишь подобосушие, различие по природе в творчестве. Но рождение и творчество в Боге и мире имеют разное значение. Рождение в мире всегда есть распадение и движение по линии дурной бесконечности, в Боге же оно не означает распада. Творчество в мире есть творчество нового, небывшего, без распада в творимом, без дурной бесконечности. Между творцом и его творением существует большая связь, чем между рождающим и рожденным. Человек должен в муках рожать вследствие греховного распада мира. Творить же он должен сообразно идее человека, по призванию, сообщенному ему Творцом.

Космогония и антропогония понятны для нас лишь в свете Христовом. Учение о Христе — Новом Адаме совсем не есть только сотериология, и явление Христа не есть только исправление греха. Но и учение о миротворении можно строить только по принципу Троичности и памятуя о Христе. Его нельзя построить из монархической идеи Бога. Миротворение понятно лишь в свете мистерии Св. Троицы. Агнец заклан от сотворения мира. Божественная жертва изначально входит в план миротворения. Искупление есть вторичный акт миротворения, новое отношение Бога к твари, более совершенное, полное и высшее раскрытие Бога как жертвенной любви. Если бы даже не было грехопадения, то все равно было бы воплощение Сына, раскрытие Бога в жертве любви, т. е. новый космогонический и антропогонический момент. Проблема твор-

чества есть прежде всего проблема свободы. Свобода же твари делается для нас окончательно понятной лишь в явлении жертвенного Лица Бога, лишь в богочеловеке. Ложь пантеизма прежде всего в том, что он принужден отрицать свободу человека и мира. Но ведь так же отрицает свободу твари и трансцендентный дуалистический теизм или допускает ее исключительно для нравственной ответственности человека. Не признает свободы и манихейский и гностический дуализм, полагая источник зла в злом боге или материи. Приходится признать, что в антиномиях Творца и твари свобода есть парадокс, не вмещающийся ни в какие категории. Монистическое и дуалистическое понимание отношений между Творцом и тварью одинаково ведет к отрицанию свободы твари. Человек не свободен, если он есть лишь явление Бога, лишь частица Божества, и человек не свободен, если он наделен свободой Богом-Творцом и ничего божественного в себе не заключает, и он не свободен, если зло проистекает от злого бога, от материи, в зависимости от которой он попадает. Все точки зрения оказываются опасными для свободы человека. Христианское учение о благодати и было попыткой спасти христианскую свободу. Человек не свободен, когда Бог определил свое отношение к нему как Творец мира, но он свободен, когда Бог определил свое отношение к нему, посылая ему благодать. Благодать человек свободно принимает или отвергает, но он не насилуется благодатью. Но и само учение о благодати подверглось перерождению, после которого оно вступает в конфликт с свободой. Если благодать действует на человека без всякого участия его свободы, то получается учение о предопределении. Единственный возможный выход есть признание несотворенности, т. е. нетварности свободы, ее вкорененности в ничто. Более рафинированные формы атеизма, как, напр., у Н. Гартмана *, основаны на конфликте идеи человеческой свободы и человеческого творчества ценностей и идеи Бога. Если есть Бог, то человек не свободен и не может творить ценностей. Точка зрения Н. Гартмана ложна, но нельзя отрицать серьезность проблемы, которая его беспокоит. Свободу человека трудно согласовать с существованием Бога, и свободу человека трудно согласовать с отрицанием Бога и признанием лишь одной небожественной природы. Идеальные ценности Н. Гартмана, совершенно бессильные и висящие в воздухе, тут не помогут. Непонятно, откуда берется свобода у человека, как существа исключительно природного. Парадокс в том, что свобода человека, без которой нет творчества и нет нравственной жизни, не от Бога и не от тварной природы. Но это и значит, что свобода не сотворена и вместе с тем не есть божественная свобода. Признание божественной свободы несколько не решает вопроса о человеческой свободе. Такой же парадокс представляет отношение свободы и благодати. Благодать не только не должна умалять свободу человека, насиловать и лишать свободы, но должна увеличивать свободу человека, давать высшую свободу. Парадоксальность и трагичность проблемы свободы и благодати отразилась в спорах Бл. Августина с Пелагием, яansenистов с иезуитами, в учении Лютера о рабстве воли, в учении Кальвина о предопределении. Свобода человека сама по себе бессильна обратить человека к Богу, победить грех, победить собственную бездонную тьму, преодолеть свой собственный рок. Этого не понимал Пелагий. Благодать же исходит от Бога, а не от человека и не означает обращения человека к Богу, победу самого человека над злом и тьмой, не есть ответ человека Богу. С этим связана ошибка Кальвина

* См. его «Ethik».

и янсенистов. Бессильный характер человеческой свободы и нечеловеческий характер благодати составляют неразрешимый парадокс. Тайна Христа-Богочеловека есть разрешение парадокса свободы и благодати, но она не поддается рационализации. Теология рационализирует эту тайну и этим лишает ее смысла, а не сообщает ей смысл. Лишь в Христе-Богочеловеке разрешается парадокс отношения твари и Творца. Это и есть сущность христианства. Творец и тварь, благодать и свобода — неразрешимая проблема, трагическое столкновение, парадокс. Явление Христа есть ответ на вопрошание, на трагическое столкновение и парадокс. Такова теологическо-антропологическая проблема, предваряющая этику. Отсюда падает свет на грехопадение и на возникновение добра и зла. Философская этика должна заниматься не только исследованием различий и оценок по сю сторону добра и зла, но и возникновением различий добра и зла и оценок. Проблема грехопадения есть основная проблема этики, без ее решения этика невозможна. Этическое есть порождение грехопадения.

2. *Грехопадение. Возникновение добра и зла.* Сказание о грехопадении и рае принадлежит христианству, и оно не приемлется теми этическими мыслителями, которые от христианства отпали и не хотят религиозно обосновывать этику. Но проблема этики не может быть даже поставлена, если не признавать, что возникло различие между добром и злом и возникновению этого различия предшествует состояние бытия «по ту сторону добра и зла» или «до добра и зла». «Добро» и «зло» коррелятивны, и в известном смысле можно сказать, что «добро» возникло лишь тогда, когда возникло «зло», и падает с падением «зла». Это и есть основной парадокс этики. Рай и есть то состояние бытия, в котором нет различения и оценки. Можно было бы сказать, что мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения. В человеке глубоко заложено воспоминание об утерянном рае, о золотом веке, чувство вины и греха и мечта о возвращении в рай, о Царстве Божьем, которое иногда принимает форму утопии земного рая. Царство Божье мыслится как лежащее «по ту сторону добра и зла». «Добро», которое осуществляется в этом грешном мире, на этой грешной земле, всегда основано на различении и отделении от него «зла» и «злых». Когда торжествуют «добрые», то они уничтожают «злых», в пределе отсылают их в ад. Торжество «добра», основанное на различении и оценке, совсем не есть рай и не есть Царство Божье. Царство Божье нельзя мыслить моралистически, оно по ту сторону различения. Грехопадение сделало нас моралистами. И мы стоим перед великой загадкой: как человек мог не захотеть рая, о котором он так вспоминает и так мечтает в наш мировой зон, как мог он отпасть от рая? Рай представляется блаженной жизнью, в которой космос был в человеке, а человек был в Боге. Изгнание человека из рая и значит, что человек выпал из Бога, космос же выпал из человека. Рай был блаженной жизнью, но был ли он полнотой жизни, все ли возможности были раскрыты в райской жизни? Библейский рассказ носит экзотерический характер. В нем даны символы событий духовного мира, но необходимо углубленное истолкование этих символов. В раю не все было открыто человеку и незнание было условием райской жизни. Это — царство бессознательного. Свобода человека еще не развернулась, не испытала себя и не участвовала в творческом акте. Меоническая свобода, которая была в человеке от ничто, от небытия, была до времени закрыта в первоначальном акте миротворения, но не могла

быть уничтожена. В подпочве райской жизни оставалась эта свобода, и она должна была проявиться. Человек отверг мгновение райской гармонии и целостности, возжелал страдания и трагедии мировой жизни, чтобы испытать свою судьбу до конца, до глубины. Это и есть возникновение сознания с его мучительной раздвоенностью *. И в отпадении от райской гармонии, от единства с Богом человек начал различать и оценивать, вкусил от древа познания добра и зла, стал по сю сторону добра и зла. Запрет же был предупреждением, что плоды с древа познания добра и зла горьки и смертельны. Познание родилось из свободы, из темных недр иррационального. И человек предпочел горечь различения и смерть райской жизни в невинности и незнании. Он мог питаться с древа жизни и жить вечной райской жизнью, вегетативной и бессознательной. Но в невинной райской жизни, в которой человек питался с древа жизни и не подходил к древу познания, отношение между Творцом и творением раскрывалось в аспекте Бога-Отца. Божественная Троица не раскрывалась в раю, и Сын не являлся как бесконечная любовь и жертва. Бог есть лишь питающая сила. Сказание о рае выражено так, будто был только Бог-Отец, и даже не Бог-Отец, ибо без Сына нет Отца, а Бог — творческая сила. Парадокс христианского сознания в том, что Христос не мог бы явиться в райской жизни. Правда, могут сказать, что в райской жизни присутствовал Бог-Слово, но Слово не воплощенное и не вочеловечившееся, не приносящее жертвы любви. Райская жизнь остается совершенно в ветхозаветных категориях, она построена не по образу Божественной Троицыности. Если бы человек остался в райской пассивности и райской невинности, непосредственной стихийности и бессознательности, т. е. в стадии жизни божественно-природной, он не познал бы Христа и не достиг обожения.

Возникновение познания добра и зла имеет две принципиально различные стороны, и с этим связан парадокс генезиса добра и зла. Возможно истолкование познания добра и зла как грехопадения **. Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога и изгоняюсь из рая. Познание есть потеря рая. Грех и есть попытка познать добро и зло. Но возможно и другое понимание. Совсем не само познание есть грех и отпадение от Бога. Само познание есть положительное благо, обнаружение смысла. Но срывание с древа познания добра и зла означает жизненный опыт злой и безбожный, опыт возврата человека к теме небытия, отказ творчески ответить на Божий зов, противление самому миротворению. Познание же, с этим связанное, есть раскрытие премудрого начала в человеке, переход к высшему сознанию и высшей стадии бытия. Одинаково ошибочно и противоречиво сказать, что познание добра и зла есть зло и что познание добра и зла есть добро. Наши категории и слова одинаково неприменимы к тому, что находится за пределами того состояния бытия, которое породило все эти категории и вызвало к жизни эти слова. Хорошо ли, что возникло различие между добром и злом? Есть ли добро — добро и зло — зло? Мы принуждены ответить на это парадоксально: плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло, плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит. Когда Ницше хочет заменить различие между

* Такие мыслители, как Клагес, хотели бы возврата к первоначальной райской бессознательности.

** Так и делает Л. Шестов, которого мучит глубокий вопрос. См. его книгу «На весах Иова»²⁹.

доброе и злом различием между хорошим и плохим, он думает, что заменяет категории этические и познавательные категориями природно-стихийными, т. е. райскими. Но это уже рай после грехопадения. И Ницше бессильно прорваться в рай. «По ту сторону добра и зла», т. е. в райской жизни, не должно быть нашего «добра», но не должно быть и нашего «зла». Между тем как у Ницше это зло остается. Человек пошел опытным путем познания добра и зла и должен пройти этот страдальческий путь, но не может претендовать на рай в середине этого пути. Сказание о рае и грехопадении есть также сказание о генезисе сознания в путях духа.

Рай есть бессознательная и целостная природа, царство инстинкта. Райское бытие не знает раздвоения на субъект и объект, не знает рефлексии, не знает болезненного сознания, переживающего конфликт с бессознательным. Конфликт сознания и бессознательного, который, по Фрейдю и его школе, порождает все неврозы и психические расстройства, есть порождение цивилизации. Когда Клагес видит в возникновении сознания, интеллекта, духа декаданс жизни, болезнь, он, в сущности, выражает на языке науки и философии древнее сказание о грехопадении и утере рая, но натурализирует идею рая и думает, что он возможен в мире падшем. Когда Бергсон противопоставляет правду инстинкта интеллекту, он вспоминает о рае и о его утере в грехопадении. В рай хочет вернуться Л. Шестов, когда борется с разумом и добром. Сознание, связанное с утерей целостности и раздвоением, оказывается как бы результатом грехопадения. Мы стоим перед основной проблемой: есть ли сознание — падшее состояние человека, утеря рая? Плоды с древа познания добра и зла оказались горьки, и горечь эта перешла в самое возникновение сознания. Сознание возникает в страдании и боли. Сознание есть страдание, и потеря сознания, угашение сознания представляется нам прекращением страдания. Достоевский говорит, что страдание есть единственная причина сознания. Сознание есть мучительное раздвоение. Сознание по природе своей никогда не охватывает целостного существа человека, от него оно всегда отличается и представляется ему сферой подсознательного и сверхсознательного. Сознание подавлено подсознательным, как это открывает современная психология, и закрыто для сверхсознательного. Сознание основано на установке границ и противоположений, причиняющих боль. Сознание нашего мирового зона, сознание в мире падшем не может не быть болью и страданием. И потому человек так стремится забыть, потерять сознание в экстазе, опьянении, если не высшего, то низшего порядка. Производимые сознанием различия и оценки всегда причиняют боль и страдание. После грехопадения была раскована добытийственная стихия, меонический хаос и для охранения образа человека неизбежно было образование сознания, затверждение сознания. Бессознательное перестало быть райским, в нем образовалось темное подполье, и сознанием нужно было оградить человека от разверзающейся нижней бездны. Но сознание заслоняет от человека и сверхсознательное, божественное бытие, оно мешает интуитивному созерцанию Бога. Поэтому человек пытается прорваться к сверхсознанию, к верхней бездне, падая нередко в подсознание, в бездну нижнюю. Сознание нашего греховного мира означает утрату рая. Но рай не утерян окончательно. Отблески рая и воспоминания о рае остались в человеке. К целостности, которая недоступна для сознания, к просветлению своей природы, к блаженству в Боге человек идет через раздвоение, через несчастье и боль, к высшему благу идет через опыт зла. Гегель говорит о «несчастном сознании», которое есть

раздвоение, для которого Бог стал трансцендентным, но правильнее было бы сказать, что всякое сознание есть несчастное сознание *. Несчастное сознание преодолевается лишь через сверхсознание. В генезисе духа есть три стадии — первоначальная стихия, райская целостность, целостность досознательная, не испытывавшая свободы и рефлексии; раздвоение, рефлексия, оценка, свобода избрания; и целостность и полнота после свободы, рефлексии и оценки, сверхсознательная целостность и полнота. Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно хронологически, это идеальная последовательность. Стихийность, страстность, природная сила есть *Ungrund*, есть свобода до сознания, до разума, до добра и истины, до оценки и выбора. Добро и зло являются позже. В последнюю же целостность и полноту входит весь пережитый опыт, опыт о добре и зле, опыт раздвоения и оценки, опыт боли и страдания. Этика есть боль, и никакой другой этики, кроме болезненной, быть не может. Не может быть блаженства в «добре», блаженство может быть лишь «по ту сторону добра и зла». Генезис добра и зла, генезис различения и оценки вкоренен в миф, и основой этики может быть лишь мифологическая основа. Этика с обеих сторон, в начале и в конце, упирается в сферу, лежащую «по ту сторону добра и зла», в жизнь райскую и в жизнь Царства Божьего, в досознательное и сверхсознательное состояние. Лишь сознание с его раздвоением, рефлексией, оценкой, с его болью и несчастьем, лишь несчастное сознание находится по сию сторону добра и зла. И наиболее трудный вопрос есть вопрос о том, что есть «добро» до различения добра и зла и что есть «добро» по ту сторону различения добра и зла? Существует ли райское «добро» и существует ли «добро» в Царстве Божьем? Это и есть основная метафизическая проблема этики, до которой она редко возвышается.

Этика должна быть не учением о нормах добра, а учением о добре и зле. Проблема зла столь же центральна для этики, как и проблема добра. Традиционная теодицея, в сущности, совсем не разрешает проблему зла. Если дьявол целиком подчинен Богу и является орудием Божьего Промысла, если Бог пользуется дьяволом в своих благих целях, то, в сущности, зла не существует. Это есть совершенно оптимистическая система. Зло существует лишь в человеке, в целом же существует лишь добро. В теодицее Лейбница зла не существует. Пролог на небе в «Фаусте», мотив которого заимствован из книги Иова, говорит о том, что Бог сам допустил зло для испытания, для благих целей. В сущности, это есть ортодоксальная точка зрения. Не только добро, но и зло находится в руке Божьей и зависит от Бога. Но отсюда неоправданно вытекает тот вывод, что зло нужно для целей добра. Проблема зла парадоксальна для нашего сознания, чего не хочет признать рациональная теология. Парадокс зла заключается в том, что или зло находится в руке Божьей и зависит от Бога, и тогда оно нужно для целей добра, или зло не зависит от Бога и Бог бессилен перед злом, и тогда добро не есть окончательная онтологическая сила. Парадокс этот коренится в том, что мы тут мыслим в категориях добра и зла, т. е. в категориях, порожденных грехопадением, о божественном бытии, лежащем по ту сторону добра и зла. Учение о первородном грехе, с которого и начинается этика, имеет совсем иной смысл, чем ему обычно придают. Миф о грехопадении страшно возвышает, а не принижает человека. Современная психология бессознательного, открывающая в человеке страшное подполье тьмы, разоблачающая низменный характер самых возвышенных состоя-

* См. прекрасную книгу Jean Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel»³⁰.

ний, сама по себе уничтожает человека, втаптывает его в грязь. Учение же о грехопадении бросает иной свет на открывшееся в человеке подполье, на преступные инстинкты в его бессознательном. Если человек есть существо падшее и если пал он в силу присущей ему изначальной свободы, то это значит, что он есть существо высокое, свободный дух. Сознание в себе первородного греха есть не только самоуничтожение человека, но и его самовозвышение. Человек пал с высоты и может на высоту подняться. В сознании в себе первородного греха нет ничего унижительного для человека, как оно есть в сознании своего изначального ничтожества, своего происхождения из грязи. Миф о грехопадении есть миф о величии человека. Но теологическое учение о первородном грехе нередко принимает форму родовой теории наследственности, в силу которой человеку передается заразная болезнь предков. В этой родовой теории совершенно отпадает идея личной ответственности. Именно по тому, что мы несем в себе первородный грех и живем в падшем мире, обреченным вращаться в категории добра и зла, в различнейших и оценках, мысль наша вращается в непреодолимых парадоксах. Последовательная и углубленная мысль наша принуждена и радикально отрицать зло, как небытие, и признавать положительное значение зла. Зло есть возврат к небытию, отказ от миротворения, и вместе с тем зло имеет положительное значение, потому что оно вызывает высшую творческую силу добра для своего преодоления. Свобода зла есть добро, и без свободы зла не было бы свободы добра, т. е. не было бы добра. Возможность зла есть условие добра. Насильственное недопущение зла и насильственное уничтожение зла было бы большим злом. И добро легко оборачивается злом, превращается в зло. Есть парадокс терпимости Бога к злу, в который недостаточно вдумываются. Бог терпит зло, допускает зло во имя блага свободы. Терпимость к злу входит в провиденциальный план Божий. Согласно гениальному учению Я. Беме, всякое начало для своего раскрытия предполагает противоположное, сопротивляющееся ему начало. Свет предполагает тьму. Свет во тьме светит. Рационального начала нет без иррационального. И вместе с тем иррациональное начало никогда не может быть до конца рационализировано. Свет во тьме светит, и тьма не объемлет его, но свет предполагает бесконечность тьмы.

О генезисе духа можно парадоксально сказать, что раскрытие духа связано с грехом, с выходом из состояния райской невинности. И вместе с тем дух предполагает героическую борьбу с грехом. Киркегардт говорит, что страх, который он считает очень важным религиозным феноменом, связан с пробуждением духа *. Чем меньше духа, тем меньше страха. И вместе с тем страх есть последствие грехопадения. Пока есть грех, не может не быть страха, страха перед Богом, перед высшим судом. И вместе с тем страх должен быть преодолен, совершенная любовь изгоняет страх. Генезис духа, генезис сознания, различение и оценка вызывает страх, ужас, страх безотчетный и беспричинный, страх перед тайной божественной жизни, от которой человек отпал. Изгнание из рая вызывает страх, и этот страх может даже возрастать по мере того, как человек возрастает. Мир языческий, мир язычества греческого совсем не был райским состоянием, каким хотят его некоторые представить. В нем был невероятный ужас, страх, который никогда не был побежден. От этого страха человек хотел спастись в угашении сознания, в возврате в лоно бессознательного. Но изгнанному из рая нет

* См. Kirkegaard «Der Begriff der Angst».

таких путей возврата в рай. Познание добра и зла отравило человека. И никак человек не может прорваться в рай, по ту сторону мучительного различия добра и зла и страдания, с этим связанного. Страх человека перед Богом есть страх человека перед самим собой, перед разверзающейся в нем бездной небытия. Такова парадоксия, диалектика и проблематика добра и зла. Мы на каждом шагу наталкиваемся на непреодолимые противоречия и трудности. Мы становимся то рабами зла, то рабами добра. «Добрые» делаются «злыми», «злые» вызывают к «добру», когда их хотят погубить. В этом горькие плоды познания добра и зла. Этическая трагедия прежде всего заключается в том, что «добро» не может победить «зла». В этом граница этики закона и нормы. Цель жизни есть вечное творчество, а не повиновение нормам и принципам. Но «добро» не знает другого способа победы над «злом», как через закон и норму.

Есть люди, замученные проблемой зла и страдания. Таков был Маркион, некоторые гностики, манихеи, таков Я. Беме, Достоевский. Мыслители, которые с особенной остротой переживают проблему зла, могут казаться ориентированными этически. Но это требует разъяснения. Этика может быть совершенно равнодушной к проблеме зла и нимало ей не мучиться, потому что она остается замкнутой и самодовольной в своих законах и нормах и верит, что «добро» всегда право по отношению к самому факту существования «зла». Даже ад может представляться этическому мыслителю торжеством добра, ибо основой для него представляется проблема оправдания добра, а не проблема существования зла и злых. Маркион и гностики не понимали свободы и на этом основывали свое ошибочное мнение о творении мира злым Богом-Демидургом. Зло определилось другой природой, материальной природой, не Богом добра сотворенной. Маркион не понимал, что злой мир создан не Богом, а грехом, грех же определен свободой, а не злым Богом и не материей. Отсюда и ложное понимание библейского сказания о миротворении. Но само мучение Маркиона и гностиков было мучением высокого порядка *. Безмерно глубоко и высоко стоит Я. Беме, для которого проблема зла связана с учением об Ungrund'e и свободе **. Мучительность и глубина проблемы зла не в самом факте существования зла наряду с добром и злых наряду с добрыми, а в оправданности добра и добрых перед лицом зла и злых. Не способствует ли добро и добрые кристаллизации и увековечению зла и злых? Это есть роковой вопрос о том, есть ли добро — добро, который в самой постановке своей есть парадокс. Ницше понял остроту вопроса, но совершенно не понял отношение к нему христианства. Абсолютная оригинальность христианства прежде всего заключается в том, что для него солнце одинаково восходит над добрыми и злыми, что первые будут последними, а последние первыми, что закон добра не считается спасительным, т. е. добро становится проблематическим. Поэтому в христианской мысли очень остро ставится вопрос об отношении Бога и свободы, Бога и добра, свободы и ценности. Связан ли Бог добром и подчинен ли добру? Свободен ли Бог в отношении к добру? Хочет ли Бог добра, или добро есть то, чего хочет Бог? Дунс Скот в крайней форме защищал свободу Бога. Он принял ложную постановку вопроса об отношении

* См. замечательную книгу Гарнака «Marcion; Das Evangelium vom Fremden Gott».

** См. мои «Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе». «Путь», № 20 и Коузе «La philosophie de Jacob Boehme»³¹.

Бога и добра и в своем ответе на ложно поставленный вопрос построил учение о Боге как восточном деспоте и самодуре. Оккам пошел еще дальше. В действительности такого вопроса ставить нельзя: одинаково неверно и что Бог связан добром, и что добро есть то, чего Бог хочет. Невозможно судить о Боге с точки зрения добра, возникшего после грехопадения, с точки зрения посюстороннего различия добра и зла. Если теодицея есть суд над Богом с точки зрения нашего добра, то она есть ложная проблема. Но теодицея есть оправдание Бога не с точки зрения нашего добра, а с точки зрения возникновения самого различия между добром и злом. Что Бог находится «по ту сторону добра и зла», это самоочевидно, ибо по сю сторону добра и зла находится наш падший мир, а никак не Бог. Бог есть сверх-добро. Но в Нем не может быть зла, находящегося по сю сторону различия. И когда мы ставим вопрос, свободен ли Бог захотеть зла, мы применяем к Богу категории нашего падшего мира. Об этом мыслить можно лишь апофатически. Бог вовсе не зависит от добра и не связан добром. Он сам есть Добро как абсолютная сила. Но сейчас же мы должны признать, что Он не есть добро, а сверх-добро, так как к Нему категория добра неприменима. Суда над Богом быть не может, ибо Он есть источник всех ценностей, с точки зрения которых происходит суд. Бог сам открывает себя нам как источник ценностей, как бескбнечную любовь. И теодицея может судить Бога лишь с точки зрения того, что Бог открыл нам о себе. Теодицея есть лишь защита Бога от человеческих понятий о Боге, от возведенной на Него клеветы.

Но есть другая проблема, еще более беспокойная,— проблема отношения свободы и ценности, свободы и добра. Можно ли сказать, что свободе человека предстоит добро, идеальная ценность, идеальная норма, которые должны быть реализованы и неисполнение которых есть зло. Это есть преобладающая точка зрения. Человек свободен осуществлять добро, реализовать ценности, стоящие над ним, как навеки установленные Богом или как нормативный идеальный мир, но не свободен творить добро, выковывать ценности. Школьное учение о свободной воле в том и заключается, что человек может и должен исполнять закон добра, а в случае неисполнения он ответствен и подвергается наказанию. Это есть выбор между добром и злом, который предлагают ему извне. Свобода воли совсем не есть источник человеческого творчества, она есть источник ответственности и возможности наказания. Учение о свободе воли создано специально для закона, оно носит нормативный характер. Но настоящая свобода не есть свобода в исполнении закона, а есть свобода творчества нового, творчества ценностей. Человек как свободное существо, есть не только воплотитель законов добра, но и творец новых ценностей. Человек призван не исполнять только добро, но и творить добро. Творческая свобода определяет ценность. Как существо свободное, как свободный дух, человек призван быть творцом новых ценностей. Мир ценностей не есть неподвижный, идеальный мир, возвышающийся над человеком и свободой, он есть мир подвижный и творимый. Человек свободен в отношении к добру и к ценности не только в том смысле, что он может их реализовать или не реализовать. И в отношении к Богу человек свободен не только в том смысле, что он может обратиться к Богу или отвратиться от Бога, исполнять или не исполнять волю Божью. Человек свободен в смысле творческого соучастия в деле Божьем, в смысле творчества добра и в смысле творчества новых ценностей. Это принуждает нас строить этику, которая творчески понимает добро и нравственную жизнь. Надчеловеческого и внечеловеческого идеального

добра и идеальных ценностей, неподвижных и вечных, не существует. Есть динамика творческих даров и творческих ценностей, и в динамике этой продолжается миротворение. Мы увидим, что в новой этике, вкорененной в христианстве, должен быть преодолен идеализм и нормативизм. Платонизм совсем не может быть основанием творческой этики. Также преодолена должна быть телеологическая точка зрения. Основным является не вопрос о цели, которой должна быть подчинена наша нравственная жизнь, цели, извне данной и навязанной или имманентной, а вопрос об источнике творческой жизни, об энергии, реализующейся в нашей жизни. Телеологическая точка зрения порабощает человека как творческое существо. Н. Гартман думает, что телеологическое понимание природного мира, согласно которому в нем осуществляется высшая жизнь, несоединимо со свободой и нравственной жизнью. Но также можно сказать, что несоединимо со свободой и нравственной жизнью и учение Гартмана об идеальных ценностях, которые человек должен свободно реализовать в мире. Это ведь также телеология, но иного типа. Цель полагается в свободном творческом акте, ценность творится. И потому прежде всего нужно решить, что такое человек, откуда он пришел, куда он идет, какова его природа. Это все проблемы философской антропологии, которая еще так мало разработана. В этике Н. Гартмана остается совершенно неясным, что такое человек, откуда у него свобода. Этика приводит нас к пониманию двух перспектив жизни: длительности во времени, дурной бесконечности, бесконечного алкания и муки и вечности, божественной бесконечности, победы над временем. Ошибочно думать, что творческая динамика ведет к путям дурной бесконечности. Творческий акт может вводить в вечность, и вечность может быть творческой динамикой.

Глава III ЧЕЛОВЕК

1. *Проблемы философской антропологии. Типы антропологических учений.* Макс Шелер, который более других философов интересовался проблемой антропологии, говорит: «Zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist, wie in der Gegenwart» *. Это значит, что наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало. Человек начал познавательно беспокоиться о себе. Психологические, биологические, социологические исследования человека никакой загадки о человеке не разрешали и философской антропологии не строили. К человеку подошли с разных точек зрения и изучали его частично. И само наименование антропологии применяется к науке, которая менее всего способна разрешить цельную проблему человека. Между тем как философская антропология должна быть основой этики. Более того — проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение.

* См. его «Die Stellung des Menschen im Kosmos» 32.

Я говорил уже в первой главе, что проблема человека не может быть подменена ни проблемой субъекта, трансцендентального сознания, ни проблемой души, психологического сознания, ни проблемой духа, ни проблемой идеальных ценностей, идей добра, истины, красоты и пр. Человек не есть субъект гносеологии, не есть душа психологии, не есть душа пневмотологии, не есть идеальная ценность этики, логики, эстетики. В человеке пересекаются все круги бытия. Психологизм должен быть преодолен в философии, но антропологизм не может быть преодолен. Философия должна быть сознательно, а не наивно антропологичной. Человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Загадочность и противоречивость человека определяются не только тем, что он есть существо, упавшее с высоты, существо земное, сохранившее в себе воспоминание о небе и отблеск небесного света, но еще глубже тем, что он изначально есть дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне. Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало *. Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе. Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его. Поэтом проблема человека во всей глубине ставилась лишь в религиозном сознании. Во всех теологиях есть антропологическая часть. Философской антропологии в настоящем смысле слова не существует. Но всегда существовала религиозная антропология. Антропология христианская учит о том, что человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье, что человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога и что, как существо падшее и греховное, он получает от Бога благодать, возрождающую и спасающую. Есть оттенки, различающие антропологию католическую, протестантскую и православную. Согласно католической антропологии человек сотворен естественным существом, лишенным сверхъестественных даров созерцания Бога и общения с Богом, и лишь отдельным актом благодати ему сообщены сверхъестественные дары **. В грехопадении человек теряет именно эти сверхъестественные дары, но, как существо естественное, он остается сравнительно мало

* См. Edouard Le Roy. «Les origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence» ³³.

** См. прекрасное изложение католической антропологии в книге Bainval «Nature et surnaturel» ³⁴.

поврежденным. Такого рода антропология совсем не раскрывает учения об образе и подобии Божьем в человеке и может быть источником натуралистического понимания человеческой природы. У св. Фомы Аквината был сильный элемент натурализма. Человек оказывался не духовным существом. Согласно классической протестантской антропологии грехопадение совершенно извратило и уничтожило человеческую природу, помрачило разум человека, лишило его свободы и поставило всю его жизнь в зависимость от благодати. Для такой точки зрения натуральное не может быть освящено, просветлено и преображено, и потому натурализм торжествует победу с другого конца. Антропология православная мало разработана, но для нее в центре стоит учение об образе и подобии Божьем в человеке, т. е. человек сотворен духовным существом. В грехопадении богоподобная и духовная жизнь человека не уничтожена, а лишь повреждена, образ Божий в человеке замутнен. Эта точка зрения наиболее противоположна натурализму. Христианская антропология учит не только о ветхом Адаме, но и о Новом Адаме, Христе-Богочеловеке, и потому это антропология богочеловеческая. Идея богочеловека стоит в центре христианской антропологии. Человек есть существо, сотворенное Богом, человек есть существо, отпавшее от Бога, и человек есть существо, получающее благодать от Бога. Таков круг христианской антропологии. Эта антропология унижает человека как тварь, и идея греха подавляет в ней идею образа-подобия Божьего в человеке. Но христианская антропология ставит проблему человека в глубине, и она ясно видит, насколько человек есть существо парадоксальное, она бесконечно выше всех антропологий философских. Человек есть существо трагическое, и это трагическое начало делает его неприспособленным к миру, в котором он живет. В человеке есть трагический конфликт не только с миром, но и с самим собой. И трагизм этот, как мы уже видели, есть не только противоборство добра и зла, но и более глубокое противоборство ценностей, которые одинаково есть добро и благо. Человек есть существо, гуманизирующее природу. Но человек есть также существо, гуманизирующее идею Бога и этим гуманизирующее самого себя.

М. Шелер установил четыре типа антропологических учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек, как носитель разума; 3) естественнонаучный, человек, как продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновение сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни. Последняя точка зрения наиболее ярко выражена Клагесом, который говорит: «Was sich in der Extase befreit? Wir natworten: Die Seele. Die zweite, wofon es sich befreit? Vom Geiste» *. Хотя Клагес и находится под влиянием Бахофена, но М. Шелер несправедливо причисляет Бахофена к создателям теории декаданса. Бахофен был христианином, и для него возникновение духа, пробуждение личности, победа солярно-мужественного принципа над теллургически-женственным есть положительный факт и великое достижение **. К типу учений о декадансе в известном смысле может быть причислена антропология Ницше. Клагес принужден считать декадансом самое возникновение человека. И Ницше хотел бы преодолеть человека, вернуться к древнему полубогу, герою-сверхчеловеку. Сам М. Шелер прекрасно показывает, что биологически невозможно обосновать преимуществ и высоты человека. Био-

* См. Klages «Von Kosmogonischen Eros» ³⁵.

** См. гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht» ³⁶.

логически человек не отличается от животного, он отличается от него лишь по принципу, стоящему выше жизни, по принципу духа *. Человек есть человек лишь как носитель духа. Дух проявляется в личности. Человек есть существо, преодолевающее себя и мир. Человек — вечный протестант против действительности. М. Шелер резко различает жизнь и дух. Направленность духа перерезывает временный поток жизни. Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь. Наличие духа в человеке очень осложняет вопрос о развитии человека с антропологической точки зрения. С биологически-антропологической точки зрения человек скорее регрессирует, чем прогрессирует. Он есть существо раздвоенное и ослабленное. Это нужно признать истиной несомненной. Сознание ослабило в человеке силу инстинкта, сделало его биологически беззащитным. Органы его не изощрились от прогресса цивилизации, а, наоборот, ослабли. Человеку приходится с грустью вспоминать об утерянной первобытной силе. Органы борьбы и защиты из биологических делаются у него социальными, он опирается на социальную среду и ее орудия. Но когда сила человека опирается на социальные орудия, она перестает быть биологически наследственной. С точки зрения биологически-антропологической человек не совершенствуется, он совершенствуется лишь с точки зрения возрастания силы сознания и духа, с одной стороны, и изобретенных им социальных, технических орудий — с другой. Но это и значит, что целостность человека все более и более нарушается и он делается существом все более и более раздвоенным. Мы увидим, как велико это раздвоение в конфликте сознания и бессознательного, в столкновении цивилизации и инстинкта. Это делается все яснее для современной науки и философии и совершенно опровергает старые теории эволюции и прогресса, господствовавшие в XIX веке.

Тип естественнонаучного антропологического учения, которое видит в человеке продукт эволюции животного мира, — самый несостоятельный. Но также несостоятелен и антично-греческий тип антропологического учения, для которого человек есть носитель разума. Греческая философия хотела открыть в человеке высшее, устойчивое, возвышающееся над изменчивым миром разумное начало. В этом была несомненная истина, но ее вульгаризовала философия просвещения. С не меньшим основанием можно было бы сказать, что человек есть существо иррациональное, парадоксальное, принципиально трагическое, в котором сталкиваются два мира, полярно противоположные начала. Это гениально раскрыл Достоевский, который был великим антропологом. Философы и ученые очень мало дали для учения о человеке. Антропологии мы должны учиться у великих художников, у мистиков и у очень немногих одиноких и малопризнанных мыслителей. Шекспир, Достоевский, Л. Толстой, Стендаль, Пруст гораздо больше дают для понимания человеческой природы, чем академические философы и ученые — психологи и социологи. А наряду с ними нужно поставить немногих мыслителей — в прошлом Бл. Августина, Я. Беме и Паскаля, в XIX веке Бахофена, Л. Фейербаха, Киркегардта, в наше время М. Шелера. В науке же первое место принадлежит Фрейдю, Адлеру, Юнгу. Классификация типов антропологических учений у Шелера неполная. Есть еще самое распространенное в современной Европе антропологическое учение —

* См. «Die Stellung des Menschen im Kosmos».

понимание человека как существа социального, как продукта общества, а также как изобретателя орудий (*homo faber*). Это учение имеет сейчас больше значения, чем учение естественно-биологическое. Мы его находим у Маркса, у Дюркгейма. Социальность превращает животное в человека. Социальное учение о человеке конкурирует в современном европейском сознании с учением рационалистически-просветительным. Антропология неизбежно ставит человека между Богом и природой или между культурой и природой, и в зависимости от того, как она определяет эти соотношения, слагаются ее типы. Антропология должна качественно выделить человека из природы. И она это делает или признавая, что он есть существо, в котором пробуждается разум, или признавая его существом социальным и цивилизованным, в котором непосредственная природа перерабатывается культурой. Во всех случаях человек признается существом, преодолевающим природу и возвышающимся над ней. И лишь антропология декаданса тоскует об утерянной природной силе и зовет человека вернуться к первоначальной природе. Вечным и непрезьюденным является лишь иудео-христианское учение о человеке как о существе, сотворенном Богом и носящем образ и подобие Творца, но и оно не раскрыло полностью и до конца учение о человеке и не сделало всех выводов из учения христологического, осталось более ветхозаветным, чем новозаветным. Антропология христианская должна раскрыться, как учение о человеке-творце, носящем образ и подобие Творца мира. Это означает раскрытие учения о человеке как о существе духовном и свободном, способном возвышаться над природой и подчинять ее себе. Но эта антропология страшно усложняется раздвоением человека, его падением и греховным состоянием. Человек есть существо падшее и греховное, раздвоенное и жаждущее исцеления и спасения, и человек есть существо творческое, призванное к продолжению миротворения и получившее для этого дары свыше. Прежде чем перейти к этике по существу, рассмотрим к некоторым современным антропологическим учениям, обособывающим этику.

Неокантианская идеалистическая этика Германа Когена имеет свою антропологию. Для Когена человек есть этическая идея, и он отличает антропологическую психологию, основанную на этой идее, от натуралистической зоологической психологии, для которой человека не существует*. Коген решительно восстает против пантеизма, который отождествляет человека и природу. Для идеалистической этики судьба индивидуума не существует, она целиком отнесена к мифологии, как и многое другое. Самое понятие души для Когена мифологическое. И в этом обнаруживается глубокая противоположность идеалистической этики этике христианской. Также вера в силу зла имеет мифологический характер и оказывается источником зла. Человек в сущности совпадает с нравственным. Этика у Когена носит юридический и социальный характер. «Я» предполагает другого, индивид — сочеловека. Вся этика Когена ориентирована на будущее и на деятельности (так и в тексте издания 1937 г. — *Ред.*). Всякая воля есть воля к будущему. А этика есть этика чистой воли. Этика Когена, по-своему замечательная, соединяет Канта с иудаизмом, и она обнаруживает формалистический, правовой, отвлеченно-моралистический характер этого направления. Никакого положительного учения о человеке она не дает, и интересно лишь резкое противопоставление природного и этического. Человек создается лишь идеальным, этическим началом. Человек есть должествование, а не бытие.

* См. Hermann Cohen «Ethik des reinen Willens»³⁷.

Интереснее и современнее другая большая система этики, этика Н. Гартмана. Человек имеет задачу своей свободной активностью осуществлять ценности, которые без него остаются ирреальными *. Идеальное царство ценностей находится по ту сторону действительности и сознания. Человеческая воля не онтологична и не космологична, а аксиологична, она является носителем ценностей. Тут обнаруживается родство Н. Гартмана с Г. Когеном. Но у него по-новому поставлена проблема личности, не без влияния М. Шелера. Личность есть субъект добра и зла. Личность — точка соединения онтологического и аксиологического. Несомненно влияние Л. Фейербаха на Н. Гартмана. Н. Гартман утверждает, что этика противопоставляет человеку божественные атрибуты и метафизическую природу. Но это метафизическое очеловечивание вселенной есть унижение человека, отнятие того, что принадлежит ему. Это фейербаховский атеистический мотив. Личное бытие у Н. Гартмана имеет этический характер. Личностью является только человек, Бог же минимум личности. Этика Н. Гартмана резко персоналистическая, хотя личность у него висит в воздухе и не имеет корней в бытийственной почве. Нравственное существо есть не государство, не мир, не Бог, а только человек. Человек не есть подчиненная часть, а аксиологическое бытие для себя. Телеология существует лишь в человеке. Всякое допущение телеологии в мире, в природе разрушает свободу и нравственную жизнь человека. Человек есть свободный посредник между миром ценностей и миром действительности, цель вносит он. Человек, как нравственное существо, не мог бы существовать в телеологически детерминированном мире. Нравственная свобода есть свобода личности, а не ценности. Ценность не предопределяет и не детерминирует, поэтому она соединима со свободой личности. Для религии выше всего Бог, для этики — человек. Человеческая свобода противоположна воле Божьей. И Н. Гартман постулирует атеизм во имя достоинства человека, его свободы и творчества. Такого рода нравственный постулат противоположен постулату Канта. Этика и антропология Н. Гартмана метафизически несостоятельны. Но нельзя отрицать серьезность его проблематики. Н. Гартман очень серьезно ставит вопрос о свободе человека и творчестве ценностей. Он справедливо восстает против этики, основанной на телеологическом понимании мира. Он прав в своей защите свободы и творческого призвания человека. Но, как я уже говорил, остается непонятным, откуда у человека берется свобода, откуда берется сила человека творить ценности. Идеальный мир ценностей остается бессильным. И в проблеме отношения воли Божьей и свободы человеческой Н. Гартман не считается со всей сложностью религиозной и теологической мысли **.

Большое значения для антропологии имеют два гениальных мыслителя, в свое время непризнанных, теперь же очень влиятельных,— Киркегардт и Бахофен. Киркегардт, который был замечательным психологом, определяет человека по переживаемому им страху и ужасу ***. Страх, или ужас (Angst), выражает духовную значительность человека, его невозможность довольствоваться собой, его отношение к трансцендентному Богу, его греховность, а следовательно, его падение с высоты. Бесспорно, человеку свойствен испуг, и испуг его свидетельствует о том,

* См. N. Hartmann «Ethik».

** В сущности, Гартман повторяет аргумент Лютера, но с обратным знаком.

*** См. его книгу «Der Begriff der Angst».

что человек должен быть определен по отношению к тому, что выше его. Признаком значительности человека Киркегардт считает именно беспричинный, ни на чем не основанный страх, страх перед трансцендентной тайной бытия, то, что Отто называет *Mysterium tremendum* *. Огромное значение для философской антропологии имеет также Бахофен. Бахофен открывает глубинный, архаический слой человеческой природы, ее изначальную связь с материнским лоном, борьбу мужского, солярного, и женского, теллурического, начал, метафизику пола в человеке. Для Бахофена полярность есть основной признак человека. В нем совершается космическая борьба солнца и земли, персонализма и коллективизма **.

Ни один из известных нам типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятым, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человека? Человек тут определяется по принципу, который не есть человеческий принцип. И остается непонятым, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхностность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа динамична и изменчива. Но динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек, бесспорно, есть социальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать как божество ***. Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти, подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии свячены отдельные существенные черты — человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания

* См. его «Das Heilige» 34.

** См. «Das Mutterrecht» и прекрасное изложение Бахофена у Georg Schmidt «Bahoffens Geschichtphilosophie», 1929 39.

*** См. Durkheim «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и неполна, она ветхозаветна и строится без христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека. В христианской мысли была разработана антропология католическая. Но она вся основана на резком различии природы и благодати, акта творения и акта сообщения ему благодати. Такого рода антропология учит о человеке как о существе природном, а не духовном и потому не раскрывает учение об образе и подобии Божьему в человеке. Унижает человека и протестантская антропология школы К. Барта *. Она прежде всего настаивает на том, что человек греховен, ничтожен и бессилен и все божественное ему трансцендентно. Заслуга этой антропологии, следующей за Киркегардтом, в том, что она видит в человеке существо парадоксальное и трагическое.

В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог воочеловечился, Сын Божий явился нам как богочеловек. Но из этих основных христианских идей не были сделаны все антропологические выводы. Как образ и подобие Творца, человек сам есть творец и призван к творчеству, к творческому участию в деле Творца. Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех, не только существо разумное, не только существо эволюционирующее, не только существо социальное, не только существо больное от конфликта сознания с бессознательным, но *человек есть прежде всего существо творческое*. Это в нераскрытом и одностороннем виде заключено в понимании человека как существа, изготовляющего орудия. Но человек есть существо творящее в том лишь случае, если он есть существо свободное, обладающее творческой свободой. В человеке есть два принципа, и лишь совмещение и взаимодействие этих двух принципов создает человека. В человеке есть принцип свободы, изначальной, ничем и никем не детерминированной свободы, уходящей в бездну небытия, меона, свободы потенциальной, и есть принцип, определенный тем, что он есть образ и подобие Божье, Божья идея, Божий замысел, который она может осуществить или загубить. Божье откровение сообщается и действует в мире через человека. Человек страстно и мучительно хочет услышать голос Божий, но голос Божий слышен лишь в человеке и через человека. Человек есть посредник между Богом и самим собой. Бог всегда говорил через человека, через Моисея, через пророков, через великих мудрецов, через апостолов, учителей церкви, святых. Иного пути к Богу, как через человека, нет. Человек несет в себе божественное начало, слово Божие. И как существо свободное, он несет в себе творческое начало, слово Божие, творчески-активно, а не пассивно рецептивно. Бог выражает себя в мире через взаимодействие с человеком, через встречу с человеком, через ответ человека на Его слово и Его призыв, через преломление божественного начала в человеческой свободе. Отсюда необычайная сложность религиозной жизни человека. В человеке есть то, что называют тварным ничто и что есть несотворенное в нем, т. е. свобода. Человек произошел от Бога и от праха, от Божьего творения и от небытия, от Божьей идеи и свободы. В этом сложность человеческой природы и ее полярность. Совмещение

* Особенной остротой отличается мысль Э. Бруннера. См. его «Der Mittler» и «Gott und Mensch» ⁴⁰.

в человеке противоположных начал определяется не только грехопадением, как часто думают, но и изначальной двойственностью человеческого происхождения и человеческой природы. Стихийный и иррациональный элемент в человеке есть не только результат падения человека, но есть прежде всего результат свободы, предшествующей бытию и миротворению меонического начала, скрытого за всем бытием. Человек есть существо загадочное не только потому, что он не есть продукт процессов природного мира, что он есть Божье творение, дитя Божье, но и потому, что он есть дитя свободы, что он вышел из бездны бытия, из ничто. Грехопадение есть лишь возврат от бытия к небытию, есть свободное сопротивление Божьему творению и Божьей идее о человеке. Грехопадение не может быть объяснено в категориях Творца и твари, оно невозможно как восстание твари против Творца. Тварь не может отпасть от Творца, не может найти силы для этого и не может породить самой мысли об этом. Грехопадение объяснимо лишь из третьего принципа, из свободы несотворенной, из небытия, предшествующего бытию, из той меонической бездны, которая не есть ни Творец, ни творение и которая не есть бытие, сосуществующее бытию Божьему. Это и есть последняя тайна, скрытая за бытием. Отсюда вытекают и неисчислимые последствия для этики. Отсюда объяснимы и зло и творчество нового, не бывшего. Этика творчества восходит к этой изначальной истине.

2. *Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество.* Учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. И вот основной вопрос — как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает. Личность же не рождается, она творится Богом. Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Мы говорим об одном человеке, что у него есть личность, а о другом, что у него нет личности, хотя и тот и другой являются индивидуумами. Иногда даже натуралистически, биологически и психологически яркий индивидуум может не иметь личности. Личность есть целостность и единство, обладающие безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой цельностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира, она не есть продукт биологического процесса и общественной организации. Личность нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически. Личность — духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и создают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это создает ее цельность, единство и вечное значение. Но понимать это нельзя так, что личность сама по себе не есть ценность, а есть лишь средство для ценностей

сверхличных. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать. Это и значит, что существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога. Если нет Бога как источника сверхличных ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принцип, из нее определяется отношение ко всякой ценности. И потому в основе этики лежит идея личности. Имперсоналистическая этика есть *contradictio in adjecto* ⁴¹. Этика и есть в значительной степени учение о личности. Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она, в сущности, не входит в этот ряд. Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просветление и преобразование биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка. Но менее всего личность есть отвлеченная идея и норма, подавляющая и порабощающая живое, индивидуальное, конкретное существо. В личности идея или идеальная ценность есть конкретная полнота жизни. Духовное начало, конституирующее личность, совсем не означает отвлеченного бескровного спиритуализма. Столкновение добра и зла, как и столкновение ценностей, существует лишь для личности. Трагедия всегда связана с личностью, с пробуждением личности, с борениями личности. Личность создана Божьей идеей и свободой человека. И жизнь личности не есть самосохранение, как в индивидууме, а самовозрастание и самопреодоление. Само существование личности предполагает жертву и нет жертвы без личности. Психологический индивидуализм, столь характерный для XIX и XX веков, менее всего означает торжество личности и персонализма. Совершенное разложение личности, т. е. единства и цельности «я», мы видим в творчестве Пруста. «Я» разлагается на элементы, ощущения и мысли, образ и подобие Божье погибает, все погружается в душевную паутину. Утончение души, которая перестает нести в себе сверхличные ценности, божественное начало, ведет к диссоциации души, к разложению на элементы. Рафинированная душа нуждается в суровом духе, сдерживающем ее в единстве, целостности и вечной ценности.

М. Шелеру принадлежит интересное учение о личности. Он пожелал построить чисто персоналистическую этику. Философская антропология, которая должна обосновывать этику, очень бедна, и М. Шелер один из немногих философов, которые что-то для нее сделали. По Шелеру, человек есть существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью *. Мы видели уже, что Шелер считает человека биологически неопределимым. Основным для него является противополoжение не человека и животного, а личности и организма, духа и жизни. Это есть основной дуализм у Шелера — дуализм духа и жизни. Очень тонко критикует Шелер идею автономии у Канта, Фихте, Гегеля и справедливо видит у них не автономию личности, а автономию безличного духа. Философия немецкого идеализма неблагоприятна для личности и не ставила проблему личности **. М. Шелер пытается защитить понимание

* Учение о личности развито Шелером в лучшей из его книг — «*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*».

** Г. Гурвич в своей интересной книге «*Fichtes System der konkreten Ethik*» ⁴² пытается истолковать Фихте в духе персонализма с натяжками.

не только человека, но и Бога как личности тем, что различает личность и «я». «Я» предполагает что-то вне себя, предполагает «не я». Личность же абсолютна, она не предполагает вне себя ничего. Личность не часть мира, а коррелятив мира. Бесспорно, личность есть целое, а не часть. Личность есть микрокосм. И Шелер хочет обосновать этику на ценности личности, как высшей иерархической ценности. Речь тут идет не о ценности личности вообще, а о ценности конкретной неповторимой личности, о ценности индивидуального. Это и есть прежде всего преодоление нормативной законнической этики. Этика Канта и была типом такой нормативной, законнической этики. Но Шелер не прав, когда он утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. Он хочет защитить этим веру в Бога как личность. Но это ошибка. Личность, по существу, предполагает другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. Закупоренная в себе личность разрушается. Личность не есть абсолютное. Бог как Абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагает Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагают друг друга, взаимную любовь и выход к другому. В другом аспекте личность Бога и личность человека предполагают друг друга. Личность существует как отношение любви и жертвы. Отвлеченно-монотеистически мыслить личного Бога невозможно. Личность, как Абсолютное, заключенное в себе и ни в чем не нуждающееся, не может существовать. Персоналистическая метафизика и персоналистическая этика обосновываются христианским учением о Св. Троице. Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой в мире и отраженной в мире. Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие. Но она, как ценность, не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Такой она задана Богом. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель.

Индивидуум соотносителен роду. Личность же соотносительна обществу. Личность предполагает другие личности и сообщество личностей. Индивидуум же предполагает существование рода. Индивидуум питается родом, и он смертен, как смертен род. Личность же не разделяет судьбы рода, она бессмертна. Сложность человека в том, что он есть и индивидуум, часть рода, и личность, духовное существо. Индивидуум в своем биологическом самоутверждении и эгоцентризме может отрываться от жизни рода, но это само по себе никогда не ведет к утверждению личности, к ее раскрытию и расцвету. Поэтому христианская этика персоналистична, но не индивидуалистична. Удушливая изоляция личности в современном индивидуализме есть гибель, а не торжество личности, есть обезличивание личности. Затверделая самость, это порождение первородного греха, не есть личность. Личность раскрывается, когда расплавляется и побеждается затвердевшая самость. В натуралистическом роде происходит борьба за самоутверждение индивидуума, но не борьба за личность. Борьба индивидуума за существование и преобладание в натуральном роде менее всего связана с ценностью личности. Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная, а не биологическая. В борьбе этой личность неизбежно стал-

кивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное. Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному. Человеческая личность не может не определить своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношений личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом *. Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс индивидуализации человека. И в мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Поразительно, что в XIX и XX веках человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность; для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Врагом личности является общество, а не общность, не соборность. Примером ложного универсализма в этике является Гегель. Ложный универсализм есть в «Этике» Вундта, в социальной философии Шпанна **.

Нравственная жизнь переплетается с жизнью социальной, и нравственный опыт человека имеет социальное значение. Но нравственный первофеномен совсем не социального происхождения. Нравственный акт есть прежде всего акт духовный и нравственный первофеномен духовного происхождения. Совесть не обществом вложена в человеческую личность, хотя общество и действует на совесть. Общество подлжит нравственной оценке, но оно не может быть источником нравственной оценки. Социальное происхождение, социальную санкцию имеют нравы, нравы же не есть нравственный феномен. Философская этика в отличие от социологии изучает не нравы, не нравственные мнения и обычаи, но само добро и зло, самые первоначальные оценки и ценности. Предмет этики не человеческие чувства о добре, но само сущее добро. Вестермарк **, Дюркгейм, Леви-Брюль делают интересные и важные исследования, но они не имеют прямого отношения к этике, проходят мимо основной этической проблемы. Когда Вестермарк говорит, что нравственные эмоции возникли из *ressentiment* ***, он высказывает интересную социально-психологическую мысль, которая находит себе подтверждение в современной психопатологии, но это не имеет никакого отношения к проблеме добра и зла, возникновению нравственного различения и оценки. Тут сознание направлено на явление вторичного, а не первичного порядка. Все, что говорит социология и социальная психология, относится к миру после грехопадения и после возникновения добра и зла. Социология вращается вокруг человеческих мнений и оценок, но

* См. книгу С. Франка «Духовные основы общества» **.

** См. Edouard Westermarck «The Origin and Development of Moral Idées». Два тома.

ничего не знает о той первореальности, вокруг которой люди оценивают, выражают мнения и суждения. Личность в своей глубине ускользает от социологии, социология имеет дело с коллективом. Маркс учит, напр., что борьба классов мешает организованной борьбе человека с природой, т. е. раскрытию человеческого могущества. Борьба переносится в отражения, в фиктивную сферу религии, философии, морали, искусства, в сферу идеологии. При этом сам Маркс произносит нравственные оценки и суд. Он видит в социальном могуществе человека и в его власти над природой верховную ценность. Но почему, откуда это взято? По его собственной теории это внушено ему обществом на известной ступени его развития, при известной его структуре. Маркс наивно пользуется категориями добра и зла, но в его сознании не возникает вопроса о добре и зле, о их генезисе, генезисе самого добра и зла, а не человеческих мнений о добре и зле, об источнике оценок, о ценностях, самих ценностях. Социологическая этика много может дать для изучения известной стадии нравственного процесса человечества. Когда социологи открывают, что социальное единство определяется тотемистическим единством клана, а не кровной семьей, они справедливо ставят социальное единство в зависимость от первобытных религиозных верований. Самое понятие рода делается более сложным, в него входит не только элемент крови, но и элемент религиозной веры. Родство по тотему важнее родства по крови *. Но социология целиком ставит нравственное сознание в зависимость от рода, хотя бы и более сложно понятого.

Все первобытное нравственное сознание человечества находится в мистической власти рода. И человек принужден был вести героическую борьбу за освобождение от власти рода, от власти благословения и проклятия рода. Пробуждение личной нравственной ответственности есть основной нравственный процесс в человечестве, который как раз изымает нравственный феномен из власти общества и из компетенции социологии. Месть, самая древняя и исконная нравственная эмоция, общая у человека с животным миром, имеет родовой характер. Душа убитого не будет иметь покоя, пока не отомстят за него. Кривая месть есть нравственный долг. И с величайшим трудом человеку дается различие между ответственностью личной и ответственностью родовой. Проклятие рода преследовало древнего человека, и в нем чувствовалось преломление в природной языческой стихии проклятия первородного греха. Древний человек ощущал первородный грех в грехе родовом, и в нем не пробуждалось еще сознание греха личного, отличного от греха первородного. Вся первобытная архаическая мораль человечества есть мораль социально-родовая, и следы ее не исчезли в человечестве современном. Месть рода перешла к государству. Смертная казнь есть переживание родовой мести. Первобытная родовая месть, которая была нравственным актом по преимуществу, была направлена не на виновника, а на родственника виновника или на первого попавшегося. Родовая месть и есть по преимуществу архаическая нравственная эмоция человечества. Трагедия Гамлета непонятна без нравственной эмоции родовой мести. Различие между личностью и родом, личностью и социальным коллективом устанавливается человеком через величайшее духовное усилие. Это различие вновь исчезает в современном коммунизме. И современный человек делает нравственно ответственными семейства, классы, национальности, профессии, партии, верования и с трудом выделяет

* См. Durkheim «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

ответственность чисто личную. И нужно сказать, что в идее родовой ответственности есть зерно истины, оно заключается в том, что все за всех ответственны, что все со всеми связаны, что личность не есть существо изолированное. Античная трагедия неразрывно связана с родовой виной и мстью, с карой за преступление без вины и по неведению. Такова прежде всего трагедия Эдипа. Фрейд придает универсальное значение Эдипову комплексу и на этом строит целую социологию. Он видит преступление Эдипа в основе всех человеческих обществ и первобытных религиозных верований *. Фрейд является тут настоящим мифотворцем. Но как ни преувеличивает он значение Эдипова комплекса, он все же прикасается в этой точке к какой-то древней истине. Социологи бьются над разрешением проблемы древнего ужаса перед кровосмешением и разрешить ее не могут. Страх кровосмешения есть страх мистический и связан с мистикой рода. Веления рода и его запреты воспринимались древним человеком как веления Божества. Человек погружен в великий круговорот природы, и власть над ним природы, космических стихий есть прежде всего власть рода. Носителем нравственного закона и оценки является род, а не личность. Не возникает вопроса о личной вине, потому что личность не является нравственным субъектом и не ей принадлежит суждение и оценка. Миф об Эдипе имеет мировое значение, он отражает борьбу древних космических начал в человеке — материнства и отечества. Все происходит тут не в сознании, а в бессознательном, и потому нет сознательной вины и ответственности. Субъектом тут является род. Личность же является невинным страдальцем. Личность как нравственный субъект еще не родилась. Только христианство окончательно освобождает личность от власти космических сил, от власти рода. Но этим самым христианство делает нравственную жизнь личности независимой от рода, от коллектива. Если не стоять на родовой точке зрения, то нужно признать предсуществование душ. Душа не есть продукт родового процесса и не творится в момент зачатия, а в вечности, в духовном мире творится Богом. Тогда только человеческая личность метафизически, онтологически независима не только от рода, но и от общества.

3. *Пол. Мужское и женское.* Основной для антропологии является проблема пола. Человек есть половое существо, и половая полярность характеризует человеческую природу. Пол совсем не есть функция человеческого организма, пол есть свойство всего организма человека, каждой его клетки. Это показано Фрейдом. Это всегда говорил Розанов **. Человек есть не только половое существо, но и существо бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принцип в разной пропорциональности и нередко в жестокой борьбе. Мужчина, в котором совсем бы отсутствовал женский принцип, был бы отвлеченным существом, совершенно оторванным от космической стихии. Женщина, в которой совсем бы отсутствовал мужской принцип, не была бы личностью. Мужской принцип и есть по преимуществу антропологический и личный. Женский же принцип есть по преимуществу космический и коллективный. Только соединение мужского антропологически-личного начала с женским космически-коллективным началом создает полноту человека. Это соединение осуществляется двояко — в каждом мужчине и в каждой женщине внутри их бисексуальной, андрогинной природы и через выход мужской природы в другую женскую природу и женской в другую

* См. изумительную книгу Фрейда «Totem und Tabu» 46.

** См. замечательную книгу Розанова «В мире неясного и нерешенного» 47.

мужскую природу. В падшем мире происходит космическая борьба мужского и женского принципа, мужской и женский принцип ищет не только соединения, но они и постоянно борются друг с другом как смертельные враги. Этим характеризуются полярность человеческой природы. Бахофен гениально раскрыл борьбу мужского и женского принципа *. Солнце у Бахофена есть мужское начало. Мужское начало есть дух. Solarismus тождественно Paternität. Луна есть муже-женственное посредствующее начало. Lunarische Tellurismus тождественно ehelische Gynockokratie. Земля есть женское начало. Это есть материя, плоть в мистическом смысле слова. Материнство и материя между собою связаны. Chtonische Tellurismus тождественно hetärische Gynockokratie**. У Бахофена раскрывается грандиозная космическая символика пола. В мире происходит встреча, взаимодействие и борьба солнечного, мужского начала с лунным муже-женственным и с женственным началом земли. В зависимости от преобладания того или иного начала сменяются мировые эпохи. Архаическая, первоначальная эпоха человечества, по Бахофену, есть эпоха господства женского начала, матери-земли, богов подземных, хтонических. Бахофен и открыл древний матриархат. Главный предмет его исследования есть первоначальная архаическая религия человечества. И с ней связана его гениальная интуиция. Матриархату соответствует коммунизм. Бахофен, вышедший из эпохи романтизма, один из первых открывает значение хтонических подземных богов. Это есть мистика матери-земли. Материнское начало есть исток, есть «откуда». Мужское начало есть «туда», цель. Мистическое чувство предшествует нравственному. И это еще раз доказывает, что носителем нравственного начала является личность. В первобытном коммунизме нет еще нравственной жизни. Но, когда говорят о Бахофене, забывают, что он был христианином **. Для Бахофена пробуждение духа и личности, т. е. начала солнечного и мужского и победа его над исконным господством матриархата, над первобытным космическим коммунизмом, над женской религией земли и подземных богов, есть положительный космический процесс. Победу личного духовного начала Бахофен совсем не считает декадансом, как считает Клагес. Огромное значение Бахофена для антропологии и этики в том, что он открывает значение архаического глубинного слоя, коллективного подсознательного, значение инстинкта и крови для нравственной жизни. Между тем как большая часть этик этим совершенно не интересуется. Таким образом, этика восходит к космическим началам.

Комплекс Эдипа, которому придают такое универсальное значение Фрейд и психоаналитики, можно истолковать мистико-символически в свете космической борьбы полов. Мужское и женское начало, отцовство и материнство ведут борьбу за преобладание. Миф Эдипа есть одно из выражений этой космической борьбы. При свете дня, в сознании Эдип есть невинный страдалец, но в подсознательном он восстал против отца, против побеждающего мужского начала и хотел соединиться с матерью, с женственным началом земли. Это есть миф, всегда ведь заключающий в себе глубокую реальность, о древней борьбе в человеке за преобладание солнечного мужского начала и женственного начала земли. Человек с трудом принимает победу солнца над землей, духа над материей,

* См. «Das Mutterrecht». Бахофен имеет основное значение для метафизики пола, не только для социологии.

** Любопытно, что Бахофен был впервые оценен марксистами за его признание первобытного коммунизма. См. Fr. Engels. «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates» 49.

мужского над женским, личности над коллективом. Человек восстал против этого преобладания логоса над материнским лоном и стремится возвратиться к материнскому лону и соединиться с ним. Это есть протест против отрыва от материнского лона, от земли, от первоисточника жизни. Трагедия Эдипа разыгрывается в то время, когда мужское моральное сознание победило и норма его господствует в обществе. Восстание против отца будет играть в истории большую роль. Оно принимает форму борьбы против власти, разума, нормы, закона. В человеке всегда будет тяготение к космической первостихии, к истокам творческой энергии. С этим связана и борьба дионисова и аполлонова начала. Эта борьба не прекратилась и до нашего времени. Человек борется за личность, за овладение стихии логосом, и он восстает против границ, налагаемых личностью, против беспредельной власти логоса, он хочет приобщиться душе космоса, тому лону, из которого он вышел. В человеке есть восстание против самого рождения как отрыва от материнского лона. С этим связано то, что Ранк называет травмой рождения *. В связи с этим Фрейд говорит об инстинкте смерти. Человек есть личность и космос, логос и земля — мужское и женское. Пока человек существо половое, он не может жить в мире и гармонии. Антропология мужская совершенно отличается от антропологии женской, психология мужская совершенно отличается от психологии женской. Тут с трудом возможно взаимное понимание, оно затруднено страшной и жестокой борьбой. И великий антропологический миф о человеке, на котором только и можно построить антропологическую метафизику, есть миф об андрогине. Миф этот выражен в «Пире» Платона, он занимает центральное место в гениальном гнозисе Я. Беме. Человек по своей идее, по Божьему замыслу о нем есть существо цельное, муже-женственное, солярно-теллурическое, «логическое» и стихийное. И, лишь как существо целостное, он есть существо целомудренное, премудрое, софийное в своей целостной полноте. Как существо половое, половинчатое, разорванное, он есть существо не целомудренное, не премудрое, обреченное на дисгармонию, страстное влечение и неудовлетворенность. Первородный грех связан прежде всего с половым разрывом, с падением андрогина, с падением человека как существа целостного, с утерей человеческой девственности и образованием дурной мужественности и дурной женственности. Это имеет несоизмеримые последствия для судьбы человека и мира, для нравственной жизни человека.

В мире, пораженном первородным грехом, накапливается подпольная, подсознательная половая энергия, которая производит взрывы и которую человек не может победить и преодолеть. Энергия эта обладает полярным отталкиванием и притяжением. Пол, загнанный внутрь, делается опасным, порождает преступления и безумие. И великая задача человека всегда была в том, чтобы энергию пола не уничтожить, а сублимировать. Человеческая цивилизация, человеческое сознание пытается наложить оковы на энергию пола, на полярность человеческой природы. Но загнанная в подсознание энергия пола готовит восстание и порождает невроты. В этом Фрейд совершенно прав, хотя он и не понимает метафизической и религиозной глубины проблемы. Прав и Розанов, прав не в своих решениях, а в своей проблематике. Христианская аскеза сделала героические усилия победить ужас и проклятие пола в человеке.

* См. чрезвычайно интересную книгу Otto Rank «Le traumatisme de la naissance»⁵⁰.

На путях ее были большие достижения. Но сама проблема пола не была решена. Ужас пола с его взрывчатой энергией никакими силами мира уничтожить нельзя и нельзя его игнорировать. Его пытались скрыть, его стыдились. Но пол вел подсознательное существование и из скрытой глубины определял жизнь людей. Пол есть источник жизни и источник смерти. Эрос связан со смертью. Это понимает и Фрейд. Величайшие поэты и художники понимали связь любви и смерти. Пол потому всеобъемлющ по своему значению, что он объясняет не только жизнь, но и смерть. Пол, расколовший андрогинный образ человека, обрекает человека на смерть, на дурную бесконечность жизней и смертей. Любовь эротическая всегда несет с собою смерть. Это гениально передано в «Тристане и Изольде» Вагнера. И против этого бессильно и религиозное освящение, и религиозное ограничение Эроса. Человек есть существо больное, раненое, дисгармоническое прежде всего потому, что оно есть существо половое, т. е. разорванное, утерявшее целостность и целомудрие. Сознание нашей эпохи стоит под знаком разоблачения и познания тайны пола в человеке. Его нельзя больше скрывать. Недаром в нашу эпоху появился Розанов, с одной стороны, Фрейд — с другой. Проблема пола есть основная проблема философской антропологии, и она стоит в центре новой этики. Религия это всегда лучше понимала, чем философия и наука. Аскетика связана прежде всего с полом. Ужас перед полом есть ужас перед жизнью и перед смертью в нашем грешном мире, ужас от невозможности никуда от него укрыться. Ужасом пола и энергией половой полярности поражено все существо человека, его мышление и его чувства, его творчество и его нравственное сознание не меньше, чем жизнь его организма. Человек низко падает, побежденный непросветленной энергией пола, и он высоко поднимается, сублимируя эту энергию. Сосредоточенная энергия пола может быть источником творчества. Жертва эросом, направляя энергии в другую сторону, может усилить творческую напряженность. Мы это видим в трагической судьбе Киркегардта, который пожертвовал своей любовью и в гениальном творчестве нашел компенсацию, и в творчестве Ибсена. С проблемой пола связана проблема рождения и творчества.

И для космологии, и для антропологии чрезвычайно важно различие между рождением и творчеством. Символика рождения и творчества имеет огромное значение и для теологии. Сын предвечно рождается от Отца. Мир творится Богом. Тут символы рождения и творчества, взятые из процессов, совершающихся в нашем мире, применяются к тайне жизни Божественной. Рождение и творчество есть два принципиально различных процесса. Рождение происходит из природы, из утробы, и оно предпологает отделение части материи рождающего рождающемуся. Творчество происходит из свободы, а не из утробы, и в нем никакая материя творящим не передается творимому. Творчество есть творчество из ничего, т. е. из свободы, ибо свобода и есть ничто. Рождение же всегда происходит из чего-то. В творчестве всегда возникает что-то небывшее, абсолютно новое, т. е. «ничто» делается «что-то». Гегель по-своему открывал ту истину, что, для того чтобы в мире возможно было новое становление, динамика, необходимо небытие, ничто. В рождении нет этой творческой новизны. Творчество человека подобно творчеству божественному. Божественное творчество совсем не нуждается в материале. Человек же в своем творчестве нуждается в материале. Но эта нужда в материале не означает, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Скульптор высекает статую из мрамора. Без материи, без мрамора он не может творить. Так и во всяком творчестве

человеку нужна космическая материя. Это и побуждает говорить, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Творческая мысль философа нуждается в мире, в бытии, и без этой материи она висит в пустоте. Но самый творческий замысел, самый первичный творческий акт не зависит от материала, от материи. Творческий замысел, творческий акт предполагает свободу и из свободы возникает. Не из мрамора же возникает творческий замысел скульптора, и он не может целиком определяться другими статуями или человеческими телами, которые скульптор наблюдал и изучал. В оригинальное творческое создание всегда приходит элемент свободы, и это и есть то ничто, из которого творится небывшее, новое. Философ не может творить философскую систему без бытия, без мира. Иначе он был бы Творцом мира, т. е. Богом. На это дерзнул Гегель. Но творческое познание философа не определяется целиком данным ему миром, Богом уже сотворенным. Он привносит в это познание элемент из свободы, из ничто, и только потому в его познании небывшее становится бывшим, возгорается свет из тьмы. Творческое познание всегда предполагает не только сотворенный уже мир, но и тьму небытия. Поэтому творческий акт есть продолжение миротворения, соучастие в деле Божьем, ответ человека на призыв Божий. А это предполагает свободу, которая до бытия и прежде бытия.

Но есть граница человеческого творчества, которая указывает на основное различие от творчества Божественного. Человек не может творить живого существа, личность. Если бы человек мог творить живые существа, то эти живые существа не были бы Божьим творением и не имели бы в себе образа и подобия Божьего. Если бы личность могла быть сотворена человеком, то она не была бы Божьей идеей, Божьим замыслом, т. е. не была бы личностью. Для личности совсем непереносима мысль, что она есть не Божье, а человеческое творение. Человеческое существо, человеческая личность творится Богом, в вечности, во времени же человеческое существо рождается от человека. И рождает человек из материнского лона, которое предназначено к рождению, а не к творчеству. Мать, как и земля, рождает, а не творит. Но и для рождения она нуждается в оплодотворении мужским началом. Две истины можно утверждать о личности: личность есть принцип творчества, а не рождения, а сама личность не есть продукт рождения, рода, а продукт Божьего творчества, Божьего, а не человеческого. Мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее. Но и в рождении и в творчестве мужское и женское начало не могут быть изолированы и предполагают взаимодействие и восполнение одного другим. Женщина вдохновляет мужчину к творчеству. И через творчество, и через рождение человек стремится к андрогинной целостности, хотя и никогда не достигает ее в земном природном плане. Вечно материнское начало есть не только рождающее половое начало, но есть также начало заботы, охранения, попечения, без которых мир погиб бы. Женщина-мать не только рождает живые существа, она может и не рождать живых существ, она также излучает благую, теплую энергию, окутывает ею живые существа, беспомощные, зябнувшие, выброшенные в страшный, чуждый мир. Это очень чувствуется в культе Божьей Матери. Покров Божьей Матери — в этом очень большая глубина. Женское материнское начало, как начало рождающее, остается в силе и тогда, когда не происходит рождения. Рождающая энергия трансформируется и сублимируется. Архаическая, яростная половая стихия, мужская и женская, бушует в человеке, она не побеждается цивилизацией, а лишь загоняется в бессознательное. Но эта половая

стихия может быть побеждена и сублимирована. Энергия пола из рождающей может переходить в творящую и делаться творческой духовной силой. Творчество очень связано с полом. Бесполость делает человека бесплодным. Бесполое существо не только не может рождать, но не может и творить. И нравственная задача жизни заключается не в том, чтобы истребить и уничтожить половую энергию, а в том, чтобы ее сублимировать и превратить в энергию, творящую ценности. Любовь эротическая принадлежит к таким ценностям. Человек есть существо рождающее и творящее потому, что он есть существо половое и разорванное, неполное и ущербное, стремящееся к полноте и цельности, к андрогинному образу. Другая основная проблема антропологии есть проблема сознательного и бессознательного.

4. *Сознательное и бессознательное.* Долгое время психология была одной из самых скучных и бесплодных наук. Она исследовала отвлеченные душевные элементы, преимущественно процессы познавательные, а конкретный индивидуальный человек для нее не существовал. Ассоциативная английская психология ничего не дала для понимания души человека. Немного лучше была психология Вундта, но и ее пути были бесплодны и пустынно. Не был найден рычаг, которым можно было бы сдвинуть с мертвой точки исследования душевной жизни. Новое слово тут было сказано не психологией, а психопатологией, открытием бессознательного или подсознательного. И раньше говорили о бессознательном, но придавали ему характер биологической, материально-физиологической основы душевной жизни *. У Э. Гартмана учение о бессознательном было метафизической системой. Настоящими основателями живой и конкретной психологии нужно считать П. Жанэ, Фрейда, Адлера, Юнга, Бодуэна **. И работы их имеют неоценимое значение для философской антропологии. Они пытаются применить научные методы к исследованию тайн душевной жизни. До них психологические или антропологические открытия делали или великие художники, или мыслители такого типа, как Паскаль и Ларошфуко, Киркегардт и Ницше. И лишь очень немногие философы сделали что-нибудь для психологии. Можно назвать имена Равессона ***, Бергсона, Джемса, М. Шелера. Совершенно понятно, почему психопатология вывела психологию на новый путь. Ошибочно было предположение старой психологии, что человек есть существо здоровое, по преимуществу сознательное и интеллектуальное и что в таком качестве его нужно изучать. Человек есть существо больное, с сильной подсознательной жизнью, и потому психопатологии принадлежит решающее о нем слово, хотя и не самое последнее. И это открытие психопатологии вполне согласуется с христианским учением о первородном грехе. Человеческая душа раздвоена, в ней происходит мучительное противоборство противоположных элементов. В современном человеке, которого наблюдает и изучает психология, есть не только современное сознание и современный строй души, в нем есть также древний архаический человек, есть дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастеник и сумасшедший. И это столкновение современной души и современного сознания с архаическими, инфантильными и патологическими элементами создает необычайную сложность

* См., напр., Рибо «La psychologie des sentiments». Свободная работа о бессознательном дана в книге Dwelshuevers «L'Inconsient» ⁵¹.

** Для психологии народов и культур особенное значение имеет Кейзерлинг. См. его «Das Spektrum Europas» ⁵².

*** См. замечательную книгу Равессона «L'Habitude» ⁵³. Очень интересно его различие между усилием и страстью.

человеческой души, с трудом поддающуюся исследованию старыми психологическими методами. Человек не только обманывает других, но обманывает и самого себя. Человек сплошь и рядом сам не знает, что с ним происходит, и ложно истолковывает происходящее и для себя и для других. Жизнь подсознательного или бессознательного совершенно ускользала от старой психологии, она принимала на веру показания сознания. И вот для новой психологии и психологической антропологии основным является различие в человеческой душе сознания и подсознательного. Болезнь человеческой души определяется конфликтом сознания и подсознательного. Роль подсознательного гениально раскрыл Достоевский, упреждавший научные открытия, раскрывал Ницше в своих попытках понять генеалогию морали, но старая психология была тут бессильна и слепа. Человек защищается от хаоса своего подсознательного цензурой сознания. И эта цензура была так строга, что человек потерял способность исследовать и понимать свое подсознательное. Он пережил длительный период диктатуры сознания. Человек есть существо страстное и легко опрокидывающееся и проваливающееся в бездну. И он принужден сознанием защищаться от бездны подсознательного. Корни человеческого существа уходят в добытийственную бездну, в бездонную, меоническую свободу, и в борьбе за личность, за Божью идею человек должен был вырабатывать сознание с его границами, освещать тьму, проводить через цензуру сознания подсознательные влечения и инстинкты. В человеке есть демоническое начало, потому что в нем есть бездна, есть бездонная свобода, и человек может эту бездну предпочесть Богу.

Очень трудно определить, что такое подсознательное и бессознательное. Всякое определение тут недостаточно, и мы имеем тут дело с пограничным понятием *. Сознание есть интуитивный акт человеческого «я» относительно самого себя, после которого пережитое входит в память, и вместе с тем различие «я» от «не я», от окружающего мира. Сознание есть единство «я» и различие его от «не я». Сознание не тождественно с знанием или узнанным, но оно всегда означает соотношение с логическим началом, возвышающимся над замкнутым в себе душевным миром. «Я» сознает себя лишь через то, что выше «я». Сознание лично и вырабатывает личность, но оно также соборно, сверхлично, социально в метафизическом смысле слова. Сознание по природе своей противоположно солипсизму, оно есть *со-знание*, т. е. предполагает взаимодействие нескольких и многих душ. Если бы в мире существовала только одна душа, то сознания не было бы. Сознание возникает от встречи и взаимодействия душ, оно порождено потребностью различения и вместе с тем единения и взаимного понимания, т. е. генезис сознания социален в метафизическом смысле слова. Цензура сознания есть цензура социальная. И сознание в этом смысле играет и положительную и отрицательную роль в выработке человека, человеческой личности. Сознание совершает большую работу относительно безликого подсознательного, но оно склонно отрицать возможность сверхсознания и закрывать путь к сверхсознательному. Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преобразует, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет

* Юнг определяет бессознательное как «все те психические содержания и процессы, которые не сознаются, т. е. которые не отнесены восприимлемым образом к нашему «я». См. его книгу «Психологические типы»⁵⁴. Это определение представляет собой тавтологию.

внутри и этим порождает бесконечные конфликты в человеческой душе. Это и открывает школа Фрейда, которая объясняет невроз и психические заболевания конфликтом сознания и бессознательного. В подсознательном человеческой души есть травмы и поранения с раннего детства, и сознание не столько излечивает раны, сколько прикрывает их. Человек перестает понимать, что его мучит. Социальное сознание, торжествующее в цивилизациях, требует от человека, чтобы он вытеснил происходящее в глубинах подсознательного, изгнал из своей памяти, согласовал с требованиями цензуры сознания. Обратившись к изучению подсознательного, мы находим там *libido*, с рождения присущее человеку, и неудовлетворенное половое влечение, находим постоянно терпящее поражение в жизни стремление к преобладанию и власти, находим *ressentiment*, большое самолюбие, всю жизнь получающее уколы, порождающее обиду и зависть. Человек болен потому, что он не может вынести, что он живет не так, как ему хотелось бы, не в той среде, не с такими людьми, не в тех направлениях, которые совпадают с его подсознательными влечениями. Человек сплошь и рядом вымещает на невинных людях то, что жизнь его не удалась так, как бы он хотел, что подсознательное его влечение не реализовалось и оказалось вытесненным. Вытесненные из сознания подсознательные влечения и делают человека больным и раздвоенным. Фрейд придает *libido* центральное и всеобъемлющее значение и строит ложную пансексуалистскую метафизику. Но основная идея его гениальна, и метод его плодотворен. Еще большая психологическая правда есть в учении Адлера об инстинкте власти, господства и преобладания и невозможности человеку примириться с унижающим и подавляющим его положением *. Человек компенсирует себя за поражение, которое он претерпел. Он защищается при помощи неврозов. У Ларошфуко были уже прозрения, которые обосновывает Адлер. Первичные влечения подсознательного, влечение половое и влечение к преобладанию и господству, обладают способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными. В сознании человека мы встречаемся с ложным истолкованием жизни бессознательного, и ложь эту не так легко разоблачить. Но Фрейд, несомненно, преувеличивает целительную силу сознания. Новая психология требует интуитивного проникновения и исключительного внимания к изучению индивидуальности и характера. Новые психология и психопатология открывают глубокий, иррациональный слой в человеческой душе, скрытый от сознания. Она преодолевает отвлеченность старой психологии. Вслед за Достоевским, Киркегардтом и Ницше современная психология открывает, что человек есть существо, мучающее себя и других, что ему свойственны мазохизм и садизм. Только новая психология может установить существование различных психологических типов. Характериология только теперь стала возможной **.

Юнг, психолог исключительно талантливый и во многом более правый, чем Фрейд, устанавливает два типа — интровертированный (в тексте 1937 г.— интервертированный.— *Ред.*), обращенный внутрь, и экстравертированный, обращенный вовне ***. Эта классификация доволь-

* Адлер самый замечательный психолог нашего времени. См. его «*Le tempérament nerveux*» ⁵⁵.

** См. Fr. Seifert «*Charakterologie*» в «*Handbuch der Philosophie*», 1929 ⁵⁶.

*** См. Юнг. «*Психологические типы*».

но искусственна и приводит к натяжкам. Гораздо существеннее и первичнее установка двух типов, родственных двум типам Юнга, но не вполне совпадающих с его классификацией. Есть тип людей, находящихся в гармонии с окружающей средой, хотя эта гармония и относительная, и находящихся в постоянной дисгармонии с окружающей средой, хотя эта дисгармония и не абсолютная. Греховный человек есть вообще существо дисгармоническое, но степень этой дисгармонии и характер ее может быть разным. Человек может быть в сравнительной гармонии с окружающим миром не потому, что он менее греховен и лучше, а потому, что в нем менее пробудилась духовная жизнь и он менее тоскует по иной жизни, что он слишком закрыт в известном кругу и подавлен окружающим миром до совершенного довольства им. Люди дисгармонического темперамента нередко бывают людьми более внутренними и углубленными, и их меланхолический темперамент свидетельствует о их тоске по иной жизни, иным мирам. Но дисгармонические с окружающим миром бывают часто неспособными к активности, к действию, к реализации, антисоциальными. Дисгармоничность может свидетельствовать о глубине, а может свидетельствовать и о ressentiment. Гармоничность и дисгармоничность связаны с соотношением сознательного и бессознательного в человеке. Конфликт цивилизованного и социализированного человека с своим подсознательным есть основной конфликт, порождающий неисчислимые последствия. И если человек находится в гармонии с нормами и законами цивилизации и социальности, если он даже сам их создает и поддерживает, то это еще не значит, что эта норма и закон овладели его бессознательным. Он может компенсировать себя разными способами и даже может вносить в свое охранение и поддержание законов и норм влечение к тиранству, к сексуальному наслаждению в жестокости и мучительстве. Тип законника может быть настоящим садистом. Охранители закона и столпы общества обыкновенно разные требования предъявляют к себе и другим. Основное печальное открытие, которое сделали современная психология и психопатология, есть открытие непрямоты и неправдивости человека не только в отношении других, но и в отношении к самому себе. Это и есть настоящее изобличение человеческого подполья, греховной бездны в человеке, крушение всех возвышенных иллюзий. Человек очень часто примыкает к тому или иному идеологическому направлению совсем не по прямым, чистым и бескорыстным мотивам, слишком часто в этом можно найти какое-нибудь ressentiment, неудачи в жизни, счеты с собой или другими. Он делается злобным и насильническим реакционером или коммунистом, потому что пережил уколы самолюбия или неудачи, пережил, напр., неразделенную любовь, убедился в своей бездарности или имеет унижающее его физическое уродство. Как совершенно верно учит Адлер, человек всегда стремится себя компенсировать и, пережив чувство слабости и унижения, в чем-то другом получит преобладание *. То, что делают Фрейд и Адлер новыми научными методами, выработанными психопатологией и невропатологией, аналогично тому, что делает Маркс в одном смысле, Ницше — в другом. Это есть срывание покровов, изобличение иллюзий и обманов. Маркс это делал в своем материалистическом понимании истории и изобличении идеологий, Ницше — в своем понимании генезиса морали и изобличении «добрых». Можно было бы сказать, что человек существо искренне неискреннее, обманывающее себя и других. И наиболее интересно то, что

* См. Адлер. «Le tempérament nerveux».

он обманывает себя и неискренен с самим собой. Это мы постоянно наблюдаем в жизни семейств, где всякого рода бессознательные состояния ревности, зависти, обиды, властолюбия и жажды господства в сознательных отношениях, словах и поступках выражаются неискренне и лживо, ищут фиктивных поводов и отводов, прикрываются внешне совсем не тем, что есть внутри. Человеческая душа больна, личность человеческая постоянно подвергается процессам распада от напора того, что находится в бессознательном, и человек хочет скрыть свою болезнь и происходящее в нем распадение. Бессознательные сексуальные инстинкты выражаются в сознании в самых неожиданных и несоответственных формах.

Научная психология и психопатология, как и социология, бессильны отстоять достоинство человека, открыть в нем образ и подобие Божье, они имеют дело не столько с личностью, сколько с неличным, с распадом личности, с Es (Фрейд), с Man (Гейдеггер) *. Психопатология и психология знают бессознательное в низших его формах и сознание, но не знают сверхсознательного и даже не различают между подсознательным и сверхсознательным **. Так приходят к пониманию психической структуры исключительно как аппарата защиты. Структура души вырабатывается вследствие условий жизни, затрудняющих удовлетворение влечений и нужд. Человек создает фикции, чтобы ощущать мощь и преобладание, он компенсирует свою слабость (Адлер). Фрейд открывает бездну греховных влечений в человеке, но души человеческой он не видит. Психоанализ обращается с душевной жизнью человека так, как будто бы самой души и не существует. Это есть тоже психология без души. Образ Божий в человеке совершенно затемнен и закрыт, его не видно за тьмой бессознательного и за ложью сознания. Непонятно, откуда берется светлое сознание самих психоаналитиков. Современное психологическое знание есть горькое и пессимистическое, и не случайно Фрейд пришел к метафизике смерти. Совершенно так же не видел человека, личности К. Маркс. Психология открывает, что человек есть больное существо, но не понимает, что он ранен грехом. Психология христианская тоже видит в человеке бездну тьмы, греха и зла, но она понимает источник этого и потому не отрицает образа и подобия Божьего в человеке. Психоанализ вызывает двойственное к себе отношение. С одной стороны, с ним связаны великие научные открытия и новая эра в психологии и антропологии. Психоанализ проливает свет на источник душевных и нервных заболеваний человека. Школа Фрейда подтверждает ту истину, которую когда-то философски высказал Вл. Соловьев: человек сходит с ума, жертвует интеллектом вследствие невозможности разрешить нравственные конфликты и задачи жизни. Кончился период интеллектуалистической психологии сознательного, которая идет от Декарта. Конфликт между сознанием и бессознательным есть величайшее открытие школы Фрейда, которое остается в силе, если и не разделять пансексуализма Фрейда. Школа эта обращает внимание на символику, которой полна наша жизнь, и исследует ее ***. Жизнь бессознательного отражается символически в сознании, и нужно раскрыть эту символику. Большое значение метод психоанализа имеет также для социологии, истории культуры и исследования мифов. Особенно Юнг

* См. Гейдеггер. «Sein und Zeit».

** Это отмечает Двельгауер в книге «L'Inconscient». См. книгу P. Janet. «L'automatisme psychologique»⁵⁷.

*** В этом отношении особенно интересен Юнг.

настаивает на существовании коллективного бессознательного наряду с бессознательным индивидуальным *. Коллективное бессознательное обнаруживает существование архаического слоя в человеке. Душа человеческая терзается и болеет от атавистических, ложных нравственных идей, от деспотии общества, унаследованной от древних времен. Миф коренится в коллективном бессознательном. Это основная идея Юнга. Тут высказывается идея, глубины которой сам Юнг не понимал. Но психоанализ не может претендовать быть метафизикой жизни. Последние вещи от него ускользают. И психоанализ, как практика, имеет стороны отрицательные и вредные. Психоанализ, как метод лечения, сосредоточивается на половой жизни, вместо того чтобы отвлекать от нее, он потрошит и разлагает душу на элементы и претендует заменить собой исповедь. Но он не знает тайны отпущения грехов и просветления души. Психоанализ морализирует и обличает грех, не зная, что такое грех и откуда он. Сам Фрейд очень преувеличивает незнание человеком своего бессознательного. Человек знает, что он существо падшее и греховное, и он знает это с особенной силой, когда сознает себя Божьим творением и Божьей идеей. Главная оригинальность Фрейда в том, что он открывает и злую роль сознания, в частности сознания нравственного.

Ошибочна оптимистическая и интеллектуалистическая психология томизма, согласно которой человек есть существо, стремящееся к блаженству и любящее себя. Это есть эвдемонистическая психология, которая сейчас не выдерживает критики. Достоевский гениально показал, что человек есть существо иррациональное и стремящееся к страданию, а не непременно к счастью. И это подтверждается современной психологией и психопатологией. Мазохизм и садизм глубоко присущи человеческой природе. Человек есть существо, мучающее себя и других и испытывающее от этого мучения наслаждение. Человек совсем не стремится к счастью. Такое стремление было бы беспредметным и бессодержательным. Человек стремится к предметным благам и ценностям, обладание которыми может дать счастье и блаженство, но само счастье и блаженство не может быть сознательной целью. Когда философ или ученый открывает истину, то он стремится к самой истине, а не к счастью, хотя открытие истины может дать счастье. Когда любящий стремится к соединению с любимой женщиной, то он стремится совсем не к наслаждению и счастью, а к обладанию этой женщиной, которое представляется ему ценностью и благом, счастье же и наслаждение могут быть лишь последствием этого обладания, как, впрочем, может быть и страдание, и мучение, и даже в большинстве случаев так бывает. Слово «счастье» — самое бессодержательное и ничего не значащее из человеческих слов. Никакого критерия и мерила счастья не существует, и никакого сравнения не может быть счастья одного человека со счастьем другого. Также неверно, что человек есть всегда и прежде всего существо, любящее себя. Человек есть существо эгоцентрическое и эгоистическое, но это не значит, что он любит себя. Человек сплошь и рядом совсем не любит себя, даже питает к себе отвращение. И когда человек не любит себя, то никому не может этого простить, вымещает на других горькое чувство от себя. Самые злобные люди — это люди, которые себя не любят. Люди же, которые себя любят, нравятся себе, обыкновенно бывают добрее, снисходительнее к другим людям. Это один из психологических

* См. его «Wandlungen und Symbolen der Libido». Для коллективного бессознательного важна книга Le Bon «La psychologie des foules» ⁵⁸.

и нравственных парадоксов. Можно быть черствым и бессердечным эгоистом и не любить себя, не нравиться себе, даже вызывать в себе отвращение. Один из источников человеческого страдания заложен в том, что человек не нравится себе, вызывает к себе отвращение, не может полюбить себя. Между тем как есть должная, Богом назначенная любовь человека к себе как Божьей твари, любовь в себе к образу и подобию Божьему. Нужно любить ближнего, как самого себя. Значит, нужно и самого себя любить, почитать в себе образ Божий. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помешательству, ставящему себя в центре вселенной. Нелюбовь к себе, недостаточное почитание в себе образа Божьего, Божьего творения, делает человека существом раздвоенным, вечно рефлектирующим, накапливает в человеке подпольные состояния. Самые самолюбивые люди — это люди, не любящие себя. Св. Фома Аквинат считает человека существом здоровым и очень преуменьшает последствия первородного греха. Его философия есть один из источников оптимистического натурализма. Между тем как человек есть существо больное и ищущее исцеления. Человек есть существо принципиально раздвоенное, совмещающее противоположности, любовь и ненависть, чистоту и нечистоту, сосредоточенность и рассеянность и т. п. Человек есть синтез времени и вечности (определение Киркегардта), но синтез колеблющийся, то устремляющийся к вечности, то попадающий во власть времени. Поэтому неверна ни психология св. Фомы Аквината, ни психология Декарта.

Человек, хотя и обладает разумом, но есть существо иррациональное, и потому так важна психология иррационального. Вместе с тем человек есть существо, устремленное к высшим ценностям и благам, к высшему, божественному бытию. Поэтому психология, открывая в человеке бездну тьмы, противоречие и муку, должна также открывать в человеке образ и подобие Божье и творца ценностей. В бессознательном есть автоматизм, есть низшее бессознательное или подсознательное в собственном смысле *. Но в бессознательном же лежат и источники творчества человека, творческого вдохновения и экстаза. Творческий замысел и вдохновение, творческая интуиция всегда имеет свою первооснову в бессознательном или сверхсознательном. Творческий процесс в сознании всегда уже вторичный и охлажденный. Способность воображения есть источник всякого творчества. Бог сотворил мир через воображение. И воображение в Боге имеет абсолютную онтологическую силу. Роль воображения в духовной и нравственной жизни человечества безмерна. Существует магия воображения. Воображение магически творит реальности. Без воображения нельзя не только создать художественное произведение, но нельзя сделать научное или техническое открытие, нельзя выработать плана устройства хозяйственной или государственно-правовой жизни. Но воображение возникает из недр бессознательного, из бездонной свободы. Воображение не есть только подражание предвечно сущим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции. Это приводит нас к тому, что бессознательное имеет двойное значение в человеческой жизни. Оно источник болезней человека, его конфликта с сознанием, и оно же источник творчества, человеческого вдохновения, человеческой силы воображения. В человеческом творчестве надо различать два момента, две стороны. Есть внутренний творческий замысел, возникает из тьмы творческий образ, первичная творческая

* См. P. Janet «L'automatisme psychique».

интуиция. Это и есть глубина творчества, уходящая в недра бессознательного. Но творческий акт есть также реализация творческого замысла, воплощение творческого образа, разворачивание творческой интуиции в тяжести нашего греховного мира. Внутренний творческий акт есть горение духа. Внешний творческий акт, подчиненный нормам и законам, есть уже охлаждение. Когда пишется философская или научная книга или художественное произведение, создается статуя и принимает окончательную форму симфония, когда строится машина или организуется хозяйственное или правовое учреждение, даже когда организуется жизнь церкви на земле с ее канонами, творческий акт охлаждается, огонь потухает, творец притягивается к земле, вниз. Творец не может улететь на небо, он должен нисходить на землю в реализации творческого акта. В этом трагедия творчества. Все продукты творчества не соответствуют творческим замыслам и не удовлетворяют. В этом горечь творчества. И это также есть один из конфликтов бессознательного с сознанием. Сознание насилует бессознательное творчество и искажает его результаты. И с особенной силой это можно видеть в творчестве моральном, в нравственных актах человека.

Современная психопатология видит источники нервных и душевных заболеваний в непреодолимых нравственных конфликтах, порожденных насилием над бессознательным. Нравственное сознание, через которое общество диктует свою волю индивидууму, сталкивается с глубокими и древними инстинктами человека, скрытыми в подсознательном. И человек падает в бессилии разрешить нравственные противоречия. Нужно признать аксиомой, что закон бессилен изменить человеческую природу и не может разрешить никакой индивидуальной нравственной задачи. Самая большая трудность нравственных конфликтов жизни заключается совсем не в столкновении ясного добра с ясным злом, а в отсутствии одного, законом данного, нравственно-должного выхода, в неизбежности каждый раз совершать индивидуальный творческий акт. Всегда оказывается несколько путей добра, и надо выбрать между ними. Периодически и в истории и в жизни индивидуальной происходит восстание дионисических сил жизни против законов цивилизации и общества. И мы не можем сказать, что это восстание всегда есть зло. Без него жизнь застопорилась бы. Человек, в сущности, не замечает, что он живет в безумии, которое лишь внешне прикрито. Человеческое сознание находится между двумя безднами, верхней и нижней, между сверхсознанием и подсознанием. Отсюда нравственная раздвоенность человека, так гениально изображенная Достоевским, двоеение личности. У Пруста это двоеение изображено вне конфликта добра и зла *. Нравственное сознание, формулирующее законы и нормы, сталкивается не только с инстинктом, с подсознательным, с древней природой, но и с благодатью, с сверхсознанием, с божественным. В этом вся сложность нравственной проблемы. Совершенно неверно представлять себе, что человеческие страсти и влечения, подавленные нравственным сознанием, всегда корыстны, эгоистичны и ищут наслаждения. Это есть внесение рационально-телеологической точки зрения в стихийную подсознательную жизнь. Человек бескорыстно стремится к насилию, к власти, к преобладанию, к жестокости, к сладострастию и разрушает себя. Наслаждение, удовлетворение, благополучие, как цель, подсказываются уже сознанием, в бессознательном такого рода цель отсутствует. Разврат или стремление

* Это отличие Пруста от Достоевского тонко подмечено Ж. Ривьером в его статьях о Прусте.

к половым наслаждениям целиком порожден сознанием, внесением сознательного элемента в бессознательную жизнь пола *. Значение Фрейда в том, что он дерзнул сбросить покровы с всегда скрываемой жизни пола. Но тем самым он хочет ее сделать сознательной. Он не только хочет познания половой жизни, что вполне правомерно, но он хочет внести сознание в самую половую жизнь, что недопустимо. В этом зло психоанализа как практики. Сама половая жизнь должна оставаться в сфере бессознательного. Так же как невозможно эстетическое созерцание полового акта, так же невозможна и рефлексия сознания о нем. Libido не только есть влечение к половому соединению, но также и источник творчества, которое всегда основано на поляризации. Сублимирование полового влечения в творчестве совершается не через преобладание сознания. Менее всего знает тайну сублимации рационализм. Школа Фрейда одинаково означает и конец наивного идеализма, и конец наивного материализма. Наивный материализм был основан на незнании тайны бессознательного, на внесении рациональной телеологической точки зрения в понимание стихийной жизни души. Но также не знает тайны бессознательного наивный идеализм. Я говорил уже, что человек болен, потому что он не делает того, что он хочет, не живет, как хочет, потому что влечение бессознательного подавлено у него социальным сознанием. Но поразительно то, что сознательное и бессознательное переходят друг в друга. То, что было сознанием в жизни древних обществ, установленные законы, нормы, ограничения, делается потом подсознательным и существует как атавистический инстинкт. Этим обнаруживаются границы сознания. Древние табу установлены социальным сознанием, которое также было сознанием религиозным и нравственным. Но эти табу переходят в жизнь подсознания для последующих стадий в жизни общества, и с ними сталкиваются новые формы сознания. Поэтому границы сознательного и подсознательного относительны. Подлинная духовная победа совершается в сфере сверхсознания, а не сознания, т. е. в духе. Маниакальная одержимость человека одной какой-нибудь идеей, которая есть самая распространенная форма нервного и душевного заболевания, есть ложное состояние сознания, сужение сознания и исключительная фиксация на одном осознанном предмете. Болезнь, в сущности, происходит от ложной работы сознания над бессознательным. И излечения можно ждать лишь от вмешательства сверхсознательного, духовного начала.

Нравственное излечение человека не может быть достигнуто при помощи нравственного сознания, которое и делает человека больным. Оно реально достижимо лишь при помощи сверхсознания, идущего из духовного мира. И это предполагает построение новой этики, основанной не на нормах и законах сознания, а на благодатной духовной энергии. Христианское учение о благодати и было всегда учением о восстановлении здоровья, которое не может восстановить закон, но из этой истины не была построена этика. Человек стремится не только к восстановлению здоровья, к победе над грехом, но и к творчеству. И творчество есть также путь излечения. Существуют три этики — этика закона, этика искупления, этика творчества. Этика в глубоком смысле слова должна быть учением о пробуждении человеческого духа, а не сознания, творческой духовной силы, а не закона и нормы. Этика закона, этика сознания, подавляющая подсознание и не знающая сверхсознания, есть порожде-

* См. об этом интересные статьи Троицкого «Брак и грех» в № 15 и 17 «Пути».

ние древнего аффекта страха в человеке, и мы, христиане, видим в ней последствие первородного греха. Страх предупреждает человека об опасности, в этом его онтологическое значение. Пробуждение духа очень мучительно в человеке. Пробуждающийся дух раздвигает и сковывает жизненную энергию. И лишь на последующих стадиях он раскрывается в творческой энергии человека. Сверхсознательное духовное начало выделяет человека из природы и как бы обездушивает природу, лишает ее демонической силы. И в человеке происходит борьба духа и природы. Сознание делается ареной этой борьбы. Пробуждение духа стоит под двумя знаками, под знаком искупления и под знаком творчества. Но дух, стоящий под знаком искупления, подвергает душу новым опасностям. Душа может быть настолько поглощена идеей гибели и спасения, что это может стать маниакальным и болезненным сужением сознания. И тогда спасение от исключительной власти над душой идеи спасения приходит от творческой духовной энергии, от творческого потрясения души. Искупление завершается лишь в творчестве. Это есть основная идея новой этики. Душа боится пустоты, и она наполняется ложью, фикциями и призраками, если она не наполнена положительным творческим содержанием. Этика искупления, соответствующая пробуждению духовного человека и борьбе его с «природой», парадоксально способствует научно-познавательной и технической власти человека над природой. Но техническая власть человека над природой, переносящая орудия борьбы на внешнюю социальную среду и вырабатывающая орудия органически не наследственные, как уже говорилось, ведет к антропологическому регрессу человека, ослабляет изощренность его организации. Это очень важная и тревожная антропологическая и этическая проблема. Она не решается в дуалистический период сосуществования этики искупления и секуляризированной научной техники, отрывающей человека от материнского лоно природы, дающей ему власть над природой и ведущей к ослаблению и вырождению его собственной природы. Сознание и цивилизация, на нем основанная, создают неисчислимы болезни человека, раздвигают и ослабляют его. И парадокс тут в том, что это сознание связано с пробуждением духа, т. е. начала сверхсознательного, и с соответствующей ему этикой искупления. Победа над расслаблением и болезненным раздвоением человека достигается в дальнейшей победе сверхсознания и в раскрытии этики творческой энергии, продолжающей и завершающей духовное дело искупления. В сверхсознании человек уже не один, он в единении с Богом. Мы должны проследить три ступени этического сознания — этику закона, этику искупления и этику творчества. Понимать их соотношения нельзя исключительно хронологически, они сосуществуют. Но необходимо еще остановиться на основном для этики и антропологии вопросе, связанном с учением о свободе воли.

5. *Свобода воли и этика.* Религиозная и метафизическая проблема свободы, в которую вкоренена и этическая проблема свободы, совсем не совпадает с традиционно школьной проблемой свободы воли. Учение о свободе воли покоится на ложных предположках, на старой психологии, которая не может быть удержана. Неверно старое понимание воли как одного из элементов душевной жизни, через который человек совершает выбор между добром и злом и делается ответственным за зло. Совершенно ясно, что такого рода учение о свободе воли было подсказано утилитарно-педагогическими соображениями. Об этом было уже мной сказано. Свободы воли как *liberum arbitrium indifferentiae*⁵⁹ не существует. Свобода воли как свобода безразличия есть скорее рабство,

чем свобода человека, и человек должен почувствовать себя освобожденным и облегченным, когда ему не нужно уже выбирать, пребывая в состоянии раздвоенности, когда выбор уже сделан. Традиционный принцип свободы воли совсем не есть творческий принцип, и он не столько освобождает человека, сколько держит его в страхе. Свобода воли не возвышает, а унижает человека, и через свободу воли ничего сотворить он не может, он лишь принимает или отвергает извне ей данное. Можно даже установить следующий парадокс, играющий немалую роль в истории религиозных идей: свобода воли, вечно стоящая перед устрашающей необходимостью делать избрание навязанного ей со стороны и сверху, поработала и угнетала человека; настоящее освобождение человека происходило от благодати, а не от свободы воли; человек свободен, когда ему не нужно выбирать. В этом отношении у Лютера была своя правда, хотя и ошибочно выраженная. Прав Н. Гартман, что телеологическая точка зрения в этике ведет к отрицанию нравственной свободы человека и утверждает необходимость, хотя сам он не вполне преодолевает телеологическую точку зрения в своем учении об идеальных ценностях. Телеологическая точка зрения, соединенная с учением о свободе воли, может быть сформулирована так: человек должен подчинить свою жизнь поставленной ему верховной цели и ей иерархически подчинить все остальные нижепоставленные цели, свобода же воли дает ему возможность подчинить свою жизнь этому верховному благу. Такого рода доктрина, очень распространенная, совершенно не соответствует ни современной психологии, ни христианскому откровению и приводит к рабской этике. Телеологическая точка зрения, идущая от Аристотеля, вообще должна быть оставлена. Нравственное достоинство человека и нравственная его свобода определяются совсем не целью, которой он подчиняет свою жизнь, а источником, из которого вытекает его нравственная жизнь и деятельность в мире. В известном смысле слова можно даже сказать, что «средства», которыми пользуется человек, гораздо важнее «целей», которые он преследует, ибо они больше свидетельствуют о духе человека. Если человек стремится к свободе путем насилия, к любви путем ненависти, к братству путем раздора, к истине путем лжи, то возвышенная цель этого человека не может смягчить нравственно неблагоприятной его оценки. Я даже думаю, что если бы человек стремился к насилию путем свободы, к ненависти путем любви, к лжи путем правдивости, к раздору путем братства, то он нравственно оказался бы выше. Для этики должно быть важнее всего, каков человек, какого он духа, есть ли в нем внутренний свет, есть ли в нем благостная и творческая энергия. Этика решительно должна быть энергетической, а не телеологической. И потому свободу она должна понимать как первоисточник, как внутреннюю творческую энергию, а не как способность следовать нормам и осуществлять заданную цель. Нравственное благо дается человеку не как цель, а как внутренняя сила, освещающая его жизнь. Важно, откуда вытекает нравственный акт человека, а не к какой цели он направлен. Учение о свободе воли и о телеологии целиком относится к этике закона, к нормативной этике. Поэтому учение Канта об автономии совсем не есть учение о свободе человека. Автономия относится совсем не к человеку, а к нравственному закону. Свобода нужна лишь для исполнения нравственного закона. Автономная этика Канта, в сущности, отрицает человека, для нее существует лишь нравственно-разумная природа, подавляющая самого человека. И в основу должно быть положено понятие творческой свободы как источника жизни и духа как света, освещающего жизнь. Человек есть

существо, действующее не по целям, а в силу заложенной в нем творческой свободы и энергии и благодатного света, озаряющего его жизнь. Основной для этики вопрос совсем не о свободе и необходимости, а о свободе и благодати.

Для антропологии и этики также очень важен вопрос о взаимоотношении свободы и иерархического начала. И в сознании христианина это отношение часто было извращено. Когда иерархический принцип связывают не с высшим качеством, противостоящим количеству и массе, а с греховностью человеческой природы, которая должна быть скована, смирена и водима сверху, то это приводит к извращению антропологии. Почитается не человек, не человеческие качества и дары, а носитель власти, безличного иерархического принципа. Жизнь строится так, чтобы повсюду господствовал и управлял иерархический чин. Епископ и священник, монарх и полицейский, отец и глава семьи, хозяин предприятия и начальник учреждения — все это иерархические чины, качества которых не зависят от человеческих качеств — им даются они автоматически. Это совершенно особенная антропология и совершенно особенная этика. Значение человека в жизни и его власть над жизнью определяется присутствием в человеке безличного, нечеловеческого начала, иерархического принципа. Иерархизм этот совсем не есть иерархизм человеческий. Эта иерархическая антропология ничего общего не имеет с карлейлевским культом героев и великих людей. Безликому, нечеловеческому иерархизму противоплагается иерархизм человеческий, иерархизм человеческих качеств и даров. Святой и гений, герой и великий человек, пророк и апостол, талант и ум, изобретатель и мастер — все это чины человеческой иерархии, и подчинение им происходит в ином плане, чем тот план, в котором подчиняются иерархии нечеловеческой и безличной. Грешный мир предполагает существование и того и другого иерархизма. Но высший иерархизм есть иерархизм человеческий. Церковь не может существовать без епископов и священников, каковы бы ни были их человеческие качества, но внутренне живет и дышит церковь святыми, пророками и апостолами, религиозными гениями и талантами, религиозными героями и подвижниками. Государство не может существовать без главы государства, без министров, чиновников, полицейских, генералов, солдат, но движутся государство и осуществляются великие миссии в истории великими людьми, героями, талантами, предводителями, реформаторами, людьми необычайной энергии. Наука не может существовать без профессоров и учителей, хотя бы самых посредственных, без академий и университетов, иерархически организованных, но живет и движется она гениями и талантами, открывателями новых путей, зачинателями и революционерами. Семья не может существовать без иерархического строения, но живет и дышит она любовью и самопожертвованием. Все спасается от вырождения, окостенения и смерти не безличным нечеловеческим иерархизмом, а иерархизмом человеческим, человеческим качеством, человеческим даром. Иерархия безличная, нечеловеческая, ангельская (в церкви) есть иерархия символическая, отображающая, ознаменовывающая, иерархия же человеческая и личная есть иерархия реальная, иерархия реальных качеств и достижений. Священник — символичен, святой же — реален. Монарх — символичен, великий же человек — реален. И задача этики в том, чтобы дать преобладание иерархии реальной, человеческой над иерархией символической, нечеловеческой. Это предполагает другую антропологию, другое учение о человеке. Основное для этики стремление человека не есть стремление к счастью, как не есть и стремление к покорности

и подчинению, а стремление к качеству, самовозрастанию и самореализации хотя бы принятием страдания, а не счастья, хотя бы путем бунта и восстания. Человек есть существо свободное и призванное к творчеству, и потому он должен думать не о счастье и удовлетворении, но и не о покорности и подчинении. Человека нет без божественного в человеке, но не символически лишь божественного, а реально божественного. Человек и человеческое, человеческая идея и человеческий образ имеют два истока в древнем мире, вечных истока — исток библейский и исток греческий. Там выработывался человек и возникал из первобытного хаоса. Человек имеет прежде всего иудейско-эллинские истоки. Но окончательно раскрывается человек и духовно становится на ноги, освобождается от власти низших природных стихий лишь в христианстве, лишь через Христа и христианское откровение. В личности Христа-Богочеловека человек окончательно стал существовать. И основная идея христианства о человеке есть идея реалистическая, а не символическая, есть идея реального преображения и просветления тварной природы человека, т. е. достижение высших качеств, а не символического озаменования в мире человеческом мира нечеловеческого. Центральная антропологическая идея христианства есть идея богочеловечества, реального богочеловеческого царства. Христианство приводит к богочеловечеству, а не к богоангельству или богозверности, ибо Христос был Богочеловеком, а не богоангелом. Символический же иерархизм есть символизм богоангельский, а не богочеловеческий. Этика не может быть основана на разрыве Бога и человека, божественного и человеческого. Можно установить существование трех типов этики: *этики теологической, этики гуманитарной и этики теоандрической*. Эта книга посвящена этике теоандрической, богочеловеческой.

Часть вторая

ЭТИКА ПО СЮ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Глава I

ЭТИКА ЗАКОНА

1. Дуализм добра и зла. Этика нашего мира предполагает дуализм добра и зла. Дуализм есть предпосылка этики. Миросозерцание монистическое всегда оказывается неблагоприятным для этики и ослабляет в человеке нравственный пафос. Дуализм этический предполагает нарушение первоизданной красоты творения, онтологическое повреждение. Этический дуализм означает раненность человека. Само различие между добром и злом мучительно и радости не доставляет. Можно установить типы философских направлений в зависимости от остроты переживания проблемы добра и зла. Но острота переживания проблемы добра и зла есть острота переживания зла, ибо само добро не дает этой остроты переживания. Платон, стоики, гностики, Лютер, Я. Беме, Паскаль, Фихте, Ницше, Киркегардт, Достоевский были этически ориентированными мыслителями, их мучила проблема зла. Аристотель, Фома Аквинат, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель не были этически ориентированы. Этическая ориентация философии совсем не означает морализма, скорее наоборот. Это есть трагическое переживание добра и зла, которое не разрешается легко нравственным законом и нормой. Источник трагизма тут в том, что добро, закон добра совершенно бессильны преодолеть зло, победить источник зла. Это нашло себе вечное выражение у Ап. Павла. Нравственное сознание предполагает дуализм, противопоставление нравственной личности и злого мира, злого мира вокруг себя и в самом себе. А это значит, что в основе нравственной оценки и нравственного акта лежит грехопадение, потеря первоначальной райской цельности, невозможность непосредственно, без рефлексии и различения, вкушать от древа жизни. Различение и оценка предполагают потерю цельности, раздвоенность. В этом заключается основной парадокс этики: нравственное добро имеет дурное происхождение, и это дурное происхождение преследует его как проклятие. Основной парадокс этики раскрывается христианством, христианство обнаруживает бессилие добра как закона. Закон для христианского сознания парадоксален. Это основная тема Ап. Павла*. Апостол Павел ведет страстную борьбу с властью закона и раскрывает религию благодати. Закон происходит от греха и есть обличение греха. Закон обличает грех, ограничивает его, но не в силах его победить. Человек не может оправдаться, достигнуть праведности делами закона. «Делами закона не оправдывается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех». «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона». «Если утверждающиеся на

* См. прекрасную статью Б. П. Вышеславцева «Этика сублимации, как преодоление морализма». «Путь» 60.

законе суть наследники, то тщетна вера, бездейственно обетование». Закон потому связан с грехом, что «грех не вменяется, когда нет закона». Пафос Ап. Павла связан с освобождением от власти закона. «Вы не под законом, но под благодатью». «Умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве». «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати». «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом»⁶¹. Пламенные слова Ап. Павла могут произвести впечатление совершенного анонизма, и ими пользовались для проповеди анонизма. Но истолкование Ап. Павла в духе анонизма, т. е. совершенного отрицания закона, было бы отрицанием основной антиномии этики, отрицанием парадокса законнической этики. Христианство открывает благодатное царство, стоящее выше закона, по ту сторону закона. Но Христос пришел не нарушить закон, а исполнить. Те же, которые претендуют стать выше закона, легко могут стать ниже закона. Закон имеет дурное происхождение от греха, он изобличает грех, различает и судит, но бессилен победить грех и зло, он даже в обличении греха легко становится злым. И вместе с тем закон имеет положительную миссию в мире. Поэтому этика закона не может быть просто отвергнута и отброшена.

Этика закона есть этика дохристианская, не только ветхозаветно-иудаистическая, но и языческая, первобытно-социальная, и аристотелевская и стоическая, и пелагианская и томистская (в значительной половине своей) внутри христианства*. И вместе с тем этика закона есть вечное начало, которое признает и христианский мир, ибо в нем грех и зло не побеждены. Этику закона нельзя понимать исключительно хронологически, она сосуществует с этикой искупления и этикой творчества. Но этика закона и метафизика закона имеют очень сложную судьбу в истории христианства. Христианство есть откровение благодати, и этика христианская есть этика искупления, а не закона, этика благодатной силы. Но христианство отяжелело и переродилось в законническом мире. Само христианство истолковывалось законнически. Так, официальная католическая теология носит в очень большой степени законнический характер. Само Евангелие постоянно искажали законническим истолкованием. Юризм, рационализм и формализм всегда были внесением закона в истину христианского откровения, по существу сверхзаконную. Даже благодать получила законническое истолкование. Учения Ап. Павла испугались, его ограничивали и смягчали. В самом церковном сознании проникли полупелагианские, рационалистические, законнические элементы. Лютер пламенно восстал против закона в христианстве, против законнической этики и пытался стать по ту сторону добра и зла**. Но Лютера испугались и его последователи лютеране, они старались обезопасить страстные протесты Лютера, умерить и рационализировать его иррационализм. Только школа К. Барта вслед за Киркегардтом возвращается в парадоксальности Лютера***. В истории христианства постоянно противоборствовали начала благодати, сверхзаконнические начала духовного возрождения с началами законническими, юридическими, рационалистическими. Этика законническая имеет свои древние, глубокие корни в человеческом обществе, она восходит

* См. Les moralistes chretiens (Textes et commentaires), Saint Thomas d'Aquin par Etienne Gilson ⁶². Поразительно, до чего этика Фомы Аквината аристотелевская.

** Л. Шестов видит сходство в деле Лютера и Ницше.

*** См. особенно Karl Barth «Der Römerbrief» ⁶³.

к первобытным кланам с их тотемистическими культурами, к первобытному табу. Этика закона есть по преимуществу этика социальная в отличие от личной этики искупления и творчества. Грехопадение подчинило человеческую совесть обществу. Общество делается носителем и охранителем нравственного закона. И те социологи, которые учат о социальном происхождении нравственного, бесспорно, видят какую-то истину. Но они не видят первоисточника этой истины и ее глубокого смысла. Этика закона и значит прежде всего, что субъектом нравственной оценки является общество, а не личность, что общество устанавливает нравственные запреты, табу, законы и нормы, которым личность должна повиноваться под страхом нравственного отлучения и кары. Этика закона не может быть индивидуальной и персоналистической, она никогда не проникает в интимную глубину нравственной жизни личности, нравственного опыта и борений. Она преувеличивает зло в отношении личности человеческой, устанавливая запреты и кары. И она преуменьшает зло мировой и общественной жизни, она оптимистична. Социальная этика строит оптимистическое учение о силе нравственного закона, оптимистическое учение о свободе воли, оптимистическое учение о наказании и каре злых, которой будто бы подтверждается царящая в мире справедливость. Этика закона разом и в высшей степени человечна, приспособлена к человеческим нуждам и потребностям, к человеческому уровню, и в высшей степени бесчеловечна, беспощадна к человеческой личности, к ее индивидуальной судьбе и к ее интимной жизни.

2. *Первобытное нравственное сознание.* Научная социология и антропология очень много занималась первобытным человеком. Но методы и основные принципы исследования определялись эволюционной теорией второй половины XIX века. Исследовали современных дикарей и от них заключали о первобытном человеке. Совсем не в результате научного исследования, которое, в сущности, было невозможно, а в результате предвзятого философского принципа полагали, что человек был сначала в диком полуживотном состоянии и потом постепенно цивилизовался до человека XIX века. О далеком прошлом человека судили по настоящему, по дикарям и животным. И воображение ученых было так слабо, что не могли себе в далеком прошлом ничего представить иного, чем то, что видели в современности и на более низких иерархических ступенях жизни. Но древний человек и древняя жизнь были безмерно таинственнее и загадочнее, чем это представляется антропологам и социологам. Окультисты и теософы тут более правы, чем антропологи и социологи. Какая-то доля истины есть в так называемой Акаше-Хронике, Летописи мира⁶⁴, хотя она и легко вульгаризируется. На заре человечества мир был в ином состоянии, чем наш исторический мир. Он был более разжиженный, и в нем границы, отделяющие этот мир от миров иных, не были еще столь резки. Об этом в прикрытой форме рассказано в Библии, в книге Бытия. Эволюционизм XIX в. нужно считать преодоленным философски и научно, и он не может лежать в основании методов и принципов исследования. Недопустимо переносить на древнее, первобытное человечество наши навыки мысли, нашу психологию, нашу картину мира. Тогда все было иное, не похожее и на современных дикарей, и на современный животный мир. Леви Брюль, критикуя Гэйлора и Фрззера, пытается открыть первобытное мышление, совсем не похожее на мышление людей цивилизованных*.

* См. Lévy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

Но его современное позитивистическое и рационалистическое мирозерцание мешает ему понять, в чем тут дело. То, что он называет *loi de la participation*⁶⁵, свидетельствует о том, что мышление первобытное принадлежит к более высокому типу, чем мышление человека XIX в., ибо выражает мистическую близость познающего к своему предмету. В развитии цивилизации человек не только что-то приобретает, но и что-то теряет. Человек есть существо не только восходящее, но и вырождающееся, падающее, ослабевающее, обедняющееся. Несомненно, какие-то древние знания, связанные с близостью к истокам бытия, были утрачены человеком впоследствии, и о них осталось у человека лишь воспоминание*. Несомненно, были великие культуры в прошлом, напр. культура Вавилона и Египта, после которых наступил регресс, а не прогресс и были утрачены огромные достижения. Есть очень большие основания верить в реальность мифа об Атлантиде, в которой очень высокая цивилизация подверглась нравственной порче и погибла. Гораздо больше оснований считать известного нам дикаря продуктом вырождения и упадка, одичания человека, чем первобытным человеком и источником человеческого развития. И, характеризуя первобытное нравственное сознание, мы не должны предрешать вопроса об истоках человечества, о древнем человеке. Мы имеем тут дело с вторичным, а не первичным слоем и уже подлежащим наблюдению и исследованию. Психопатология пролила больше света на древнего человека, чем социология.

Вестермарк в значительной мере прав, когда говорит, что нравственные эмоции родились из *ressentiment*. Поэтому в первобытном нравственном сознании такую центральную и колоссальную роль играет месть. Этика закона в сознании первобытном прежде всего выражается в мести, и это проливает свет на генезис добра и зла. Древний ужас, страх в значительной степени определял нравственную жизнь. Мечь связана с этим ужасом. Тень убитого будет преследовать родственника, пока он не отомстит убийце. Древний человек очень ощущал власть умерших над жизнью, и этот ужас перед умершими, перед миром подземным был безмерно глубже беззаботности и легкости современного человека относительно мира умерших. Замечательно, что древнее чувство мести, терзавшее мстителя, совсем не было инстинктом жестокости и кровожадности, порождением злобы и ненависти, оно было нравственным и религиозным долгом, нравственной эмоцией по преимуществу. Это видно из греческой трагедии. Таков, напр., Орест, весь одержимый нравственным долгом отмстить за смерть отца. Такова и трагедия Гамлета. Но древняя этика мести составляет очень глубокий слой нравственных эмоций человека, и она действует и в современном человеке, прошедшем через христианство. В нравственном различии, оценке, суждении и суде есть элемент трансформированной первобытной мести. «Добрый», сам того не замечая, в сущности, хочет мстить «злому», хотя бы эта месть была совсем не кровавой. Древнее нравственное суждение не считало возможным оставить преступления без наказания, оно страшилось этого. Наказание же и было мезтью, идея наказания рождалась из мести. Наказывающий есть мститель. Эта идеализация и сублимация мести как религиозного и нравственного долга находит свое метафизическое завершение и увенчание в идее ада. Первобытное нравственное сознание есть сознание родовое и социальное. В нем нравственным субъектом является род, а не личность. И месть, как нравственный акт, есть акт родовой, она

* Это утверждают не только оккультисты. См. напр., Abbé Moreaux «La Science mystérieuse des Pharaons»⁶⁶.

совершается родом и по отношению к роду, а не личностью и по отношению к личности. Родовая месть есть самый характерный нравственный феномен древнего человечества, и она остается в христианском человечестве, поскольку древняя природа в нем не просветлена и не преображена. Инстинкт и психология родовой мести, столь противоположные христианству, переходят в своеобразное понимание чести — должно защищать свою честь и честь своего рода с оружием в руках, через пролитие крови. Оскорбление чести должно быть смыто кровью. Род внушает благоговейный ужас. С этим связан и страх кровосмешения, который преследует человека с давних времен. Кровосмешение Эдипа, соединение с матерью было пределом ужаса. В нем человек как бы возвращается туда, откуда изошел, т. е. отрицает факт рождения, восстает против закона родовой жизни. Древняя месть совсем не связана с личной виной. Месть и наказание не направлены прямо на того, кто лично виновен и ответстен. Понятие личной вины и ответственности образовалось гораздо позже. Родовая месть безлична. Когда родовая месть переходит к государству и государство делается субъектом мести и наказания, начинает развиваться идея личной вины и ответственности. Закон, всегда носящий социальный характер, требует победы над первобытным хаосом инстинктов, но хаос инстинктов вгоняется законом внутрь, он не побеждается и не просветляется им. И в человеке XX в. остаются эти первобытные хаотические инстинкты. Это обнаружила мировая война и коммунистическая революция. Месть, которая сначала была нравственным и религиозным долгом, после христианского откровения становится безнравственным, хаотическим инстинктом человека, который он должен побеждать новым законом. Древнее насилие клана и рода над человеком, установившее неисчислимое количество табу, запретов и вызывающее страхи и ужасы, из нравственного закона, каким оно было в древние времена, переходит в атавистические инстинкты, с которыми должно бороться более высокое нравственное сознание. Это одна из существенных истин социальной этики. Общество изначально смиряет, обуздывает, дисциплинирует инстинкты человека, и потому, что оно вложило в человека для его обуздания, превращается в хаотические инстинкты на более высоких ступенях нравственного сознания. Так прежде всего происходило с мезьтю. Человека лишали свободы, как существо, одержимое греховными инстинктами. Но социальное обуздание свободы обратилось в инстинкт властолюбия и тирании. Предрассудки, инерция и насилия каст, пережитки древнего общественного быта, некогда были обузданием хаоса, установлением общественного космоса, но они превратились в инстинкты, мешающие свободному социальному устройению человечества. Обнаруживается коренная двойственность закона в нравственной жизни человечества — он обуздывает инстинкты и создает порядок, и он же вызывает инстинкты, мешающие созданию нового порядка. Это обнаруживает бессилие закона.

Первобытная жизнь не только социальна, но и коммунистична*. И этот первобытный коммунизм — источник деспотических инстинктов в человеческом обществе. Первоначальные нравственные эмоции народились в эпоху господства рода над индивидуумом. И от этих инстинктов родовой морали человек не может освободиться и доныне. Нравственные понятия начали вырабатываться, когда личность еще не раскрылась, дремала в потенциальном состоянии. И нравственная жизнь человека и ныне еще раздрается между нравственными понятиями

* Бахофен связывает коммунизм с матриархатом. См. «Das Mutterrecht».

и оценками, образовавшимися, когда господствовал род и был субъектом нравственной жизни, и нравственными понятиями и оценками, образовавшимися, когда поднялась личность и стала субъектом нравственной жизни. Табу было основной категорией законнической и родовой этики, и это древнее табу сохранилось, когда личная совесть стала источником оценки. Первоначальная нравственность строилась под давлением ужаса перед душами умерших, она определялась не только отношением к людям, но и отношением к богам и полубогам, к демонам и духам. Царь был богом, тотемом. И в этом источник благоговейных чувств к монарху, которые сохранились и до наших дней. Этим определялась монархическая мораль. Жестокость в первобытном обществе носила характер не только звериного, природного хаоса инстинктов, но получила нравственную санкцию и была связана с нравственными эмоциями. И на протяжении всей истории человек бывал жесток в силу нравственной эмоции и нравственного долга. И освобождение его от инстинкта жестокости сплошь и рядом означает освобождение от нравственной эмоции и нравственного долга, возникших в предшествующие эпохи. Нет ничего более тяжелого в жизни, чем атавизм нравственных инстинктов, связанных с нравственными эмоциями древних эпох. Они-то и калечат более всего жизнь. Этика закона обладает способностью создавать такого рода атавизм. Главы государств, иерархи церкви, отцы семейств, хозяева предприятий бывают нередко жестоки не от кровожадности и склонности к насилию и мучительству, а от атавистических нравственных эмоций, от чувства долга, терзающего их самих. Этика закона, выработанная в эпоху абсолютного господства рода и общества над личностью, терзает личность и тогда, когда уже пробудилась личная совесть и в нее перенесен центр тяжести нравственной жизни. Очень силен также элемент магии в первобытном нравственном сознании. Через магию боролся человек с враждебными силами, в ней родилась активность человека, наука, техника. И магия была силой в высшей степени социальной. Власть в мире народилась прежде всего как власть магическая*, и отношения властвования — магические отношения. Магия по природе своей повелительна. Власть нравственного закона и его запреты первоначально были магической властью. Эти магические элементы власти остались в силе на протяжении всей истории, и от них не свободен человек и доныне, несмотря на христианство, на идею нравственной ответственности и пр. Различение нравственно чистого и нечистого носит магический характер. Люди верят в нравственную магию слова. Они суеверно боятся прикоснуться к нравственному табу. Их терзают угрызения совести, не имеющие никакого отношения к их личной совести и личной вине. Над ними тяготит магия проклятий и осуждений. И они думают, что их нравственные действия и нравственные слова имеют власть над Богом и над судьбой. Нравственный акт был сначала как бы формой оперативной магии. Люди верили в магические исполнения нравственных заповедей и обрядов. Это унаследовано и современными людьми от первобытного народного магизма. Философы и моралисты, Сократ и стоики, Кант и Толстой пытались очистить нравственный закон от элементов магических. Но «добрые дела» этики закона заключают в себе переживания элементов первобытного магизма**.

* На этом очень настаивает Фрэнклер, который написал книгу о магическом происхождении царской власти.

** См. Frazer «Der Golden Bough»; Huber et Maus «Mélanges d'histoire des religions»; Maxwell «La magie» 67.

3. *Социальный и обыденный характер закона.* Этика закона есть этика социальной обыденности. Она организует жизнь среднего человека, человеческих масс, и от нее совершенно ускользает качественно возвышающаяся творческая человеческая индивидуальность. Для этики закона существует личность абстрактная, но не существует личности конкретной. Мораль закона и есть мораль общеобязательная. Обыденность, для которой Гейдеггер образовал особую категорию *das Man*, носит социальный характер. Это есть господство общества и общего с его законами и нормами над внутренней, интимно-индивидуальной и неповторимой в своем своеобразии жизнью личности. Обыденность (*man sagt, on dit*, говорят) есть охлаждение творческого огня жизни, и нравственное сознание в обыденности всегда определяется не тем, что думает сама личность, а тем, что думают другие, не своей совестью, а чужой совестью. Законнический морализм всегда социален, а не персоналистичен. Личность, личная совесть, личная мысль не может быть носителем закона, носителем закона является общество, общественная совесть, общественная мысль. В автономной, но законнической этике Канта носителем нравственного закона, правда, является личность, а не общество. Но сам нравственный закон, который личность должна свободно в себе раскрыть, определяется обществом, он общеобязателен, а общеобязательность всегда носит социальный характер*. Закон нравственный, как и закон логический, совершенно обязателен для всякого живого существа независимо от его индивидуальности и своеобразия. Никакой индивидуальности и своеобразия закон не признает. Для нравственного закона совсем неинтересен нравственный индивидуальный опыт, нравственные борения духа. Мы видим у Канта совершенное равнодушие к нравственному опыту и нравственной борьбе. Закон интересуется только тем, исполнит ли его личность или нет. И Коген, который строит этику закона, совершенно последовательно связывает ее с юриспруденцией. Этика закона организует социальную обыденность. Она интересуется только общеобязательным. Таковы роковые последствия законнического различения добра и зла. Последствием этого является тиранство закона, которое есть тиранство общества над личностью, общеобязательной идеи над индивидуальным, личным, неповторимым, единичным. Отстоявшаяся и кристаллизовавшаяся обыденность, в которой охлажден уже огонь жизни, давит, как кошмар, творческую жизнь личности. Закон насилует и калечит жизнь. И настоящий трагизм этики в том, что закон имеет свою положительную миссию в мире. Этика закона не может быть просто отвергнута и отброшена. Если бы это было возможно, то никакого принципиального трагизма тут не было бы. Этика закона должна быть преодолена, творческая жизнь личности должна быть завоевана. Но и закон имеет свое положительное значение. Он не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее. Парадокс в том, что исключительное господство этики благодати в мире греховном подвергает опасности свободу и даже существование личности. Нельзя поставить судьбу личности в исключительную зависимость от благодатных и благостных состояний других личностей. В этом значении права, которое есть царство закона. Никакая личность не может зависеть от нравственных качеств и духовного совершенства, присущего окружающим ее людям. В мире греховном личность частью своего существа обречена жить в социальной обыденности, в которой она не только насилуется, но и охраняется законом и правом. Право и есть правда,

* Много интересного у Зиммеля. См. его «Soziologie» 66.

преломленная в социальной обыденности. Царство обыденности, *das Man*, есть порождение грехопадения, есть мир падший. В нем роковым образом искалечивается жизнь личности, в нем извращается даже само христианское откровение. Первичное зло тут не в самом законе, избличающем грех, а в грехе, порождающем закон. Но закон, избличающий грех и ставящий предел проявлениям греха, обладает способностью вырождаться в зло.

В этом сложность судеб этики закона. Уже греческая этика, начиная с Сократа, пыталась эмансипироваться от власти общества и закона, пыталась проникнуть в личную совесть. Нравственное сознание Сократа сталкивается с афинской демократией. Он падает жертвой закона, социальной обыденности, *das Man*, «так говорят», общества. Сократ провозглашает принцип: нужно повиноваться Богу больше, чем людям. Но это и значит, что Богу, совести, правде, внутреннему человеку нужно повиноваться больше, чем обществу, чем социальной обыденности, чем внешнему закону. Внутренне Сократ не возвысился от этики закона до этики благодатной, как не возвысились стоики. Но он сделал огромный шаг вперед на путях нравственного освобождения личности, на путях открытия совести в личности, а не в обществе. Когда Платон в «Горгии» говорит, что лучше самому испытать несправедливость, чем причинить ее другим, он уже переносит центр тяжести нравственной жизни и нравственных ценностей в глубину личности. И это тем более поразительно, что Платон приходит к коммунизму, отрицающему личность. Греческое сознание никогда не преодолело окончательно власти города-государства над личностью. Это освобождение совершается лишь в христианстве, которое означает переход к благодатной этике искупления. Насилие законнического добра над жизнью человека и мира выражается в формуле: *fiat justitia, pereat mundus*⁶⁹. Этика закона, сама по себе взятая, интересуется добром и справедливостью, но не интересуется жизнью, человеком, миром. В этом ее граница. На почве законнической этики, этики социальной обыденности и общеобязательности, возникает рабство человека у государства и общества, рабье отношение к монарху, к начальнику, к богатому, знатному, как и рабье отношение к толпе, к массе, к большинству. В нравственных суждениях законнической этики мыслит не личность, не человек, а социальная обыденность, род, клан, сословие, государство, нация, семья. И само божественное начало правды переносится на эти образования социальной обыденности. Законническая, социально обыденная этика дает преобладание отношению к иерархическому чину, к носителю власти, к иерарху церкви, к монарху, к главе семьи, к начальнику над отношением к человеку, к человеческому качеству, к творцу, к доброму человеку, к таланту, к ученому и поэту. С этим связана основная проблема этики закона. Этика закона не знает внутреннего человека, она регулирует жизнь внешнего человека в его отношении к обществу людей, она покоится на том, что я называю внешним иерархизмом в отличие от внутреннего иерархизма. Этика закона может быть и консервативной, и революционной. И в том, и в другом случае она авторитарна и социальна. Социальная этика делает невозможным первородный и девственный нравственный акт и оценку. Нравственный акт и оценка личности окутаны социальными наслоениями групп, семейств, классов, партий, направлений, верований, предвзятых идей, и до свободного и чистого нравственного суждения тут невозможно добраться. Величайшая задача нравственной жизни и заключается в том, чтобы дойти до первородного, девственного нравственного акта, не растленного социальными внушениями. Огромную

роль в наших нравственных актах играет государство. Но государство не только от Бога, оно и от дьявола.

Парадоксально отношение к судьбе и мировому разуму в античном язычестве и в иудаизме. Грек и римлянин (трагедия, стоицизм) смирились перед судьбой, так как не к кому было на нее апеллировать. Древние евреи бунтовали, боролись с самим Богом (Иов, пророки, псалмы). Безраздельной власти царящего над миром закона противопоставляли или бесстрашие и покорность, или восстание и борение с Богом. Но возвышались до этого Иов и пророки, трагики и античные мудрецы. Основная линия жизни слагалась в согласии с властью закона. В древних книгах, в законах Ману, в Библии, в Талмуде, в Коране жизнь регулирована, подчинена закону, всюду страх нечистоты, запреты, табу, всюду перегородки и разделительные категории. Нечистое и очищение, запрет и нарушение запрета — вот основные категории первоначальной нравственной жизни человека. Боязнь нарушить запрет и стать нечистым — основной нравственный двигатель. Это и есть этика закона в его первоначальной стадии. Она со временем трансформируется в законничество внутри христианства, в этику Канта, в идеалистический нормативизм. В первоисточках этики закона лежит религиозный страх, страх почти животный, который потом сублимируется. Страх нечистого и запретного преследует человека на самых высоких ступенях культуры, принимая лишь более утонченные формы. Но в основе всегда лежит этот первоначальный аффект. Закон по природе своей всегда запугивает. Он не преображает человеческую природу, не уничтожает греха, а через страх не только внешний, но и внутренний держит грех в известных границах. И нравственный порядок в мире держится прежде всего религиозным страхом, который потом принимает форму нравственного закона. Таковы первоначальные последствия греха. Этому в жизни государства и общества соответствуют жестокие наказания, казни, которым придается нравственное значение. Этика закона, как этика греха, узнается потому, что она знает отвлеченное добро, отвлеченную норму добра, но не знает человека, человеческой личности, неповторимой индивидуальности и ее интимной внутренней жизни. В этом абсолютная граница этики закона. Ей интересен не человек, не живое существо с его радостями и страданиями, а данная человеку отвлеченная норма добра. Это свойство этики закона остается в силе и тогда, когда она становится философской и идеалистической и провозглашает принцип самоценности человеческой личности. Так, у Канта принцип человеческой личности совершенно отвлеченный и нормативный, он не имеет отношения к живой и неповторимой человеческой индивидуальности, которой Кант никогда не интересовался. Кантовская этика закона противопоставляет себя принципу эвдемонизма, счастья как цели человеческой жизни, но под счастьем и эвдемонизм понимает отвлеченную норму добра и совсем не интересуется счастьем живой неповторимой индивидуальной человеческой личности. В мышлении этики закона есть что-то роковое и безвыходное, от него всегда ускользает конкретное и индивидуальное. Всякая этика закона должна признать, что отвлеченное добро выше конкретного, индивидуального человека, хотя бы под отвлеченным добром разумелся принцип личности или принцип счастья. Морализм, вечно осуждающий людей, есть порождение закона. Но морализм этот безнравствен перед лицом высшей, незаконнической этики.

Закон не только не интересуется жизнью личности, но и не дает ей сил для осуществления того добра, которого он от нее требует. В этом основное противоречие этики закона, которое неизбежно ведет к этике

искупления или благодати. Высушенная законническая добродетельность, лишенная благодатной и благостной энергии, дающей жизнь в изобилии, часто встречается в христианской аскетике, которая может оказаться формой этики закона внутри христианства. Монашески-аскетическая вражда к жизни, *ressentiment* по отношению к жизни, есть реакция этики закона внутри религии искупления и благодати, в ней нет силы, помогающей просветлению жизни. И только аскетика, соединенная с мистикой, носит иной характер. Закон морали, закон цивилизации, закон государства и права, закон хозяйства и техники, закон семьи и закон церкви и аскезы организует жизнь, охраняет и судит, иногда калечит жизнь, но никогда не поддерживает ее благодатной силой, не просветляет и не преобразует ее. Закон необходим для грешного мира и человечества, и его нельзя механически отменить. Но закон должен быть преодолен высшей силой, от безликой власти закона мир и человек должны быть освобождены. Ужас законнического морализма в том, что он стремится сделать человека автоматом добродетели. И нестерпимая скука добродетели, порождающая имморализм, часто столь легкомысленный, есть специфическое явление этики закона, не знающей никакой высшей силы. В сущности, этика закона строится так, как будто бы нет Бога, без расчета на Божью помощь. И неизбежно периодическое восстание против законнической добродетели, так же как и возвращение к постылой законнической добродетели. Это восстание есть нравственное явление, требующее внимательного к себе отношения. Господство законнической этики во всех сферах мировой жизни есть выражение объективного закона большего числа, т. е. необходимой организации порядка в жизни больших масс, большой массы человечества, как и большой массы материи в жизни природы. В этом космический смысл закона. Свобода же, сопротивляющаяся беспредельной власти закона во всех сферах жизни, есть, наоборот, выражение закона малого числа, она прежде всего интересна для духовной аристократии, составляющей меньшинство. Свобода аристократична, а не демократична. Свобода малого числа обыкновенно даже связана с принудительным сдерживанием законом большого числа. В этом парадокс свободы в истории. Творческая свобода мысли аристократична. Но против власти закона над жизнью и мыслью восстают не только духовная «аристократия», восстают и «демократические» дионисические силы жизни. Поэтому только и совершаются в мире революции, которые приобретают и этическое значение. Аристократия сама по себе никогда не сделала бы революции. Власть обычная, общественного мнения, традиции — «демократична», она всегда есть большое число. Но «демократично» и восстание большого числа, массы против обычая, общественного мнения, традиции, с тем чтобы немедленно образовать новый обычай, общественное мнение, традицию*. Этика закона основана на противоречиях, которые раскрываются в ее собственном царстве. Только этика благодати возвышается над противоположением «аристократической» свободы и «демократического» закона.

4. *Нормативная этика. Фарисейство.* Этика закона существует не только как этика религиозная и социальная. Она становится также этикой философской и даже обосновывает себя на свободе и автономии. Но и в этом случае обнаруживается ее ветхозаветная природа. Фило-

* Ле Бон хорошо говорит о консерватизме революционных масс. См. его «Psychologie des foules».

софская этика закона есть этика нормативная и идеалистическая. Нормативная философская этика совсем не авторитарна и не гетерономна, наоборот, она автономна. Такова прежде всего этика Канта которому принадлежит самый замечательный опыт построения философской этики закона. Автономный характер этики Канта обнаруживает ее законнический характер, ибо автономия есть своезаконность, т. е. все-таки номизм. Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самим живым человеком, его нравственным опытом, его духовной борьбой, его судьбой. Нравственный закон, который человек должен свободно открыть в себе, автоматически даст свои предписания, одинаковые для всех людей и для всех случаев жизни. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается законническим основанием этики, ибо каждый человек оказывается средством и орудием осуществления отвлеченного, безличного, общеобязательного закона. Нравственность свободна в смысле своезаконности, но человек совсем несвободен и неавтономен, он целиком подчинен норме и закону. Поэтому Кант совершенно отрицал эмоциональную сторону нравственной жизни и вызвал известную эпиграмму Шиллера⁷⁰. Человеческая личность для Канта совсем не есть ценность, она есть лишь формальный, общеобязательный, законнический принцип. Индивидуальности для кантовской этики не существует, не существует неповторимо-индивидуальной нравственной проблемы, требующей неповторимо-индивидуального, т. е. творческого, нравственного разрешения. Формализм кантовской этики подверг сильной и уничтожающей критике М. Шелер, который выдвигает ценность личности и индивидуальности*. К сожалению, у самого М. Шелера почти совсем отсутствует идея свободы. Столь же законнической, как у Канта, является и нравственная философия Л. Толстого, хотя она и совсем неавторитарна. Л. Толстой и Евангелие рассматривает в смысле нравственного закона и нормы, и осуществление Царства Божьего уподобляется воздержанию от курения и вина. Учение Христа оказывается рядом нравственных предписаний, которые человеку легко осуществить, если он признает их разумность. Толстой был сильным критиком христианской неправды и лицемерия. Но он хотел подчинить жизнь тиранической власти законнической морали. Толстовский морализм приобретает почти демонический характер, истребляющий богатство бытия. И Кант и Толстой выросли на почве христианства, но при всем их свободолюбии они означают законническое перерождение христианства. Они утверждают самоправедность через осуществление закона, т. е. возвращаются к фарисейству, хотя и философски очищенному, к пелагианству, которое тоже было законническим морализмом и потому не нуждалось в благодати. Против пелагианского морализма и рационализма, т. е. против законничества в католичестве, восстал Лютер. Но и лютеранство в дальнейшем подверглось законническому перерождению. Законничество в христианстве было сильно во все времена. Даже благодать понимали законнически. Совсем не было преодолено фарисейское законничество. Всякий морализм был фарисейским законничеством. Аскеза превратилась в форму законничества. Тип моралиста есть тип законника, не желающего знать индивидуального человека, личности, живого существа. И против него права реакция аморалиста.

* См. его «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik».

Нормативизм законнической этики применим лишь к очень грубым элементарным случаям — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям, требующим индивидуально-творческого разрешения. Закон вызван страстной природой ветхого Адама, мстительного, властолюбивого, корыстолюбивого, завистливого, сластолюбивого. Но настоящая проблема этики лежит глубже, она связана с той индивидуальной сложностью жизни, которая порождена столкновением ценностей высшего порядка и обнаруживает трагическое в жизни. Между тем как этика преимущественно понималась как учение о том, что не следует красть платков из карманов.

Религиозный образ законнической этики дан в фарисействе. Ошибочно думать, как нередко думают христиане, что фарисейство есть религиозно и нравственно явление низкое, почти ругательное слово. Наоборот, фарисейство было религиозно и нравственно высокое явление, вершина религиозной и нравственной жизни еврейства. На осевшей и затвердевшей почве ветхозаветной религии закона и нельзя было выше подняться. Фарисеи были религиозные учителя еврейства, верные закону и истолковывавшие закон. И вот против этого высокого и чистого явления фарисейства восстает Христос. Самое основное и преобладающее впечатление, которое остается от чтения Евангелия, это восстание против фарисейства, обличение его неправды перед правдой новозаветной. Но обличение фарисейства есть обличение законнической этики, этики оправдания законом, этики чистоты и довольства своей праведностью. Мытарей и грешников Евангелие поставило выше фарисеев, нечистых выше чистых, не исполнивших закон выше исполнивших закон, последних выше первых, погибающих выше спасенных, «злых» выше «добрых». Это есть парадокс евангельской морали, который с трудом вмещается и осмысливается христианами в истории. Христиане все думают, что евангельские обличения относятся к фарисеям, жившим в далеком прошлом, и сами риторически громят их как злодеев. Но в действительности эти обличения относятся к нам самим, к нам, живущим сегодня, к самоправедным, к нравственно первым, спасающимся всех времен. Об евангельской этике, по существу, будет впереди. Но что значит парадокс евангельской этики? Почему в нравственном отношении первые делаются последними и наоборот? Почему лучше быть грешным, сознающим свой грех, чем фарисеем, сознающим свою праведность? Обыкновенно объясняют это так, что грешник смиренен, фарисей же горд, как горд стоик. А христианство есть прежде всего религия смирения. Думаю, что в этом объяснении не доходят до самой глубины тревожного вопроса. Фарисеи стояли на грани двух миров, на перевале от этики искупления к этике благодати. И в них должно было обнаружиться бессилие законнической этики в деле реального спасения от греха и зла. Вся трудность проблемы тут в том, что именно законническая этика исполнима. Закон можно исполнить до малейших деталей и стать по закону чистым. Фарисеи это и делали. И вот обнаруживается, что совершенное исполнение закона и совершенная чистота не спасают, не открывают путей в Царство Божье. Закон явился в результате греха, но он бессилен вывести человека из того мира, в который он попал после того, как он сорвал с древа познания добра и зла, он бессилен преодолеть грех даже при совершенном его исполнении, не может спасти. Фарисейство, т. е. этика закона, беспощадно осуждается в Евангелии, потому что оно не нуждается в Спасителе и спасении, как нуждаются мытари и грешники, потому что если бы последняя религиозная и нравственная правда была

на стороне фарисеев, то искупление было бы не нужно. Фарисейство есть отрицание искупления и Искупителя. Фарисейство думает, что искупление — в исполнении закона добра, в то время как спасение в том, чтобы преодолеть то различие между добром и злом, которое явилось результатом грехопадения, т. е. преодолеть закон, порожденный этим различием, войти в Царство Божье, которое совсем не есть царство закона посюстороннего добра. Фарисейство есть настолько глубокий и устойчивый элемент человеческой природы, обращенной к закону, что оно по-своему понимает христианство и деформирует его. Христианин, который думает, что он оправдан, чист и спасен, что он выше грешников, когда он часто посещает службы, бьет поклоны, ставит свечи, служит молебны, произносит по уставу слова молитвы, исполняет все канонические правила, совершает дела милосердия, добрые дела, есть, конечно, фарисей внутри христианства, и к нему тоже относятся евангельские обличения. Этика закона исполнима, но она бессильна бороться с помыслами и изменить внутреннее духовное состояние человека. Согласно этике закона, человек делается хорош, потому что он исполняет добрые дела закона. В действительности же человек делает добрые дела, потому что он хорош. Это прекрасно понимал Лютер, хотя и делал отсюда односторонние выводы.

Вся сложность и парадоксальность христианского отношения к закону определяется тем, что Христос не только обличает фарисейское законничество, но и говорит, что он пришел не нарушить, а исполнить закон. Евангелие преодолевает и отменяет этику закона и заменяет ее иной, высшей и благодатной, этикой любви и свободы. И вместе с тем оно не допускает внешнего и механического отрицания и низвержения закона. Христианство открывает пути в Царство Божье, где нет уже закона. Но закон по-прежнему обличает грех и должен быть исполнен миром, пребывающим в грехе. Грешник нуждается в спасении, и спасение приходит не от закона, а от Спасителя, спасение совершается через искупление, а не через закон. Но все время остается низшая сфера закона, и закон остается в силе для своей сферы. Социальная жизнь христианского человечества в значительной степени остается во власти закона, почти в той же мере, как жизнь первобытного клана, поклонявшегося тотему. Но закон совершенствуется, улучшается, оставаясь все тем же принципом. В законе есть вечный элемент. Оценки, которые требуются от христианина, необычайно трудны и даются с мукой. Оценки по закону просты и сравнительно легки. Но эта простота и легкость закрыты для христианина. От него требуются оценки самого закона, которые уже не по закону должны совершаться. Оценки христианина всегда должны преодолевать фарисейство, но не должны впадать во внешний аномизм. И самая большая трудность тут в соотношении момента индивидуального и социального. Этика закона была по преимуществу этикой социальной. Этика же христианская более индивидуальна, чем социальна, для нее человеческая душа стоит больше, чем все царства мира. Это положение создает страшные трудности для этики закона. Этика закона дорожит прежде всего царством мира. И для людей закона христианство должно представляться анархизмом. Это и утверждает, напр., Ш. Моррас*. Для него Евангелие анархическая и разрушительная книга. Великую же заслугу католической церкви он видит в том, что она превратила анархическую, разрушительную силу христианства в силу организующую. Совсем как у великого инквизитора

* См. его книгу «Romantisme et révolution» ⁷¹.

Достоевского. Ш. Моррас — человек дохристианского, античного сознания, он один из тех римлян, которые испугались разрушительной силы христианства. Но в католичество вошло римское начало и спасло положение. Все это обнаруживает глубокую парадоксальность христианства по отношению к закону и ко всякому социальному порядку. Закон, без которого невозможна социальная жизнь, дохристианского происхождения. Право раскрыто языческим римским миром, и мир христианский реципировал римское право. Поэтому христианский мир живет двойственной, дуалистической жизнью, он живет и по закону, и по благодати. И нужно сказать, что не всегда свобода человека, свобода человеческого лица защищена в порядке благодати, она часто защищается в порядке закона. В этом положительная миссия закона. Средневековая теократия, восточная и западная, императорская и папская, хотела быть обществом, основанным не на законе, а на благодати. И это покупалось тем, что сама благодать подвергалась законническому перерождению. Теократическое благодатное общество символизирует Царство Божье в природно-историческом порядке, который подлежит закону. Свободу человека оно ставит в зависимость от благодатного перерождения другого человека, власти, всего общества. И когда это благодатное перерождение не происходит, свобода человека отрицается, он подвергается насилию, за ним отрицается всякое право. Тут обнаруживается все значение закона для социальной жизни человека. Жизнь человека, его свобода и право не могут исключительно зависеть от духовного состояния других людей, общества, власти. Жизнь человека, его свобода и право должны охраняться и в том случае, если духовное состояние других людей, общества, власти невысокое, если оно недостаточно просветлено благодатью. Общество, которое захочет себя обосновать исключительно на благодати, не пожелает знать закона, будет обществом деспотическим. Так, коммунистическое общество тоже исключительно основано на благодати, а не на законе, хотя и на благодати темной и нехристианской. В результате получается тирания, обратная теократии. И мы стоим перед следующим парадоксом: закон не знает живой, конкретной, индивидуально неповторимой личности, не проникает в ее интимную жизнь, но закон охраняет эту личность от посягательства и насилия со стороны других личностей, охраняет независимо от того, каково направление и духовное состояние других личностей. В этом великая и вечная правда закона, правда права. Христианство должно признать эту правду. Нельзя ждать благодатного перерождения общества, чтобы жизнь человека стала выносимой. Таково соотношение закона и благодати. Я должен любить ближнего во Христе, это есть путь Царства Божьего. Но если у меня нет любви к ближнему, то я во всяком случае должен исполнить закон по отношению к ближнему, должен быть справедлив и честен по отношению к нему. Нельзя отменить закон и ждать осуществления любви. Это тоже было бы лицемерием. Я должен не красть, не убивать, не насильничать и когда любви не имею. То, что от благодати, всегда выше, чем то, что от закона, никогда не ниже. Высшее не отрицает низшего, но включает его в себя в преображенном виде. Злом же является законническое искажение самой благодати и любви, оно-то и ведет к насилию и отрицанию свободы, к совершенному отвержению закона. Так определяется отношение между этикой закона и этикой искупления. Этика искупления не может становиться на место этики закона, она тогда становится насильнической и отрицает свободу. Два порядка сосуществуют. И всегда благодатный порядок есть порядок

преображающий и просветляющий, а не насилующий. Высший образ этики закона есть право.

Конфликт закона и благодати, этики закона и этики искупления проходит через все конкретные этические вопросы, как мы это увидим. И чрезвычайно сложно отношение этических конфликтов к человеческой свободе и к достоинству человеческой личности. Иногда враждебна свободе и личности этика закона, иногда же враждебна этика благодати. Сама благодать не может быть враждебна свободе и личности, она дает свободу, преобразует и укрепляет личность. Но то, как отражается в человеческом мире благодать и как она искажается в нем, может быть враждебно и свободе и личности. Происходит двойной процесс: в порядок благодати, в духовное общество, в церковь проникает законничество, и в порядок закона, в общество мирское, в государство и культуру проникает начало благодати, уже искаженное законничеством. И от того и от другого процесса свобода насилуется и личность страдает. Живая человеческая личность насилуется и законом, и насильственной благодатью. На сложных этических конфликтах мы видим, как закон калечит жизнь, когда нужно было бы предоставить ее действию благодатных сил, и как насильственная благодать калечит жизнь, когда нужно было закону предоставить охранение ее прав. Это видно в жизни семьи, в жизни государства, в хозяйстве, в разных сферах культуры. Проблема страшно осложняется еще тем, что кроме этики закона и этики искупления есть еще этика творчества, связанная с дарами человека и с его призванием. Эти конфликты не могут быть приведены к окончательной гармонии в пределах нашей греховной земной жизни. Но могут быть установлены ценности, за которые нужно бороться в разрешении этих конфликтов. Верховной ценностью не является счастье. Трагические этические конфликты опровергают ту ложную психологию и этику, которая видит в счастье цель человеческой жизни. Человеку внушили идею, что верховным благом и верховной целью является счастье, чтобы держать его в рабстве. Свобода и достоинство человека не позволяют видеть в счастье и удовлетворении цель и высшее благо жизни. Существует непреодолимый конфликт между свободой и счастьем. На этом построена «Легенда о Великом Инквизиторе» Достоевского. Я согласен на несчастье и страдания, чтобы остаться свободным существом. Этика закона сулит счастье как результат исполнения закона. Слушай меня, и будешь счастлив. Но и этика благодати, благодати, подвергающейся (в тексте 1937 г.— подвергающейся.— *Ред.*) законническому перерождению, также сулит счастье. Особенно католической теологии свойствен такой эвдемонизм. Томисты и до сих пор еще утверждают психологию, согласно которой человек всегда стремится к счастью и блаженству. Но современная психология, продолжая Достоевского, Ницше и Киркегардта, совершенно разрушила эту рационалистическую доктрину. Человек есть существо свободное, духовное и творческое, и свободное творчество духовных ценностей он предпочитает счастью. Но человек есть также существо больное, раздвоенное, определяющееся темным бессознательным. И потому он не есть существо, стремящееся во что бы то ни стало к счастью и удовлетворению. Никакой закон не может его сделать существом, предпочитающим счастье свободе, удовлетворение и успокоение творчеству. Уже поэтому жизнь человека не может быть целиком подчинена закону. Благодать же дает лишь мгновения радости и блаженства.

Глава II ЭТИКА ИСКУПЛЕНИЯ

1. *Добро под благодатью.* Для всякого чуткого человека ясно, что невозможно довольствоваться законом, что добро законническое не разрешает проблемы жизни. Раз возникло различие между добром и злом, то не в человеческих силах его устранить, т. е. победить зло. И человека мучит жажда искупления, избавления не только от зла, но и от законнического различия добра и зла. Жажда искупления свойственна была уже миру дохристианскому. Мы находим ее в античных мистериях страдающих богов. В зачаточной форме мы находим жажду искупления уже в тотемизме и в тотемистической евхаристии *. Жажда искупления есть великое ожидание, что Бог и боги примут участие в разрешении мучительной проблемы добра и зла, примут участие в человеческих страданиях. Бог снизойдет на землю, как огонь, и сгорит грех и зло, исчезнет законническое различие добра и зла и законническое добро, бессильное и терзающее человека. Жажда искупления есть жажда примирения с Богом и единственный путь победы над атеизмом, внушенный человеческому сердцу злом и страданием мира. Это есть встреча с Богом, страдающим и жертвенным, т. е. разделяющим мучительную судьбу человека и мира. Человек есть существо свободное, в нем есть элемент первородной, несотворенной, домирной свободы. Но он бессилён справиться со своей собственной иррациональной свободой, с ее бездонной тьмой. В этом его вековечная трагедия. И нужно, чтобы сам Бог низошел в глубь той свободы, в ее бездонную тьму и принял на себя последствия порожденного ею зла и страдания. Искупление вовсе не есть примирение Бога с человеком, как то извращенно представляет ограниченное человеческое сознание (судебная теория искупления) **. Искупление есть прежде всего примирение человека с Богом и Творцом, т. е. победа над атеизмом, над естественным отрицанием Бога из-за зла и мук мира. Атеизм, как крик возмущенного человеческого сердца, победим лишь Богом страдающим и разделяющим судьбы мира. На этом пути вместе с тем окончательно преодолевается идолопоклонство, которое всегда остается в отвлеченном монотеизме. Еще в глубине язычества, знавшего лишь богов природных и не знавшего Бога сверхприродного, люди искали помощи и излечения у тотема, у знахаря и мага, у царя-бога или полубога. Человек не мог овладеть собой, предоставленный своим силам, зависимый лишь от власти безличного и бесчеловечного закона. Мир был полон богов, но боги были закованы в имманентном кругу природной жизни. И потому сами боги были подчинены року. На страдальческую судьбу человека некому было жаловаться. Человек изживал последствия неведомой ему безвинной вины. Это раскрывается в греческой трагедии. Мир полон богов, но Бог сверхмирный, сверхприродный не сходит в мир, не разделяет его судьбы и не освобождает от рока. Мистерии искупления совершались в имманентном круговороте природной тварной жизни, и они выражали мучительную жажду человека, чтобы сам Бог помог ему в его мучительной борьбе. Если есть Бог, то трудно представить себе, чтобы он мог окончательно покинуть древний языческий мир, сотворивший столь много великого и прекрасного, и предоставить его себе. Бог, очевидно,

* См. Фрэзера и Дюркгейма.

** См. l'abbé J. Rivière «De dogme de la Rédemption» ⁷². Сейчас и католическая теология преодолевает старую юридическую теорию искупления.

действовал и в античном языческом мире, но по-иному, через природу, а не через историю, как в еврейском народе. Человек никогда не остается совсем один и предоставленный своим силам. Но он не сознает участия Бога в его жизни и судьбе. Таков результат этики закона. Бог дает закон, но не участвует в его осуществлении. Когда добро находится под законом, оно в известном смысле есть безбожное добро. Закон и значит, что Бог отошел от человека. И в этом источник бессилия закона изменить человеческую природу. В законе добро откалывается от бытия и не может изменить бытие. Искупление соединяет добро и бытие, преодолевает разрыв, установленный законом как последствием греха, оно есть вхождение сущего добра в самые недра бытия. Искупление вырывает корни зла и греха, но этим оно освобождает человека от безраздельной власти закона. Искупление означает прежде всего освобождение. Искупитель есть Освободитель. Закон же от рабства не освобождает. Искупление означает революционный переворот в нравственных оценках, переоценку всех ценностей. Оно устраняет неисчислимое количество табу, побеждает внешний страх нечистоты, все переносит в глубину человеческого сердца, переворачивает все иерархии, установленные в мире. Этика искупления, этика евангельская есть уже этика богочеловеческая. В нравственном акте действует не только человек, но и Бог, не только Бог, но и человек, нет разрыва и противоположения, установленного законом. И то, что невозможно было для человека, становится возможным для Бога.

Всем известно, что евангельская мораль строится на противоположении морали законнической. Но христианский мир сумел жить и строить свое учение так, как будто бы этика евангельская и этика закона никогда не сталкивались. Никто не сможет возражать против того, что христианская, евангельская мораль не есть мораль нормы и закона. Евангельская мораль есть мораль благодатной силы, неизвестной закону, т. е. не есть уже мораль. Все христианство есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа, силы перед лицом жизни и смерти, приобретение силы жизни, для которой не страшны страдания и тьма, силы, реально преобразующей. Настоящее противоположение и есть противоположение силы и закона, начала онтологически-реального и нормативно-идеального. Поэтому христианству совсем не свойствен отвлеченный морализм, столь характерный для всякого законничества и нормативизма. Тут мы подходим к самой сердцевине христианской этики и этики вообще. Так можно формулировать основную этическую проблематику: может ли быть идея добра целью человеческой жизни и источником всех жизненных оценок? Этика охотно соглашается положить в свою основу верховную идею добра и в этом видит свою специфичность. Но как только идея добра, как верховная, положена в основу этики, этика становится законнической и нормативной. Христианство в своих первичных и девственных суждениях не только усомнилось в том, что идея добра является верховной в жизни, но и резко противоположило свою мораль морали, основанной на идее добра и норме добра. В основе христианства лежит не отвлеченная и всегда бессильная идея добра, которая неизбежно является нормой и законом по отношению к человеку, а живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему. Христианство поставило человека выше идеи добра и этим совершило величайшую революцию в истории человечества, которую христианское человечество не в силах было вполне принять. Идея добра, как и всякая идея, должна склониться и уступить, когда приходит человек. Не отвлеченная идея добра, а человек есть

Божье творение и Божье дитя. Человек наследует вечность, от закона же ничего не останется. Так совершает Евангелие прорыв из морали нашего мира, мира падшего и основанного на различении добра и зла, к морали потусторонней, противоположной закону этого мира, морали райской, морали Царства Божьего. Человек искушается от власти закона. Евангельская этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. Конкретное бытие, живое существо выше всякой отвлеченной идеи, выше и идеи добро. Евангельское добро и заключается в том, чтобы не считать добро верховным началом жизни, а считать человека таким началом. Евангелие показывает, что люди бывают мерзки и лицемерны из любви к добру, из любви к добру истязают человека и забывают о человеке. Суббота для человека, а не человек для субботы — вот сущность великой нравственной революции, произведенной христианством, в которой человек впервые опомнился от роковых последствий различения добра и зла и власти закона. «Суббота» и есть отвлеченное добро, идея, норма, закон, страх нечистоты. Но «Сын человеческий есть господин и субботы»⁷³. Христианство не знает нравственных норм, отвлеченных, обязательных для всех и всегда. И потому всякая нравственная задача для христианства есть неповторимо индивидуальная задача, а не механическое исполнение нормы, данной раз навсегда. Так и должно быть, если человек, живое существо выше «субботы», отвлеченной идеи добра. Тогда всякий нравственный акт должен быть основан на бесконечном внимании к человеку, от которого он исходит, и к человеку, на которого он направлен. Евангельская этика искупления и благодати прямо противоположна формуле Канта: нельзя поступать так, чтобы это стало максимой поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально, и всякий другой должен иначе поступать. Общеобязательность заключается лишь в том, чтобы каждый поступал неповторимо индивидуально, т. е. всегда имел перед собой живого человека, конкретную личность, а не отвлеченное добро.

Такова этика любви. Любовь может быть направлена лишь на живое существо, на личность, а не на отвлеченное добро*. Руководиться в своих нравственных актах любовью к добру, а не к человеку, к живым существам и значит практиковать этику, противоположную христианской, евангельской, быть фарисеем и законником. Выше же любви к ближнему, к человеку стоит лишь любовь к Богу, который тоже есть конкретное существо, личность, а не отвлеченная идея добра. Любовью к Богу и любовью к человеку исчерпывается евангельская мораль, все же остальное не специфически евангельское и лишь подтверждает закон. Христианство призывает любить «ближнего», а не «дальнего». Это есть очень важное различие. Любовь к «дальному», отвлеченному человеку и отвлеченному человечеству есть любовь к отвлеченной идее, к отвлеченному добру, а не любовь к человеку. И во имя этой отвлеченной любви люди готовы принести в жертву ближних, живого человека. Такую любовь к «дальному» мы встречаем в революционной гуманистической морали. Но любовь гуманистическая и любовь христианская очень различны. И различие тут нужно видеть прежде всего в том, что христианская любовь конкретна и лична, гуманистическая же любовь отвлеченна и безлична, что для христианской любви дороже всего человек, для гуманистической же любви дороже всего «идея», хотя бы то была «идея» человечества и человеческого блага. В гуманизме есть, конечно, очень

* Очень тонкие есть замечания в книге М. Шелера «Wesen und Formen der Sympatie»⁷⁴.

сильные христианские элементы, он христианского происхождения. Высшая человечность раскрыта христианством. Она создана словами Христа, что человек выше субботы, и Христовой заповедью любви к ближнему. Но так же как в христианстве начинают побеждать законники и фарисеи и «суббота», отвлеченная идея добра, ставится выше человека, живого существа, так же и в гуманизме побеждают свои законники и фарисеи и отвлеченная идея блага человечества или прогресса человечества ставится выше человека, живого существа. Величайшее извращение получается на почве ложного понимания «добрых дел». «Добрые дела» начинают понимать не как проявление любви к Богу и к ближнему, к живому существу, не как обнаружение благодатной силы, дающей жизнь другим существам, а как способ самосохранения и самооправдания, как путь осуществления отвлеченной идеи добра, за которое человек получает награду в будущей жизни. Так совершается измена евангельскому откровению любви. «Добрые дела», которые совершаются не из любви к людям и не из заботы о них, а для спасения собственной души, совсем не добрые. Где нет любви, там нет и добра. Любовь не требует и не ждет награды, она сама уже есть награда, есть просветление и преобразование бытия, есть луч райского бытия. «Добрые дела», как дела закона, ничего общего не имеют с Евангелием и с христианским откровением, они остаются в мире дохристианском. Помочь ближнему, совершать добрые дела нужно не для спасения души, а из непосредственной любви, для соединения людей, для сочетания душ в Царстве Божьем. Любовь к человеку самоценна, она имеет в себе имманентное качество добра. И есть двоякое отношение к ближнему, к живому существу, обладающему самоценностью. Есть жалость. Жалость есть разделение богооставленности твари, соединение с нею в этой богооставленности. И есть любовь. Любовь есть разделение жизни в Боге, в благодатной помощи Божьей. Жалость не есть самое последнее и высшее, выше любовь, любовь к другому в Боге. Но жалость одно из самых высоких человеческих состояний, настоящее чудо в нравственной жизни человека, как справедливо говорит Шопенгауэр, хотя он и неверно его объясняет. Это жгучее и острое ощущение богооставленности и готовность разделить эту богооставленность распространяется и на животных, и на всю тварь. Жалость неизбежно входит в любовь, но любовь превышает жалость, ибо знает другого в Боге. Любовь и есть видение другого в Боге и утверждение его для вечной жизни, излучение силы, необходимой для этой вечной жизни. В основе евангельской, христианской этики лежит безусловное признание значения всякой человеческой души, которая стоит дороже царств мира, самоценности личности как образа и подобия Божьего. И никакая отвлеченная идея добра не может быть поставлена выше этой личности.

2. *Евангельская мораль и мораль законнически-фарисейская.* Мы уже видели, что евангельская мораль отрицает мораль законнически-фарисейскую, мораль самосохранения человека через осуществление нравственного закона. Так как в основании этой своеобразной морали лежит отношение к человеку, к живому существу, к личности, а не к отвлеченному добру, то она носит в высокой степени динамический характер. Христианство не знает застывших типов злодеев или застывших типов праведников. Злодей может превратиться в праведника, и праведник — в злодея. Св. Иоанн Лествичник говорит: «Станешь остерегаться осуждать согрешающих, если будешь помнить, что и Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц; но в одно мгновение

произошло с ним чудо перерождения» *. Поэтому Христос и учит нас: не судите да не судимы будете. До часа смерти никто не знает, что с человеком может произойти, какие великие перевероты, да и никто не знает, что с человеком происходит в час смерти, уже в плане бытия нам недоступного. Поэтому христианство иначе относится к «злодеям», чем этика мира сего, оно не допускает резкого деления людей на две расы, на расу «добрых» и на расу «злых», которым так дорожат этические учения. Только христианство верит в преодолимость прошлого, оно знает тайну забвения и стирания прошлого. Это и есть тайна искупления, и ей создается этика иная, чем этика закона. Искупление освобождает от кармы, от кармического изживания прошлого в бесконечном будущем. От прошлого не тянутся бесконечные нити в будущее, они перерезываются. В этом тайна покаяния и отпущения грехов. Человек сам себе не может простить греха и низости, он не в силах забыть злого прошлого. Но Христос понес на себе грехи всего мира, и Он может снять грех и простить. Прощение и забвение возможно лишь во Христе и через Христа. Человек не может себе простить грех и зло и изжить его последствия, он освобождается через Христа. Но он должен во имя Христа другому, ближнему простить грех и зло, помочь ему избавиться от их власти. Человек не освобождается и не спасается, не улучшается и не усвершенствуется, когда его окончательно причислили к расе «злых» и проклинают его. Наоборот, он от этого погибает. Зло прошлого, которое считается непреодолимым и непоправимым, порождает все новое и новое зло. Человек начинает чувствовать, что он все равно погиб, что возврата нет, что на нем лежит проклятие. Вот против этого и восстает религия и этика искупления. Ибо Христос пришел не для праведников, а для грешников. И нет такого греха, который не может быть снят и прощен. Грех против Сына Человеческого, против самого Христа прощается. Не прощается только грех против Духа Св. Но это уже тайна последнего богоотступничества, которую нельзя отождествлять с атеизмом. Атеизм может быть прощен, и он может означать замутненную любовь к правде. Мы не знаем последней тайны человеческого сердца, его последней глубины, оно открывается только любящему. Но осуждающий редко бывает любящим, и потому для него закрыта тайна человеческого сердца того, кого он осуждает. В этом граница всякого суда и граница разделения на «добрых» и «злых», на «благочестивых» и «богоборцев», на «верующих» и «атеистов». Иногда «злые», «богоборцы» и «атеисты» могут оказаться более угодны Богу, чем «добрые», «благочестивые» и «верующие». Это трудно понять этике закона, но понятно для этики искупления.

Евангелие производит полный переверот в нравственных оценках, все размеры которого мы не ощущаем, потому что слишком привыкли к нему и слишком приспособили его к обыденным нуждам. «Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» ⁷⁶. В этом огне сгорают все старые привычные нравственные оценки и образуются новые. Первые будут последними, последние первыми. Это — неслыханная по своему радикализму революция. Христианство родилось в этой революции, вышло из нее. Но христианскому человечеству было непосильно провести ее в жизнь, ибо это значило бы стать «по ту сторону добра и зла», которыми живет мир. Когда таинственные евангельские слова были превращены в норму, то «последние» стали

* См. «Преподобного отца нашего Иоанна Игумена Синайской горы Лествица» ⁷⁵.

новыми «первыми». Совсем как в революциях социальных, когда прежде угнетенный класс приходит к власти и начинает угнетать других. Такова участь всех евангельских слов, поскольку они превращаются в норму. Парадокс в том, что угнетенные никогда не могут господствовать, ибо в момент господства они становятся угнетателями. Бедные никогда не могут господствовать, ибо в момент господства они становятся богатыми. И потому никакие внешние революции в положении людей не соответствуют радикализму переворота, возмещенного Евангелием. Евангелие не знает норм и законов. И его нельзя истолковать как норму и закон. Евангелие есть блага весть о наступлении Царства Божьего. И все, к чему призывает Христос, есть призыв к Царству Божьему и только так может быть истолковано. Мораль Царства Божьего оказывается непохожей на мораль мира падшего, находящегося по сю сторону добра и зла. Мораль евангельская находится по ту сторону привычного для мира различия между добром и злом, согласно которому первые — первые, последние — последние. Евангельская этика, этика искупления во всем противоположна миру. Все, что говорит Христос, обычно облечается в форму: «...вам сказано, а я говорю вам». Тареев прав, когда он настаивает на абсолютности Евангелия и его несоизмеримости с относительностью природно-исторической жизни *. «А я говорю вам: не противься злему». Обыкновенная нравственная жизнь основана на противлении злему. «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» ⁷⁸. Если понять это как закон, то этот евангельский призыв невыполним, он безумен для этики закона, он предполагает иной, благодатный порядок бытия. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» ⁷⁹. В этом сущность Евангелия и сущность христианства. Но вся жизнь мира основана на том, что прежде всего ищут «это все», то, что должно «приложиться», а не «Царство Божье». И этика, мораль нашего мира, ищет совсем не Царства Божьего, а ищет оправдания законом. «Не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека» ⁸⁰. Между тем понятие о чести нашего мира основано на том, что оскверняет человека то, что входит в уста, а не выходит из уст. Честь человека осквернена и ранена тем, что человека выругали или ударили, а не тем, что он выругал или ударил. «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» ⁸¹. Опять очень радикальная революция, восстающая против князей и вельмож мира. Большой есть лишь слуга. Особенно трудно это было вместиť церковной иерархии, которая действовала в мире и искажалась человеческими страстями и грехами. Символически церковь осталась верна словам Христа, но реально изменила им. И в ней господствовали князья и вельможи; и в ней большой не был слугою. Символически папа считал себя слугой, но реально он господствовал даже над князьями и вельможами. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» ⁸². Христос жил среди грешников, среди мытарей и блудниц, с ними ел и пил. И против этого протестовали фарисеи, носители этики закона, этики мира во имя чистоты. Но Христос не знает ничего нечистого, кроме нечистоты человеческого сердца. «Не здоровые имеют нужду во врачѣ, но больные;

* См. М. Тареев. «Евангелие», т. II «Основ христианства». Это одно из самых замечательных толкований Евангелия ⁷⁷.

Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию»⁸³. Фарисейская этика закона не любит больных и грешников, ее представители живут в обществе праведных и чистых и охраняют свои белые одежды. Но Сын Божий говорит фарисеям: «Что вы зовете Меня: «Господи! Господи!» и не делаете того, что Я говорю». «Здесь Тот, Кто больше храма». «Вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства». И эти слова — протест против этики закона, этики чистоты. «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали»⁸⁴. Вхождение в Царство Божье не зависит от ключа разумения законников, он препятствует вхождению. И опять слова, означающие полный переворот ценностей: «Что высоко у людей, то мерзость пред Богом». «Остерегайтесь книжников, которые любят ходить в длинных одеждах и любят приветствия в народных собраниях, председания в синагогах и предвозлежания на пиршествах, которые поедают дома вдов и лицемерно долго молятся; они примут тем большее осуждение»⁸⁵. Этими книжниками полон христианский мир, для которого этика закона легка и доступнее этики благодати. Вот слова основные для религии этики и благодати: «Не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать»⁸⁶. Слова эти сказаны апостолам, которые тогда не понимали Учителя. Этика закона не спасает, а губит человеческие души. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь, и имели с избытком»⁸⁷. Христос, Спаситель и Искупитель, есть прежде всего источник жизни. Он утверждает жизнь. Этика закона ограничивает и регулирует жизнь, но не может быть источником жизни. Этика искупления восстанавливает источник жизни. Евангелию свойствен абсолютизм и максимализм, но это максимализм особого рода. Ложь моралистического максимализма в том, что он требует максимализма от другого, максимализма в исполнении закона и нормы. Поэтому он беспощаден к людям и всех осуждает. Ничего подобного нет в благодатном максимализме Евангелия. Он лишь открывает Царство Божье и путь к нему, но не дает правил и норм. Максимализм прежде всего применяется к себе, а не к другим. Строгость к себе и снисходительность к ближнему — вот истинно христианское, евангельское отношение к жизни. Есть два нравственных пафоса: один требует прежде всего нравственной высоты от себя и своих, другой прежде всего обличает чужих. Второй пафос не христианский. Отвлеченный нормативный идеализм, хотя бы он практиковался христианами, всегда жесток и фанатичен, он хочет истребить носителей зла. Для подлинных христиан это невозможно, ибо они всюду видят прежде всего живых людей, живых существ. Даже у такого пламенного и значительного мыслителя, как Киркегардт, есть элемент нехристианского максимализма, максимализма безблагодатного, противоположного любви. Это глубоко раскрыл Ибсен в Брандте. Человек не должен считать себя правым, а других виновными, не должен стремиться к тому, чтобы пережить состояние самооправданности. Тут мы подходим к величайшему перевороту, совершенному христианством в отношении к грешным и злым.

3. *Христианское отношение к грешным и злым.* «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»⁸⁸. До этого этика закона, этика, не знающая искупления и благодати, думала, что солнце восходит только над добрыми и дождь посылается только на праведных. Но вот Евангелие уравнивает перед Богом добрых и злых, праведных и неправедных.

Добрые и праведные не могут больше гордиться своей добротой и праведностью. Прежние законнические оценки доброго и злого не имеют силы. «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие»⁸⁹. Идут впереди тех, которые почитают себя праведными и добрыми, впереди фарисеев. Никогда никакая этика не становилась на сторону мытарей и блудниц, грешных и неправедных. Так колеблется человеческое понятие добра, которое казалось незыблемым и абсолютным. Церковь в истории пыталась обезвредить и обезопасить нравственный переворот, совершенный Евангелием, но невозможно было совсем скрыть, что мораль евангельская, мораль Христова не походит на мораль мира, на мораль человеческую. «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень»⁹⁰. Между тем как этика нашего мира, этика закона, этика фарисейская почитает нравственным долгом бросать в грешницу камень. И бросающий в грешницу камень, осуждающий ближнего как злого, почитает себя в этот момент праведным и действует по нравственному закону. Совершенно ясно, что подлинное христианство не допускает деления человека на два лагеря — «добрых» и «злых», «праведников» и «грешников». Все злые и грешные могут стать добрыми и праведными. Евангелие не хочет знать, что есть раса добрых, идущих в рай, и раса злых, идущих в ад. И праведники, фарисеи совсем не идут в рай. Все безмерно сложнее. Церковь еще в первые века осудила резкое выделение святых, праведных, спасенных («Пастырь» Эрмы⁹¹, споры вокруг Ипполита, Каллиста, монтеизма). Для этики искупления и благодати не существует двух лагерей, не существует праведников закона, чистых. Ложно само искание гарантий спасения (Лютер, Кальвин, баптизм). Ложно сознание себя пребывающим в лагере спасенных и избранных. Идея ада, о которой речь еще впереди, связана с этим разделением мира на лагерь добрых и на лагерь злых. Законнически-фарисейская мораль легко побеждает евангельскую, ибо ее легче исполнить и исполнением чувствовать себя оправданным. Эта законнически-фарисейская мораль побеждает и в христианском аскетизме, который так часто ведет к охлаждению сердца. Но благодатная евангельская мораль раскрывается в потрясениях жизни, в важных и значительных событиях, к которым закон неприменим.

Каренин у Л. Толстого — типичный законник и фарисей. И его суд над женой своей Анной есть типично фарисейский суд. Он был, конечно, более грешен, чем она. Сердце его было совершенно охлаждено. Но когда Анна была близка к смерти, когда наступила минута необыкновенного потрясения, сердце Каренина расплавилось и он перестал судить по закону, наступила благодатная минута. И отношение Каренина к Вронскому перестало быть законническим, стало человеческим. Так всегда и бывает. Закон, судящий грешников и злых, оказывается пригодным лишь для обыкновенных, обыденных случаев, пока сердца людей холодные и застывшие. Но для необыкновенных, катастрофических положений жизни, когда только и раскрывается глубина жизни, закон оказывается совершенно неприменимым и суд его ничтожным. Поэтому и суд над преступлениями обычно совершенно лишен нравственного значения. Настоящая жизнь лежит по ту сторону закона. Христианство открывает образ Божий в каждом человеке, даже злом и преступном. До христианства образ Божий открывался в герое или в царе. Христианство принесло с собою совершенно новую антропологию. Эта антропология парадоксальна. Парадокс уже лежит в самом отношении к греху. Все грешны, все в первородном грехе. И потому не суди, не осуждай ближнего. Христианство, и только христианство, требует милосердия к грешникам.

И потому на почве христианской возникает жажда всеобщего спасения, т. е. реальной победы над злом, в противоположность жажде оттеснения злых в ад, сначала во времени, а потом и в вечности. Вот эта сторона христианства — неосуждение, милость к грешникам — не была достаточно вмещена христианством в истории. Из христианства выводили величайшие осуждения, какие только были в истории. В этом трагизм судьбы христианства. Христианство прежде всего очень повысило сознание бесконечной ценности всякой человеческой души, человеческой жизни, человеческой личности, а значит, и бесконечной ценности души, жизни и личности грешника и «злого». С душой, личностью, жизнью грешников совсем нельзя поступать, как со средством для осуществления «добра» и для торжества «добрых». «Злыми» Бог дорожит не меньше, чем «добрыми». Да и сами эти наименования ничтожны и лживы. Ибо «добрые» так часто бывают «злыми», «злые» же нередко бывают «добрыми». Из христианства сумели вывести самую отвратительную мораль, какую только знает моральная история мира, — мораль трансцендентного, небесного эгоизма. «Добрые» так хотят пролезть в Царство Небесное, что у входа, где образуется давка, готовы раздавить большое количество ближних, оттесняемых ими в ад, в вечную погибель. Так как вход в Царство Небесное узок, то происходит борьба и отбор. «Добрые» и праведные на трупах своих ближних, менее добрых и праведных, пробиваются в рай. Вот это и есть самое страшное поражение, которое христианство потерпело в человеческих сердцах, самое страшное извращение и искажение. Идея трансцендентного эгоизма, исключительной заботы о спасении своей души, которую выводят из аскетической литературы, есть сатаническая идея, сатаническая карикатура на христианство. В действительности спасает душу свою лишь тот, кто согласен погубить ее во имя ближних, во имя братьев, во имя любви Христовой. Нельзя думать о спасении своей души, это есть ложное духовное состояние, небесный утилитаризм, думать можно только об осуществлении высших ценностей жизни, о Царстве Божьем для всех существ, не только для людей, но и для всего мира, т. е. думать о Боге, а не о себе. И никто не смеет чувствовать себя праведником, а других грешниками. Это выражено в учении о смирении, которому умудрились тоже придать законнический характер. Влияние христианства на нравственное сознание человечества было парадоксально и двойственно. С одной стороны, христианству обязан человек своим высочайшим нравственным сознанием и своими высочайшими нравственными эмоциями. Но, с другой стороны, можно сказать, что христианство нравственно ухудшило человека, создав невыносимый конфликт сознания и бессознательного. Античный человек был более целен, более гармоничен, более спокоен, менее раздавлен высотой своей веры.

4. *Христианская мораль как мораль силы.* Ницше не знал и не понимал настоящего христианства. Перед ним было выродившееся христианское общество, в котором угас героический дух. И он восстал страстно и с негодованием против этого упадочного, мещанского христианства. Ницше делает основное различие между моралью господ и моралью рабов. В еврействе он видит восстание рабов в морали, т. е. слабых. И христианство для него есть мораль рабов. Мораль рабов вся основана на *ressentiment* слабых к сильным, аристократам, благородным, на зависти и обиде, на желании получить компенсацию в моральной области, взять реванш. Сильные аристократы, благородные для Ницше — это римляне. Победа христианства над римлянами была победой больших

над здоровыми, рабов над благородными. Но главная опасность — больные, а не злые. Христианство испортило благородство породы, подменило категории хороших и плохих, т. е. аристократов и рабов, категориями добрых и злых. Раб из чувства ressentiment решил быть первым в вечной жизни. За христианским аскетизмом стоит ressentiment ко всякому мужеству, ко всякой силе. Как ни интересно все, что говорит Ницше о генеалогии морали вообще, о генеалогии христианской морали в частности, истина заключается в прямо противоположном. Из-за слабости и ничтожества христиан Ницше не увидел силы и величия христианства. Христианская мораль есть в духовном смысле аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильных духом, а не слабых. Именно христианство призывает идти по линии наибольшего сопротивления миру и требует героических усилий. Именно христианство восстало против рабьей психологии обиды и противопоставило ей благородную психологию вины. Переживание вины и есть переживание аристократическое, переживание благородных, как переживание обиды есть переживание плебейское, унижительное. Именно христианство хочет вырвать из человеческой души ressentiment, излечить человека от большого самолюбия и зависти. Только христианство и знает средство против большого самолюбия. У Ницше было слишком внешнее и поверхностное представление о силе и слабости. Его соблазняло и пленяло внешнее, эстетическое обличье силы римлянина. Но этот римлянин был человеком, побежденным миром, отдавшимся целиком во власть мира, т. е. человеком, пережившим величайшее поражение духа. Христианство есть величайшая сила сопротивления власти мира. Христианская мораль, если ее понимать не законнически, а внутренне и духовно, есть стяжание себе духовной силы во всем. Христианская добродетель совсем не есть долженствование и норма, а мощь, сила. Ницше понял христианскую мораль слишком в духе категорического императива Канта. Но в действительности тут существует полная противоположность. Нормативный идеализм бессилён, он не знает, откуда взять силу для осуществления нормы добра, закона добра. Норма и закон бессильны, так как безблагодатны. Христианство же возводит всякое добро к источнику всякой силы, т. е. к Богу. Христианская мораль, не знающая сковывающих законов и норм, все сводит к приобретению духовной силы у Бога. Иногда это выражается так, как выразил св. Серафим, — стяжание благодати Духа Св. Христианство учит, как быть сильным перед лицом жизни и смерти. Только упадочное христианство выражается в сознании постоянного бессилия и неспособности ни к чему, в вечном дрожании слабой и трясущейся твари. Греховный человек бессилён вне Христа, но силен во Христе. Ибо Христос победил мир.

Прежде всего извращено и упадочно понимают христианское смирение. Смирение нужно понимать онтологически. Смирение есть проявление духовной мощи в победе над самостью. Эгоцентрическая ориентировка жизни есть главное последствие первородного греха. Человек закупорен в самом себе и все видит из себя и по отношению к самому себе. Человек помешан на самом себе, на своем «я». Мы все грешны эгоцентризмом. Со стороны нет более комического зрелища. Эгоцентризм искажает все перспективы жизни, все видно в ложном освещении, ничему не определено надлежащее место. Нужно подняться на высоту, выйти из ямы эгоцентризма, чтобы увидеть мир в истинном свете, чтобы все получило правильные очертания, чтобы увидеть горизонт. Нужно увидеть центр бытия не в себе, а в Боге, т. е. в подлинном центре, и тогда все становится на свое место. Смирение по онтологическому своему

смыслу и есть героическое преодоление эгоцентризма и героическое восхождение на высоту теоцентризма. Смирение есть выход из асфикции своего замкнутого «я», своей затверделой самости в дыхание мировой жизни. Смирение не только не есть отрицание личности, но оно и есть обретение своей личности, ибо личность может быть найдена лишь в Боге, а не в затверделой и закоренелой самости. Смирение не только не противоположно свободе, оно есть акт свободы. Никто и ничто на свете не может принудить меня к смирению, кроме меня самого, лишь через акт свободы оно приходит. Оно всегда есть приобретение большей свободы. Смирение есть глубоко внутреннее, сокровенное явление. И одним из самых страшных извращений христианства было внешнее и рабье понимание смирения. Только через духовный акт смирения побеждается *ressentiment*, больное самолюбие человека. Всю жизнь стрелы попадают в больное от самолюбия человеческое сердце, и человек бессилен против этих стрел, он истекает кровью. Только духовное смирение может защитить человека от этой мучительной боли. Смирение прежде всего направлено против самолюбия и есть сила, защищающая от большого самолюбия. Только христианство учит полной свободе от внешнего мира, на нас наступающего, нас насилующего и ранящего. Даже слова «повинуйтесь господам» могут быть истолкованы как приобретение внутренней духовной свободы и независимости. Будь свободен духом, не будь рабом в духе. Ибо рабье возмущение есть проявление рабьего духа, отсутствие свободы духа. Человек должен быть свободен внутренне и тогда, когда есть внешнее рабство. И принятие внешнего положения, выпавшего на твою долю, должно быть истолковано как господство над внешним миром, как победа духа. Это не значит, конечно, что человек не должен бороться за улучшение внешнего положения, за социальные изменения и реформы. Но он должен быть духовно свободен и тогда, когда изменения не происходят и произойдут не скоро, даже в тюрьме. Святость есть высшая духовная сила, победа над миром. Любовь есть сила, излучение благостной, дающей жизнь энергии. Преодоление страстей есть сила. И к этой силе призывает христианство. Вся нравственная жизнь есть не что иное, как обретение энергии духовной жизни и победа над слабостью и непросветленностью жизни природной. Христианство призывает к победе над миром, а вовсе не к покорности миру. Смирение не есть покорность, наоборот, оно есть непокорность, движение по линии наибольшего сопротивления. И вместе с тем сила христианской морали и христианской духовности необычайно проста. Только простота эта и может быть силой, ибо усложнение есть раздвоенность и слабость. Христианская мораль, нестерпимая для мира, возможна лишь потому, что она есть мораль богочеловеческая, что есть взаимодействие человека и Бога.

5. *Страдание. Аскетизм. Любовь.* Отношение христианства к страданию двойственно и парадоксально. Страдание есть следствие греха и зла. Но страдание есть также искупление, оно имеет положительную ценность. Только христианство принимает страдание и имеет до конца мужественное отношение к страданию. Христианство учит не бояться страдания. Ибо страдал сам Бог, Сын Божий. Все остальные учения боятся страдания и бегут от него. Стоицизм и буддизм — высокие типы нехристианских нравственных учений — боятся страдания и учат, как избежать страдания, как стать к нему нечувствительным, как достигнуть бесстрастия. Буддизм признает сострадание, но отрицает любовь, ибо сострадание может быть путем избавления от муки бытия, любовь же

утверждает бытие и, следовательно, муку, любовь умножает скорбь и страдания. Для буддизма, в сущности, существует только физическое, а не нравственное зло. Так и должно быть при отрицании свободы. Зло есть боль, страдание. Всякое бытие есть боль и страдание. Христианство имеет мужество принять боль и страдание. Буддизм этого мужества не имеет и потому отказывается от бытия, бежит в небытие. Буддизм не знает, как жизнь может быть выносимой при принятии страдания, не знает тайны креста. Буддизм есть по-своему великое учение о спасении от мук и страдания без Спасителя. Это есть спасение через знание той истины, что бытие есть страдание, т. е., в конце концов, спасение для немногих, ибо лишь немногие — знающие. И Конфуций, и Будда, и стоики, и все мудрецы мира искали покоя для человека, свободы от страдания и муки. Для религиозной и для философской этики вопрос о страдании и избавлении от страдания всегда стоял в центре. В дохристианском западном мире особенно интересны в этом отношении стоики. Стоицизм и есть учение о самоспасении человека от страдания и о достижении покоя, апатии. Стоическая этика свидетельствует о высоком нравственном усилии человека, но, в конце концов, это этика упадочная и пессимистическая, потерявшая смысл жизни и отчаявшаяся, этика страха перед страданиями жизни и смерти. Нужно потерять чувствительность к страданию, стать равнодушным — вот единственный выход. Стоицизм внешне исповедует оптимистическую философию, он верит в мировой разум и хочет согласовать человека с ним для избежания страданий, верит как будто в благодать порядка природы. Но за этим скрыта большая скорбь и бессилие, скрыт страх перед этим самым мировым разумом и природным порядком. В этом отношении особенно замечательна книга Марка Аврелия — один из самых волнующих человеческих документов, изобличающих внутреннюю природу стоицизма. Стоический оптимизм — искусственный. Но и буддизм и стоицизм интересны тем, что они поняли, что жизнь есть страдание, буддизм — прямо, стоицизм — косвенно. Вопрос о смысле страдания есть основной вопрос этики. И страдание есть основная тема христианства. Страдание есть глубочайшая сущность бытия, основной закон всякой жизни. Все живущее болеет и страдает. В этом отношении пессимизм метафизически прав. Всякая оптимистическая метафизика плоска и поверхностна. Но отношение к жизни совсем не решается тем, что жизнь есть боль и страдание. Пессимизм есть все-таки ложь, потому что он пугается страданий жизни, отрекается от жизни, бежит с поля сражения, совершает предательство по отношению к жизни. Я могу знать, что жизнь есть страдание, и вместе с тем принять жизнь, принять страдание жизни, понять смысл страдания. И это делает только христианство.

Есть не одно, а два страдания — есть страдание светлое и искупающее, страдание к жизни, и есть страдание темное и адское, страдание к смерти. Человек может пережить страдание благостно и просветленно и возродиться к новой жизни от пережитого страдания. Все ниспосланные человеку страдания — смерть близких людей, болезнь, бедность, унижения и разочарования — могут быть очищающими, возрождающими и поднимающими. Но страдания могут окончательно раздавить человека, озлобить его, уничтожить в нем жизнь, убить всякое чувство смысла жизни. Ницше говорит, что человек не столько не выносит страдания, сколько не выносит бессмысленности страдания. Человек может вынести самые страшные страдания, если он видит в них смысл, силы человека огромны. И вот христианство дает смысл страданию и делает его выносимым. Оно дает смысл страданию через тайну креста.

Человек переживает двойное страдание. Он страдает от непосланных ему испытаний, от ударов, которые ему наносит жизнь, от смерти, болезни, нужды, измены, одиночества, разочарования в людях и пр. и пр. Но он страдает еще от бунта и возмущения против страданий жизни, страдает от того, что не хочет выносить страдания, что проклинает страдание. И это есть новое, еще горшее страдание. И когда человек соглашается выносить страдание, когда он принимает смысл непосланного ему страдания, страдание делается более выносимым, оно облегчается, делается меньше, оно делается просветленным. Темное страдание, т. е. самое страшное, и есть страдание, которого человек не принимает, против которого он бунтует и злобствует. Светлое страдание, т. е. возрождающее, и есть то, которое он принимает, в котором видит высший смысл. И в этом смысл Креста. «Возьми крест свой и следуй за Мною»²². Это и значит: прими страдание, постигни его смысл, выноси его благостно. И когда тебе дано нести свой крест, не сравнивай и не сопоставляй его с крестом другого. Избегать страданий и уходить от страданий есть величайшая иллюзия жизни, самообман. Страдания следуют за нами по пятам, за самыми счастливыми из нас. Один только путь раскрыт перед человеком, путь просветления и возрождения жизни,— принятия страдания как креста, который каждый должен нести и идти за ним, за Распятым на кресте. В этом глубочайшая тайна христианства, христианской этики. Страдание связано с грехом и злом, как и смерть — последнее испытание человека. Но страдание есть также путь искупления, просветления и возрождения. Таков христианский парадокс относительно страдания, и его нужно принять и изжить. Страдание христианина есть вольное принятие креста, вольное несение его. Нужно насильственное страдание превратить в страдание свободное. Страдание глубоко связано со свободой. И искание жизни, в которой не будет уже страдания, есть искание жизни, в которой не будет уже свободы. Поэтому всякая эвдемонистическая этика враждебна свободе. Отсюда вытекает иное отношение к состраданию, чем в буддизме. Сострадание в буддизме есть желание небытия для страждущего, есть отказ нести страдание не только для себя, но и для других. Сострадание в христианстве есть желание просветленной и возрожденной жизни для страждущего, согласие разделить его страдание. Есть сострадание как отказ от жизни, и есть сострадание как утверждение жизни. Всякая жизнь в мире есть несение креста. И я должен нести крест не только свой, но и чужой, крест моих ближних. И я должен искать для других не страдания, а несения креста, потому что несение креста есть просветление страдания и муки жизни. Гуманистическое сострадание живет иллюзией, что можно совершенно освободить людей от страдания и дать людям счастье, оно не приемлет страдания и борется с ним. Но ложно, безобразно и бесчеловечно то понимание христианства, которое отрицает сострадание во имя искупляющего смысла страдания, во имя любви к Богу. Тут мы встречаемся с основным противоречием христианской этики, этики искупления.

Жалость есть самое бесспорное и абсолютное, наиболее сопротивляющееся власти мира состояние человека. И если жалость находит себе мало места в этике закона и нормы, то тем хуже для нее. Блаженны милостивые, милосердные, жалостливые. Невыносимая жалость, которую вызывают у нас глаза страждущего животного, есть божественное состояние в человеке. Но жалость может стать источником богоборства и богопротивления. Из жалости и сострадания к твари человек может отвергнуть Творца. Атеизм может иметь очень высокий источник. Я уже

говорил, что сострадание есть переживание богооставленности твари. И вот это чувство богооставленности, в котором есть большая правда, ибо даже Иисус Христос пережил богооставленность, может перейти в чувство богоотвержения. Из жалости к страдающей и стенающей твари я могу встать на Творца и отвергнуть Творца. Это проблема Ивана Карамазова, терзавшая Достоевского. Переживание жалости, сострадания есть одно из самых трансцендентных, потрясающих человеческих переживаний. Оно может захватить все человеческое существо до глубины, может привести к смерти, может привести к отрицанию и Бога, и мира, и человека. И вместе с тем жалость есть самое сильное доказательство принадлежности человека к другому миру. Жалость и сострадание могут привести к отрицательным результатам, если они не согласуются с свободой и достоинством человека. Моя жалость к другому человеку может привести к отрицанию его свободы и человеческого достоинства. Поэтому жалость, самое прекрасное состояние человека, как и все, обладает способностью превращаться в самое отрицательное состояние, в отвержение Бога и человека. И вот в чем главный парадокс христианской этики. Любовь к ближнему, с которой неизбежно связаны жалость и сострадание, требует облегчения страданий ближнего и даже полного освобождения его от страдания. И вместе с тем страдание нужно человеку для искупления, просветления и спасения. Нужно сочувствовать и сострадать ближнему, облегчать его страдания и вместе считать, что страдания эти являются результатом греха. И в результате этого парадокса, который, как всегда и во всем, люди склонны разрешать в сторону законническую, христиане оказываются сплошь и рядом наименее сострадательными, наименее жалостливыми людьми, вечно осуждающими ближнего, обличающими грех, за который страдания посланы, уподобляющимися утешителям Иова.

Такое иссушение нравственных истоков жизни, такое окостенение сердца мы часто встречаем в монашески-аскетическом отношении к людям и людским страданиям. Аскетизм есть опасная и обоюдоострая вещь. Он может убить то, что называют естественной, гуманистической жалостью к людям, и не вызвать благодной любви Христовой. Тогда иссушенная душа остается с осуждением грешников, без жалости и без любви. Грешники и должны страдать, так им и нужно, для них благо, что они страдают. Это есть нравственная софистика, которой себя оправдывает фарисейское и законническое христианство. И вот в чем тут софизм. Как христианин, я должен желать, чтобы мой ближний и каждый человек нес крест свой. Я хочу креста для своего ближнего. Но значит ли это, что я желаю ему увеличения страданий, желаю, чтобы он страдал как можно больше, и готов способствовать увеличению его страданий? Совсем нет, наоборот. Желание креста для ближнего есть желание облегчения и просветления страданий, желание со своей стороны сделать все, чтобы это страдание было более легким и светлым. Жизнь все равно есть страдание и все равно полна испытаний. Но я не должен быть для ближнего источником страданий и испытаний. Те христиане, которые желают для ближнего побольше страданий и готовы распинать его для его спасения, уподобляются распинавшим Христа. Инквизиция была основана на таком ложном понимании исцеляющего значения страданий. Я должен помогать ближнему нести его крест, а не распинать его. Желание, чтобы человек нес крест свой, не есть желание возложить на человека тяжелый крест и распинать его для его спасения. Принятие креста может быть лишь свободным и должно быть облегчением, а не отягчением, просветлением, а не мукой во тьме. Ложный,

законнический аскетизм может вызвать отвращение к добру. Он возлагает на людей бремена неудобноносимые. Лжехристианское отношение к состраданию проецируется в вечность, в вечные адские муки. Таким любвеобильным христианам мало страданий временных и земных, им нужны еще страдания вечные и небесные. Обыкновенный гуманизм, натуральная человечность во много раз выше такого христианства. Я уменьшаю и просветляю свою муку тем, что вольно принимаю ее как крест жизни, и я уменьшаю и просветляю муку ближнего тем, что разделяю ее, страдаю, облегчаю ее, беру ее на себя. Христианским было бы отношение к каждому человеку, если бы относились к нему, как к умирающему, если бы мы определяли отношение свое к нему перед лицом смерти, и его и нашей. Умиравший вызывает к себе особое отношение. Сразу наше отношение смягчается и облагораживается. И мы способны сострадать человеку, которого мы не любили. Но ведь каждый человек умирающий, и я сам умирающий и должен иметь память смертную. Весь смысл любви к врагам тот, что лишь она преодолевает дурную бесконечность зла, перерезывает цепь зла, переводит людей в другой план. Люди находятся во власти зла и греховных страстей и ищут опоры во власти добра. Но добро бессильно. Только Христос может освободить нас от власти зла и греховных страстей, от дурной бесконечности, сковавшей нас цепью. Только Христова благодатная любовь есть выход из этого круга. Лютер прав, когда говорит, что не дела властвуют над христианином, а христианин властвует над делами. Лютер прав также, что учение о спасении и оправдании верой хочет преодолеть религиозный утилитаризм. Прав Киркегардт, когда постоянно настаивает на том, что Христос не прошлое, а современник. И как современник, Христос нас освобождает и делает возможным то, что невозможно для закона. Страдание самого Христа определилось тем, что Он понес зло и грехи всего мира, всего человечества. Эти страдания были безмерно больше наших и спасительнее наших. Христос прошел через богооставленность, как проходили и мы. Но богооставленность Сына Божьего была безмерно более горькой и страшной, чем наша. В ней утвердился свобода, свобода человека и твари. Человек и его страдания находятся в центре религии богочеловечества. Это основной мотив русской религиозной мысли, наиболее человеческой во всей христианской мысли. Она очень далека от религии личного спасения и самоусовершенствования. Исключительно аскетическое понимание христианства связано с этой религией личного спасения и, следовательно, личного страха и ужаса гибели. Перед такими аффектами меркнет любовь. В Евангелии, в апостольских посланиях нет никаких оснований для такого понимания христианства, оно создано было более поздними эпохами. Ложный аскетизм, аскетизм как цель, а не как средство, ломает жизнь, создает восстания в подсознательном и противоречия в сознании. В конце концов такой аскетизм превращается в фарисейство и законничество. Аскетическая метафизика объявляет любовь невозможной и даже опасной, т. е. вступает в конфликт с источниками христианства. Но если христианство не есть религия личного спасения, во имя которой истязают себя и ближнего, то в чем же сущность христианства?

б. Евангельская весть о Царстве Божьем. Евангелие невозможно понять как норму и закон. Если так понять Евангелие, то оно становится враждебным жизни и несоединимым с жизнью. Тогда абсолютность евангельского учения о жизни делается непонятной и неосуществимой. И главный аргумент, который мир всегда приводил против Евангелия,

это его неосуществимость, его противоположность самим законам жизни. И действительно, мораль, возведенная в Евангелии, парадоксальна и противоположна морали нашего мира, даже самой высокой морали. Евангелие противоречит не только злу, но и тому, что люди почитают добром. Обычно Евангелие пытались приспособить к требованиям мира и тем сделать его приемлемым. Но это всегда бывало искажением христианства. Как же понять абсолютность и надмирную максимальность возведенной Евангелием правды жизни? Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего. Учение о Царстве Божьем есть не только сущность Евангелия, но и всего христианства. Ищите прежде всего Царства Божьего, и все остальное приложится вам. Евангелие открывает абсолютную жизнь Царства Божьего, и в нем все оказывается непохожим на относительную жизнь мира. Евангельская мораль потому не есть норма и правило, что она есть райская мораль и стоит по ту сторону нашего добра и зла, нашего законнического различия добра и зла. Трудно, почти невозможно применить евангельскую абсолютность к человеческой жизни, к жизни общества, к истории, где все во времени и относительно *. Слишком ясно, что на Евангелии невозможно обосновать государства, хозяйства, семьи, культуры, нельзя оправдать Евангелием насилий, которыми движется история. И христиане придумывали всякие другие нормы и правила для обоснования своей жизни. Христос пришел низвести огонь с неба, и в огне этом сгорает все, что людям казалось ценным, сгорают все построенные ими царства. Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный. Есть ли это норма и правило жизни? Конечно нет. Совершенство Отца Небесного не может быть нормой для грешного мира, оно абсолютно, а закон всегда относителен к греху. Это есть откровение абсолютной, божественной жизни, непохожей на грешную жизнь мира. Не убий, не укради, не прелюбодействуй — все это может быть нормой, правилом для грешной жизни мира, все это относительно к ней. Но совершенство Отца Небесного, но Царство Божье ни к чему не относится и неприменимо, как правило. Евангелие обращено к внутреннему, духовному человеку, а не к внешнему, социальному человеку. Оно призывает к пробуждению и возрождению духовной жизни, к новому рождению, к вращанию в Царство Божье, а не к внешним делам в мире социальном. Евангелие обращено к вечному началу человеческой души, не зависящему от исторических эпох и социальных положений, и в известном смысле оно не социально. В Евангелии все связано с личностью самого Христа и все непонятно без связи с Христом. Евангельские заветы совершенно неосуществимы и непосильны как правила. Но невозможное для человека возможно для Бога. Лишь во Христе и через Христа осуществляется совершенство, подобное совершенству Отца Небесного, и действительно наступает Царство Божье. В основе Евангелия не закон, хотя бы новый, а сам Христос, Его личность. Такова новая этика искупления и благодати. Но мы живем в двух планах, под законом и под благодатью, в порядке природном и в порядке духовном, и в этом безмерная трудность и сложность жизни христианина в мире. Под властью закона живет человеческое общество, строит свои царства и цивилизации. И евангельское откровение о Царстве Божьем для всей этой строящейся в порядке закона жизни есть катастрофа, есть апокалипсис и страшный суд.

Мы видели уже, как велик переворот, совершенный Евангелием в нравственных оценках. Произошла самая радикальная переоценка

* Много интересного об этом у М. Тареева и по-другому — у К. Барта.

ценностей, какую только знает мир. Все делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир. Мир принужден отказаться не только от своего зла и от своего добра. Не противясь злу насилем. Мир же видит добро в противлении злу насилем. Солнце восходит одинаково над добрыми и злыми. Мир же видит добро в том, чтобы солнце восходило лишь над добрыми. Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас. Мир же видит добро лишь в том, чтобы любить друзей своих, а не врагов. И потому только христианство прорывает магический круг мести. Мытари и блудницы впереди идут в Царство Божье. Мир же думает, что впереди идут добрые, праведные, чистые, исполнившие закон и норму. Нужно входить тесными вратами. Мир же идет широкими вратами. Оскверняет то, что выходит из уст, т. е. скверное состояние человеческого сердца. Мир же думает, что оскверняет то, что входит в уста, оскорбляет отношение людей и окружающего мира. Евангелие призывает к беззаботности птиц небесных и полевых лилий, рекомендует не думать о завтрашнем дне. Мир основывает свою жизнь на заботе и на неустанном думании о завтрашнем дне. Нужно оставить отца, мать, жену и даже возненавидеть их, если они мешают искать Царство Божье. Мир же требует прежде всего любви к близким, к отцу, к матери, к жене. Трудно богатому войти в Царство Небесное. Мир же прежде всего уважает богатых, воздаст им почести, считает их первыми. Блаженными оказываются совсем не те, которых мир считает блаженными, — блаженны плачущие, кроткие, милостивые, чистые сердцем, алчущие и жаждущие правды и пр. и пр. Мир же считает блаженными богатых, знатных, сильных, обладающих властью, прославленных, смеющихся и пр. Взятый меч мечом и погибнет. Мир же отстаивает свое существование мечом. В Евангелии разлит дух свободы, который страшит мир и представляется ему разрушительным. Между Евангелием и миром существует полная противоположность и несовместимость. Царство Христово не от мира сего. Как же ввести его в мир? А вот уже скоро 2000 лет, как его пытаются ввести в мир. Христос пришел не судить, а спасать. Мир же прежде всего любит суд и нуждается в суде и плохо понимает спасение, хотя нуждается в нем более всего. Абсолютное откровение Евангелия о Царстве Божьем неместимо ни в какие социальные и исторические формы, всегда относительные и временные. Правда духовной жизни неместима в жизнь природную. Христианского государства, христианского хозяйства, христианской семьи, христианской науки, христианского быта никогда не было и быть не может. Ибо в Царстве Божьем и в совершенной божественной жизни нет ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нет никакого быта, стоящего под знаком закона. Сама церковь в исторических своих воплощениях заражалась государством и принимала его насилия, попадала во власть порядка закона. Но евангельское откровение о Царстве Божьем неприметно, сокровенно, внутренне внесло перемену во все сферы жизни, изменило самую структуру человеческой души, вызвало новые эмоции. Царство Божье приходит неприметно. И когда оно приходило слишком приметно, это всегда было ложью и подменой. Благодатная сила, исходящая от евангельского откровения, освобождает людей от терзающего их страха, самолюбия, властолюбия, от не знающей утоления похоти жизни. Но многие основные вопросы жизни решаются в Евангелии не прямо, а прикровенно. И самому человеку, его свободе предоставлено творческое разрешение все вновь и вновь предстоящих ему задач. Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души.

Глава III

ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА

1. *О природе творчества.* В Евангелии постоянно говорится о плоде, который должно принести семя, когда оно падает на добрую почву, о талантах, данных человеку, которые должны быть возвращены с приростом. Это Христос прикровенно, в притчах, говорит о творчестве человека, об его творческом призвании. Зарывание даров в землю, т. е. отсутствие творчества, осуждено Христом. Все учение Ап. Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога, и они указывают на творческое призвание. И дары эти разные, каждый призван к творческому служению согласно особому данному ему дару. Поэтому нельзя сказать, как часто говорят, что в Священном писании, в Евангелии ничего не говорится о творчестве. Говорится, но нужно уметь читать, нужно угадать, чего Бог хочет и ждет от человека. Творчество есть всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире. И проблема творчества есть проблема о том, возможно ли новое, небывшее *. Творчество по самому существу своему есть творчество из ничего. Ничто стало тем-то, небытие стало бытием. Творчество предполагает небытие, подобно тому как у Гегеля становление предполагает небытие. Творчество, подобно платоновскому Эросу, есть дитя бедности и богатства, ущербности и избытка сил. Творчество связано с грехом и вместе с тем оно жертвенно. В подлинном творчестве всегда есть катарсис, очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом. Творчество принципиально отличается от эманации и рождения. В эманации происходит излучение материи и отделение материи. Творчество не есть также перераспределение материи и энергии, как в эволюции. Эволюция не только не есть творчество, она противоположна творчеству. В эволюции ничто новое не создается, а лишь старое перемещается. Эволюция есть необходимость, творчество же есть свобода. Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося. Творчество предполагает ничто, μήν (а не οὐχόν) ⁹⁴. И этот меон есть тайна изначальной, первичной, домирной, добытийственной свободы в человеке. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из чего-то, из бытия нельзя создать нового, небывшего, возможно лишь истечение, рождение, перераспределение. Творчество же есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир. Тайна творчества раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, т. е. свободно и из свободы. Мир не был эманацией Бога, рождением или эволюцией, а творением, т. е. абсолютной новизной, небывшим. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец. И человек, сотворенный Творцом и по его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. Но творчество имеет сложный состав. Оно предполагает не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человека, оно предполагает также дары, данные человеку-творцу Богом-Творцом, предполагает мир как арену творчества. Творчество человека предполагает три элемента — элемент свободы, благодаря которой только и возмож-

* См. мои книги «Смысл творчества» и «Философия свободного духа» ⁹³.

но творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира, в котором и совершается творческий акт и в котором он берет себе материалы. Человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире. Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением. Гордиться еще можно было бы своей святостью, но не своим гением. Поэтому гений чувствует, что он действует как бы не сам, что он одержим Богом, что он есть орудие Божьих свершений и предназначений. Демон Сократа не он сам, а вселившееся в него существо. Творец постоянно чувствует себя одержимым демоном, вселившимся в него гением. Воля к гениальности есть лишь обнаружение через свободу данного свыше дара. Также человек не может черпать материал для творчества из самого себя, из собственных недр, из ничего. Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча. Материалы творчества черпаются из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех искусствах. Это мы видим во всех изобретениях и открытиях. Это мы видим в творчестве познания, в философии, которая предполагает бытие и сотворенный Богом мир, предметные реальности, без которых мышление происходит в пустоте. Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком слагаться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. Что-то должно исходить и из человека, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, дает ответ на Божий зов к творческому деланию, но она дает этот ответ в соединении с даром, с гением, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире. Творчество человека из ничего нужно понимать в смысле творчества человека из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной, свободы не от Бога идущей, а к Богу идущей. Зов Божий и обращен к этой бездне и из бездны ждет ответа. Эта бездна свободы есть во всяком творчестве, но творческое созидание так усложнено, что нелегко открыть в нем этот первичный элемент. Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущих от Бога к человеку и от человека к Богу. И творческий акт можно описывать то по преимуществу в терминах свободы, то по преимуществу в терминах благодати, благодатной одержимости и вдохновения. Но вдохновение невозможно без свободы. Платонизм есть философия неблагоприятная для истолкования творчества, как созидания нового и небывшего.

В творчестве есть две разные стороны, два разные акта, и в зависимости от того, на какой стороне творчества мы сосредоточиваемся, мы разное описываем творчество. В творчестве есть внутренняя и внешняя сторона. Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божьим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира. Есть первичная творческая интуиция, творческий замысел художника, когда ему звучит симфония, предстает живописный образ или образ поэтический, внутреннее, не выраженное еще открытие и изобретение, внутренний творческий акт любви к человеку, тоже ни в чем еще не выраженной. В этом творческом акте человек стоит перед Богом и не занят еще реализацией в мире и для людей. Если мне дано познание, то познание это прежде всего не есть

написанная мною книга и не есть формулированное для людей научное открытие, входящее в круг человеческой культуры. Это есть прежде всего мое внутреннее познание, еще неведомое миру и не выраженное для мира, сокровенное. И это только есть настоящее первородное познание, настоящая моя философия, когда я стою лицом к лицу перед тайной бытия. Потом наступает вторичный творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, реализация продуктов творчества. Пишется книга. И тут является то, что в творчестве называется мастерством, искусством. Первичный творческий акт совсем не является искусством. Искусство вторично, и в нем творческий огонь охлаждается. Всякое искусство подчинено закону, и в нем действует благодать и свобода, как в первичном творческом акте. В реализации продуктов творчества человек уже связан миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже отяжелен и охлажден. И всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, творческим огнем, в котором зарождается творческий замысел, интуиция, образ, и холодом законнической реализации творчества. Охлажденность, потухание огня есть в каждой книге, картине, статуе, добром деле, социальном учреждении. Вероятно, в мире были и есть оставшиеся невыраженными творцы, у которых был внутренний огонь и внутренний творческий акт, но не реализовалось, не создано продуктов. Между тем как люди называют творчеством создание охлажденных продуктов. И закон классического творчества требует максимальной охлажденности. Творческое горение, творческий взлет всегда направлены на создание новой жизни, нового бытия, но в результате получают охлажденные продукты культуры, культурные ценности, книги, картины, учреждения, добрые дела. Добрые дела есть ведь также охлаждение творческого огня любви в человеческом сердце, как философская книга есть охлаждение творческого огня познания в человеческом духе. В этом трагедия творчества и граница человеческого творчества. В этом конце есть страшный суд над человеческим творчеством. Внутренний творческий акт в его огненном движении должен был бы выходить из тяжести «мира» и быть «преодолением мира». В своей внешней реализации, в продуктах культуры творческий акт находится во власти «мира» и скован «миром». Но творчество, которое есть огненное движение из бездонной свободы, должно не только восходить, но и нисходить, и сообщать людям и миру то, что возникло в творческом прозрении, замысле, образе, подчиняться законам реализации продуктов, мастерства, искусства.

Творчество по природе своей гениально. И человек, как творец, сотворен гениальным существом. Гениальность человека отображает в нем образ Бога-Творца. Гениальность не тождественна гению. Гениальность не означает, что человек имеет огромный дар писать художественные произведения или философские книги, управлять государством или делать открытия и изобретения. Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к нынешней реализации творчества в продуктах. Гениальность есть целостное качество человеческой личности, а не специальный дар, и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями. Этому может не соответствовать способность реализации, искусство, мастерство. Соединение гениальной природы и первородного творческого процесса, прорывающегося к первоисточникам, с очень большим даром, талантом реализации творчества в продуктах и образует гения. Но гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной

может быть забота о ближних, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать. Ложно всякое сравнение людей по их гениальности и даровитости, ибо это есть отрицание индивидуальности. Есть великая печаль и горечь, связанная с творчеством. Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу. Существует трагический конфликт творчества и личного совершенства. Сила, величие, гениальность творчества совсем непропорциональны степени совершенства, достигнутого человеком. Творец и великий творец может быть гулякой праздным, может быть ничтожнейшим из детей ничтожных мира. Эта проблема была с гениальной остротой поставлена Пушкиным, который сказал самое замечательное о творчестве. Творческий гений ни за что дается человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством, своим творческим подвигом. И тут мы встречаемся с замечательным нравственным парадоксом. Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели. Творец в своем творчестве забывает о своей личности, о себе, отрекается от себя. Творчество носит напряженно личный характер, и вместе с тем оно есть забвение личности. Творчество всегда предполагает жертву. Творчество всегда есть самопреодоление, выход из пределов своего замкнутого личного бытия. Творец забывает о спасении, он думает о ценностях сверхчеловеческих. Менее всего творчество эгоистично. При эгоцентрической настроенности ничего нельзя сотворить, нельзя отдаться вдохновению и вообразить себе мир лучший. Парадокс в том, что опыт аскетический погружает человека в самого себя, сосредоточивает на собственном совершенстве и спасении, а опыт творческий отрешает человека от самого себя и направляет на высший мир. В творчестве есть своя аскеза и свое самоограничение, но иного рода. То христианское направление, которое предлагает заняться сначала аскезой и достигнуть совершенства, а потом творить, не имеет никакого представления о творчестве. В творчестве есть аскеза, но иного качества, чем аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасение. Никакой аскезой нельзя достигнуть не только гения и таланта, но даже малого дара и способностей. Ибо творческая гениальность не зарабатывается, она дается даром свыше, как благодать. От творца требуется творческое напряжение его первородной свободы, а не аскетический подвиг самосовершенствования. Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом. Творчество связано с несовершенством. И совершенство может быть неблагоприятно для творчества. В этом вся нравственная парадоксальность проблемы творчества.

Когда человек вступил на путь самосовершенствования, все равно католического, православного, толстовского, иогического, теософического и еще какого-либо, то он может оказаться потерянным для творчества. Творчество предполагает забвение о личном совершенстве и жертву личностью. Путь творчества — героический путь, но это иной путь, чем путь личного совершенствования и спасения. Творчество нужно для Царства Божьего, для дела Божьего в мире, но совсем не нужно для

личного спасения. Или если и нужно, то потому лишь, что творец оправдывается творчеством. Творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одном смирении. Творчество означает переход души в иной план бытия. И душа может жить одновременно в разных планах бытия, может быть на высоте и в низинах, может дерзновенно творить и смиренно каяться. Но творчество во всех сферах, и в сфере чисто моральной, ибо есть моральное творчество, говорит о том начале человека, на котором может быть построена иная этика, чем этика закона и этика искупления. Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит «по ту сторону добра и зла». Но так как человеческая природа греховна, то творчество искажается и извращается грехом, и возможно и злое творчество. Только творчество говорит о призвании и назначении человека в мире. Закон ничего не говорит о призвании, этика искупления сама по себе тоже не говорит. И если Евангелие и Ап. Павел говорят о человеческих дарах и человеческом призвании, то потому лишь, что выходят за пределы тайны искупления греха. Подлинное, бытийственное творчество всегда в Духе, в Духе Святом, ибо только в Духе происходит то соединение благодати и свободы, которое мы видим в творчестве. Но каково же значение творчества в этике? Это значение двояко. Прежде всего, этика должна поставить вопрос о значении всякого творчества, хотя бы творчество это не имело прямого отношения к нравственной жизни. Творчество познавательное или творчество художественное имеет нравственное значение, ибо все, что творит высшие ценности, имеет нравственное значение. И во-вторых, этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер. Этика закона и нормы не понимает еще творческого характера нравственного акта, и потому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни. Творческое напряжение в познавательных и художественных актах имеет нравственную ценность. Осуществление истины и красоты есть также и нравственное благо. Но в этике творчества может раскрыться новый конфликт между творчеством совершенных культурных ценностей и творчеством совершенной человеческой личности. Путь творчества также есть путь нравственного и религиозного совершенства, путь осуществления полноты жизни. Столь часто цитируемые слова Гёте: «...сера всякая теория, и вечно зелено древо жизни», — могут быть перевернуты: «Сера всякая жизнь, и вечно зелено древо теории». И вот что это будет значить. «Теория» есть творчество, есть Платон или Гегель, «жизнь» не может быть серой обыденностью, борьбой за существование, семейными дрызгами, неудачами, разочарованиями и пр. В этом смысле «теория» может носить характер нравственного подъема.

2. *Творчески-индивидуальный характер нравственных актов.* Этика творчества отличается от этики закона и нормы прежде всего тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача *. Нельзя разрешать нравственные задачи жизни автомати-

* См. у М. Шелера «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik». Я давно уже в своей книге «Смысл творчества» утверждал творчески-индивидуальный характер нравственных актов.

ческим применением общеобязательных норм. Нельзя сказать, что всегда и везде при одних и тех же условиях должно совершенно одинаково поступать. Прежде всего этого нельзя сказать уже потому, что никогда не бывает одних и тех же условий. Можно было бы высказать максимум прямо противоположную. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни, должен обнаруживать творчество в нравственных актах своей жизни, ни одно мгновение не должен превращаться в нравственного автомата. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен делать нравственные изобретения и открытия. И потому для этики творчества свобода человека совсем другое значит, чем для этики закона. Для этики закона есть так наз. свобода воли, которая лишена творческого характера и означает лишь или принятие закона добра, или отвержение его и ответственность в результате этого принятия или отвержения. Для этики творчества свобода означает не принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра и ценности. Свобода есть творческая энергия, возможность создания нового. Этой свободы этика закона не знает. Она совсем не знает того, что добро творится, что в каждом неповторимо индивидуальном нравственном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует застывшего, статического нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону. И человек не есть пассивный исполнитель законов этого миропорядка. Человек — изобретатель и творец. Нравственная совесть человека должна в каждое мгновение жизни проявлять творчество и изобретательность. Этика творчества есть этика энергетическая и динамическая. В основе жизни лежит энергия, а не закон. И можно даже сказать, что энергия создает закон. Творческая энергетическая этика совсем иначе смотрит на борьбу со злом, чем этика законническая. Для этики творчества борьба со злом происходит не столько пресечением и уничтожением зла, сколько творческим осуществлением добра и творческим преображением злого в доброе. Этика закона есть этика конечного, для нее мир есть замкнутый порядок, из которого никуда нельзя прорваться. Этика творчества есть этика бесконечного, для нее мир раскрыт и пластичен, раскрыты бесконечные горизонты и возможен прорыв к другим мирам. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Но этика творчества отлична и от этики искупления. Этика творчества есть прежде всего этика ценности, а не спасения. Для нее нравственная цель жизни не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды и создание ценности, хотя бы ценность эта была не нравственного порядка. Этика творчества исходит от личности, но направлена она не на личность, а на мир, в то время как этика закона исходит от мира, от общества и направлена на личность. Только этика творчества впервые преодолевает отрицательную направленность духа, борьбу со злом и грехом прежде всего, и утверждает положительную направленность духа, творчество ценного содержания жизни. Она преодолевает не только земной, но и небесный, трансцендентный эгоизм, которым заражена была даже этика искупления. Страх наказания и страх вечных адских мук не может уже играть никакой роли в этике творчества. Но этим и открывается чистая, бескорыстная нравственная стихия, ибо всякий страх искажает нравственное переживание и нравственный акт. Можно даже сказать, что не имеет нравственной цены то, что совершается из страха, все равно — муки временной или муки вечной. Не страх наказания и ада, а бес-

корыстная и отрешенная любовь к Богу и божественному в жизни, к правде и совершенству, к положительной ценности должна быть признана положительным нравственным мотивом. И на этом строится этика творчества.

Этика творчества утверждает ценность индивидуального и единичного *. И это есть новое явление в нравственном мире. Ценность индивидуального и индивидуальности этика раскрывает с большим трудом, и только в сознании XIX века это было завоевано. Тут огромную роль сыграли такие люди, как Достоевский, Ницше, Ибсен, Киркегардт. И христианская этика долго не понимала значение индивидуального, ей нравственная жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имеет двойное значение для этики. Прежде всего нравственная оценка и нравственный акт должны исходить от конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать, как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести. Во-вторых, индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной ценностью высшей иерархической ступени. Личность, неповторимая, единичная личность, есть высшая ценность, она не есть средство для торжества общего, хотя бы это общее было общеобязательным нравственным законом. Быть до конца личностью и личности не изменять, быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни есть абсолютный нравственный императив, который формулируется парадоксально. Это значит: будь самим собой, не изменяй себе. И жертва собой оказывается верностью самому себе. Пер Гинт у Ибсена хочет быть оригинальным, он утверждает индивидуализм... Но индивидуализм всегда убивает личность и индивидуальность. Пер Гинт никогда не был самим собой, он утерял свою личность и пошел на сплав. Появление пуговичника есть один из самых потрясающих образов мировой литературы. Этика творчества совсем не есть индивидуализм. Уже было выяснено различие между индивидуализмом и персонализмом. Быть самим собой — значит осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею. Такова природа личности как высшей ценности. Личность осуществляется духовно, а не биологически. Этика основана на личности, и без личности нет этики. Человеческая личность, как Божья идея, как Божий образ, есть центр этического сознания, верховная ценность. И человеческая личность есть верховная ценность не потому, что она является носителем общеобязательного нравственного закона, как у Канта, а именно потому, что она есть Божья идея и Божий образ, носитель божественного начала жизни. Поэтому невозможно добром унижать и уничтожать человека. Нравственный акт человеческой личности имеет не только личное, но и общественное и даже космическое значение. От человеческой личности исходят нравственные излучения, распространяющиеся по миру. Но человеческая личность всегда остается огненным центром мира. Нравственная жизнь, субъектом которой является общество, есть уже жизнь охлажденная, жизнь нравов, обычаев, общественного мнения. Только личность есть подлинно творческое и пророческое начало в нравственной жизни, она выковывает новые ценности. И она же за это истязается. Творческая личность ведет борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совести и нравственной мысли при

* См. G. Gurvitsch «Fichtes System der konkreten Ethik».

постоянном сопротивлении охлажденной коллективной нравственной совести и мысли, духа времени, общественного мнения и пр. Что при этом творческая личность может чувствовать себя не уединенной, не самоутверждающейся, пребывающей в духе соборности, это уже вопрос другого порядка. Через свободу своей совести личность связана с соборным духом, а не через общественное принуждение и общественный авторитет. Этика творчества есть всегда пророческая, обращенная к будущему этика и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально *.

Внутри христианского мира противостоят две моральные направленности: смирение и творчество, мораль личного спасения и страха гибели и творческая мораль ценностей, мораль отдания себя преобразованию и преображению мира. И смирение и творчество основаны на жертве, но жертва смирения и жертва творчества носят разный характер. Жертва смирения может быть готовностью отказаться от личного творчества, но при постоянной думе о личности, об ее совершенстве; жертва же творчества может быть готовностью забыть о личности и думать только о ценностях и совершенных произведениях для мира, но при утверждении личного творческого вдохновения. Жертва связана тут с разного рода совершенством. Но религиозная мораль смирения, имеющая, как мы видели, глубокий онтологический смысл, легко вырождается. Тогда она требует отречения и жертвы всяким творческим вдохновением, хотя бы то было вдохновение любви к ближнему, во имя отвлеченной идеи личного совершенства и богопослушания. Смирение парадоксально, как и все на свете, и оно может даже превратиться в отрицание самого совершенства. Не смиренно, гордо быть слишком совершенным, добрым, любящим. Тогда находятся во власти ложного представления о Боге как требующем от человека прежде всего жертвы и страданий, покорности и послушания. Смирение может стать не только враждебным творчеству, но и враждебным нравственной жизни человека. Оно превращается в суеверие. Наша религиозная жизнь и до сих пор еще полна идолопоклонства, и освобождение от него есть великая нравственная задача. Творчество по природе своей противоположно идолопоклонству, и в этом его великое значение. То раскрытие ценностей человеческой индивидуальности и ценности самой этой индивидуальности, которое ставит своей задачей этика творчества, есть вместе с тем освобождение от нестерпимого страха личности за себя и за свою судьбу, страха, порождающего идолопоклонство и суеверия. Творящий человек, дух которого направлен на предметные ценности, перестает быть дрожащей тварью. Творчество, творческое вдохновение есть путь победы над страхом, т. е. над основным аффектом жизни, порожденным первородным грехом. В момент творческого подъема художник или ученый освобождается от страха. Потом, нисходя к обыденной жизни, он снова испытывает страх. Страх этот он может даже испытать в связи со своим творчеством, если им овладевает жажда успеха и славы, если он впал в самодовольство и обоготворил свое творчество. Но это уже все состояния, ничего общего с чистым творчеством не имеющие.

Этика творчества есть вместе с тем этика, направленная к победе вечности над временем. Творчество происходит во времени. Но направлен творческий акт к вечному, к вечной ценности, к вечной истине, к вечной правде, к вечной красоте, к Богу и к божественной высоте. Все

* О пророчестве см. мою книгу «Философия свободного духа».

продукты творчества могут быть временны и глупы, но сам творческий огонь есть огонь вечности, в котором должно было бы сгореть все временное. В этом трагедия творчества. Оно хочет вечности и вечного, а создает временное, создает культуру во времени, в истории. Творческий акт есть уход от власти времени, подъем к божественному. Творец-Изобретатель в области материальной жизни тоже в творческом озарении покидает землю и время, но он создает машину, которая может оказаться орудием борьбы против вечности. Это все то же основное противоречие творчества в греховном мире. Творчество есть борьба против последствий греха, обнаружение истинного назначения человека, и творчество искажается грехом и притягивается вниз. Поэтому этика творчества учит о мучительных борениях человеческого духа. Творчество нуждается в очищении, в очистительном огне. Творчество в культуре до того вырождается и разлагается, что возникает духовная реакция против всякого творчества, связанная с потребностью в аскезе и уходе из мира. Такое вырождение творчества мы видим во многих течениях современной литературы и искусства, где дух вечности окончательно передается растленному духу времени. Мы его видим в невыносимом самодовольстве ученых и в образовании религии науки. Мы его видим в жизни социальной и политической, где борьба за власть и за интересы уничтожает творческий порыв к социальной правде. Похоть жизни во всех сферах побеждает творческое горение духа. Похоть жизни и есть начало прямо противоположное творчеству. Творчество есть победа над похотью жизни. Похоть жизни побеждается смирением и творчеством. Душа боится пустоты. И когда в ней нет ценного, положительного, божественного содержания, она наполняется отрицательным, ложным, дьявольским состоянием. Когда душа испытывает состояние пустоты, она испытывает скуку, поистине дьявольское и страшное состояние. Злая похоть и злые страсти в значительной степени порождаются скукой и пустотой. И трудно бороться с этой скукой и пустотой отвлеченным добром, отвлеченной добродетелью. Ужас в том, что добродетель представляется иногда человеку смертельно скучной. И тогда нет спасения в добродетели. Добродетель охлажденная, лишенная творческого горения, всегда скучна и не спасает. Нужно зажечь человека, чтобы преодолеть эту скуку. Скучная добродетель — плохое лекарство от скуки пустоты. Скука есть отсутствие творчества. Все нетворческое скучно. Добро смертельно скучно, если оно не есть творчество. Никакое правило и норма не может спасти от скуки и порожденной ею дурной похоти. Похоть и есть выход из скуки через зло, когда добро не оказывается таким выходом. Вот почему злые страсти очень трудно, почти невозможно победить отрицательно, через отрицательную аскезу, через отрицательный запрет. Злую похоть, злую страсть можно победить лишь положительно, через пробуждение положительной, противоположной, творческой духовной силы. Творческое горение, эрос божественного побеждает похоть и злые страсти. В этом огне сгорает зло, проходит скука и порожденное ею ложное влечение. Воля к злу, в сущности, беспредметна, и победить ее можно лишь волей предметной, направленной к ценному и божественному содержанию жизни. Чисто отрицательная аскеза, сосредоточенная на греховных и злых вожделениях и влечениях, не способствует просветлению души, она концентрирует мрак в душе. И потому нужно утверждать не этику уничтожения воли, а этику просветления воли, не этику уничтожения человека и внешнего его подчинения Богу, а этику творческого осуществления человеком божественного в жизни, правды, истины, красоты, ценности. Только этика творчества

может победить искалечение и иссушение человеческой души отвлеченной добродетелью, отвлеченной идеей, превращенной в норму и правила. Идеи правды, истины, красоты должны перестать быть нормами и правилами жизни и стать энергиями жизни, внутренним, творческим огнем в человеке.

Христианские учителя духовной жизни постоянно говорят о греховных страстях и борьбе с ними. И они правы, конечно, что греховные страсти терзают человека и искажают его жизнь. Но страсти являются вместе с тем материалом, который может быть переработан в высшее качественное содержание жизни. Без материала страстей, без бессознательной стихии жизни и творчества человеческая добродетель суха и смертельно скучна. И сами отцы церкви говорят иногда, что страсти могут превращаться в добродетели. Это и свидетельствует о том, что в борьбе со страстями нельзя становиться на исключительно отрицательную точку зрения, применять лишь отрицательный аскетизм. Необходимо достигнуть положительных качественных состояний, в которые войдут просветленные, преображенные, сублимированные страсти, а не будут истреблены и уничтожены. Такова прежде всего самая роковая страсть падшего человека — страсть половая. Ее невозможно просто уничтожить и истребить; и бесплодно и даже опасно сосредоточиваться на отрицательной борьбе с ней. В терминологии современной психологии и психопатологии вопрос стоит о сублимации половой страсти. И открывается много путей борьбы человека с греховной половой страстью. Всякое сильное и творческое, вдохновенное душевное и духовное состояние преодолевает и преобразует половую страсть. Переживание сильной эротической влюбленности может ослабить половую страсть и заставить забыть человека о физиологической половой потребности. Это парадокс, хорошо известный и проверенный на опыте. Переживание сильного чувства жалости и сострадания тоже может парализовать половую страсть и заставить человека забыть о ней. Энергия половой страсти, преображенная и сублимированная, может стать источником творчества, творческого вдохновения и подъема. Творчество, несомненно, связано с энергией пола, связано с первоисточником творческой энергии, может перейти в другие формы энергии, подобно тому как движение переходит в теплоту. Творчество связано с первоосновой жизни и означает лишь известную духовную направленность, интенцию этой первичной жизненной энергии. И весь вопрос в том, чтобы открылись пути для творческой духовной направленности в противоположность той недуховной направленности, в которой растрачиваются духовные силы в половых страстях. Чисто отрицательной аскезой, усилием воли, направленным к борьбе с половой страстью, не заменяющим ее ничем положительным, нельзя победить половой страсти и никакой греховной страсти в силу закона, который современная психология называет *la loi de l'effort converti* *. Только изменение направленности духа, сублимирование страсти и превращение ее в источник положительного творчества может помочь. Любовь может победить терзающую человека половую страсть. Но жертва любовью, подавление ее в себе во имя творчества может явиться источником человеческого творчества. Я уже указал на это явление в жизни Киркегардта, отказавшегося от любимой невесты, и в жизни Ибсена, отразившего это явление в своем творчестве **. Бесполость столь же неблагоприятна для творчества, как и растрачивание жизненной энергии в половых страстях.

* См. Ch. Baudouin «Suggestion et autosuggestion» 95.

** См. о Киркегардте очень любопытную книгу Przywara «Das Geheimnis Kierkegaards» 96.

Но и большая часть так называемых греховных страстей подлежит сублимации, духовному претворению в источник положительного творчества. Этика закона со своими законническими добродетелями не хочет этого знать. Но это знает этика творчества со своими творческими и динамическими добродетелями. Греки сумели даже ненависть, одно из самых злых и греховных человеческих состояний, превратить в благородное соревнование. Таким же превращениям подлежат и гнев, и честолюбие, и ревность, и страсть к игре. Любовь есть как бы универсальная энергия жизни, обладающая способностью превращать злые страсти в страсти творческие. Ведь и жажда познания есть любовь известной интенции, любовь к истине, что и значит философия. То же нужно сказать о любви к красоте, о любви к справедливости. Злые страсти переходят в творческие страсти через эрос. И потому этика творчества есть эротическая этика в отличие от этики закона. Но любовь лишь тогда оказывается силой, превращающей злые страсти в страсти творческие, когда она самоценна и не рассматривается как средство для спасения души. Любовь, как добрые дела, полезные для спасения души, не может быть источником творчества, творческого отношения к жизни, не может быть излучением энергии, дающей жизнь и просветляющей жизнь. Любовь есть не только источник творчества, но сама любовь к ближнему, к человеку есть уже творчество, есть излучение творческой энергии, обладающей радиоактивностью. Любовь есть радий в духовном мире. Этика творчества зовет к реальному, энергетическому осуществлению самой правды, самого добра, духовности, просветления жизни, а не к символическому и условному осуществлению добра через аскетические упражнения, добрые дела и пр. Творческая этика требует любви в каждом человеке к его творческому лику, образу и подобию Божьему в нем, т. е. к самому человеку, как к самоценности, а не только к Богу в нем, не только к добру в нем, к истине в нем, к сверхчеловеческому в нем. И потому неизвестно, за что любят человека, ни за что любят. Нельзя любить за заслуги, и в этом любовь походит на благодать, которая дается даром, не по заслугам, ни за что. Любовь есть благодатная, излучающая энергия. Понимание же любви к ближнему как средства для спасения души есть величайшее извращение природы любви, непонимание любви. Это и есть законническое извращение христианства. Любовь понимается как закон, за исполнение которого человек получает награду. Также ложен всякий идеализм, который знает любовь к идее, но не знает любви к человеку и всегда готов превратить человека в орудие этой идеи. На этой почве порождается религиозный формализм и религиозное фарисейство, которое всегда есть отрицание любви. Лишь религия закона отвергает человека, непокорного воле Божьей. И лишь этический идеализм отвергает человека, непокорного идее. Этого отвержения не знает религия искупления и не знает этика творчества. Христианская религия поставила человека выше субботы, и этика творчества целиком принимает эту абсолютную истину. Для этики творчества человек есть самоценность независимо от идеи, которую он носит, и задача жизни в излучении творческой энергии на жизнь, энергии просветляющей, укрепляющей и преображающей. Поэтому она не судит, она дает жизнь, получает жизнь, повышает качество и ценность содержания жизни. Трагедия же этики творчества связана со столкновением ценностей и благ, которые одинаково признаются заслуживающими творческого усилия. Поэтому этика творчества всегда предполагает жертву.

Есть два различных типа наслаждений — один напоминает о первородном грехе и всегда заключает в себе яды, другой напоминает о рае. Когда вы испытываете наслаждение от удовлетворения половой страсти или от еды, вы должны чувствовать в нем отраву и напоминание о первородном грехе. Таково всякое наслаждение, связанное с похотью. Оно всегда свидетельствует о бедности, а не о богатстве человека. Но когда вы испытываете наслаждение, вдыхая горный или морской воздух или аромат лесов и полей, вы вспоминаете о рае, тут нет похоти. Тут сравниваются наслаждения, которые носят физиологический характер. Но то же сопоставление возможно и в области духовной. Когда человек испытывает наслаждения от удовлетворения честолюбия или корыстолюбия, он должен чувствовать отраву и вспоминать о первородном грехе. Когда же он чувствует наслаждение от творческого акта, открывающего истину, создающего красоту или излучающего любовь на другого человека, он вспоминает о рае. Всякое наслаждение, связанное с похотью, отравлено и напоминает о первородном грехе. Всякое наслаждение, свободное от похоти и связанное с любовью к предметной ценности, есть воспоминание рая или предвкушение рая, и оно вырывает из оков греховности. Сублимация или преобразование страстей означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии. Это и есть основное для этики различие. Ибо человек должен прежде всего стремиться к преодолению рабства и к свободе. Всякое состояние, несогласное со свободой духа и враждебное ей, есть злое состояние. Но всякая похоть (*concupiscentia*) враждебна свободе духа, порабощает человека. Похоть ненасытима, и ее всегда ждет пресыщение. Она не может быть удовлетворена, она есть дурная бесконечность алкания. Есть иное алkanie, перед которым тоже открывается бесконечность, напр., алkanie правды, абсолютной, а не относительной. Но алчущие и жаждущие правды блаженны, потому что они обращены не к дурной бесконечности, а к вечности, к божественной бесконечности. Божественное, насыщающее нашу жизнь, и есть противоположение той скуке и пустоте, которая порождает дурную похоть жизни. Похоть по природе своей есть состояние нетворческое и противоположное творчеству. Творчество щедро, жертвенно, оно отдает свою силу, похоть же всего требует для себя, она жадна и ненасытима, вампирична. Подлинная любовь дает силы другому, любовь-похоть вампирически поглощает силу другого. Поэтому существует не только противоположность между похотью и свободой, но и похотью и творчеством. Похоть есть уже извращенная страсть и внутренне обессиленная. Есть творческая сила власти и есть похоть власти, есть жертвенная сила любви и похоть любви. Нравственная жизнь греховного мира слагается парадоксально и противоречиво. Человека мучит самолюбие и честолюбие, когда он ниже, когда его пленяет недоступная высота и вызывает похотение. И мучит чувство пустоты и ничтожества, когда он выше, когда он достиг желанной высоты положения. То же повторяется в жизни эротической, половой. Человек мучится оттого, что не обладает предметом своей половой любви. Когда же он им обладает, он пресыщается и испытывает скуку и пустоту. Это всегда означает нетворческое направление воли, не дающее, а требующее, не творческое, а похотливое, не излучающее энергии, а поглощающее ее. Величайшая тайна жизни скрыта в том, что удовлетворение получает лишь дающий и жертвующий, а не требующий и поглощающий. И только в нем энергия жизни не иссякает. Творчество же есть ее неиссякаемость. Поэтому положительная тайна жизни скрыта в любви, в любви жертвующей, дающей, творческой. И всякое творчест-

во, как мы уже говорили, есть любовь, и всякая любовь есть творчество. Если хочешь получить, отдавай, если хочешь иметь удовлетворение, не ищи его, никогда не думай о нем и забудь самое это слово, если хочешь приобрести силу, обнаруживай ее, отдавай другим. Обнаружение силы и энергии совсем не предполагает исповедание учения о свободе воли. Парадоксально то, что направления, обнаружившие максимальную силу и энергию, напр. кальвинизм или марксизм, совсем отрицают свободу воли. Это учение рационалистическое и вечно занятое расчетами и судом. Оно есть продукт рефлексии и раздвоения. Подлинная же свобода есть благодатная энергия.

Этика творчества есть высшая и наиболее зрелая форма нравственного сознания. Но вместе с тем это есть мораль вечной юности. Творчество есть юность души. И высшая сила творчества связана с девственностью души. Соотношение между юностью и старостью духа нельзя понимать хронологически. Мораль закона есть старческая мораль. Между тем как она есть самая древняя мораль человечества. Вечно юный характер творчества и творческой этики ставит вопрос о соотношении между творчеством и развитием. Есть ли творчество развернутое или развитое состояние? Можно было бы выставить парадоксальное на первый взгляд положение, что развитие и разворачивание есть смертельный враг творчества, есть его охлаждение и иссякание истоков. Высшая точка подъема всякого творчества совсем не есть разворачивание его продуктов. Высший подъем творческого горения есть его первый творческий взлет, его зарождение, а не его завершение, его юность и девственность, его первородность. Высший подъем творчества есть его первичное творческое озарение, интуиция, первый творческий замысел. Развитие, усовершенствование, разворачивание, завершение творчества есть уже его ухудшение, охлаждение, падение вниз, старость. Это видно в судьбе творческих гениев и творческом движении духа в истории, в историческом развитии, в судьбе пророчества и святости в мире, в судьбе всех озарений, всех интуиций, всех первородных идей. По творческому горению духа нельзя сравнивать христианства развитого и развернувшегося с первохристианством, нельзя сравнивать тех, которые основали жизнь на пророчествах, с самими пророками. Нельзя сравнивать развитой францисканский орден с огнем любви св. Франциска. Нельзя сравнивать развитой протестантизм XVII, XVIII и XIX веков, прошедший через Меланхтона, с пламенным горением, с пламенным духом Лютера. Нельзя сравнивать охлажденных результатов всех революций мира с пламенем и горением в момент их зарождения. Нельзя сравнивать марксистов с Марксом, нельзя сравнивать толстовцев с Толстым. Нельзя сравнивать какой бы то ни было системы остывших и осевших идей с гениальностью, озаренностью и пламенностью их первых провозвестников. Нельзя сравнивать охлажденной любви в ее зрелости и старости, в ее развитости с первым ее зарождением и экстазом. Сущность развития, разворачивания, усовершенствования заключается в том, что оно закрывает первородность человеческих идей и чувств, первичность интуиции, что она окутывает их и удушает вторичными эмоциями, социальными наслоениями и делает почти невозможным прорваться к ним. Это случилось и с христианством, и в этом сущность его исторической трагедии. Это случается со всяким человеческим чувством и мыслью. Развитие губит творческую юность, девственность, первородность и оригинальность. Невозможно узнать в развитии

того, что зародилось первоначально в свободном творческом акте. Истинная жизнь есть творчество, а не развитие, есть свобода творческих актов, т. е. творческий огонь, а не необходимость и тяжесть охлаждающегося разворачивания и усовершенствования. И эта истина особенное значение имеет в жизни нравственной. Нравственная жизнь должна быть вечным творчеством, свободным и огненным, т. е. вечной юностью и девственностью духа. Она должна покоиться на первородных интуициях, в которых человек свободен от окружений и наслоений жизни, парализующих свободу его нравственных суждений. Но в действительности трудно прорваться до этой юности духа. Большая часть нравственных суждений и актов вытекает не из этого первоисточника. И этика творчества не есть этика развития, этика творчества есть этика юности и девственности духа, этика, почерпнутая из огненного первоисточника жизни, из стихии свободы. Поэтому подлинная этика не есть этика обыденности и социальности.

3. Роль воображения в нравственной жизни. Энергетическая этика. Творческая этика предполагает бесконечность задачи, стоящей перед человеком, и незавершенность мира. Но трагизм творческой этики в конечности осуществления всякой бесконечной задачи. Для этики творчества основное значение имеет творческое воображение. Без воображения творческий акт невозможен. Творчество и есть прежде всего воображение себе иного, лучшего, высшего, возникновение образа этого иного, лучшего, высшего. Творческое воображение представляет себе лучшее, чем окружающая действительность. Ибо творчество всегда возвышается над действительностью. Воображение играет такую роль не только в мифотворчестве и искусстве, где никто этой роли не отрицает, но и в научных открытиях и в технических изобретениях и в нравственной жизни, в создании более высокого типа отношений между людьми. Существует нравственное воображение, творящее образ лучшей жизни, и лишена нравственного воображения лишь законническая этика *. Воображение не нужно лишь для автоматического исполнения закона или нормы. Сила творческого воображения есть принцип таланта в нравственной жизни. Человек наряду с законническим, нормативным моральным миром, который закончен и к которому ничего нельзя прибавить, создает себе, воображает мир высший, свободный, прекрасный, лежащий по ту сторону обыденного добра и зла. И этим красна жизнь. Жизнь, в сущности, никогда не может протекать исключительно по закону, люди всегда воображают себе иную, лучшую, более прекрасную и свободную жизнь, воображают ее себе и реализуют возникшие образы. Царство Божье есть воображение, т. е. возникновение образа совершенной, прекрасной, свободной, полной, божественной жизни. Ничего не воображает только закон, или, вернее, он воображает себе только исполнение и нарушение закона. Но самое совершенное исполнение закона не есть образ совершенной жизни. Воображение может быть и источником зла, может быть злое воображение и фантазмы. Злые помыслы есть дурное воображение. В воображении зарождаются и преступления. Но воображение есть также источник творчества лучшей жизни. Человек, лишенный воображения, не способен к творческим нравственным актам, к созданию лучшей жизни. Самое понятие лучшей жизни, к которой нужно стремиться, есть результат творческого воображения. Не име-

* См. статьи Б. Вышеславцева «Внушение и религия» в № 21 «Пути» и «Этика сублимации, как преодоление морализма» в № 23 «Пути».

ющие воображения думают, что никакой лучшей жизни не может быть и не должно быть, а есть лишь неизменный порядок жизни, в котором должен осуществляться закон, сам по себе неизменный. Огромную роль воображению придавал Я. Беме *. Мир сотворен Богом через воображение, через в вечности возникшие в Боге образы, которые есть вместе с тем и реализация их. Огромное значение воображению придают и современные психологи и психопатологи, и отрицательное и положительное значение. Они раскрыли, что воображение играет в жизни людей безмерно большую роль, чем думали. Через воображение создаются болезни и психозы человека, и через воображение же они могут и излечиваться. Этика закона запрещает человеку воображать себе лучший мир и лучшую жизнь, она приковывает человека к данному миру, к обыденности, социально организованной, и повсюду ставит свои запреты, свои табу. Но этика творчества порывает с миром обыденности и не хочет знать законнических запретов, она противопоставляет «образ» высшей жизни «закону» данной жизни.

Этика творчества есть этика энергетическая. Повышение энергии жизни, качественное и количественное, творческий подъем энергии есть один из критериев нравственной оценки. Добро есть радий в духовной жизни, и основное качество его есть радиоактивность, излучаемость и неиссякаемость. И в этике происходит борьба энергетизма с нормативизмом. Мораль закона и мораль творческой энергии постоянно находятся в борьбе между собой. При онтологическом и энергетическом понимании добра моральное добро совсем не оказывается целью жизни. Замечательно, что абсолютное и совершенное осуществление добра сделает его ненужным и приведет к совершенному забвению нравственных различий и оценок. Природа нравственной жизни и добра таковы, что они предполагают дуализм и борьбу, т. е. мучительный и трудный путь. Совершенное преодоление дуализма и связанной с ним борьбы ведет к отмиранию того, что в пути мы называли добром и нравственной жизнью. Осуществление добра есть вместе с тем его упразднение. Оно совсем не есть конечная цель жизни и бытия. Оно есть лишь путь, лишь борьба в пути. Добро не нужно мыслить телеологически, его нужно мыслить энергетически. В добре важнее всего реализуемая творческая энергия, а не идеальная нормативная цель. Человек осуществляет добро совсем не потому, что он ставит себе целью осуществить добро, а потому, что он добр или добродетелен, т. е. заключает в себе творческую энергию добра. Важен источник, а не цель. Человек борется за добро не потому, что он поставил себе сознательную целью бороться за добро, а потому, что в нем есть энергия добра и энергия борьбы. Добро и нравственная жизнь есть путь, в котором исходная точка и конечная точка совпадают, это есть излучающая творческая энергия. Конечную же цель бытия онтологически и космологически следует мыслить как красоту, а не добро. Совершенное, полное и гармоническое бытие есть красота. Платон определял красоту как великолепие добра. Красота есть осуществление добротной природы, и «добротолубие» значит «красотолубие» (φιλοχάλια). Этика телеологическая есть этика законническая и нормативная. Добро есть цель жизни, т. е. норма, закон, который мы должны исполнять. Телеологическая этика всегда обнаруживает отсутствие нравственного воображения, ибо мыслит цель как норму должного,

* См. его «Mysterium magnum» и «De signatura Rerum» ⁹⁷. Койрэ подчеркивает роль воображения в мирозерцании Беме. См. его «La philosophie de Jacob Boehme».

а не как образ, т. е. порождение творческой энергии жизни. Нравственная жизнь должна слагаться не по цели и норме, а по образу и творческому излучению. Красота же есть образ творческой энергии, излучающейся на весь мир и преображающей мир. Телеологическая этика, основанная на идее добра как абсолютной цели, враждебна свободе, в то время как этика творческая и энергетическая есть этика свободы. Красота есть тварь преображенная, добро есть тварь, скованная законом, обличающим грех. И парадокс в том, что закон сковывает энергию добра, он не хочет, чтобы добро было понятно как энергия, ибо тогда мир уходит из-под его власти. Преодоление морали закона есть преодоление абсолютных повелений, запретов, табу и замена их бесконечной творческой энергией. Инстинкт в нравственной жизни человека играет двойную роль: он унаследован от древней природы, от человека архаического, в нем говорит древний ужас и страх, рабство и суеверие, жестокость и звериность, и в нем же есть напоминание о рае, о древней свободе, о древней силе человека, о древней связи его с космосом, о первобытной стихии жизни. Поэтому отношение этики творчества к инстинктам сложное и двойственное — она и освобождает инстинкты, подавленные законом, и преодолевает их, борется с ними во имя высшей жизни. Ибо инстинкты не только подавлены законом, но они сами, порожденные социальной жизнью первобытных кланов, превращаются в закон, сковывающий творческую энергию жизни. Так, напр., инстинкт мести, как говорилось уже, есть наследие древней социальной жизни, и он связан с законом. Этика творчества освобождает не всякие инстинкты, а инстинкты творческие, т. е. творческую энергию человека, которая скована запретами закона. Но она и борется против инстинктов, и хочет их сублимировать. Этика телеологическая, которую можно целиком отнести к этике закона, ведь метафизически предполагает власть времени в дурном смысле слова. Ибо время или конституируется идеей цели, которая должна быть осуществлена в будущем, или идеей творчества, которое реализуется в будущем. В первом случае человек находится во власти этой цели и созданного ей времени, во втором случае он владеет временем, ибо в нем реализует свою творческую энергию.

С этикой творчества связана проблема времени. Проблема времени, наряду с проблемой свободы, есть коренная и самая мучительная метафизическая проблема. По-новому выдвигает эту проблему Гейдеггер в «*Sein und Zeit*», но у него время связано с заботой, а не с творчеством. Творчество бесспорно связано с временем. Обыкновенно думают, что творчество предполагает время, ибо для творчества нужна перспектива будущего, и оно предполагает изменение во времени. В действительности вернее было бы сказать, что движение, изменение, творчество порождает время. И вот перед нами раскрывается двойственная природа времени. Время есть и источник надежды, и источник ужаса и муки. Обаяние будущего связано с тем, что будущее может быть изменено и в какой-то степени зависит от нас. С прошлым же мы ничего не можем сделать, можем лишь вспоминать о нем или с благодарностью и почитанием, или с раскаянием и негодованием. Будущее может принести с собою осуществление наших желаний, упований, нашей мечты. Но будущее внушает нам также ужас, нас терзает забота о неведомом будущем. И вот та часть времени, которую мы именуем будущим и которую ставим в зависимость от своей активности, может определяться двойко. Или будущее определяется мучительной заботой и долгом и повелением осуществить поставленную цель, или оно определяется нашей творческой энергией, созидательным жизненным порывом.

в котором выковываются ценности. В первом случае время нас давит, мы в его власти. Самая высокая цель, проецированная во времени, в будущее, поработает нас, трансцендентна нам и вызывает озабоченность. Озабоченность вызывается не только низшими материальными нуждами, но и высшими, идеальными целями. Во втором случае, когда мы определяемся свободной творческой энергией, своей свободной жизненной силой, мы считаем будущее имманентным себе и являемся его господами. Во времени все уже представляется детерминированным и необходимым, и мы в своем чувстве будущего предвосхищаем эту детерминированность, история иногда представляется нам надвигающимся роком, фатумом. Но свободный творческий акт совершается вне власти времени, ибо в нем нет никакой детерминированности, он исходит из той глубины бытия, которая не подчинена времени, он есть прорыв из другого порядка бытия. Детерминированным во времени все представляется позже. И вот задача этики творчества заключается в том, чтобы перспективу жизни сделать независимой от рокового хода времени, от будущего, которое вызывает в нас ужас и мучит нас. Творческий акт есть выход из времени, он совершается в царстве свободы, а не в царстве необходимости. Он, по существу, противоположен заботе, создающей ужас времени. И если бы вся жизнь человеческая могла превратиться в сплошной творческий акт, то времени больше не будет, не будет и будущего, как части времени, будет движение вне времени, во вневременном бытии. Не будет детерминированности, не будет необходимости, не будет давящих законов. Будет жизнь духа. У Гейдеггера бытие, подчиненное времени, есть ведь падшее бытие, хотя и неизвестно, откуда падшее. Это есть царство обыденности. Оно связано с заботой о будущем, со страхом. Но Христос учит не заботиться о будущем. «Довлеет дневи злоба его»⁹⁸. Это есть выход из власти времени, кошмара будущего, порожденного заботой. Будущее может принести человеку разочарование, страдание, несчастье, может и не принести. Но, уж наверное, несет оно для каждого человека смерть. И страх будущего, свойственный каждому человеку, есть прежде всего страх грядущей смерти. Смерть для каждого человека детерминирована в этом мире, она есть для него фатум. И вот творческий и свободный дух человека восстает против этого рабства смерти, рабства фатальному будущему. И есть у него иная перспектива жизни, определяющаяся из свободы и творчества. Во Христе и через Христа фатум смерти отменяется для человека, хотя эмпирически каждый человек и умирает. Ложь нашего отношения к будущему, которое кончается для нас смертью, определяется тем, что мы над ним рефлектируем как раздвоенные существа и познаем его как детерминированное. Но будущее непознаваемо и не может быть предметом рефлексии. О нем возможно лишь пророчество, тайна которого в том и заключается, что она не знает детерминированности и не есть познание в категориях необходимости. Для свободного творческого акта не существует детерминированного будущего и нет рока. В мгновение, когда совершается свободный творческий акт, нет мысли о будущем, нет мысли о неотвратимой смерти, о грядущей муке, есть выход из времени и из всякой детерминации. Будущее в творческом воображении не есть детерминированное будущее. Творческий образ стоит вне детерминированного процесса во времени, он в вечности. Время есть дитя греха, греховного рабства, греховной заботы. Оно останется и исчезнет, когда наступит преображение мира. Но это преображение мира наступит уже в каждом подлинном творчестве. Мы обладаем энергией, через которую мы выходим из времени. Эта энергия,

это творчество благодатны и изымают из власти закона. И величайшая нравственная задача заключается в том, чтобы построить жизнь вне перспективы времени, вне беспокойства о будущем, вне детерминации. Эта нравственная свобода нам дана, но мы плохо ею пользуемся.

Свобода нуждается в сопротивлении и борьбе. И потому мы поставлены перед обыденным детерминированным миром, в котором происходят процессы во времени и будущее представляется фатальным. Человек связан и отяжелен. Он и стремится к свободе, и боится свободы. Парадокс освобождения заключается в том, что, для того чтобы сохранить свободу и бороться за свободу, нужно уже в каком-то смысле быть свободным, иметь свободу в себе. Тот, кто раб до глубины существа своего, не знает имени свободы и не может за нее бороться. Древние табу со всех сторон окружают человека, связывают его нравственную жизнь. И для того чтобы освободиться от их власти, человек должен сначала осознать себя внутренне свободным, а потом уже внешне бороться за свободу. Внутренняя победа над рабством есть основная задача нравственной жизни. И речь идет о победе над всяким рабством, над рабством перед властью прошлого и над рабством перед властью будущего, над рабством у внешнего мира, и над рабством у самого себя, у своего низшего «я». Пробуждение творческой энергии человека есть внутреннее освобождение и сопровождается чувством свободы *. Творчество есть путь освобождения. Освобождение человека не может образовать в нем пустоты. Освобождение человека — не только *от* чего-то, но и *для* чего-то. И вот это *для* и есть творчество человека. Творчество не может быть беспредметным и бесцельным. Творчество есть восхождение и потому предполагает гору, высоту. А это значит, что творчество идет от мира к Богу. Творчество движется не по плоскости в бесконечном времени, а по восходящей вверх линии, к вечности. Продукты творческого акта оседают во времени. Но сам творческий акт, творческий взлет приобщается к вечности. Всякий творческий акт наш, совершенный в отношении к людям, акт любви, жалости, помощи, миротворения, не только есть будущее, он есть вечное.

Преодоление категории господина и раба ** в нравственной жизни есть великое нравственное достижение. Человек не должен быть рабом других людей, но не должен быть и господином других людей, ибо тогда будут рабы, но другие. И это есть одна из задач этики творчества, которая не знает господства и рабства. Творящий не раб и не господин, он дающий, жертвующий. Всякая зависимость человека от человека нравственно унижительна. И откуда почерпнули то рабское учение, что освобожденную личность покидает благодать Божья? Где Дух Господен, там и свобода. Где свобода, там и Дух Господен, там и благодать. Благодать действует на свободу, только на нее она и может действовать. Рабское состояние не может воспринимать благодати, она не может на него действовать. Но рабы теории, искажающие христианство, кладут в основу не благодать и свободу, а господство и рабство, тиранию общества, семьи, государства. Рабы теории любят призывать свободу воли и призывать ее для повиновения. Но к свободной воле нельзя прибегать только с угрозой. Нужно освобождать «свободу воли», кото-

* Мен де Биран справедливо связывает свободу человека с внутренним усилием **.

** У Гегеля очень замечательна эта категория.

рая нередко поработала человека, т. е. сообщать ей благодатную энергию. Творчество есть благодатная энергия, делающая свободную волю свободной, свободной от страха, от закона, от рефлексии и раздвоения. Парадокс добра и зла, основной парадокс этики, заключается в том, что добро предполагает существование зла и требует допущения зла. Так поступает Творец, допускающий существование зла. И потому абсолютное совершенство, абсолютный порядок, абсолютная разумность могут оказаться злом, злом большим, чем жизнь несовершенная, неупорядоченная, иррациональная, допускающая некоторую свободу зла. Абсолютное добро, не допускающее существования зла, возможно лишь в Царстве Божьем, когда будет новое небо и новая земля, когда Бог будет всяческое во всем. Вне же Царства Божьего, царства благодати, свободы и любви, абсолютное добро, не допускающее существования зла, есть всегда тирания, царство великого инквизитора и антихриста. Это положение этика должна признать до конца. Пока существует различие добра и зла, а следовательно, наше посястотоннее добро, необходима борьба, неизбежное столкновение противоположных начал и сопротивление, т. е. упражнение человеческой свободы. Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне Царства Божьего превращает человека в автомат добра, т. е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без свободы духа. Поэтому к злу определяется двойное отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может, он порожден свободой и самым фактом различения между добром и злом. Этика не может не быть парадоксальна в силу своего генезиса, т. е. своей связи с грехопадением. Добро должно быть осуществлено, но оно плохого происхождения. И подлинно прекрасно в нем лишь воспоминание о райской красоте. Есть ли вся борьба, которую ведет в мире добро, подлинная жизнь, первожизнь? Не вращается ли она в окружениях жизни и не относится ли она к средствам жизни? И в чем достигается жизнь в себе, первожизнь? Мы можем смело сказать, что *любовь* есть жизнь в себе, первожизнь, что *творчество* есть жизнь в себе, первожизнь, что *созерцание* духовного мира есть жизнь в себе, первожизнь. Но этой жизни в себе, этой первожизни нет в значительной части нашей законнической нравственной жизни, как ее нет в физиологических процессах, в политике, в цивилизации. Жизнь в себе, первожизнь есть лишь в первородных, свободных нравственных актах и суждениях. Ее нет в тех нравственных актах и суждениях, которые определяются наслоениями социальной среды, наследственности, общественного мнения, партии и пр., т. е. нет в значительной части нравственной жизни. Лишь нравственный акт, как творческий акт, есть настоящая жизнь. Автоматическое истолкование нравственного закона не есть жизнь. Жизнь есть всегда прирост, прибыль. Совершенно так же жизнь есть только в первородных эстетических восприятиях и суждениях, в творчески-художественном отношении к жизни, и ее нет в эстетическом снобизме.

Нище думал, что мораль есть опасность, мешающая осуществлению высшего типа человека. И это верно о законнической морали. В ней не может развернуться человеческий тип. Законнические элементы в самом христианстве также очень неблагоприятны для творческого обнаружения человеческой личности, высшего типа человека. Мораль рыцарства, рыцарской чести и верности была творческой этикой, она не вмещалась в этику закона и этику испуления. И, несмотря на относительные, переходящие и даже дурные свойства исторического

рыцарства, в рыцарстве есть вечные элементы творческой морали, творческое обнаружение вечных начал человеческой личности. Без христианства оно было бы невозможно. Ницше противопоставляет различию между добром и злом, которое есть уже декаданс, различие между хорошим и плохим. Хорошее, добротное есть более высокий тип жизни, аристократически-благородной, сильной, прекрасной, породистой. Понятие «хорошести» есть онтологическое понятие, понятие же «добрости» есть моралистическое понятие. Это приводит нас, в сущности, не к аморализму, который всегда есть недоразумение, а к подчинению морального онтологическому. Это значит, что важно не исполнение закона добра, а достижение совершенства природы или породы, т. е. преображение и просветление твари. Что святой есть с этой точки зрения «добрый» или «хороший»? Конечно, «хороший», а не «добрый», явление высокой и прекрасной породы, просиянной твари. Но Ницше в христианстве знал лишь закон, закон добра, и против него восставал. У Ницше были совершенно ложные взгляды на дух и духовную жизнь. Дурная совесть порождена у него столкновениями инстинктов с велениями общества. Совсем как у Фрейда, Адлера, Юнга. Инстинкт обратился внутрь человека и превратился в дух, в духовную жизнь. Это значит, что дух есть подавленный, вошедший внутрь инстинкт, т. е., в сущности, эпифеномен. Настоящая, неподдавленная, развернувшаяся жизнь для Ницше не есть дух и противоположна духу. Тут Ницше явно падает жертвой реакции против выродившегося, законнического христианства и против той дурной духовности, которая, в сущности, всегда была угашением духа. Угашение духа Ницше принял за дух. Он и Бога отверг потому, что считал Бога несовместимым с человеческим творчеством, с творческим подвигом, к которому он звал. Бог для него был не символом движения человека в высоту, а символом пребывания человека в низине, на плоскости. И тут боролся он не с Богом, а с ложной идеей о Боге, с которой нужно было бороться. Столь распространенное в теологии утверждение, что идея Бога несовместима с творчеством человека, есть источник атеизма. И Ницше боролся против Бога с кровавой мукой. Он пошел дальше, он начал утверждать, что дух несовместим с творчеством, в то время как дух есть единственный источник творчества. И человек — творец потому только, что он есть дух. Тут Ницше тоже определяется по преимуществу отрицательными реакциями. Теология в систематической форме требовала зарытия даров человека в земле. Она не увидела в Св. писании предписаний о творчестве, а понятны для нее были прежде всего предписания и нормы, она не вникла в смысл притч, не поняла призыва к человеческой свободе, хотела знать лишь откровенное, а не сокровенное. Теология недостаточно поняла, что свободу нужно не пресекать и не насиловать, не обременять ее предписаниями и запретами, а просветлять и преображать ее благодатной силой, сообщать ей энергию. Замечательный парадокс представляет собою иезуитизм*. Иезуитизм в известном смысле есть апофеоз человеческой воли. Человек может увеличить силу Божью. Иезуитизм утверждает новую форму аскезы, аскезу воли, а не тела. Это есть штурм неба и власть над миром. И вместе с тем иезуитизм есть рабство человеческой воли и отрицание творчества

* См. интересную книгу Fülöp-Müller «Macht und Geheimnis der Jesuiten»¹⁰⁰. Автор совсем не католик, но книга его есть своеобразная апология иезуитов. В ней есть тонкий психологический анализ.

человека. Основная проблема о творчестве не только не была раскрыта и решена христианством, но не была даже поставлена в религиозной глубине, она ставилась лишь как оправдание культуры, т. е. во вторичном плане, а не как проблема отношения между Богом и человеком. И отсюда бунт человека, восстание, реакция против господствующих теологических учений.

Человеческая природа может суживаться и расширяться. Или, вернее, человеческая природа погружена в бесконечность и имеет доступ к бесконечной энергии. Но сознание человека может быть суженным и подавленным. Подобно тому как в атоме скована огромная и страшная энергия и она может быть обнаружена лишь через разложение атома (возможность этого разложения еще не найдена), так и в человеческой монаде скована огромная и страшная энергия, и она может быть обнаружена через расплавление сознания и снятие его границ. При сужении сознанием человеческой природы она делается маловместительной и невосприимчивой и чувствует себя отрезанной от источников творческой энергии. Интересность и значительность человека определяется тем, что в нем есть дырочка, просверленная в бесконечность. Но эту дырочку сознание, средне-нормальное и средне-общее сознание пытается закрыть, и тогда трудно человеку обнаружить все запасы творческой энергии и все присущие ему дары. В принципе *laisser faire*¹⁰¹, столь ложном в экономической жизни, есть доля правды для нравственной и духовной жизни человека. Нужно дать человеку возможность обнаружить его творческую энергию и творческие дары, не задавливать его внешними предписаниями и не опутывать его жизнь неисчислимым количеством норм и табу. Неверно думать, что культ творчества есть культ новизны и будущего. Подлинное творчество обращено не к старому и не к новому, а к вечному. Но творческий акт, обращенный к вечному, может иметь своим результатом и продуктом новое, т. е. проецированное во времени. Новизна во времени есть лишь проекция того творческого процесса, который происходит в глубине вечности, лишь символизация*. Творчество может дать блаженство, счастье. Но это есть лишь последствие. Никогда блаженство, счастье не является целью творчества, и творчество знает свои муки и страдания. Человеческий дух имеет две интенции, две направленности: к борьбе и к созерцанию. Творчество протекает и в борьбе, и в созерцании. В творчестве есть беспокойство. Созерцание же есть момент наступления покоя. Невозможно отделить друг от друга борьбу и созерцание и противопоставлять их друг другу. Человек есть существо, призванное к борьбе и к обнаружению своей творческой силы, к завоеванию царственного места в мироздании, в природе. И человек есть существо, призванное к мистическому созерцанию Бога и духовных миров. Созерцание представляется нам пассивным, бездеятельным лишь в сравнении с активностью борьбы, направленной на мир. Но творческая активность, направленная на Бога, есть созерцание. Бога нельзя завоевать активной борьбой, подобной той, которую мы ведем со стихиями природы. Его можно лишь созерцать творческой направленностью духа вверх. Но созерцание Бога, который есть любовь, есть творческий ответ на призыв Божий. Созерцание только и можно понять как любовь, как экстаз любви, любовь же всегда есть творчество. Это созерцание, этот экстаз любви возможен не только в отношении к Богу и горнему миру, но в отношении к природе и людям. Я созерцаю в любви и человеческое лицо, лицо любимого и лицо

* См. мою книгу «Философия свободного духа».

природы, ее красоту. И нравственно отвратителен тот современный актуализм, который отрицает это созерцание и знает только борьбу, не признает ни одного мгновения самоценным, видит в нем лишь средство для последующего мгновения. Этика творчества есть этика борьбы и созерцания, этика любви в борьбе и в созерцании. Преодолевая противоположность между любовью и созерцанием, этика творчества преодолевает противоположность и между этикой аристократической и этикой демократической. Это есть этика восхождения и нисхождения человека. Человеческая душа поднимается вверх, в гору, идет к Богу, завоевывает себе дары Св. Духа, она стремится к духовному аристократизму. И человеческая душа нисходит в грешный мир, разделяет судьбу мира и людей, стремится помочь братьям своим, отдает им духовную энергию, накопленную в движении души вверх, в стяжании духовной силы. Одно без другого невозможно. Гордый уход духа от мира и людей в горние высоты и скупость, нежелание разделить с другими свои богатства есть нехристианская настроенность, недостаток любви и, в конце концов, недостаток творчества, ибо творчество щедро и отдает. В этом граница дохристианской духовности. Эрос Платона есть восхождение по ступеням без нисхождения, т. е. абстрагирование. То же в духовности Индии. Но столь же нехристианским и нетворческим является окончательное растворение души в мире и в человечестве и отказ от духовного восхождения и приобретения духовной силы. И когда душа поворачивается к природе и людям с тираническими инстинктами, когда она хочет лишь властвовать, а не жертвенно помогать и творчески преображать, она подчиняется одному из самых темных инстинктов подсознательного и неизбежно подрывает свои творческие силы, ибо творчество предполагает жертву и отдачу. Победа над подсознательным инстинктом тиранства есть одна из самых основных задач этики. Нужно с детства нравственно воспитывать человека в духе, противоположном инстинктам тиранства, в котором истощается и истребляется творческая энергия. Это тиранство проявляется и в личных отношениях, в жизни семейной, и в жизни общественной и государственной, и в жизни духовной и религиозной.

В нравственной жизни человечества появилось три новых фактора, которые приобретают небывалую до сих пор силу. И этика должна прежде всего считаться с этими тремя новыми факторами и направлениями духа. Человек полюбил *свободу* больше, чем он любил ее прежде, и требует свободы с необычайной настойчивостью. Он ничего уже не хочет и не может принимать иначе как через свободу, как свободно. Человек стал более *сострада́телен*, чем прежде, он не выносит уже жестокости былых времен, он по-новому жалостлив ко всякой твари, не только к людям, к самому последнему из людей, но и к животным и ко всему живущему. Стало нестерпимо нравственное сознание, отрицающее это новое сострадание и жалость. И человек жаждет *творить* более, чем прежде, он хочет религиозно оправдать и осмыслить свое творчество. Он не выносит уже внешнего и внутреннего насилия над своим творческим инстинктом. Наряду с этим действуют в современном человеке и другие инстинкты, инстинкты рабства и жестокости, и обнаруживается творческое бессилие, переходящее в отрицание творчества и насилие над ним. Но новым и вечным является стремление к свободе, состраданию и творчеству. Поэтому новая этика может быть лишь этикой *свободы, сострадания и творчества*.

КОНКРЕТНЫЕ ВОПРОСЫ ЭТИКИ

1. *Трагизм и парадоксальность нравственной жизни.* Когда ставятся конкретные вопросы этики, то нужно прежде всего понять, что трудность их разрешения связана с трагическим и парадоксальным характером нравственной жизни. И вот трагизм нравственной жизни, как было уже сказано, совсем не в столкновении добра и зла, божественного и дьявольского, трагизм прежде всего в столкновении одного добра с другим добром, одной ценности с другой ценностью — любви к Богу и любви к человеку, любви к отечеству и любви к близким, любви к науке или искусству и любви и жалости к человеку и т. п. Ценность нравственная в узком смысле слова сталкивается с ценностью познавательной или эстетической, ценности жизни личной с ценностью жизни сверхличной, исторической. Но любовь к познанию или искусству, любовь к отечеству или культуре имеет нравственную ценность и должна быть признана добром, если добро понимать целостно. Человек принужден быть жестоким, потому что он поставлен перед необходимостью жертвовать одной ценностью для другой ценности, одним добром для другого добра, напр. близкими людьми для отечества или для борьбы за социальную правду, деятельностью патриотической или социальной для творчества научного, художественного и наоборот. Человек то совершает жертву своим призванием в познании или искусстве во имя ценностей религиозных, во имя аскетического подвига и достижения большого личного совершенства, то жертвует своим личным совершенством во имя творчества поэта или философа. Такими трагическими конфликтами полна жизнь эротическая, жизнь любви. И наиболее трагично тут, когда любовью одного качества приходится жертвовать для любви другого качества. Человек иногда жертвует любовью, в которой видит величайшую ценность и благо, во имя ценности другого порядка, во имя сохранения особенным образом понятой свободы, во имя семейных привязанностей, во имя жалости к другим людям, страдающим от этой любви. Но и наоборот, человек может пожертвовать несомненной ценностью своей свободы и своего дела в мире, ценностью семьи и ценностью сострадания к людям во имя бесконечной ценности любви. И тут важно установить, что никакой закон, никакая норма не в силах помочь разрешить возникший нравственный конфликт. Человеку предоставлена огромная свобода в разрешении нравственных конфликтов, которые и порождают трагизм жизни. Человеку предоставлена свобода не только поступать хуже или лучше, но и самому решить, что хуже и что лучше. Закон не знает трагедии, он знает лишь категории добра и зла. Но трагическое есть категория совсем отличная от категорий добра и зла. И потому законническое разрешение трагического конфликта невозможно. Если бы жизнь исчерпывалась законническими категориями, то трагизма не было бы, ибо борьба доброго и злого может быть очень мучительна, но сама по себе не есть трагедия. Проблема очень запутывается для этики тем, что происходит как бы столкновение ценностей, которые признаются нравственными, с ценностями, которых не хотят именовать нравственными, напр. ценностями познавательными, эстетическими или эротическими. Законническая этика решает вопрос очень просто: если происходит столкновение нравственного долга с любовью, хотя бы и обладающей высшей ценностью, то нужно пожертвовать любовью во имя нравственного долга, если происходит столкновение

ценности чисто нравственной с творческим призванием в познании или искусстве, то нужно пожертвовать творческим призванием во имя ценности чисто нравственной. Таким образом, область «нравственного» необычайно суживается, и жизнь оказывается скованной в тисках закона. Этика творчества, прошедшая через этику искупления, иначе смотрит на жизнь и ее задачи. Трагические конфликты жизни разрешаются для нее творческой свободой человека, и область «нравственного» расширяется, т. е. приобретает нравственное значение и то, что не относится обычно к ценностям нравственного порядка, что связано с ценностями иного порядка. Так вопрос о творческом призвании человека в познании или искусстве приобретает нравственное значение. Так же ценности порядка религиозного, связанные со спасением человека для вечности и достижением им совершенства, перестают быть выделенными в особую область, как бы извне господствующую над всей жизнью, и распространяются на всю полноту жизни как глубочайшая основа всей жизни. Когда человек сознал себя свободным и творческим духом, он тем самым поставил разрешение трагических конфликтов жизни в зависимость от своей свободы и своего творчества, а не от отвлеченного принятия однообразного, общеобязательного закона. Такой человек в возникшем конфликте жертвует одной ценностью во имя другой ценности. Но это не обязательно для другого человека, который может поступить наоборот и пожертвовать другой ценностью. В этом случае один человек не имеет преимуществ перед другим. Закон же и норма знают элементарные и нетрагические случаи жизни — не следует убивать, красть, развратничать и т. п., и это одинаково для всех людей. Закон может сказать, что ни один человек не должен быть жестоким, но он не знает того случая, когда человек принужден быть жестоким вследствие неизбежности жертвовать одной ценностью во имя другой. Не убий — абсолютная норма, одинаковая для всех людей, но иногда человек трагически берет на себя вину убийства для того, чтобы убийства было меньше в мире и чтобы величайшие ценности были сохранены и утверждены.

Но чистая стихия трагического так замутнена сложностью жизни, так смешана с чуждыми ей элементами, что ее очень трудно бывает выделить и узреть. В трагизме жизни есть много условного и преходящего, не вечного, связанного с формами социального быта, с социальными нормами, со старыми ложными воззрениями и суевериями. И тогда трагический характер приобретает столкновение личности, борющейся за высшие ценности, с социальным законом, с нормами общества. Такова, напр., трагедия Антигоны. Антигона трагически отстаивает свое право похоронить своего брата, что имеет для нее высокую ценность, против социального закона, против норм окружающего общества. Но само трагическое возникло тут не из вечного источника жизни, а из столкновения с социальными формами и нормами. Трагедия Гамлета связана с древним верованием, считающим кровавую месть нравственным долгом. И трагизм вырос из того, что Гамлет был личностью, переросшей это древнее верование, и инстинкт мести не был у него целостным, он был человек раздвоенный, рефлектирующий и этим ослабленный, мышление уже приобрело слишком большую власть над его жизнью. Христианство страшно усилило трагические противоречия жизни, ибо христианская вера вступает в конфликт с древними инстинктами человека, с древними верованиями, ставшими суевериями. Это есть конфликт сознания, которое принесло с собой новую веру, с инстинктом, который есть старая вера, погруженная в бессознательное. Христианскую правду так трудно исполнить в жизни, потому что она сталкивается

не только с глубокими нашими инстинктами, сохраненными с древних времен, но и с ценностями, от которых нам трудно отказаться. Но тут еще не раскрывается чистая и вечная стихия трагического. Для того чтобы она раскрылась, необходима совершенная свобода от преходящих условий социального быта, от суеврных страхов, от предрассудков. Чистая трагедия раскрывается, когда свободная личность стоит перед конфликтом ценностей, выбор между которыми предоставлен ей. Нравственная жизнь окутана социальными условностями. В них трагическое запутано и замутнено. Если трагедия любви возникла от столкновения ценности любви с социальными институтами, связывающими человека, с порабощающей волей родителей, с невозможностью развода, с боязнью общественного мнения и пр., то это не есть еще чистая и вечная стихия трагического. Элемент трагического есть тут лишь в вечном столкновении личного и общественного. Но есть трагическое в самой любви, а не в столкновении ее с социальной средой, где все временное и преходящее, и это и есть чистая трагедия. Трагедия любви Тристана и Изольды или Ромео и Джульетты заключает в себе элемент вечного трагизма любви, который есть связь любви со смертью, но он замутнен и осложнен столкновениями с социальной средой. Любовь несет в себе вечное трагическое начало, не имеющее никакого отношения к социальным формам и неразрывно и таинственно связанное со смертью. Оно было бы, если бы в мире существовало только два любящих сердца. Трагична не только неразделенная любовь, но, быть может, еще трагичнее и любовь разделенная. Трагичность эта раскрывается в глубине, когда все социальные препятствия устранены. Чистая трагедия возникает, когда люди совершенно свободны и когда происходит столкновение ценностей — ценности любви с ценностью свободы, или творческого призвания, или высшей ценности любви к Богу и божественному совершенству, когда приходится бороться за вечный богоподобный образ человека, с которым любовь связана, но с которым она может и вступить в конфликт. В глубине любви раскрывается вражда. Люди слишком часто боятся раскрывать свое сердце из ложных инстинктов, ложных верований и ложных идей, из ложных страхов перед обществом, и это закрывает возможность подлинного общения. Жизнь людей искалечена атавистическими страхами и ужасами. Освобождение от них есть великая нравственная задача, но освобождение это несет не только радость жизни, но и новый трагизм жизни.

Чисто духовная и духовно-нравственная проблема жизни возникает лишь тогда, когда человек внешне свободен. И тогда трагизм из конфликта личности с социальной средой переносится во внутреннюю духовную жизнь. Человек свободный, не определяющийся в своих оценках наслоениями социальной среды, поставлен перед внутренним столкновением ценностей и перед неизбежностью совершить свободный и творческий выбор. И иногда у него является желание социального стеснения и принуждения, ослабления внутреннего трагизма жизни. Так различается внешняя и внутренняя трагедия. Конечно, и внешняя трагедия, определяющаяся социальными формами и отношениями, связана с внутренним трагизмом жизни, ибо человек есть существо социальное и принужденное жить в обществе. Но тут еще трагизм переживается не на последней глубине. Может быть трагической борьба человека за внутреннюю свободу и освобождение от порабощающих его форм государства, общества и быта. Но настоящий и чистый трагизм раскрывается, когда человек освобожден; тогда и обнаруживается внутренний трагизм свободы человеческого духа, который разрешим лишь

благодатной силой Божьей. Настоящая трагедия не та, в которой человек апеллирует к обществу, а лишь та, в которой он апеллирует к Богу, взывает к Богу *de profundis*¹⁰². Поэтому освобождение человека от угнетающих и поработающих его форм общества имеет огромное нравственное и религиозное значение и ставит перед человеком нравственную и религиозную проблему в чистом виде. Социальное освобождение человека и освобождение человека от социальности обнаруживают, что трагизм и мучительность человеческой жизни происходят не от социальных причин и социальными причинами не могут быть преодолены. В этом парадокс отношений личности и общества. Внешний драматизм и трагизм жизни ослабляется в результате освобождения от социальных уз и социальных предрассудков, но внутренний и вечный трагизм может лишь усиливаться и углубляться. Социальное освобождение человека обнаруживает ложь, поверхностность и обманность всех социальных утопий и мечтаний. Но это не значит, конечно, что за социальное освобождение не нужно бороться. Бороться нужно прежде всего для того, чтобы раскрыть глубину жизни и внутренние конфликты жизни, и освобождение приобретает чисто религиозное и нравственное, духовное значение. Так, если любовь будет освобождена от социальных уз, социальных предрассудков и насилий, то это нужно не для того, чтобы люди могли наслаждаться любовью и удовлетворять свои желания, а для того, чтобы обнаружился внутренний трагизм, серьезность и глубина любви. И так во всем. Такова правда всякой свободы. Ибо свобода есть не удовлетворение, легкость и наслаждение, а тягота, трудность и страдание. Должно наступить время в жизни человека, когда он возьмет на себя эту тяготу, трудность, страдание, так как вступит в возраст духовного совершеннолетия. В свободе жизнь будет труднее, ответственнее и трагичнее. Этика свободы сурова и требует героизма.

Я говорил уже об основном парадоксе борьбы добра и зла: борьба со злом постоянно порождает новое зло — нетерпимость, фанатизм, насилие, жестокость, злобные чувства. «Добрые» в своей борьбе со «злыми» так часто бывают злыми. Любовь к самому добру и неустанное стремление к добру делает злобным, недоброжелательным и беспощадным по отношению к человеку*. Фарисейство порождается любовью к добру, беспощадным отношением к злу. И на этой же почве развивается нравственное лицемерие. Но когда люди «к добру и злу постыдно равнодушны», когда они слишком широки и снисходительны к злу и отказываются от нравственной борьбы, наступает деморализация и разложение. Есть что-то поистине трагическое в том, что реакция правды против неправды способна породить новое зло. А между тем это так. Только Евангелие понимает это и указывает новые пути, непонятные для закона,— любовь к врагам, неосуждение ближних и грешников, мытари и грешники впереди идут в Царство Небесное, человек выше субботы и пр. Мы уже видели, что лишь евангельская мораль прорывает порочный круг в борьбе добра и зла, добрых и злых. Трагедия морали в том, что моральное сознание не может победить жестокости, жадности, зависти, страха, ибо все эти состояния обладают способностью возрождаться под видом добра. Добрые в своем добре бывают жестокими, жадными, завистливыми, трепещущими от страха. Трагизм нравственной жизни ставит нас перед проблематичностью добра. Мы не можем прорваться по ту сторону добра и зла, как того хотел Ницше, ибо

* Об этом хорошо говорит Макс Шелер.

нас подстерегает посюстороннее зло, и не можем остаться целиком по сю сторону добра, ибо само это добро легко превращается во зло. Этика до глубины должна сознать, что в человеческой жизни разворачивается трагическое столкновение добра с добром, свободная борьба за ценности и блага, между собою сталкивающиеся. И добро и зло обладают способностью принимать самые противоположные формы. Добро может оказаться новой прикровенной формой зла. Зло же может оказаться новой, еще неосознанной формой добра. Сколько зла делает добро в жизни семейной, государственной, хозяйственной, бытовой. И новые формы добра могут раскрыться в возмущившихся против законов добра. Проблематичность добра прежде всего ведет к преодолению и отвержению априорной этики, априорных принципов морали, которые совершенно несовместимы с этикой творчества. Нравственные оценки и нравственные акты основаны на нравственном и духовном опыте. Этика основана на опыте, на испытании, понимая под опытом не то, конечно, что понимает под ним рационалистический эмпиризм, а полноту духовной жизни. И вот нравственный опыт учит нас тому, что отношения между добром и злом сложны и парадоксальны, что со злом нужно бороться и что к злу нужно относиться терпимо, что ко злу должно быть беспощадное отношение и что должна быть свобода зла, хотя и не безграничная. Мы горьким опытом научены, что самые беспощадные ко злу и злым, самые фанатические защитники добра и доброй истины совсем не являются самыми добрыми и праведными. Во имя высших целей добра, истины, веры, во имя Бога люди делаются жестокими, злыми, бессердечными, беспощадными, ничего не способными понять в других людях, никому и ничему не сочувствующими. Мы это постоянно встречаем в типе людей, безраздельно преданных своим конфессиям.

Только свобода от внешнего принуждения и насилия ставит нравственную проблему в чистоте. Но и тут мы встречаемся с основным парадоксом. Если для осуществления нравственной жизни в чистом виде вы будете стремиться к совершенному строю, в котором по-новому должна осуществиться совершенная свобода человека, то вы сталкиваетесь с самой первоосновой человеческой свободы и можете подорвать и лишиться всякого смысла нравственную жизнь человека. В утопиях совершенного социального строя нравственный опыт человека и его свободные нравственные усилия оказываются ненужными и невозможными. Совершенный человек автоматически создается совершенным социальным строем, в котором недопустимы и невозможны никакие безнравственные акты. Это есть в новой форме поставленный все тот же парадокс зла. Должно быть возможно зло, чтобы было возможно добро. Таков мир посюстороннего добра и зла, т. е. мир, возникший после грехопадения. Парадокс зла есть парадокс свободы. И тут опять обнаруживается трагизм нравственной жизни. Нравственная жизнь и нравственный акт человека есть стремление к совершенной жизни. Чистота нравственного акта предполагает совершенную свободу человека от внешнего принуждения и насилия. Но когда мыслится совершенный строй жизни, из которого будет изгнано всякое принуждение и насилие и в котором невозможно уже будет зло, то нравственная активность человека делается уже ненужной и невозможной. Таков парадокс свободы. Человек должен быть свободен, и нужно стремиться к освобождению человека. Но свобода нуждается в сопротивлении и предполагает борьбу. Во внешне очень свободном политическом строе человек может быть совсем несвободен духом, может быть нивелирован, поработен обществу и общественному мнению, может потерять свою

оригинальность и определяться в своей нравственной жизни не изнутри, а извне. Совершенная социализация человека, связанная с идеей совершенного социального строя, и совершенная регуляция всей человеческой культуры могут привести к новому и окончательному порабощению человеческой личности. И во имя личности и ее первоуродной свободы нужно будет бороться с этой совершенной социализацией. Мы уже видим это в обществах демократических и в еще большей мере увидим в обществах социалистических. Отсюда, конечно, не следует, что не нужно бороться за осуществление социальной правды. Но социальная правда немыслима без правды духовной, без духовного перерождения и возрождения. Для нравственного сознания всегда существует неизбывный трагический конфликт между личностью и обществом, между личностью и семьей, между личностью и государством, между личностью и личностью. И всегда происходит трагическое столкновение морали личной и морали социальной. Религиозная ценность сталкивается с ценностью государственной и национальной, любовью к живому человеку сталкивается с любовью к творчеству и т. д. Тут совершенно невозможны никакие гладкие нормативные, рационализированные разрешения конфликтов. Добро осуществляется через противоречия, через жертву, через страдание. Добро — парадоксально. Нравственная жизнь — трагична. Ибо само возникновение добра и зла было уже страшной трагедией. И основным противоречием всегда является противоречие этики рода, этики социальной и этики персоналистической, этики творческой личности. Столь же существенным является противоречие целей и средств жизни. Средства оказываются противоположными целям и поглощающими всю жизнь. Человек стремится к свободе как к цели и настолько поглощен насилием как средством для этого дела, что забывает о свободе. Человек стремится к любви и братству как к цели и настолько поглощен ненавистью и раздорами как средством для этой цели, что о любви и братстве забывает. Для осуществления правды прибегают ко лжи, для дела спасения людей прибегают к застенкам инквизиции и кострам. Нравственные средства и пути гетерогенны нравственным целям. Это трагическое противоречие целей и средств жизни очень мучило Л. Толстого, и мучение его было праведно, хотя он и не нашел выхода из затруднения. Это противоречие разрешимо лишь благодатной и творческой любовью к живым существам.

2. *О лжи и правде.* Этика до сих пор не обратила достаточного внимания на чудовищно колоссальную роль, которую ложь играет в нравственной и духовной жизни. И речь тут идет не о лжи, которая считается проявлением зла, а о лжи, которая утверждается во имя добра. Люди не верят, что добро можно сохранить и утвердить без услуг, которые ему окажет ложь. Добро есть цель, ложь же есть средство. Против лжи в нашей нравственной жизни страстно противились в XIX веке Л. Толстой, Ибсен, Ницше, Киркегардт. Религиозная жизнь человечества, и, быть может, особенно христианского человечества, проникнута ложью. Ложь получила почти догматическое значение. Я говорю сейчас не о той внешней лживости, которая бросается в глаза и которая легко поддается суду. Я говорю о внутренней сокровенной лживости, лживости перед собой и перед Богом, которая ускользает от человеческого внимания и которая приобретает в сознании людей характер добра. Существует ложь как нравственный и религиозный долг. И отрицающий эту ложь признается человеком возмутившимся. Существует социальное накопление лжи, превратившееся в социальную норму. Это связано

с самыми первоосновами нравственного восприятия и нравственного суждения, с отсутствием того, что я назвал первородностью нравственных актов. Условная, как бы социально организованная ложь накапливается в семье, в классе, в сословии, в партии, в идеологическом направлении, в вероисповедании, в национальности, в государстве, во всех социальных группировках. И эта условная ложь есть способ самосохранения этих группировок, правда же может повести к их разложению. Условная ложь социально организованных группировок (к ним я причисляю и идеологические направления и школы) лишает личность свободы нравственного восприятия и нравственного суждения. Нравственное суждение совершает не личность, в свободе стоящая перед Богом, а семья, класс, партия, национальность, вероисповедание и т. п. Это не значит, что для того, чтобы нравственное суждение было правдивым, свободным и первородным, личность должна себя изолировать от всех социальных, сверхличных образований и целостей, от своей семьи, своего народа, своей церкви и т. д., но это значит, что личность должна в первородном акте своей совести отделить правду от лжи в оценках давящих ее социальных группировок. Совесть наша засорена и замулена не только потому, что существует первородный грех, но и потому, что мы принадлежим к разнообразным социальным образованиям, которые для целей своего самосохранения считают ложь более полезной, чем правду. Сколько условной лжи накапливается в жизни семейств, и ложь эта считается основой их существования и самосохранения! Сколько скрывается истинных чувств, сколько выражается ложных чувств, как условно лживы бывают отношения между родителями и детьми, мужьями и женами! Притворство приобретает характер семейной добродетели. Сколько накапливается в подсознательном такого, что никогда не выражает себя в сознании или выражает себя совсем несоответственным и непонятым образом.

Ложь имеет свою символику, а символика лжи почитается добром. Когда ложь приобретает характер некоторого социального символа, она всегда уже считается добром. Ложь считается злом лишь до тех пор, пока она индивидуальна и социально не символизирована. Социальную ложь люди привыкли считать правдой. Сила условной лжи накопилась в социально организованных суждениях всех вероисповеданий, в суждениях католиков о православных, православных о католиках, христиан о верованиях нехристианских, нехристиан о христианах. Поистине страшно это количество лжи, почти невозможно добраться до правды, до суждений первородно-оригинальных, свободных, чистых. Католик должен высказывать свое суждение о Лютере, насилуя свою совесть и свободу своих оценок, более того, совесть его уже настолько социально организована и проникнута условно-полезной ложью, что он не замечает своей несвободы. Совершенно то же нужно сказать о протестантах, о православных и о представителях других конфессий. Неисчислимое количество лжи накопилось во всех конфессиональных историях христианства, систематически искажающих историческую правду. Вся конфессиональная история папизма основана на условной лжи и фальсификации, которая служит социальной обработке мифа о папизме*. Есть условная социальная ложь в суждениях православных о разделении церковью, протестантов о реформации и т. д., и т. д. Наука пытается освободиться от условной лжи конфессий, идеологических направлений,

* Когда я говорю «миф о папизме», я не хочу этим умалить огромного значения его в истории западного христианства.

от предвзятых суждений национальных или сословных, она ищет чистой истины и правды, ничем не прикрашенной, хотя бы и печальной. Такова великая задача науки. Но сколько наслоений лжи накапливается вокруг науки! Образуется новое вероисповедание научности, сиантизма, и этому идолу приносятся в жертву величайшие ценности. И наука борется против веры, против христианства, против Бога, воображая, что этим она служит истине и правде. Свобода научной мысли перерождается в свободомыслие, т. е. в новую догматику. И эта новая догматика пользуется для своих целей условной ложью. Тип академиков, профессоров, научных специалистов совсем не является типом свободных людей, свободных от предвзятых суждений, от условной лжи. Социально организованная наука пользуется в широких размерах условной ложью. Ученые испытывают суеверный страх перед наукой и являются сплошь и рядом ее рабами, а не господами. Свобода их суждений засорена и замутнена. Есть условное общественное мнение научности, очень тираническое, давящее и лишшающее свободы суждений. Слишком известна условная ложь суждений представителей одних национальностей о представителях других национальностей, одного сословия — о представителях других сословий, тут веками накапливается ложь, которая в сознании национальном и классовом приобретает характер нормативный, почитается за добро. Не стоит и говорить о том, что почти вся политика и взаимоотношения политических партий основаны на лжи. То же придется сказать о суждениях, определяющихся идеологическими направлениями. Марксисты, идеалисты, позитивисты, томисты, толстовцы, теософы — все имеют свою условную ложь в суждениях о других направлениях и идеологиях, они не имеют чистого свободного восприятия и суждения. То же нужно сказать о направлениях в искусстве и литературе, о классиках и романтиках, о реалистах и символистах. В оценках эстетических невероятную роль играет снобизм. Эстет есть существо, лишненное всякой свободы восприятия и суждения. Школа в искусстве создает свою условную ложь. Неисчислимо количество условной лжи накапливается в семье, нации, государстве, истории, церкви, морали, науке, искусстве. Есть условная риторика семьи, нации, государства, церкви, науки, морали, искусства, и эта условная риторика есть ложь, есть отпадение от первоисточников бытия. Само христианское откровение сумели превратить в условную риторику, и это породило сомнения в его истинности. Так наз. «общественное мнение» основано на условной лжи и пользуется ложью как орудием воздействия. Всякая общественная мода есть условная ложь. Ложь признается полезной для поддержания и организации человеческого общежития и несет социальную функцию. В этом трагизм проблемы лжи. Ложь прагматически оправдывается. Истина же, правда, часто представляется опасной и вредной. Самые возвышенные идеи приобретают характер условной лжи. Есть условно-лживая риторика любви, справедливости, науки, есть условно-риторическое отношение к самой идее Бога. И вот из духовной глубины человеческой природы поднимается протест против условной лжи, риторики, ложной идеализации во имя чистой правды, во имя реальности. И пробуждается жажда онтологической правдивости и реальности, прорыва к чистоте и свободе суждений, к тому, что я назвал бы *оригинальной и девственной совестью*. Иногда это представляется возвращением к природе от лжи цивилизации, но в действительности это есть возвращение к Богу. Только чистая, оригинальная, свободная совесть стоит перед лицом Бога, и суждения ее подлинны. Воля к оригинальности совсем не есть воля к тому, чтобы не походить ни на кого, быть

особенным, а есть воля к тому, чтобы черпать свое сознание из первоисточника.

Ложь, нравственно оправданная и превращенная в добро, порождена утилитаризмом. Утилитаризм же, прежде чем стать земным, был небесным. Небесный утилитаризм, столь сильный в теологии, хронологически предшествует земному, но внутренне и по существу небесный утилитаризм есть проекция земного утилитаризма. Утилитарная мораль построена по образцу того небесного утилитаризма, который считает, что добрые дела и любовь к ближнему полезны для спасения души и для небесного блаженства. Но ведь сам этот небесный утилитаризм был не чем иным, как в бесконечность продолженным земным утилитаризмом. Это есть одна из форм эвдемонистической этики, а не этики ценностей. Но введение в этику эвдемонистических и утилитарных мотивов всегда ведет к накоплению лжи и к превращению лжи в добро, если ложь полезна для достижения благополучия и блаженства. Можно установить два основных типа морали — мораль трансцендентно-утилитарную, которая оценивает все как средство для цели, лежащей вне самого достижения духовного блага, качества, ценности, совершенства, и мораль имманентно-духовную, которая оценивает все с точки зрения непосредственного достижения духовного качества, совершенства, ценности, высшего блага. В первом типе морали неизбежно происходит разрыв между средствами и целями, и средства оказываются непохожими на цели. Целью является правда, а средством ложь. Но разрыв между средством и целью неправилен в этике уж потому, что этическое всегда есть путь жизни, а не конечная ее цель. Поэтому утилитарная этика, земная или небесная, ложно учит о средствах, о пути и ложно учит о цели. Благополучие, счастье, блаженство совсем не есть цель жизни, а полезная ложь или полезное насилие совсем не есть средство для осуществления целей жизни. Ложь есть порождение страха и заботы. Одна из основных задач этики и заключается в преодолении дуализма средств и целей, т. е. во все большем и большем уподоблении средств целям. Разрыв же между средствами и целями происходит двояко. С одной стороны, так поглощены целью, реальным достижением и осуществлением какого-либо блага, блага государства, нации, семьи, земной церкви, государства, цивилизации, что готовы допустить какие угодно средства, лишь бы цель была осуществлена. С другой стороны, так увлечены самими средствами, применяемыми в пути, так сосредоточены на них, что готовы забыть о целях. Эти процессы постоянно происходят в политике. Политика есть по преимуществу сфера, в которой разрыв между средствами и целями достигает максимальных размеров, и потому допускается максимальная ложь и создаются фиктивные окружения жизни. Так, парламент является средством для осуществления целей демократии, с которой связывают достижение народного блага. Но парламентаризм с его господством партий, стремящихся к власти, применяет лживые средства для достижения целей во чтобы то ни стало и вместе с тем забывает эти цели и превращается в самоцель. Парламентская политика проникается ложью, и ложь эта лежит в основе образования парламентского представительства, в борьбе за получение большего количества голосов. Власть есть средство для осуществления блага государства, нации, цивилизации, человечества. Но власть всегда имеет тенденции превратиться в цель и заменить собою все другие цели. Сближение между средствами и целями происходит как раз недолжным путем, путем принятия дурных средств за цели. Совершенно одинаково монархия

или социализм разрывают средства и цели, принимают средства за цели и допускают ложь в осуществлении своих целей, сначала первичной целью было благо и ценность, а потом вторичной целью делается борьба за самое власть, в которой средство превращено в цель. Такова всякая бюрократия, которая, по существу, есть средство, но имеет тенденцию превратить себя в самоцель. Но одинаково и фанатическое преследование целей какими угодно средствами, и оппортунистическая подмена целей средствами создает ложь и превращает эту ложь в добро, придает ей нормативный характер. Русские коммунисты придают возведенной в систему лжи характер нравственного долженствования и добра во имя осуществления конечной цели мирового коммунизма и во имя борьбы за свою власть, превратившуюся в самоцель¹⁰³. Трагично тут то, что неправда, ложь, истязание живых людей практикуется и во имя целей, которые признаются высшими, и во имя средств, которые признаются необходимыми и которые в пути начинают заслонять цель. Так образуется фиктивное окружение жизни и накапливается лицемерие, которое почитается уже не грехом, а долгом. Весь ужас не в той лжи, которая сознается грехом, а в той лжи, которая сознается добром. Этой ложью, этим лицемерием наполнена жизнь государства, семьи, цивилизации, личная жизнь людей. Лицемерием и ложью движется монархия, демократия, дворянство, чиновничество, буржуазия, пролетариат. И одна ложь сменяется другой ложью. Тем же лицемерием и ложью проникнуты партии, школы, направления. Причина тут лежит только в разрыве между средствами и целями. Ложна сама теологическая точка зрения, которая устанавливает цель как бы внешне и трансцендентно для духа человека, для его духовной жизни. В духовной жизни не существует этого различия и противопоставления целей и средств. В ней важно, какого духа человек, из какого источника черпает он творческую энергию жизни. А это значит, что важно, каков сам человек, что он есть. Если человек дурен, если он не Божьего духа, то никакие высшие цели не сделают его лучшим, и он всегда будет применять дурные средства и забывать для них о целях. Даже во имя Божье, во имя справедливости, во имя истины истязают и истребляют людей, совершают насилия, отрицают свободу духа. И те, которые ставят себе целью истребление зла в других, сами бывают полны зла. Возвышенный платонизм (цель) и низменный материализм (средства) в политике одинаково были опасны и сеяли зло, ложь и несчастье.

Только качественные достижения духовной жизни ведут к утверждению правды и к победе над ложью. И именно потому, что в достижениях духа нет «целей», во имя которых можно и должно лгать, и нет «средств», для которых можно забыть о «целях» и превратить ложь в добро. Правдолюбие есть основная онтологическая добродетель, первая из добродетелей. Будь прежде всего правдив перед Богом, перед самим собой и перед людьми. С этого начинается реальная нравственная жизнь, т. е. различение нравственных реальностей, жизнь в реальностях, а не в фикциях. Дьявол есть ложь и отец лжи, он есть изолгание бытия, и царство его есть царство лжи. Поэтому нужно строить этику онтологической правдивости, искать во всем онтологической первичности, изначальности, оригинальности, т. е. искать источник жизни, источник силы. Зло и есть зло только потому, что оно есть неправда, ложь, небытие. Вопрос о правде и лжи нравственной жизни становится тут совсем в иной плоскости, чем, напр., у Канта, который не допускает самой невинной лжи во имя спасения жизни людей и впадает в закон-

нический педантизм. Но проблема правды и лжи есть не нормативно-законническая проблема, а проблема онтологическая, и она совсем не разрешается моралистическим педантизмом. Источник лжи в социальной обыденности (в *das Man* Гейдеггера). Принципиальная ложь и лицемерие обыденной социальной морали, распространенные и на самую интимную жизнь людей, забывают и о душе людей, и о Божьем духе. Социальная обыденность, имеющая дело с массовыми и средними величинами, пресекает всякий взлет человеческой души вверх и приспособляет к своим целям все — и любовь, и мистику, и творчество. Она допускает лишь общеобязательное, среднее, ставшее банальным. И она не только терпит услуги социально полезной лжи, но она ее требует и превращает в норму общежития, она не допускает человека к первоисточнику жизни. Эта социальная обыденность извращает и искажает религиозное откровение и перерождает христианство в религию закона. Так, мистика не обыденно-социальна. Церковь же, как историческая организация, обыденно-социальна. Так, любовь не обыденно-социальна. Семья же обыденно-социальна. Творчество не обыденно-социально. Цивилизация же обыденно-социальна. И трагизм заложен тут очень глубоко. Невозможно просто отрицать обыденной социальности, отвергнуть и разрушить ее. Она есть следствие ниспадения человека в этот грешный мир, мир лжи. И окончательная победа над ней есть победа над грехом. Какого бы высокого духа ни был человек, он принужден нести тяготу мира, разделить ее. Этическая же задача заключается в том, чтобы человек разделял тяготу мира во имя любви, но не разделял лжи мира. Ложь, которой требует социальная обыденность, не может быть принята. В социальной обыденности нужно жить, не принимая лжи. И это создает трагический конфликт, который не может быть разрешен одними человеческими силами. Лжи, которой полна социальная обыденность и которой она требует как добра, нужно противопоставлять не высокие цели, остающиеся отвлеченными (часто и сама социальная обыденность любит прикрываться высокими целями), а высокий дух, творческую духовную силу. Высокий же дух и творческая духовная сила должны черпаться из первоисточника жизни, из благодатного источника. У Л. Толстого было много правды, хотя и отрицательной. Он был ранен несоответствием между высокими целями и низкими средствами. Л. Толстой думал, что можно избежать пользования дурными, насильническими средствами, осуществляя закон Хозяина жизни, т. е. все же законническим, нормативным путем. Так же не нужно противиться злу насилем, как не нужно курить и пить вина. И в этом был срыв Толстого. Остается лишь путь приобретения благодатной духовной силы, духовное возрождение. Толстой правдиво обличает в христианском духовном мире недостойную любовь к сильным и властвующим, к богатым, к царским дворцам, к генералам и пр. и справедливо видит тут страшную ложь. Но эту ложь нельзя преодолеть законом, хотя бы новым законом. Это можно преодолеть только духом, новым духом, благодатной творческой силой, просветляющей и возрождающей.

3. Совесть и свобода. Критика чистой совести. Совесть есть та глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога и слышит голос Божий. Следовало бы написать критику чистой совести. Совесть может быть задавлена и закрыта, искажена и извращена, но она связана с самим творением человека, с образом и подобием Божьим в нем. Она в скрытом виде существует даже в том цитированном уже готтентоте, который на вопрос, что такое

добро, ответил: «Это, когда я украду чужую жену», а на вопрос, что такое зло, ответил: «Это, когда украдут мою жену». Совесть есть воспоминание о Боге и о Божьей жизни в нашей грешной жизни. Когда в самом грешном и преступном человеке пробуждается совесть, это значит, что он вспоминает о Боге и о том, как жить по-Божески, хотя бы он и не выражал это такими словами. Совесть есть орган восприятия религиозного откровения, правды, добра, целостной истины. Она совсем не есть отдельная сторона человеческой природы и специальная функция, она есть целость духовной природы человека, ее сердцевина или сердце в онтологическом, а не психологическом смысле слова. Совесть и есть источник оригинальных, первородных суждений о жизни и мире. Более того, совесть судит и Бога или о Боге, потому что она есть орган восприятия Бога. И совесть может судить о Боге только потому, что она есть орган восприятия Бога. Бог действует на совесть в человеке, пробуждает совесть, т. е. воспоминание о высшем, горнем мире. Совесть есть воспоминание о том, что такое человек, к какому миру он принадлежит по своей идее, Кем он сотворен, как он сотворен и для чего сотворен. Совесть есть духовное, сверхприродное начало в человеке, и она совсем не социального происхождения. Социального происхождения скорее засорение и искажение совести. Совесть и есть та глубина человеческой природы, на которой она не окончательно отпала от Бога, сохранила связь с Божественным миром. Раскаяние, муки совести возможны только потому, что в человеке есть неповрежденная окончательно совесть. В совести соприкасаются свобода и благодать. И то, что теология называет действием благодати на человеческую душу, есть пробуждение ее глубины, воспоминание о Божественном источнике жизни. Раскаяние и есть переживание мучения и ужаса от несоответствия моей жизни и моих действий с воспоминаниями о жизни истинной, для которой я сотворен и от которой отпал человек в этот мир греха и скорби. Раскаяние предполагает дуализм двух миров, предполагает, что человек есть точка встречи пересечения двух порядков бытия. Раскаяние было бы невозможно, если бы человек был внедрен лишь в один этот мир и не имел воспоминания об ином мире. Раскаяние обличает несоответствие между идеей человека, принадлежащего к умному миру, и его эмпирическим существованием в земном мире.

Изм самого существования совести вытекает, что совесть свободна. Отрицание свободы совести, которое свойственно официальной католической теологии, духовно непонятно и определяется социально-организационными мотивами, волей к властвованию. Феноменологически свободе принадлежит примат над авторитетом. Власть авторитета как явления духа, а не явления физической силы предполагает свободу в его признании, свободное наделение его качествами духовной авторитетности. Наивно-реалистическая теория авторитета не выдерживает критики. Авторитет вовсе не переходит от объекта к субъекту как предмет материального мира. Моя совесть должна принять духовный авторитет, и когда моя совесть его не принимает, то он теряет для меня качество авторитета. Совесть же, совершающая оценку и произносящая суждения, должна быть свободна от всего вне ее находящегося, внешнего для нее, т. е. она подвергается лишь действию Божьей благодати, послушна лишь воспоминанию о горнем божественном мире. Вопрос о соборности и о церкви есть вопрос другого порядка и вторичный. В том, что можно назвать явлением *чистой совести*, душа стоит перед Богом и свободна от влияний мира. Чистая совесть и есть не что иное, как свобода от мира. Ибо истинная свобода человеческого духа есть свобода от мира прежде, чем свобода в мире. Совесть, поработанная миром и прельщен-

ная миром, не есть уже орган восприятия правды, и она не судит, а судится совестью более глубокой и чистой. То, что можно было бы назвать соборной церковной совестью, в которой восприятие правды и суждение о неправде совершается какой-либо коллективной, а не индивидуальной совестью, совсем не означает, что человеческая совесть, прежде чем предстоять в чистоте перед Богом, сочетается с совестью других людей и мира, но означает духовно-имманентное несение в своей совести общей судьбы со своими братьями по духу. Соборность есть имманентное качество личной совести, стоящей перед Богом. Душа предстоит перед Богом в свободном соединении с другими душами и с душой мира. Но ее отношение к другим душам и к душе мира определяется ее свободной совестью. Свобода совести совсем не означает непременно изоляции души и индивидуализма. Протестантизм слишком индивидуалистически понял свободу совести. Во всяком случае, соборность совсем не означает никакого внешнего авторитета для личной совести. В религиозной духовной жизни я ничего не могу принять помимо совести и против совести. Это было бы не духовным явлением, ибо дух есть свобода. Свободная совесть есть величайшее нравственное благо и самое условие возможности нравственной жизни. Внутренне свободу совести невозможно уничтожить никакими силами мира, она остается, когда человека посадили в тюрьму и ведут на казнь. Но внешне можно насиловать свободу совести, отрицать право свободы совести как субъективное право личности, социально не признавать ее, и потому возможна и неизбежна борьба за свободу совести. Внутренне свобода совести нарушается, искажается, затемняется грехом, и борьба за чистоту свободной совести есть борьба с грехом. Внешне же свобода совести нарушается и насилуется социальной обыденностью, всегда властолюбивой и деспотической. И это социальное насилие над свободой совести совершается не только государством, властью, внешней церковью, пользующейся органами государственной власти, но и «общественным мнением», «общественным мнением» семьи, национальности, класса, сословия, партии и пр. И это, быть может, самый трудный этический вопрос: как бороться за чистоту и свободу своей совести, свободное стояние перед Богом в своих восприятиях и суждениях, в оценках и действиях с давящим общественным мнением установленных группировок, к которым человек принадлежит? В «свободном», демократическом «общественном мнении» постоянно насилуется совесть личности. Это есть борьба за оригинальность, первородность нравственных актов. Сама церковь тут может быть понята двояко — с одной стороны, она есть духовная соборность, с которой я соединяюсь в свободе и с которой предстою перед Богом, с другой стороны, она есть социально организованная историческая группировка, способная внешне насиловать мою совесть и лишать мои нравственные акты характера чистоты, свободы и первородности, т. е. быть «общественным мнением». Вот как можно формулировать принцип творческой этики о соотношении свободной совести и социальности: совесть твоя никогда не должна определяться социальностью, социальными группировками, мнением общества, она должна определяться из глубины духа, т. е. быть свободной, быть стоянием перед Богом, но ты должен быть социальным существом, т. е. из духовной свободы определить свое отношение к обществу и к вопросам социальным. Нужно идти от духовности, как первичного, к социальности, а не от социальности, как вторичного, к духовности. Совесть искажается социальной средой, а не определяется ею. И, быть может, наиболее искажается совесть экономической зависимостью.

Фанатизм есть одно из самых болезненных искажений и извращений совести. В фанатике почти совершенно исчезает свобода совести, способность к чистым и первородным нравственным оценкам, хотя фанатик бывает человеком чистым, идейным, верующим, бескорыстным, часто совершенно аскетическим. Фанатизм есть любопытное явление перерождения человеческой психики и злого перерождения под влиянием мотивов, которые сами по себе не могут быть названы злыми и связаны с бескорыстным увлечением идеями или каким-нибудь верованием. Фанатик всегда «идеалист» в том смысле, что «идея» для него выше человека, живого существа; и он готов насилловать, истязать, пытаться и убивать людей во имя «идеи», все равно, будет ли это «идеями» Бога и теократии или справедливости и коммунистического строя. Фанатизм есть некоторое умопомешательство, порожденное неспособностью вместить полноту истины. Такому помешательству было подвержено христианское человечество. Подсознательные насильнические, жестокие, тиранические инстинкты, в грубой своей форме вытесненные из христианского сознания, восторжествовали, прикрываясь христианскими добродетелями любви и веры. Инквизиция утверждалась во имя веры в Бога, во имя любви к людям и заботы о их спасении. Полнота христианского откровения о богочеловечестве, о любви и свободе с трудом вмещалась христианским человечеством. Фанатик не понимает тайны свободы, христианской свободы, тут для него непреходимая граница. Он, столь гордящийся своей верой в Бога, наименее походит на Бога, наименее приближается к совершенству Отца Небесного, ибо Бог терпит зло и злых, Он полагает свободу в первооснову своего замысла о мире и человеке, и без свободы для Бога неинтересно никакое добро, никакая добродетель, никакая вера и благочестие. На бесконечную терпимость Бога ко злу и ко злым не было обращено достаточного внимания, между тем как это имеет онтологическое значение. И если мы хотим стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, то мы должны быть терпимы и оберегать себя от фанатизма. Терпимость не есть равнодушие и безразличие к добру и злу, терпимость есть добродетель свободолюбия и человеколюбия, бережное отношение к человеческим душам, к их жизненному пути, всегда сложному и мучительному. Фанатик есть человек, неспособный вместить большую одной мысли, выдающий все по прямой линии и не поворачивающий головы, чтобы увидеть всю сложность и многообразие Божьего мира. Фанатик не видит человека и не интересуется человеком, он видит лишь идею и интересуется лишь идеей. Он беспредельно предан своей идее о Боге, но он уже почти потерял способность созерцать живого Бога.

Замечательно для диалектики человеческих чувств и страстей, что фанатизм, который всегда есть нелюбовь к свободе и неспособность ее вместить, может обнаруживаться на почве одержимости идеей свободы. Существуют фанатики свободы, которые во имя свободы совершают величайшие насилия. Но для фанатиков свободы существует лишь идея свободы, во имя которой допустимы все средства, но не существует самой свободы. И идеей свободы фанатик одержим в такой исключительности, что все другие идеи оказываются для него вытесненными. Фанатизм всегда вытесняет одной идеей все другие идеи, т. е. грешит против полноты жизни. Фанатик любви может совершать величайшие злодеяния и насилия во имя идеи любви, вытеснившей свободу, справедливость, познание и т. д. То же делают фанатики справедливости. Стремление к полноте жизни есть этический императив, который никогда не исполняется фанатиком. Вот почему этический максимализм есть

ложь, он обычно основан не на максимальной полноте жизни, а на одержимости одной какой-либо идеей. Вот как можно формулировать парадоксальный принцип этики: в своем стремлении к совершенству никогда не стремись к тому, чтобы нравственное начало само по себе сделалось преобладающим в жизни и вытесняющим все остальное, стремись к совершенной полноте жизни. Фанатик может проявить величайшую активность в жизни, но он враг жизни, он не видит жизни и калечит жизнь. В аскезе есть своя правда, без которой невозможна нравственная жизнь, но фанатизм аскезы есть ненависть к жизни и вражда к живым людям. То же нужно сказать о фанатизме религиозном. Он одержим идеей, вытесняющей все остальное, и во имя ее калечит жизнь и насилует людей. Все идеи обладают способностью превратиться в источник фанатического помешательства — идея Бога, идея нравственного совершенства, идея справедливости, идея любви, свободы, науки. И вот в этом случае живой Бог, живое совершенство, живая справедливость, любовь, свобода, наука исчезают, ибо все живое существует лишь в полноте, в гармоническом соотношении частей в целом. Всякая ценность, превращенная в идол, делается ложью и неправдой. Очень любопытна в этом отношении судьба идеи «ереси», которая стала источником самого зловещего фанатизма, жестокости, насилий и злобы. В строгом смысле слова ересью в истории христианства была неспособность вместить полноту истины, односторонность, нарушение духовной и интеллектуальной гармонии. Но всех ересей была какая-то доля истины, какая-то верная идея, но утверждаемая с такой односторонностью и с таким вытеснением других сторон истины, что получалась ложь. Церковная ортодоксия, борющаяся с односторонностью ересей и стремившаяся выразить полноту истины, подвергалась фанатическому перерождению в душах людей, для которых полнота и гармония истины откровения становилась источником фанатической одержимости этой идеей полноты. Фанатик ортодоксии совсем не живет полнотой и гармонией истины откровения, он одержим этой «идеей», вытесняющей для него все остальные, всю сложность и многообразие жизни. И тут мы видим зловещую диалектику человеческих чувств и страстей, их преобразование из добрых в злые. Фанатик ортодоксии, обличитель ересей, истребитель еретиков сам лишен уже жизненной полноты и гармонии истины, он одержим одним аффектом, он видит всюду лишь ереси и еретиков и больше ничего не видит, он делается злым, он забывает о свободе духа, он невнимателен к людям и к сложности их жизненной судьбы. Не дай Бог быть одержимым идеей ереси. Между тем как эта одержимость играет огромную роль в истории христианства. И освободиться от нее очень трудно. Веками сложилось убеждение, что фанатик веры, беспощадный обличитель ересей и еретиков наиболее верующий человек, и его уважают те, которые считают свою собственную веру слабой. Но в действительности фанатик веры есть человек, одержимый своей идеей и в нее верующий беззаветно, а вовсе не человек, находящийся в общении с живым Богом. Наоборот, с живым Богом он разобщен. И необходимо побеждать в себе злую волю к отрицанию ересей и обличению еретиков во имя полноты Божественной истины, во имя общения с Богом, во имя свободы и любви. Ереси противоположна полнота жизни, а не обличение и злобствование. Фанатики обличения ересей прикрываются и любовью, они говорят, что во имя любви обличают ереси и жалеют еретиков. Но это самообман и ложь. Они тешат себя и рисуются своей ортодоксией.

С объективной точки зрения пафос ортодоксии есть явление

социального порядка, он порожден социальной обыденностью, обязанностью в данной группировке исповедовать одно и то же и принуждать других к этому исповеданию. Это не имеет ничего общего с живым созерцанием истины и Бога. В мире духовном и в духовной жизни не существует такого социального пафоса ортодоксии с его неизбежным отыскиванием ересей. Духовное единство истины и жизни есть совсем иного порядка единство. Лишь духовная жизнь, проецированная в социальную обыденность, порождает фанатизм ортодоксии и обличение повсюду ересей. Подозрительность и мнительность, видящая повсюду зло, ересь и гибель, есть начало психического расстройства, нарушение гармонии духовной жизни. И этическое требование заключается в том, чтобы всегда духовно побеждать аффекты подозрительности и мнительности, чтобы никогда никого ни в чем не подозревать. Подозрительное видение зла в другом есть всегда недостаточное видение зла в себе. Не допускать себя до мнительности и подозрительности есть основное правило нравственной и душевной гигиены. С этим связана и психология отыскивания и изблечения ересей. Эта психология складывается по одним и тем же законам в «ортодоксии» православной и католической и в «ортодоксии» коммунистической и революционной, в «ортодоксии» религиозной и в «ортодоксии» свободомыслия. Русский коммунист так же отыскивает «еретиков» и так же поступает с ними, как в прежнее время верующие, ортодоксальные христиане. Совершенно так же это носит социальный характер и социальная обыденность, консервативная или революционная, религиозная или антирелигиозная, одинаково перерождает человеческую психику и пользуется в своих интересах подсознательными инстинктами людей. Противоположна же этому подлинная духовная жизнь, жизнь, основанная на благодати, свободе и любви. Но ошибочно думать, что фанатизм выражается лишь во внешних насилиях. Еще более выражается он в насилиях внутренних. Есть волевые токи и энергия, которые насилуют души людей и даже убивают души, оставляя тело живым. И это еще страшнее. В современных демократических государствах, в которых свобода и жизнь людей гарантированы правом, жизнь людей, тела людей находятся в сравнительной безопасности от посягательств со стороны фанатиков. Но души людей могут насиловать и искажаться фанатизмом через испускаемые им волевые токи. И убивающих душу нужно бояться больше, чем убивающих тело. Это верно относительно всех фанатиков — от благоговейно-религиозного типа до безбожно-революционного. Нельзя допускать фанатизма ни в чем. Нужно бороться за духовную свободу и духовное освобождение в мышлении, в государстве, в семье, в быте. Это есть этическое требование. Но нельзя допускать, чтобы свобода стала фанатической идеей, чтобы человек был одержим ею, ибо тогда она истребляется и перерождается в насилие. Стремись к свободе, но никогда не забывай об истине, о любви, о справедливости, иначе свобода станет пустой, бессодержательной и ложной идеей. Стремись к жизни в полноте. Стремись к истине, к любви, к справедливости, но не забывай о свободе. Стремись к добру, к совершенству, но не дай Бог тебе забыть о свободе и осуществлять добро и совершенство насилием. Стремись к реальному духовному единству, к духовному братству. Но если его реально-духовно, внутренне, онтологически не существует, то дай возможность свободному выявлению многообразия, свободному исканию еще не найденной единой истины. Стремись к освобождению человеческих чувств, но не допускай одержимости чувствами, не допускай отпадения их от полноты жизни, в которую входит и мышление, умная жизнь и воля, жизнь нравственная

и отношение к Богу, жизнь религиозная. Только дух синтезирует духовную жизнь, без духа душа распадается на элементы мыслей, ощущений, волений, эмоций и пр. Стремись к духовности, т. е. к целостности жизни, и к творчеству во всех сферах жизни. Фанатизм же пресекает творчество и уничтожает целостность жизни. Поэтому он так противоположен созерцанию красоты.

4. *Страх, ужас и тоска. Скука и пошлость. Фантазмы.* Страх, испытываемый тварью, есть следствие первородного греха, отделения от Бога. Мотив страха нередко играл определяющую роль в религиозных верованиях, мирозерцаниях, социальных институтах, обычаях и бытовых устройствах. Страх есть основа греховной жизни, и он проникает в самые высшие духовные сферы, он заражает собой религиозную и нравственную жизнь. Но необходимо делать различие между страхом и тоской или ужасом. Это приблизительно соответствует различию, которое Киркегардт делает между *Furcht* и *Angst* *, и отчасти и различию Гейдеггера между *Sorge* и *Angst* **. Страх есть состояние дрожащей, трепещущей, падающей твари, которая находится в низинах бытия и которую со всех сторон подстерегают опасности. Страх есть ожидание страданий, ударов, лишений, наступления врага, который отнимет блага жизни, отнимет и самую жизнь, ожидание болезни, бедности, беспомощности и беззащитности. В переживании страха не входит представление о высоте бытия, которую человек хотел бы достигнуть и оторванность от которой его мучит. В переживании сильного страха человек обыкновенно забывает о всякой высоте и склонен жить в низинах, лишь бы освободили его от ожидаемых опасностей, лишений и страданий. Страх — оппортунистичен, и в состоянии сильного страха человек на все бывает согласен. Страх есть состояние унижающее, а не возвышающее человека. Древнее первобытное человечество было одержимо страхом, *terrore anticus* ¹⁰⁵, страхом перед хаосом и неведомыми силами природы, перед которыми человек был беспомощен, страхом перед духами, перед демонами, перед богами, перед магами, перед царями, которые были магами и обладали магической властью. Древний человек боролся против страха при помощи магии, при помощи тотемистических верований, искал покровителей и заклинательных формул, дающих силу над самими богами. Страх есть самый древний аффект человеческой природы, им сопровождается самое рождение человека, и он всегда присутствует в подсознательном слое человеческой природы. Магия не есть только приобретение силы, борьба против опасностей и вызываемых ими страхов, но она также источник страхов и опасностей. Человек боится магических сил и от них ищет защиты сначала в религии, потом в науке. После того как первочеловек Адам пал, он должен был прежде всего почувствовать страх. Отсутствие страха есть райское состояние. И наступление Царства Божьего есть окончательная победа над страхом, над страхом жизни и страхом смерти. Религия есть борьба с этим *terrore anticus* и освобождение от него. Но страх проникает в самые религиозные верования и искажает их. Религия есть отношение к Божеству греховного человечества, а греховное человечество стоит под знаком страха. И потому страх перед Богом или богами проникает религиозные верования. Человек испытывает не только страх перед хаосом, но и страх Божий. Религия создает неисчислимое количество табу, и человек испытывает страх и трепет перед возможностью их нарушения.

* См. Kierkegaard «Der Begriff der Angst» и «Furcht und Zittern» ¹⁰⁴.

** См. «Sein und Zeit».

Суеверия являются тенью верований, и они всегда означают страхи. Человек суеверный есть человек страшась, трепещущий. Религия создает различие между «сакральным» и «профанным» и вызывает страх перед «сакральным». Религия создает различие между «чистым» и «нечистым» и вызывает одного рода страх перед «чистым», другого рода страх перед «нечистым». Религия закона вызывает страх перед законом, трепет и дрожь перед нарушением закона, окутывающего жизнь. Религиозные верования и освобождают от страха, и создают неисчислимое количество новых страхов, ибо они стоят под знаком греха. Только Евангелие освобождает от страха, ибо освобождение от страха есть действие благодати Христовой *. Огромно значение страха в этике.

Иное значение имеет то, что я назвал бы тоской и ужасом. Тоска в отличие от страха есть устремленность вверх, к высотам бытия, и мучение оттого, что находишься не на высотах. Тоска и мистический ужас есть стояние не перед опасностями, подстерегающими нас в греховном мире, а перед тайной бытия, от которой человек оторван. Человек, испытавший тоску и мистический ужас, не есть человек, дрожащий перед опасностями или ожидающий страданий. Наоборот, опасности и страдания обыденной жизни могут привести к прекращению тоски и мистического ужаса. Мистический ужас есть переживание тоски, достигшей высочайшего напряжения, предела. Тоска переходит в ужас перед тайной бытия. Но тоска и ужас совсем не порождаются обыденной жизнью с ее опасностями и лишениями. Тоска и мистический ужас неизвестно отчего происходят, причина тоски лежит в ином мире, не в нашем обыденном мире. Тоска всегда безотчетна. Киркегардт это понимал, но вносит в тоску и мистический ужас, как высшее ее выражение, элемент страха. В его *Angst* смешаны *terror anticus* и библейский страх Божий. Тоска и ужас свидетельствуют не только о том, что человек есть падшее и низменное существо, как свидетельствует об этом страх, но есть также обличение высшей, горней, богоподобной природы человека, обличение его призвания к высшей жизни. Тосковать можно только по миру высшему, чем тот, в котором находишься. И подлинный ужас можно испытывать только перед тайной бытия или перед темным хаосом, а не перед опасностями обыденной жизни. Забота, из которой Гейдеггер пытается вывести временное существование в падшем по своей сущности мире, есть слабая первичная форма страха. Забота, которая делается более напряженной, превращается в страх. Но тоске совсем несвойственно состояние заботы. Человек, испытывающий подлинный ужас, совсем не есть озабоченный человек. Можно испытать заботу и страх перед болезнью близкого человека и опасностью смерти, но, когда наступает минута смерти, заботы уже нет и нет обыденного страха, а есть мистический ужас перед тайной смерти, есть тоска по миру, в котором смерти нет. Страх перед Богом не может и не должно быть, выражение «страх Божий» неточное и требует истолкования, перед Богом можно испытывать лишь мистический ужас, ужас перед бесконечной тайной и испытывать тоску по Богу. Внесение в нашу религиозную веру и в наше отношение к Богу религиозного страха есть внесение категории обыденной природной жизни мира в высшую сферу, в которой она неприменима. Страх может быть перед злым зверем или перед инфекционными болезнями, но не перед Богом. Бояться можно властей этого обыденного мира, царей, народных комиссаров или жандармов, но не Бога.

* Лютер пережил на этой почве потрясающую трагедию. См. очень интересную книгу Lucien Fevre «Un destin. Martin Luther»¹⁰⁶.

Бога можно лишь ужасаться или тосковать по Нему. Это различие очень важно по своим последствиям.

Социальная обыденность, порожденная грехом, пытается превратить категорию страха в одну из основных категорий религиозной и нравственной жизни. Различие между «добрым» и «злым», подобно тому как различие между «сакральным» и «профанным», порождает страхи. Человек должен по-одному бояться «добра» и трепетать перед ним и по-другому бояться «зла» и трепетать перед ним. Человек запуган грехом и запуган моралью, он в состоянии паники, панического страха на все согласен, лишь бы избавиться от этого страха. Такой характер носило запугивание вечными адскими муками. Духовная и нравственная жизнь человека определялась страхом перед Богом и перед добром, а не священным ужасом перед Божьей тайной, не тоской по Божьей правде, не любовью к Богу и Божьему добру. От страха человек готов на все. А его запугивают муками во времени и муками в вечности. Он превращается в дрожащую, трепещущую, страшющуюся тварь, которая вымаливает себе возможность передышки и относительного покоя. Но и страх, принявший религиозный и нравственный характер, никогда не есть движение вверх, в высоту, к Богу, а всегда есть прикованность к низинам, к обыденности. Нравственное различие, нравственная оценка и нравственный акт, которые совершаются лишь под влиянием страха и в аффекте страха, не могут иметь нравственного значения и быть выражением духовности человека. Пытка никогда не ведет к обнаружению истины. Страх искажает все нравственные оценки и извращает все нравственные действия. Страх — оппортунистичен. Этика страха определяется не из духовного источника, она имеет своим источником социальную обыденность. Страх парализует свободу совести и засоряет ее чистоту. И нужно освободиться от аффекта страха, чтобы совесть совершала нравственные оценки и акты. Человек, окончательно запуганный, теряет способность к актам, имеющим чисто нравственный смысл. Человек, совершающий нравственные оценки или акты под влиянием страха временных или вечных мук, совсем не совершает чисто нравственных оценок и актов. Между тем как социальная обыденность, овладевающая и религиозной жизнью человека, хочет нравственно управлять человеком через аффект страха, хотя в смягченной и умеренной форме. Это создает трагический конфликт. Этика социально детерминированная всегда есть этика страха, хотя бы она и принимала очень либеральные формы. Всякая утилитарная этика есть этика страха. Лишь этика духовности не есть этика страха. Не определяйся в своих нравственных суждениях и действиях аффектом страха, побеждай духовно страх, определяйся чистым стремлением к высоте, к божественному, к чистой любви — это есть абсолютный нравственный императив. Этика эвдемонистическая, будь этот эвдемонизм земной или небесный, в конце концов, есть этика страха, ибо человек боится за свое счастье и счастье других, ибо счастье со всех сторон подвергается опасностям и оно покупается оппортунизмом в оценках и действиях. Если я счастье поставил себе целью, то я обречен все время бояться. Только притяжение божественной высоты освобождает от страха, но оно порождает тоску и священный ужас. Значение же тоски и священного ужаса совсем иное для нравственной и духовной жизни. Тоска не есть, конечно, высшее духовное достижение человека, она подлежит преодолению, она является в пути, она обнаруживает священное недовольство человека обыденным миром и устремление к миру высшему. То же, что я называю «ужасом»,—

бескорыстно, не утилитарно, не эвдемонистично, не означает озабоченности и страха перед будущими страданиями, а чистое переживание бездны, отделяющей наш греховный обыденный мир и нашу низшую природу от высшего, горнего, божественного мира, от бесконечной тайны бытия. Поэтому и тоска и ужас могут иметь чистое нравственное и духовное значение. В страхе же человек совсем не переживает аффекта стояния перед бездной, перед тайной, перед бесконечностью, наоборот, он погружен в низший, обыденный, посюсторонний мир. Страх эсхатологический, связанный с конечной судьбой человека и мира, есть корыстная и обыденная подмена священного ужаса, бескорыстного и трансцендентного. Достижение божественной высоты и совершенства, божественной любви совсем не есть средство избежать гибели и достигнуть блаженства, но есть самоцель, есть само спасение и блаженство. Тоска и ужас связаны, но ужас ближе к тайне бытия, чем тоска, ужас духовнее, тоска же душевнее.

Социальная обыденность создает этику страха, перерождая ужас, вызванный трансцендентной бездной, в повседневную заботу и терроризуя человека будущими карами. Но она же создает и другой образ, в котором нет уже страха и который ниже страха,— пошлость. Опасность опошления неотвратно подстерегает мир обыденности. В мире пошлости происходит освобождение от страха не через движение вверх, а через падение вниз. Пошлость есть окончательное водворение на низкой плоскости, когда нет уже не только тоски по горнему миру и священного ужаса перед трансцендентным, но нет уже и страха. Гора окончательно исчезает с горизонта, есть лишь бесконечная плоскость. Пошлость закрывает трагизм и ужас жизни, и в ней социальная обыденность, имеющая свой глубокий источник в грехе, теряет воспоминание об этом источнике. Пошлость есть совершенная удовлетворенность, довольство и даже веселье от плоскости небытия, окончательное выбрашивание на поверхность, окончательный отрыв от всякой глубины, от ядра бытия, боязнь всякого возвращения к глубине. Пошлость и есть этот мир, окончательно забывший об ином мире и почувствовавший довольство. Пошлость есть потеря всякой оригинальности, определяемость жизни исключительно извне, и она стоит безмерно ниже социальной обыденности с ее трудом, заботой и страхом. Страх, трудность и забота есть излечение от пошлости. В царстве пошлости все делается легким, трудность исчезает, но это легкость, порожденная отказом от борьбы за высшее бытие. Если скука есть предвосхищение небытия и страдание от пустоты и серости, то пошлость есть освобождение от этого страдания, порожденного сознанием контраста между бытием и небытием, полной и пустотой. Пошлость не знает уже дуализма, всегда мучительного, она есть своеобразный, низменный монизм. Цивилизация обладает роковой способностью создавать пошлость, порождать низменное довольство, убивать оригинальность и индивидуальность, отрывать от истоков жизни. В пошлости есть бесконечная повторяемость и однообразие. Пошлыми могут делаться суждения и оценки, в которых раньше была серьезность и была связь с глубиной жизни. Пошлыми могут делаться суждения нравственные и эстетические, ставшие модными, бесконечно повторяемыми, самодовольными в своем пребывании в замкнутом кругу. Склонность к парадоксам может стать пошлой. Ничто не подвергалось такому опошлению, как любовь, как эротизм. На этой почве создано настолько прочное и обширное царство пошлости, что скоро невозможно будет повторять слова любви. То, что связано с глубочайшими первоосновами бытия, оказалось оторван-

ным от всякой глубины и создало легкость на поверхности бытия, уже неотличаемой от небытия. Пошло самодовольство сословий, классов, профессий, национальностей, конфессий, идеологических направлений. Коммунизм, который есть явление серьезное и трагическое, порождает несомнимую пошлость. Нет ничего пошлее попугающего повторения заученных фраз марксизма. Такая же пошлость есть в эстетстве, в распространившейся моде на идеи, которые совсем не пошлы в своем источнике, в проповеди нравственных добродетелей, из которых ушла всякая оригинальная жизнь. Пошлым может стать само христианство, превратившееся в привычку.

Пошлость приобретает эсхатологический характер, она есть один из концов в человеческой судьбе. И один из величайших этических императивов заключается в недопущении движения к этому концу, в пресечении пошлости на корню. Пусть лучше какой угодно страх и трудность, чем пошлость. Когда люди жили под постоянным страхом вечных адских мук, они были дальше от пошлости. Освобождение от этого страха, умерщвление в человеческой душе всякого трансцендентного ужаса породило царство буржуазной пошлости. Это один из парадоксов освободительного процесса. Он есть великое благо, и он же несет опасность опошления жизни, выветривания, выбрасывания на поверхность, отрыва от глубины. Освобождение, понятое как снятие с себя бремени и тяготы жизни, как освобождение от трансцендентного ужаса и трагизма жизни, как достижение довольства, всегда влечет за собой торжество пошлости. И это освобождение противоположно духовной свободе, которая порождает трагизм жизни и острое сознание бездны, отделяющей наш обыденный мир от мира божественного. Процесс освобождения социальная обыденность понимает как свое торжество, довольство и устройство. И тогда происходит отход от глубины и оригинальности к царству пошлости и мещанства. Это есть одно из противоречий этики свободы, с которой связана этика творчества. Но творчество по природе своей противоположно пошлости, и пошлость есть не что иное, как отсутствие творчества и неспособность к нему. Поэтому творчество есть путь борьбы с пошлостью. Само «добро» стало невыносимо пошло, ибо из него исчезает творчество. Пошлость и плоскость «добра» вызывает против себя реакцию, утверждающую большую остроту, большую глубину, большую страстность «зла». В «зле» думают найти противоядие против пошлости. И мы видим часто, что движения, которые движутся злобой и ненавистью, в которых есть темные страсти и присутствует элемент «демонический», бывают острее, активнее, интереснее, чем движения, которые движутся мотивами добра, но добра уже не творческого, охлажденного, потерявшего соль и ставшего пресным. Это можно наблюдать в жизни политической, в течениях идеологических. Новые идеологические течения, острые, активные, осоленные, в которых есть страстная борьба, часто заключают в себе злость, ненависть, жажду истребления, демоническую волю к победе. Привычные же слова добродетели кажутся пошлыми и плоскими. Остроту мы чувствуем в возникающих революционных течениях, в первых столкновениях романтизма с классицизмом, в новых течениях в искусстве, в новых освободительных моральных идеях, в возникающих школах, в борьбе за духовную реформацию. У Лютера, обладавшего религиозным гением, был «демонический» элемент в натуре. Величайшая этическая проблема заключается в том, как «добро» сделать огненным, творческим, способным к активной духовной борьбе, осоленным, как не допустить «добро» до пресности, скучности и в конце концов пошлости.

Пошлость «добра» есть последнее и самое злое проявление пошлости. Пошлость порока этически менее страшна. И лишь этика творчества может ответить на эту проблему. Это есть этика творческой оригинальности, т. е. глубины, изначальности в нравственных оценках и действиях.

Существенный вопрос онтологической этики есть вопрос о фантазмах, которые поистине играют колоссальную и подавляющую роль в человеческой жизни. Фантазмы нужно отличать от фантазии и воображения. И разница между ними та, что, в то время как творческая фантазия созидательна и поднимает душу вверх, не отрицает и не извращает реальностей, а преобразует их и прибавляет к ним новые реальности, т. е. есть путь возрастания бытия, фантазмы разрушительны по своим результатам, отрицают и извращают реальности, и есть путь от бытия к небытию. Св. Афанасий Великий говорит, что зло есть фантазмы. Творчески осуществляя Божий замысел о мире, продолжая миротворение, соучаствуя в деле Божьем, человек устремлен к полноте бытия. Фантазмы же заменяют Божий замысел о мире другим замыслом, который есть разложение бытия, и небытия и есть отказ от соучастия в деле Божьем, в продолжении миротворения. Фантазмы порождены эгоцентризмом, т. е. являются результатом первородного греха. Человек, одержимый фантазмами и порождающий фантазмы, не имеет перспективы мира, в которой все реальности стоят на месте и находятся в соотношении, соответствующем бытию, структуре бытия. В мире фантазмагорическом все реальности смещены со своих мест и извращены, структура бытия нарушена и все отнесено к эгоцентрическому существу, одержимому теми или иными страстями. Фантазмы порождены страстями. Греховность же и ужас страстей совсем не в их первоначальной стихийной силе, не в их онтологическом ядре, наоборот, в этом их правда, а в их уклоне к эгоцентрической одержимости, к созданию фантазм, в которых бытие переходит в небытие. Страсти греховны постольку, поскольку они нарушают внутреннюю целостность и гармонию, разрушают в человеке образ и подобие Божье, лишают человека духовной силы, синтезирующей всю душевную и телесную жизнь. И вот все греховные страсти создают свои миры фантазм, нарушают и разрушают первичное чувство реальности, делают человека антиреалистом, идеалистом в дурном смысле слова. И борьба с разрушительными страстями есть борьба за образ и подобие Божье в человеке, за гармоническую целостность, т. е. за духовность. Воображение есть творческая сила и источник творчества. Но если воображение искажает самое первичное восприятие реальностей, то бытие разрушается для человека и подменяется фантазмами небытия. Всякая страсть, всякий порок создает свое дурное воображение, препятствующее восприятию бытия, искажающее перспективу реальностей. Когда человек стал одержим и допустил власть над собой болезненного самолюбия, честолюбия, зависти, ревности, сладострастия, болезненного эротизма, корыстолюбия, скупости, ненависти и жестокости, то он находится в мире фантазм, и реальности не предстают уже ему в соответствии со структурой бытия. Все оказывается отнесенным к той страсти, которой одержим человек и которая лишила его свободы духа.

Самолюбие — главная рана, нанесенная человеку первородным грехом, — мешает надлежащему восприятию реальностей, ибо самолюбие при всякой встрече с реальностью или хочет защитить себя от боли при помощи фантазма, или получить удовлетворение, всегда непрочное, от другого фантазма. Из самолюбия одного человека возвышают, другого унижают, и ни один не воспринимается в его реальности. Са-

моллюбие всегда ищет компенсации и для этого насилует реальности *. Из самолюбия человек принимает за реальность тот мир идей, который дает ему наибольшую компенсацию, в котором самолюбие испытывает наименьшую боль. Человек может построить себе пессимистическую метафизику, потому что такая концепция мира менее ранит его самолюбие. Из самолюбия человек может усвоить себе революционное миросозерцание, потому что оно дает компенсацию самолюбию и при нем реальности менее ранят. Из самолюбия человек примыкает к тем или иным партиям, идеологическим направлениям, общественным группировкам и в них видит наибольшую реальность, потому что эти партии, направления, группировки менее ранят его самолюбие и дают ему большее удовлетворение. Из самолюбия человек дружит с одними людьми и враждует с другими и определяет их реальность и удельный вес в зависимости от того, компенсируют ли эти люди его самолюбие или причиняют ему боль. Это заходит так далеко, что иногда человек теряет веру, иногда же делается верующим в соответствии с защитой и компенсацией самолюбия. Самолюбие создает свой фантазмагорический мир, в котором все реальности смещены. А так как самолюбие в большей или меньшей степени свойственно всем людям — это есть рана первородного греха, — то все люди в большей или меньшей степени живут в фантазмагорическом мире. Победа над грехом эгоцентризма, приобретение духовности, раскрытие в себе образа и подобия Божьего есть возврат в реальный мир, в бытие. Все защиты и компенсации, которые при помощи фантазмов создает себе самолюбие, не помогают от боли, рана продолжает сочиться, стрелы со всех сторон пронзают самолюбивое сердце. Радикальным, действительно исцеляющим может быть лишь путь духовной победы над самолюбием, т. е. над эгоцентризмом, и обретение теоцентризма, духовно-просветленного взгляда на жизнь. В религиозной практике этот путь экзотерически называется смирением. Смирение в глубоком смысле слова есть не что иное, как освобождение от фантазмов, созданных эгоцентризмом, раскрытие души для реальностей. Сколько фантазмов, и не только в жизни индивидуальной, но и в жизни социальной, исторической, создает *ressentiment*. Ницше очень воспользовался этим для объяснения генезиса морального и религиозного сознания и даже злоупотребил этим методом. Школа Фрейда, особенно Адлер, многое тут открыла. Все состояния, производные от радикального греха самолюбия и эгоцентризма, — разнообразные формы *ressentiment*, честолюбие, властолюбие, зависть, ревность, обида — создают свои фантазмагорические миры и разрушают реальности. Очень трудно вернуть к реальности человека, допустившего себя до одержимости завистью, ревностью, жадной славы и власти. Функция реальности нарушена, что П. Жанэ считает источником сумасшествия. Властолюбец на все смотрит с точки зрения приобретения власти, как славолюбец — с точки зрения приобретения славы. Люди, одержимые завистью и ревностью, — больные люди, для которых реальности Божьего мира угасают и исчезают, они повсюду видят фантазмы, питающие их чувство зависти и ревности. Они хотели бы защититься от боли, которую вызывает зависть и ревность, но фантазмы лишь усиливают эту боль. Мазохизм и садизм, терзание себя и других, всегда свойственны людям, одержимым завистью и ревностью, как и вообще всеми формами *ressentiments*. Потребность тиранить делается самодовлеющей потребностью. Тиран всегда и садист

* Адлер прекрасно выясняет это.

и мазохист, он и компенсирует себя, и увеличивает собственную боль. Чувство *ressentiment*, зависти доходит до того, что человек не только не может вынести большего богатства, славы, власти, красоты, успеха другого, но не может вынести, что другой человек чище, лучше, благороднее, жертвеннее, не может вынести отблеска святости. И он перестает различать реальности и делать оценки, соответствующие реальностям. Благородство душевного аристократизма в том, что ему не свойственно *ressentiment*. Сознание мира фантазмов всегда есть частичное безумие. Оно может наступить и вследствие одержимости какой-нибудь фантазмагорической идеей, на которой человек помешался и которая нарушила равновесие, гармонию и цельность душевного мира. Есть рационалистическое безумие, *folie raisonnante*, одержимость рационалистической идеей, идеей рационалистической регуляции мировой жизни. Оно свойственно утопистам разных направлений. У Ленина было рационалистическое безумие. Мир фантазмагорический может быть реализован. Утопии осуществимы. Ошибочно думать, что утопия есть неосуществимое. Безумие рационализма в своем осуществлении опирается на реальные силы. Но рационалистическое безумие и одержимость какой-нибудь утопической идеей производит большие разрушения в душевной жизни людей. Человек, стремящийся к осуществлению какой-нибудь утопической идеи во что бы то ни стало, может быть бескорыстным и руководиться мотивами, которые признаются нравственными, — он стремится к совершенной жизни, но он все же эгоцентрик и может стать нравственным идиотом, потерять различие между добром и злом.

Похоть наживы и корысти и похоть сладострастия и половых наслаждений разрушительно действуют на душевную жизнь и создают свои фантазмы, свои миры, в которых человек живет вместо реального мира Божьего. Вокруг похоти наживы, вокруг самодовлеющей любви к деньгам создается один из самых фантазмагорических миров, наиболее оторванных от мира реальностей, от бытия. Таким фантазмагорическим миром является мир капитализма, мир банков, биржи, бумажных денег, чеков и векселей, реклам, конкуренции и погони за легкой наживой. Мир финансовый, мир денежный есть страшная фантазмагория, наиболее отдаленная от мира, сотворенного Богом, и Божий мир не совершенствующая, не прибавляющая к нему реальности. Л. Блуа был прав, когда говорил, что деньги есть своеобразная мистерия *. И вот этот фантастический мир, живущий по своему закону и не желающий знать закона Божьего, есть создание человеческой похоти, эгоцентрических страстей, в которых человек теряет свою свободу и образ Божий. Фантазмагория всегда есть рабство духа. Совершенно так же похоть пола, похоть сладострастия создает свой фантазмагорический мир,рывающий человека от реальности и порабащивающий его. Похоть эта совсем не есть порождение онтологического ядра пола, онтологического ядра стихийной страсти. Она есть создание дурного, злого воображения, дурной, злой фантазии, она есть мир выдуманный, фантазмагорический, отрицающий реальность Божьего мира. Похоть сладострастия не есть, в сущности, страсть и не знает сладости, это мир, в котором первичная, онтологическая по своему значению страсть охлаждена и заменена страстями-фантазмами, не знающими утоления и ввергающими человека в дурную бесконечность злого алкания. Похоть вообще по природе своей не знает утоления и удовлетворения, никакая похоть: ни похоть

* См. замечательную книгу Л. Блуа «Le salut par les Juifs» 197.

полового наслаждения, ни похоть наживы и корысти, ни похоть славы и власти, ни более низменная похоть обжорства. Поэтому она вводит в мир фантазмагорический, поэтому она есть путь к небытию. Вся мировая литература свидетельствует о фантазмагорическом мире, созданном похотью пола. Фантазмы пола разрушают любовь, которая принадлежит миру реальному, бытию. Власть женщины с ее любовью к богатству и роскоши в современном буржуазном мире создается этой похотью. Н. Федоров верно говорит, что капитализм с его фантазмами создан в значительной степени женолюбием, т. е. половой похотью *. Мужчина во имя женолюбия вынуждается к деньголюбию и совершает преступления, переходит в мир фантазмов. Роскошь очень зависит от похоти сладострастия, и она есть мир фантазмагорический, отличный от мира реальной красоты Божьей. Похоть пола есть нарушение онтологически здорового соотношения между сознанием и бессознательным, в ней дурное бессознательное отравляет сознание, а сознание, раздвоенное и подверженное фантазмагорической мечтательности, извращает и искажает здоровую стихию бессознательного. То, что называется развратом, есть продукт сознания, бессознательное само по себе не знает разврата **. Фантазмы порождаются не бессознательным самим по себе, они всегда уже продукт сознания, сознания, оторвавшегося от истоков бытия. На дне всякого фантазма, созданного похотью, мы находим смерть, не вольную смерть, а смерть принужденную. Такова структура бытия. Дурная мечтательность, которая часто представляется невинной, есть зло и создает фантазмагорический мир. Это не есть творческая фантазия, это фантазия, истощающая человека. В то время как любовь обращена на личность человека, на образ Божий в нем и стремится утвердить ее для вечности, похоть знает лишь себя, она эгоцентрична и не видит никакой реальности в мире. Поэтому она есть фантазм. Фантазм есть все, что не выводит человека из себя к другому, не преодолевает эгоцентризма, ищет лишь для себя, не хочет знать реальностей, не вкоренено в бытии. Похоть и фантазм не выводят человека ни к миру, ни к другим людям, ни к Богу. В этом проклятие похоти и фантазма. Поэтому похоть носит нетворческий характер, и создание фантазмов не есть творчество, которое всегда есть самопреодоление. В нравственной жизни огромную роль играет самовнушение. И это самовнушение может быть добрым и злым. Есть самовнушение, которое есть оплодотворение бессознательного творческой идеей, а есть самовнушение, которое есть отравление бессознательного разрушительной похотью и фантазмом. Фантазм принимает зло за добро.

Совершенно особый мир фантазмов создает страхи. Страх мешает различению и восприятию реальностей. У человека, одержимого каким-либо страхом, все перспективы жизни меняются. У страха глаза велики, говорит поговорка. А так как страх в той или иной степени и в том или ином отношении свойствен всем людям, то можно сказать, что человек в этом грешном мире вообще неверно распознает реальности и все его перспективы жизни искажены фантазмами. Трусость, которая во всем ищет поводов для страха, всегда создает фантазмагорический мир. Парадокс тут в том, что трус, который хочет охранить себя от опасностей, совсем как будто не заинтересован в том, чтобы раскрыть и увидеть реальные опасности в соответствующих им размерах. Он до крайности преувеличивает существующие опасности, выдумывает

* См. «Философия общего дела» ¹⁰⁸.

** См. цитированные статьи С. Троицкого в «Пути» ¹⁰⁹.

несуществующие, а иногда не замечает существующих. Трус — фантаст, он имеет свой собственный мир, как властолюбец и славолюбец, как корыстолюбец и скупец, как сластолюбец и развратник. Страх, и особенно страх, переходящий в трусость,— плохой путь познания вещей, установки реальности. Самая высокая форма страха, страх вечных адских мук, страх религиозный, очень неблагоприятна для познания, для чистого предметного созерцания, для видения соотношения реальностей в мире. И теология, поскольку она кладет в основу страх вечных адских мук, не может быть очищенным, незаинтересованным познанием и созерцанием. Просветители, борющиеся с религией, любят объяснять происхождение религии страхами. И в этом, как почти во всем, есть своя доля истины, но понятая поверхностно, извращенная и соединенная с ложью. В происхождении религиозных верований страх имел свое место. И потому просветители говорят, что религия создает фантазмагорический мир, мир, порожденный страхами и вместе с тем предназначенный избавить от страхов. В действительности дело сложнее и глубже. Древний страх, терзавший человека, беспомощность и покинутость человека, искание помощи и покровительства есть смещение священного, трансцендентного ужаса перед тайной бытия, перед бездной и страха животного, овладевшего грешным миром, страха в узком смысле слова. И в истории религиозного сознания, вплоть до сознания христианского, животный и болезненно-патологический страх всегда примешивается к страху духовному, который я называю ужасом, и искажает чистоту религиозной веры. Религиозная вера по смыслу своему обращает греховного человека, растерзанного миром, к раскрытию реальности и освобождает от фантазмов, порожденных страхами мира. Но к ней примешиваются свои фантазмы, порожденные страхами. Суеверие есть всегда фантазм, порожденный страхом. И вера под влиянием страха легко может перейти в суеверие. Мы это видим в народной вере, в народном слое христианства, которому нередко хочет подражать слой культурный и стилизовать себя под его лад. Менее всего, конечно, можно признать фантазмами народное мифотворчество, ибо в создании мифа всегда есть глубокий реальный элемент, свидетельствующий о творческом здоровье. Фантазм же есть порождение болезни, патология.

Страх болезней, мнительность порождает фантазмагорический мир. Страх болезней сам становится болезнью и начинает повсюду видеть несуществующую опасность заразы, населяет мир бактериями, со всех сторон атакующими человека, парализует возможность здравого восприятия своего тела и нормального к нему отношения. Мнительный человек есть фантаст и воображает бытие как источник заразы, он такой же фантаст, как ревнивец, завистник или развратник. Из страха смерти человек перестает реально воспринимать жизнь и реально к ней относиться. Он всюду видит призраки смерти, всюду видит то, чего так страшится,— подстерегающую смерть. Трансцендентный ужас перед тайной смерти не делает человека фантастом и не создает фантазмагорических призраков. Наоборот, он свидетельствует о том, что человек воспринимает глубину жизни, не остается на поверхности жизни. Но патологический, животный страх смерти есть греховное извращение этого ужаса и даже исчезновение его. Человек, одержимый страхом смерти, целиком находится по сю сторону жизни, в этом мире, и не способен уже испытывать трансцендентного ужаса перед тайной смерти, он слишком поглощен своим организмом, слишком привязан к земной жизни и дрожит за нее. И тут мы опять встречаемся с психологическим парадоксом. Фантазмы, которые создает страх, несколько не освобож-

дают от страха. Фантазмы, которые создает ревность, зависть, непомерное честолюбие, развратная похоть, корыстолюбие и пр., не освобождают человека от мучения, а увеличивают мучение. Создание фантазмов не есть телеологический процесс, определяемый целью достижения какого-либо удовлетворения, освобождения от страха, счастья и пр. Неудовлетворенность, страдание, порабощенность всегда только увеличиваются. Это как раз доказывает, что неверна эвдемонистическая психология. Создание фантазмов есть ложный выход. Боль, страдание, смерть не облегчаются, все делается страшнее. Боль, страдание, смерть более страшны или менее страшны человеку в зависимости от духовного состояния, в котором он находится. И вот пребывание в фантазмах делает все максимально страшным. Духовный подъем, творчество, служение истине или правде делает все менее страшным, освобождает. Основное свойство злых фантазмов нужно видеть в эгоцентрической порабощенности и безвыходности, т. е. состояниях нетворческих и недуховных. Создание фантазмагорического мира есть также ослабление и уничтожение правдивости, прежде всего правдивости в отношении к самому себе. Это особенно видно в истерических женщинах, которые всегда живут в фантазмагорическом мире и метафизически живы. Тот порок, который мы называем лицемерием, а в слабой степени неискренностью, есть ведь тоже создание фантазмагорического мира и пребывания в нем. Лицемер, вполне кристаллизовавшийся, живет в выдуманном мире. Он уже неправдив и неискренен не только с другими людьми, но и с Богом и с самим собой, т. е. утерял реальный мир, утерял связь с бытием. Лицемерие не носит непременно телеологического характера и не определяется исключительно целью достижения какой-либо выгоды и благополучия. Законченный тип лицемера есть уже бескорыстный фантаст, который представляет другое, не свое лицо, потому что уже утерял свое лицо. Фантазмагоричность, порожденная греховным страхом, есть всегда замыкание, эгоцентрическое самоутверждение и вместе с тем помешательство и одержимость, мешающие достижению удовлетворения, истинной радости, духовному освобождению личности.

В чем же источник фантазмов, как понять их происхождение? Злые фантазмы, творящие мир, непохожий на сотворенный Богом, не входят в замысел Божьего миротворения, не входят в Божью идею о человеке. Они привходят откуда-то со стороны, из другого источника. Болезнь не от Бога, от Бога здоровье. Злые фантазмы исходят от первичного ничто и возвращаются в ничто. В человеке всегда присутствует «ничто». Злые фантазмы идут от изначальной, добытийственной, меонической свободы, которая в бытии стала утверждать дух небытия. И они означают возврат к небытию, отказ от участия в Божьем миротворении. В них изначальная свобода теряется и переходит в рабство. Злой, фантазмагорический мир есть создание небытийственного, пустого, адского мира бесконечного алкания. Так происходит возврат в небытие, но в небытие уже злое. Первичное, домирное ничто не было злым. Оно становится злым после испытания свободы в отношении к Божьему миротворению, к Божьему зову участвовать в этом миротворении. Но ложно было бы, безбожно и бесчеловечно до последнего Божьего суда разделять человечество на два лагеря, на людей, живущих в Божьем мире, в бытии и воспринимающих реальности, и на людей, живущих в мире фантазмагорическом, в небытии и потерявших способность воспринимать реальности. Разделение это происходит в каждом из нас, каждый из нас причастен небытию и создает те или иные фантазмы. Христианское сознание не позволяет почитать себя пребывающим в пра-

вде, а других в неправде. Никто не воспринимает полноты истины и не живет полной правдой, не перешел в чистое бытие. Злой мир фантазмов происходит от чувства обиды и претензии к Богу и к Божьему миру. От этого изначального ложного чувства обиды рождается зависть, самолюбие, честолюбие, властолюбие, сладострастие и пр. Чувство же вины освобождает от фантазмов и возвращает к реальности, к бытию.

5. *Любовь и сострадание.* Теперь мы переходим от мира фантазмов, мира небытия в мир любви, т. е. в мир бытия. Любовь и есть не что иное, как утверждение бытия в его полноте и утверждение бытия на вечность. Но настоящая любовь есть всегда любовь к индивидуальному и конкретному. Любить общее и отвлеченное нельзя. Любовь есть всегда любовь к личности, видение этой личности в Боге и утверждение вечной жизни этой личности через излучающуюся энергию. Любовь есть творческая жизнь и неиссякающая, световая и тепловая, радиоактивная энергия. Но подлинный смысл и цель любви не в помощи ближнему, не в добрых делах, не в добродетелях, возвышающих любящего, не в достижении путем ее совершенства, а в соединении душ, в содружестве, в братстве. Любовь — двучленна, а не одночленна, она предполагает встречу двух, их общение и единение, образование третьего, дружества и братства. Человек, делающий доброе дело, может себя чувствовать одним, совершенствующимся, заслуживающим спасения, и совсем не чувствовать другого, друга, брата, даже не нуждаться в нем. И это значит, что любви нет, нет смысла любви, нет того вхождения в Царство Божье, которое знаменует собой подлинная любовь соединяющая. Любви безразличной, одинаковой, на всех направленной без всякого различия не может существовать. Для этого нужно другое слово — *caritas*, *charité*, милосердие. Нужно быть ко всем милосердным, но невозможно всех любить одинаковой любовью. Такая одинаковая, не знающая личности любовь и есть то, что Розанов назвал стеклянной любовью и что в святоотеческой литературе иногда называют духовной любовью, любовью, отвлеченной от мира душевного, от всякой индивидуальности и конкретности. Любовь по существу своему значит различие и избрание, она индивидуализирует и идет от личности к личности. Любовь — персоналистична. Индусское сознание не знает любви, потому что не знает личности, потому что исповедует метафизику тождества. Для любящего другой нетождествен с ним, не есть *tat tvam asi*¹¹⁰. И только потому возможен выход одного в другого, возможно общение и соединение, возможно братство. В аскетической христианской литературе значение любви приижено и любовь истолковывается антиперсоналистически. В конце концов возможной оказывается только любовь к Богу, она есть единственная цель. Любовь же к человеку, к ближнему и близкому, к другу и брату по духу отрицается или истолковывается как аскетические упражнения, способствующие личному спасению, как полезные для души добрые дела. Личная любовь к человеку, к ближнему, к твари считается даже опасной для личного спасения и отклоняющей от любви к Богу. Нужно ожесточать сердце свое к твари и возлюбить одного только Бога *. Вот почему христиане часто бывали так жестокосердны, так холодны сердцем и черствы во имя добродетелей, благопри-

* Об этом можно найти у св. Исаака Сириянина, св. Иоанна Лествичника, св. Максима Исповедника, еп. Феофана Затворника. Католическая духовность более допускала лично-человеческий элемент в любви, напр., у св. Франциска Ассизского, у св. Франциска Сальского и др.

ятных их спасению. Любовь в христианстве стала риторической, условной и лицемерной. В ней не чувствовалось горячего человеческого сердца. И противнее всего, что такая стеклянная, окаменевшая любовь и считалась по преимуществу духовной любовью и противопоставлялась личной любви, душевной и горячей. Выражается это также в противоположении естественной и сверхъестественной любви. И оказывалось, что духовная и совершенная любовь, т. е. самая высшая, совсем на любовь не походит, она совершенно безлична, отвлеченна и нечеловечна. Обыкновенная душевная симпатия, сочувствие более походят на любовь, чем эта теологическая добродетель, более заключает в себе благодности. Это — самая мучительная проблема христианской этики. Она свидетельствует о том, что полнота богочеловеческой истины не была вмещена христианским человечеством, что человеку трудно соединить любовь к Богу с любовью к человеку, любовь к Творцу с любовью к твари. Любовь ко всякой твари вообще, любовь к животным, к растениям, к минералам, к земле, к звездам совсем не была раскрыта в христианской этике. Это есть проблема космической этики, которая должна быть поставлена. Христианство укрепило и победило через аскетическое отношение к космической жизни, через отталкивание от природного и тварного, хотя бы то был природный, тварный человек, и совсем не выработало этики любви к космическому, к тварному, ко всему живому. Даже любовь к ближнему, к человеку, несущему в себе образ и подобие Божье, понималась исключительно как путь самоспасения, как аскетическое упражнение в добродетели. Евангельская заповедь не любить «мира», ни того, что «в мире», понималась как призыв не любить Божье творение, космос, человечество, но в действительности «мир» обозначал лишь греховные страсти. Тут более всего необходимо творческое восполнение христианской этики. Любовь не может быть лишь путем искупления и спасения. Любовь есть творчество новой жизни.

Любовь не может быть отвлеченно-духовной, не видящей конкретно-целостную личность, любовь может быть лишь духовно-душевной, основанной на сращении духовного и душевного начал жизни. Духовное начало, отвлеченное и отрешенное от начала душевного и телесного, не может породить любви к живому существу. Любовь есть нисхождение, внедрение духовного в душевное и телесное. Духовное начало по существу своему должно быть началом просветляющим, синтезирующим и определяющим целостность душевной жизни. Такую же роль оно играет и в любви. Духовное начало всему дает смысл и связь. Душевная жизнь без духовного начала распадается на бессвязные и лишённые смысла переживания. Только духовное начало создает личность и дает ей устойчивый центр. Личность создается логосом, космосом же создается лишь индивидуум. Без логоса, без духовного начала личность разлагается. Но синтезирующее духовное начало действует в душевной и в душевно-телесной человеческой среде. Такова же и его роль в любви. Любовь рождается от соединения духа с душой. Дух, отвлеченный от души, не порождает любви. Любовь направлена на конкретную личность, ищет соединения со своим близким, родным. Духовная любовь, не знающая души и не соединенная с душой, отвлеченная, бескровная, безличная любовь не есть любовь, и она может быть жестокой, фанатичной, бесчеловечной. Это есть любовь к идее, а не к живому существу. Говорят, что это есть любовь к Богу, которая выше любви к людям. Но Бог тут есть отвлеченная идея, во имя которой приносят в жертву людей. Живой, личный Бог не требует себе человеческих жертвоприношений, он требует, чтобы любовь к Нему была вместе с тем и любовью

к людям, к ближнему, милостью к твари. Это нам открывается в Евангелии. Но это плохо понимается, плохо применяется в христианской практике. Христианство раскрывает, конечно, духовную, благодатную любовь в отличие от любви натуральной. Но это имеет совсем другой смысл. Это значит, что натуральная любовь человеческая растерзана и нецелостна, что к ней примешиваются влечения и страсти низшего порядка, которые искажают любовь и мешают видеть личность и на личность в ее целостности направить чувство. Так называемая натуральная любовь бывает бессильна, потому что она не целостна, не озарена и не просветлена, извращена эгоцентризмом, пронизана влечениями, противоположными смыслу любви. Она извращена ревностью, приводит к депотизму и порождает идолатрию. Так называемая духовная любовь означает не истребление и не уничтожение натуральной любви, а ее преобразование, просветление и укрепление духовной силой, дающей целостность и смысл. Это значит, что натуральная любовь должна быть одухотворена, должна иметь смысл, который всегда лежит в духе и духовном мире, не должна быть бессмысленным влечением. Натуральное влечение обладает способностью растерзывать и даже уничтожать личность и любящего, и любимого. И только раскрытие в любви духовного начала может победить это растерзание и уничтожение натуральной стихией влечений. Неодухотворенная, неосмысленная и непросветленная любовь родителей к детям, даже любовь к друзьям, к близким может нести с собой разрушение личности и жизни, может сеять семя смерти. Сейчас я не говорю о любви мужчины и женщины, легко принимающей демонические формы. Натуральная любовь, приводящая к обоготворению твари, всегда зла по своим плодам, всегда есть идолопоклонство, которое не дает жить тому, кто обоготворится. Нужно прежде всего любить Бога. Это значит, что не должно обожать и обоготворять ничего и никого в мире, ни людей, близких, родных, царей, ни идей и ценностей, ни человечества или природы. Смысл жизни для человека всегда лежит в Боге, а не в мире, в духовном, а не в природном. И от Бога человек получает силу, чтобы любить человека и тварь любовью творческой и просветленной, чтобы осуществлять правду в мире. Первоисточник жизни лежит не в человеке, а в Боге. Любовь определяется не отношением естественного к сверхъестественному, а отношением личности к личности, отношением личности человека к личности Бога, отношением одного человека к личности другого человека. Но возможна ли любовь к идеям, к ценностям, к истине, к справедливости, к красоте, к науке, к искусству и т. д.? Это есть самый трудный вопрос всего учения о любви.

Жизнь моя определяется не только любовью к живым существам, она определяется также любовью к высшим ценностям, к истине, к красоте, к правде, и возможен конфликт одной любви с другой. И это настолько трагично, что одинаково возмущает и когда жертвуют живым существом во имя любви к идее, к истине и правде, и когда жертвуют истиной и правдой во имя любви к живому существу. Все учение Платона об Эросе носит характер отвлеченный — отвлечения через восхождение по ступеням от мира чувственного, где даны живые существа, к миру идейному, где возможна лишь любовь к идее, к истине, к красоте, к высшему благу. Платон предлагает жертвовать любовью к живому существу, к личности во имя любви к идеям, к добру, к истине, к красоте. Эрос платонический не персоналистичен, не знает тайны личности и личной любви, он идеалистичен. Это была непреходимая граница античного, греческого сознания. Только христианство перешло эту границу и открыло тайну личности и личной любви. На почве

отвлеченного идеализма неразрешим конфликт любви к живому существу и любви к идее, любви к личности и любви к идеальным ценностям истины, правды, красоты. Христианство в принципе разрешает его откровением о богочеловечестве и богочеловеческой любви, о любви к Богу и любви к людям, хотя трагический конфликт остается и изживается лишь в опыте и творчестве. Любовь к идеям, к ценностям, к истине, к добру, к красоте есть лишь неосознанное и несовершенное выражение любви к Богу, к божественному. Бога нужно любить больше, чем ближнего, чем человека, и в любви к Богу нужно черпать силы для любви к человеку. Во имя любви к Богу можно пожертвовать любовью к ближнему, и это может выразиться в том, что в трагическом конфликте человек поставит любовь к истине и правде выше любви к ближнему. Но нельзя жертвовать любовью к ближнему, к живому существу, к Божьему творению во имя совершенно отвлеченных идей справедливости, красоты, истины, человечества и пр. Живая Истина, живая Правда, живая Красота может стать выше любви к ближнему, но не отвлеченная идея истины, правды, красоты. Выше человека стоит только божественное, но никогда не отвлеченное. Отвлеченная идея Бога тоже ничего не стоит. Поэтому невозможно жертвовать любовью к живым существам, к личностям во имя любви к человеку, к человечеству как отвлеченной идее. Так называемая гуманистическая любовь, сложная по своему составу, заключает в себе ложную отвлеченную любовь к человечеству, которая есть идея, а не существо, т. е. любовь к «дальному». Гуманистическая любовь, поскольку она знает лишь любовь к «дальному» и не знает любви к «ближнему», есть обман и ложь. Не следует жертвовать любовью к «ближнему» во имя любви к «дальному», т. е. любовью к живому человеку, к личности во имя любви к безликому отвлеченному человечеству, к будущему устройению человечества. Единственный «дальный», который становится «ближним», есть живой Бог, и Он требует любви к «ближнему», соединяя в богочеловеческой жизни любовь к Богу и любовь к человеку. И любовь к ценностям, к истине, справедливости, красоте должна быть понята как выражение в мире любви к Богу, к божественному. Любовь к такому «дальному», как «сверхчеловек» Ницше, как грядущий коммунистический строй Маркса, как нравственный закон всех моралистов, как отвлеченная справедливость законников, как государственность этактистов, как утопии совершенного социального строя социальных революционеров, как научная истина «сиентистов», как красота эстетов, как отвлеченная ортодоксия религиозных фанатиков, есть безбожная и бесчеловечная любовь. Любовь к Истине должна быть и любовью к человеку, и наоборот. И отвлеченная любовь к человеку не должна быть отрицанием любви к «ближнему», к встречающимся в жизни живым существам. Эти трагические противоречия изживаются в опыте жизни с трудом и мукой. Невозможно их гладкое и рациональное разрешение, и тут нет никаких общих норм. Разрешение предоставлено творческой свободе человека. Но основной принцип должен быть ясен — это принцип богочеловеческой любви, всегда конкретно-личной, а не отвлеченно-безличной. Греховная диалектика человеческих чувств всегда так ужасна, что она способна все чувства, обладающие высшей ценностью, превратить в ложь и зло. Даже самая идея любви может стать ложью и злом и порождать великие несчастья. Во имя любви творят много зла — и во имя любви к Богу, и во имя любви к человеку, и во имя любви к добру и к идее, особенно во имя любви к добру и к идее. Когда любовь к добру и к идее стала фанатической и отвлеченной, все погибло, кроме зла, ничего не будет.

Любовь к Богу должна быть бесконечной, но когда она превращается в любовь к отвлеченной идее Бога, то она истребительна в своих последствиях. Любовь к человеку не должна иметь границ, но когда она превращается в отвлеченную любовь к идее человека или человечества, делается идолопоклонничеством, то она истребительна и зла. Алкание истины и правды заслуживает блаженства, но когда истина и правда превращаются в отвлеченную идею, враждебную всему живому, личному и конкретному, то последствия этого бывают истребительны и злы. Нельзя любить в человеческой личности только божественное, только истину, добро или красоту в ней, т. е. ценностное содержание, нужно любить и человеческое, нужно любить ни за что, любить и миловать само это живое существо. И вместе с тем человеческая личность потому только и существует, что в ней есть ценностное содержание, что в ней есть божественное, что она есть образ Божий в человеке. Любовь есть любовь к образу Божьему в человеке, но во всяком человеке есть образ Божий, в самом падшем и греховном. И любовь к образу Божьему в человеке есть любовь не только к божественному, но и к человеческому. Нужно любить не только Бога в человеке, но и человека в Боге.

Сострадание или жалость тем отличаются от любви, что предполагают страдание. Это не обязательно для любви. Сострадание есть соединение в страдании, любовь же может быть соединением в радости и блаженстве. Я уже определил сострадание как соединение со страдающей тварью в ее богооставленности, любовь же — как соединение с тварью в Боге-Творце. Одно время в моде было отрицать сострадание и противопоставлять ему любовь. Это, вероятно, пошло от Ницше. Сострадание целиком было отнесено к буддизму и вытеснено из христианства. Но это огромное нравственное заблуждение. Хотя любовь в христианстве и не исчерпывается состраданием и имеет более высокие ступени, но сострадание не может быть исключено из христианской любви. Более того, этика без него невозможна. В мире падшем и греховном сострадание более всего свидетельствует о существовании другого мира и памяти о нем. И именно новая этика должна положить сострадание одним из краеугольных своих камней наряду со свободой и творчеством. Способность к состраданию возросла в мире наряду с новыми формами жестокости и безжалостности. Строй капиталистический есть самый безжалостный строй. В мире не происходит прогрессивного нарастания добра, в нем нарастает и новое добро, и новое зло. Так и с состраданием и жестокостью. Появилось новое чувство жалости ко всякой твари. Космическое чувство жалости было более свойственно Востоку, Индии, чем христианской Европе. Но там оно не было связано с личностью, было имперсоналистично. Вообще космическое начало в этике обычно сочеталось с имперсонализмом, что есть несомненное заблуждение, ибо личность не есть исключительное достояние человеческого мира, но всякое бытие есть бытие личное, хотя бы в низшей иерархической ступени. Боль связана с личностью. В христианском сознании до сих пор не было выработано этического отношения к животным, да и вообще к природе. Христианское сознание слишком отталкивалось от природы в своих нравственных настроениях. Между тем как выражение глаз страдающих и беспомощных животных дает нам нравственный и метафизический опыт необычайной глубины, опыт о падении мира и богооставленности твари, участь которой каждый из нас разделяет. Выражение глаз самых пошлых и поверхностных людей в минуту страдания и боли делается глубоким и свидетельствует о глубине жизни. Страдание говорит не только о богооставленности, но и глубине бытия. Если бы

в мире падшем и греховном не было страдания, то он окончательно был бы оторван от бытия. Глубина бытия в падении и грехе проявляется как страдание и боль. В страдании раскрывается тайна бытия. Отсюда двойственное отношение христианства к страданию, о чем было уже говорено. Страдание есть последствие греха, знак греха и вместе с тем искупление греха и освобождение от него. В этом смысл крестных страданий Христа. Такова всякая идея страждущего бога. Отсюда вытекает и сложное отношение к страданию. Сострадать страждущему, жалеть, миловать есть абсолютная нравственная правда. Помочь страждущему, бедному, больному, заключенному в тюрьме есть абсолютный нравственный императив. Но страдание есть знак греха и может принести с собою избавление. Отсюда чудовишно было бы сделать вывод, что не нужно сочувствовать и помогать страдающему и что лучше было бы увеличить количество страданий. Это есть лицемерие тех, которые не хотят помогать и сострадать ближнему, которые никому и ничему на свете не сочувствуют. Не дай Бог походить на утешителей Иова, которые, вместо того чтобы сочувствовать, помогать и сострадать Иову, обличали его грехи как предполагаемый источник его страданий. Они были осуждены Богом, а боровшийся с Богом Иов оправдан.

Страдание бывает двойное — страдание к жизни и страдание к смерти, возвышающее и очищающее страдание и страдание унижающее и раздавливающее. И сострадание должно прежде всего стремиться к освобождению твари от страдания унижающего и раздавливающего и помогать возвышающим и очищающим последствиям страдания. Только лицемеры и ханжи хотят увеличить количество страданий ближнего для его возвышения и очищения. Это нечеловеческое, бесчеловечное дело. Человеческое дело сочувствовать и помогать страдающему, хотя бы это было страдание преступника и величайшего грешника. Все ведь мы преступники и грешники. Ужасно то, что страдающий нередко сам пользуется страданием для эксплуатации и истязаний других людей. Нужно помочь нести крест страдания, нужно помочь раскрытию смысла креста, не взваливать на ближнего тяжкий крест якобы для его духовного спасения. Нравственный пафос наказания за преступление как налагания креста и страдания, ведущих к исправлению и очищению, есть ложный пафос, к которому всегда примешивается доля лицемерия и ханжества. Принцип жестокости в наказании, т. е. квалифицированного причинения страдания, принадлежит прошлому и сейчас или является пережитком, или проявляется в форме террора. Грех имеет неотвратимые последствия, зло должно быть подвергнуто огню, преступление влечет за собой имманентную кару. Такова структура бытия. Но те, которые являются орудием обнаружения неотвратимых последствий греха, кто ввергает в огонь зло и карает преступление, совсем не являются носителями высшего добра и сплошь и рядом сами являются такими же грешными, злыми и преступными. Носителями высшего добра являются сострадающие, помогающие, посещающие заключенных в тюрьме, освобождающие от казней, совершающие чудеса. Орудиями насильственного истребления зла обыкновенно являются злые же — зло поедает зло. Таков фатум падшего мира. Это явление можно наблюдать в сменах реакций и революций, революций и контрреволюций. В мире нарождается новая мораль сострадания к человеку, к животному, ко всякой твари, ко всему, кто испытывает боль. Это есть огромное духовное завоевание. Но и тут, как всегда, обнаруживается двойственность. Современный цивилизованный человек не выносит жестокости, страданий и боли и жалостливее людей прошлых эпох не только потому,

что нравственно и духовно выше людей прошлых эпох. Он сам начал больше бояться боли и страдания, стал более изнеженным, менее мужественным и бесстрашным, менее выносливым, т. е. духовно ослабел. Это есть обратная сторона возрастания сострадания и жалости, ослабления жестокости. Потрясающая сострадательность и жалость обнаружилась в русской литературе и мысли. И она имеет огромное значение в истории нравственного сознания человечества. Миссией русского творчества и мысли было обнаружение исключительного человеколюбия, сострадания и жалости. Именно русские на духовных вершинах своих не могли вынести счастья при несчастье других. Изоляция и самодовольство индивидуумов, семейств, профессий, классов, наций чуждо русскому нравственному сознанию, и в этом раскрывается русское этическое призвание. Именно русское этическое сознание ставит любовь и сострадание к человеку выше любви к государству, к нации, к отвлеченной морали, к семье, к науке, к цивилизации и пр. Но жалость и сострадание имеют свои пределы, за которыми они могут порождать зло. Человек принужден делать выбор, в выборе же всегда есть жестокость. Иногда человек должен преодолевать сострадание, действовать безжалостно, причинять страдание, чтобы избежать большего страдания в мире. Сострадательность и жалостливость не должны означать размягченности и потери мужества. Нравственное значение имеет мужественное сострадание. Ненависть есть начало, противоположное любви. Гнев же может быть любовью, проявленной в темной и страстной стихии, но обмен гнева в том, что он дает часто иллюзорное ощущение силы, могущества.

б. О государстве, революции и войне. В задачу моей книги не входит рассмотрение государства по существу. Меня будет интересовать только вопрос об этическом отношении к государству и об этической природе самого государства. Это есть также вопрос об отношении государства к свободе, государства к человеческой личности. Государство по своему происхождению, сущности и цели совсем не дышит и не движется ни пафосом свободы, ни пафосом добра, ни пафосом человеческой личности, хотя оно имеет отношение и к свободе, и к добру, и к личности. Государство есть прежде всего организатор природного хаоса, оно движется пафосом порядка, силы, мощи, экспансии, образования больших исторических тел. Принудительно поддерживая минимум добра и справедливости, государство никогда не делает этого из любви к добру и из доброты, доброта чужда государству, оно делает это потому, что без минимума добра и справедливости наступит хаос и грозит распадение исторических тел, государство не может быть сильным и устойчивым. Но государство есть прежде всего сила, и оно любит силу более, чем право, чем справедливость, чем добро. Возрастание силы есть рок государств, есть демоническое в них начало. Оно влечет государства к завоеваниям, к расширению и к процветанию, но может привести их к гибели. В конфликте реальной силы и идеального права государство всегда решает: реальная сила. И оно выражает собой соотношение реальных сил *. Никакой идеальной формы государства быть не может, все утопии совершенного государства порочны в корне. Возможны лишь относительные улучшения. И они связаны обыкновенно с тем, что государству ставятся границы. Государство в своей демонической воле к могуществу всегда стремится перейти свои границы и стать абсолют-

* В речи Лассалья «О конституции» ¹¹¹ есть очень большая доля истины.

ной монархией, абсолютной демократией, абсолютным коммунизмом. Античный, греко-римский, мир не знал абсолютных границ государства-города, государство было для него абсолютным. Границы эти установлены христианством, христианским освобождением от власти мира. Душа человеческая стоит дороже царств мира, дороже государства. Христианство внесло дуализм, который в новое время пытались преодолеть в сторону господства государства, но который принципиально непреодолим. Государство принадлежит греховному миру, и оно ни в чем не походит на Царство Божье, где все по-иному. Государство двойственно, оно и борется с последствиями греха, ставя внешние пределы проявлению злой воли, и само заражено грехом и отражает собой греховность. Величайшим соблазном в истории церкви и христианства были попытки придать царству кесаря, государству священный, теократический характер. Соблазн этот идет от Константина Великого, и ныне связанная с ним эпоха кончилась. Священные, теократические, христианские монархии, императорские и папские были чудовищным смещением царства кесаря и Царства Божьего, в котором всегда получало преобладание царство кесаря. Священному государству, священной власти монарха приписывалось руководство человеческими душами и забота об их спасении, т. е. на царство кесаря возлагалась задача, принадлежащая исключительно церкви.

Отношения между церковью и государством складываются парадоксально, ибо одинаково можно сказать, что государство есть часть церкви и что церковь есть часть государства. Мистическая, духовная церковь есть охристовленный космос, охристовленная и облагодатствованная душа мира, и государство есть лишь ее подчиненная часть, как и все, часть, наименее охристовленная и облагодатствованная, наиболее находящаяся во власти греха и, следовательно, закона. Но исторически, социально, в плане эмпирическом и бытовом церковь оказывается частью государства и подчинена его закону, им покровительствуется или утесняется. И в этом исторический трагизм жизни церкви. Церковь, как социальная обыденность, связана с государством и зависит от него. Государство есть сфера социальной обыденности, в которую прорывается демоническая воля к могуществу. Демократическое государство есть в такой же мере царство кесаря, как и государство монархическое. И придавать абсолютное и священное значение демократии есть такая же ложь, как придавать это значение монархии. Государство имеет положительную миссию в греховном, природном мире. Начальствующий носит меч не напрасно, т. е. власть нужна в греховном, падшем мире. Но государство частью эту миссию исполняет, даже самое плохое государство, частью же искажает, извращает эту миссию самодовлеющей волей к власти и к тирании, склонностью к нарушению своих границ. Государство подвержено страстям — страсти властолюбия и тиранства, страсти к могуществу, и притом государство во всех формах. Властолюбие и тиранство, неуважение к человеческой личности и свободе может проявляться в государстве демократическом в той же степени, как и в государстве монархическом, а в государстве коммунистическом оно достигает высочайшей степени. Государство не может быть священным и абсолютным, не может нимало походить на Царство Божье, потому что оно всегда основано на принудительном властвовании человека над человеком. Принцип же властвования человека над человеком есть порождение греха и Царству Божьему не принадлежит. Царство Божье не знает отношений властвования, оно знает лишь отношения любви. Государство стоит под знаком закона, а не благодати. Правда,

в государстве обнаруживается не только закон, но и человеческое творчество. Но творчество это безблагодатно и не означает вхождения в Царство Божье. Идеального, совершенного государства не может быть, ибо всякое государство будет властью человека над человеком. Идеальная же, совершенная жизнь есть конец власти человека над человеком, вообще всякой принуждающей власти, даже власти Божьей, ибо и Бог лишь для грешного мира может представляться властью. В анархизме есть доля правды. Анархизм совершенно неприменим к нашему грешному миру, который подлежит закону, и анархическая утопия есть ложь и прельщение. Но совершенную жизнь, Царство Божье можно мыслить лишь анархически, что и есть апофатическое мышление о Царстве Божьем, единственное истинное, в котором устраняется всякое сходство с царством кесаря, с царством этого мира и достигается отрешенность. Неправда, несвященность государственной власти в том, что власть всегда деморализует, расковывает страсти и дает волю накопившимся бессознательным инстинктам. Этически власть должна быть признана обязанностью и тяготой, а не правом и притязанием. Похоть власти так же греховна, как и всякая похоть. Беда в том, что всякая власть разжигает похоть, и нужна необычайная нравственная и духовная высота, чтобы обладающий властью не имел похоти власти. Власть принадлежит той социальной обыденности, в которой редко встречается нравственная и духовная высота. В явлениях власти невозможно видеть теофании. И человек не должен выносить тирании.

Есть два истинных этических начала: или любовь и благодатное преобразование жизни, или свобода и охраняющее свободу право. Государство не есть благодатное царство любви и лишь отчасти связано со свободой и правом, имея вечную тенденцию к их нарушению. Основная этическая проблема государства есть проблема отношения государства и личности. И тут более всего обнаруживается несвященный и неблагоприятный характер государства, его нехристианское происхождение и нехристианская сущность. Конкретной, неповторимой индивидуальности и личности государство не знает и не хочет знать, для него закрыт внутренний мир личности и ее судьба. Это — непреходимая граница государства. Государство не знает тайны индивидуального, оно знает лишь общее и отвлеченное. И личность для него есть общее. Это есть свойство социальной обыденности. Государство еще может признать отвлеченное субъективное право человека и гражданина, да и то неохотно, но никогда не признает индивидуальных, неповторимых, единичных, качественно своеобразных прав отдельной человеческой личности с ее индивидуальной судьбой. Этого невозможно и требовать от государства. Личная судьба не интересует государство и не может быть им замечена. Между личностью и государством существует вековая борьба, трагический конфликт, и эти отношения этически представляют непреодолимую парадоксию. Личность не может жить без государства, она признает его некоторой ценностью и готова действовать в нем, неся жертвы. И вместе с тем личность восстает против «холодного чудовища», которое давит всякое личное существование. Круг бытия личности и круг бытия государства никогда не совпадают, а лишь соприкасаются в небольшом отрезке. Ценность личности иерархически есть более высокая ценность, чем ценность государства,— личность принадлежит вечности, государство же времени, личность несет в себе образ и подобие Божье, государство же этого образа и подобия не имеет, личность идет к Царству Божьему и может войти в него, государство же никогда в Царство Божье не войдет. В социальной обыденности нашего грехов-

ного мира государство, его сила и слава, может оказываться сверхличной ценностью, вдохновляющей личность на подвиги. Но этически христианский персонализм всегда оказывается верховным принципом, который совершает суд над государством. Все формы государства, все формы властвования относительно и преходящи, ни одной формы нельзя абсолютизировать и придавать ей священное значение. Единственный принцип в государстве, который связан с абсолютной правдой, есть принцип субъективных прав человеческой личности, свободы духа, свободы совести, свободы мысли и слова, который и монархия, и демократия, и все формы государства имеют тенденцию нарушать. Наиболее враждебны и опасны для свободы человеческой личности, для свободы духа все монистические формы государств, от монархических до социалистических, и наименьшее зло представляют формы смешанные и плюралистические, менее склонные к тирании. Личность, свободная общественная кооперация и государство должны свободно взаимодействовать и ограничивать друг друга. Социологически личность и общество коррелятивны, нельзя мыслить личность вне общества, и общество предполагает существование личности. Общество есть некая реальность, оно не есть сумма личностей *. Общество имеет онтологическое ядро, которого не имеет государство, и Царство Божье есть общество, реально-онтологическое общение личностей. В иерархии духовных ценностей первое место принадлежит личности, второе место обществу и лишь третье место государству. Но в мире социальной обыденности, в мире греховном ценность низшая приобретает наибольшую силу, ценность же высшая наименьшую. Наибольшей силой обладает государство, затем следует общество, и наименьшей силой обладает наибольшая ценность личности. Свобода духа есть ценность верховная, но она не обладает верховной силой в мире социальной обыденности. Этот трагический конфликт ценностей неразрешим в греховном мире, где сила и ценность не совпадают, где количество ценнее качества. Этически нужно стремиться к такому строю жизни, в котором принцип личный, общественный и государственный взаимодействуют и ограничивают друг друга, давая личности максимальную свободу творческой духовной жизни. Есть несоизмеримость между бесконечной духовной жизнью, раскрывающейся в глубине личности, и государством, для которого бесконечность духа непроницаема. Но бесконечная духовная жизнь личности не может быть понята индивидуалистически, она есть также жизнь в обществе, в соборности, т. е. метафизически социальна, т. е. возрастает в Царство Божье. Личность живет в духовном обществе, т. е. в церкви. С этической точки зрения эгитизм, т. е. признание верховности и абсолютности государства, есть ложный и безнравственный принцип, так же как и коммунизм, окончательно обобществляющий человека и отрицающий личность.

Этическая проблема государства особенно обостряется во время войны. Государство порождает войны, держится военной силой и не хочет знать высшего нравственного трибунала, предупреждающего войны. Во имя своего охранения, своего расширения, своего могущества государство считает все дозволенным. И совершенно оказывается невозможным применять к государству, как к нравственному субъекту, ту мораль, которая применяется к отдельной личности. То, что в отдельной личности почитается злым, безнравственным и заслуживающим осуждения, в государстве почитается не только дозволенным, но высоким

* См. много ценных мыслей у Зиммеля «Soziologie». Но социология Зиммеля не имеет онтологических основ.

и доблестным. От государства, по-видимому, невозможно требовать исполнения заповедей Моисея, они применимы лишь к личности. Человеческой личности запрещено убивать, и убийство почитается великим грехом. Но эта же человеческая личность, если она действует как государство, как его орган, не только может убивать, но даже должна убивать, и это не только не считается грехом, но считается долгом. Таким образом создается очень сложный и мучительный конфликт для человеческой совести. Человек совершает нравственные акты в качестве двух различных субъектов — в качестве личности и в качестве государства, т. е. в качестве судьи, воина и пр. Личность живет в сверхличных социальных целостях, в семье, в корпорации, в классе, в нации и прежде всего в государстве. Ее жизнь внедрена в очень сложную иерархию ценностей. И личность не может совершать чистых нравственных актов так, как будто бы она стояла одна перед абсолютным добром. Она действует в мире, в темной греховной среде, и все ее нравственные оценки и действия усложнены многообразием и относительностью мировой жизни и представляют затруднения для совести. Прямолинейный абсолютизм в нравственных оценках и действиях ложен уже потому, что он забывает о существовании мировой среды, в которой находится человек, он хотел бы действовать так, как будто существует только нравственный закон и норма, но не существует мира. Отрицать войну с точки зрения нравственного абсолютизма очень легко, и мучительная проблема этим совсем не решается, а просто снимается с совести. Война есть великое зло. Таково бесспорное положение этики, и особенно этики христианской. Желательно и должно достигнуть такого состояния мира, при котором война будет невозможна. Но конкретный и мучительный вопрос об отношении к войне этим не решается. С абсолютной, нормативной точки зрения война есть зло, но с относительной точки зрения она может быть злом наименьшим и даже благом вследствие того, что абсолютные нравственные начала действуют в темной и греховной среде мира. Основной этический парадокс в том, что различие добра и зла, т. е. самое возникновение нашего добра, связано с грехопадением, а в мире греховном и падшем никогда в чистом виде не действует добро. Чистое и абсолютное добро может быть явлено лишь в том мире, который будет по ту сторону добра и зла. Но тогда царство добра превращается в Царство Божье, которое есть сверхдобро. Поэтому прямолинейный нравственный абсолютизм неуловим, для него нельзя найти места, он неуместен ни в греховном мире, ни в Царстве Божьем. Это обнаруживается и в отношении к войне. Война есть порождение греха, и она возможна лишь в греховном мире. Но в тьме греховного мира в ней может обнаружиться и свет, она может быть источником доблести и благородства. В прошлой истории человечества война бывала обнаружением хаоса, но бывала и борьбой против хаоса и преодолением хаоса, источником образования больших исторических тел с великими культурами. Она бывала источником озверения и разнуздания низких инстинктов, но бывала и источником высоких добродетелей — мужества, чести, верности, рыцарства, благородства. Поэтому война очень сложное нравственное явление. Личной совестью она может быть принята лишь трагически, как принятие на себя греха и вины, но греха и вины, которые в известных условиях мировой среды ставят человека выше, чем легкое сбрасывание с себя этой вины и греха. Личная совесть всегда стоит перед столкновением разного порядка ценностей, и всегда решение влечет за собой жертву какой-либо ценностью. Это происходит в особенно острой форме, когда совесть стоит перед проблемой войны.

Защита родины, защита величайших духовных и культурных ценностей своего народа может самую войну сделать ценностью, во имя которой жертвуют другими ценностями. Воля, определяемая нравственной совестью, не может совершать чистых и абсолютных нравственных актов потому, что она стоит перед противодействующей злой волей в мире. Нравственный акт был бы чистым и абсолютным лишь в том случае, если бы в мире не было злой воли и ему навстречу шли столь же чистые и абсолютные нравственные акты. Но греховный мир есть арена борьбы и столкновения взаимодействующих волей, поэтому в известном смысле мир есть война *.

В проблеме войны нужно различать две совершенно разные стороны. Есть два вопроса: вопрос о предупреждении войны, о борьбе за духовный и социальный строй жизни, при котором война будет невозможной, и вопрос об отношении личности к войне, когда она уже началась и стала роком. Проблема еще усложняется тем, что в разные исторические периоды она по-разному ставится. Есть эпохи, когда война еще имеет смысл и оправдание. Поэтому ответ этики на мучительные вопросы совести о войне сложен. Война в прошлом имела смысл и оправдание, хотя бывали нередко войны бессмысленные и несправедливые. Но после ужаса мировой войны мы вступаем в эпоху, когда война теряет смысл и оправдание, когда борьба против возможности новых войн делается великой этической задачей. Этика принуждена дать двойной ответ на вопрошание о войне: должно стремиться всеми силами к предупреждению войны, к укреплению нравственного сознания, неблагоприятного для войн и осуждающего их, к созданию социальных условий, не вызывающих необходимости войн, но, когда война началась и ее уже нельзя остановить, личность не может сбрасывать с себя ее бремя, выйти из общей ответственности, из круговой поруки, она должна принять на себя вину войны во имя высших целей, но изживать ее трагически, как ужас и рок. Война есть рок, и потому она отталкивает христианскую совесть, которая сопротивляется року. Война есть кара. И ее нужно принять просветленно, как все испытания жизни. Так человек должен христиански-просветленно, с духовным смирением пережить смерть близкого человека, но он же должен был все сделать, чтобы смерть эта не наступила. Смысл же войны, как и всех больших исторических событий, обычно бывает совсем не тот, какой вкладывают в него активные деятели этих событий. Последняя мировая война имеет свой смысл, но он, конечно, не в том, в чем его видели борющиеся стороны. Она означает конец целой исторической эпохи и начало новой.

Войны порождаются сложным взаимодействием причин, и немалую роль в их возникновении играют причины экономические. Но эмоционально, аффективно они прежде всего связаны с национальными страстями. Войны объявляются и ведутся государствами, властью, и власть государственная не спрашивает разрешения народов на ведение войны. Но за государством скрыта нация, национальные интересы, столкновения, национальная любовь и ненависть. Национальность есть, бесспорно, ценность высшая, чем государство, которое имеет лишь функциональное значение. Государство лишь служит образованию нации, ее защите и развитию. Но ценность национальная, как и все ценности, может извращаться и претендовать на верховное и абсолютное значение. Тогда национализм, эгоцентрический и ненавистнический ко всем национальностям, кроме своей, стремится подчинить себе все ценности.

* Известна апология войны, написанная Прудоном ¹¹².

Болезнью национализма страдают все народы, и она является эмоциональным источником войн. Этика должна признать ценность национальности и вместе с тем осудить национализм, который есть такая же ложь, как этатизм, как клерикализм, как сиентизм, как морализм, как эстетство. Все это формы идолатрии. Национализму противостоит другая ложь — ложь интернационализма. Национальность, как положительная ценность, иерархически входит в конкретное единство человечества, обнимающее все многообразие национальностей. Может ли победить ужас и зло войны анемичная проповедь пасифизма, которая обычно связывается с отвлеченным космополитизмом? Пасифизм противостоит милитаризму, но высшей, этической правды нет ни в том, ни в другом. Пасифизм — оптимистическое направление, отрицающее трагизм истории. В нем есть доля истины — воля, направленная к прекращению войн. Но пасифизм не хочет знать духовных условий прекращения войн, он остается на поверхности, в сфере небытийственной политики и правовых формул, не замечая иррациональных сил истории. Пасифизм есть рационализм. Но духовная проповедь мира и братства народов есть дело христианское, и христианская этика должна оспаривать его у рационалистического пасифизма. Для христианского сознания эта проповедь усложняется пониманием иррациональных и злых сил истории. Война имеет свою роковую диалектику, и эта диалектика скорее приведет к уничтожению войн, чем проповедь мира. Война связана с техникой и предполагает усложнение и успехи техники. И вот технические открытия, служащие для войны и истребления людей, так чудовищны, что они должны привести к самоотрицанию войн и к невозможности войн. Война делается не борьбой армий и даже не борьбой народов, а борьбой химических лабораторий, и она будет сопровождаться чудовищным истреблением народов, городов, цивилизаций, т. е. будет грозить гибелью человечеству. Рыцарские стороны войны, связанные с мужеством, храбростью, честью, верностью, совершенно отрицают и теряют значение. Они почти не играли эту роль и в последней войне. Война делается явлением совершенно другого порядка и требует другого наименования. Войну убьет техника войны. И тогда вопрос о духовном и нравственном общении народов становится вопросом о дальнейшем существовании человечества, ибо человечеству грозит гибель от усовершенствованных орудий истребления. Государства и цивилизации создают силы, которые влекут их к гибели.

Нравственное значение войны в смысле выработки человеческой породы было гораздо шире войны в собственном смысле слова. Нравственный тип воина, рыцаря, человека, с оружием в руках защищающего свою честь, честь слабых, честь своей семьи, честь своей родины, был преобладающим и оказал подавляющее влияние на нравственное сознание и на этос, он ставился выше других типов. Аристократ, дворянин, благородный был прежде всего воин, готовый оружием поддержать честь. Древние, жестокие, воинственные инстинкты человека перерабатываются в благородство породы, в мужественное отношение к жизни и бесстрашие перед смертью, в готовность всегда поставить честь и верность выше жизни. Воинская этика вырабатывала всегда силу характера, противилась изнеженности и размягчению мужского типа, она сумела инстинктам жестокости придать характер благородства. И нельзя отрицать того, что, хотя историческое рыцарство, связанное с воином, умерло, некоторые выработанные им черты остались принадлежностью высшего, не мещанского человеческого типа. Буржуазии, которая выдвинула на первый план жизни борьбу экономических интересов и предпри-

имчивость, не удалось выработать высоких черт, подобно рыцарству, ибо добродетель труда не есть ее специфическая принадлежность. Аристократическое благородство остается все-таки наиболее высоким типом внерелигиозного этоса. Воин есть человек, обладающий напряженным инстинктом чести и особенным понятием о чести. И вот тут происходит трагическое столкновение высоты человеческих нравственных понятий и высоты нравственных понятий, открытых Богом и заключенных в Евангелии. Высокая этика чести, ставшая общедворянской, благородной вообще, полагает, что лучше обидеть, чем быть обиженным, что лучше нанести оскорбление, чем потерпеть оскорбление, она кладет в свою основу то нравственное правило, что всякое оскорбление чести должно смываться кровью, и она всегда думает, что унижает человека не то, что исходит от него, а то, что входит в него. Воин, дворянин, благородный есть человек, который всегда боится, что его честь будет задета, что его благородство будет подвергнуто сомнению. И свою честь и благородство он полагает не в личных качествах и добродетелях, а в принадлежности к роду, к сословию. Это есть прежде всего сознание не личной чести, а чести родовой, сословной, чести полка, армии, дворянства, готовность во имя этой чести забыть себя и отдать свою жизнь. Тут личное нравственное сознание еще не пробудилось, тут все нравственные оценки и акты носят неличный, родовой, полковой, сословный характер, и все достоинство этих оценок и актов определяется степенью их безличности. Даже оскорбление, которое должно смыться кровью, вовсе не есть оскорбление личности в ее единственности и своеобразии, а оскорбление в этой личности рода, семьи, сословия, армии, полка и т. д. Оскорбление личности не может смываться кровью, кровью смывается лишь родовое оскорбление, кровь всегда связана с родом, и она есть восстание древних родовых, бессознательных инстинктов, которые сознание личности еще не победило. Личное сознание чести, благородства, достоинства раскрывается лишь в Евангелии, которое есть окончательное преодоление всякой родовой, безличной этики. И вот между этикой, выработанной войной и воинами, когда борьба с оружием в руках была самым благородным занятием, этикой, распространенной на всю благородную породу человечества, и этикой евангельской, христианской существует глубочайшее противоположение и конфликт, который должен был бы переживаться мучительно и трагически христианами, если бы личное сознание и личная совесть были в них сильнее и острее и не подавлялись родовыми инстинктами. Евангельская, христианская этика не знает понятия родовой, семейной, сословной, полковой чести, она знает лишь понятие личной чести. Личная же честь определяется духовным качеством личности, не столько ее неспособностью терпеть обиды и оскорбления, сколько ее неспособностью обидеть и оскорбить. Подставить щеку обидчику есть духовный подвиг, предполагающий смирение в себе и преодоление древних родовых инстинктов, но этот подвиг вызывает отращивание в человеке, находящемся во власти родовых понятий о чести и руководящемся этикой воина. Подставление щеки обидчику всегда может быть заподозрено в том, что оно есть проявление трусости. И в этом вся трудность проблемы. Подставить щеку обидчику можно лишь в порядке благодатном, как духовный подвиг и просветление, как обнаружение силы большей, чем та, которая обнаруживается в физическом насилии над обидчиком, в дуэли и пр. Простая же пассивность и равнодушие к обиде и тем более трусость есть явления отвратительные этически и стоящие много ниже воинских понятий о чести.

Поразительно, что именно внутри христианского мира наиболее

развилась воинская, рыцарская этика, столь сталкивающаяся с этикой евангельской. Рыцарство было облагораживанием и просветлением темной варварской стихии и одухотворением темных варварских инстинктов. В нем сильна была идея служения, верность святыне, защита слабых и униженных, уважение к женщине, и все эти свойства имеют непреходящее нравственное значение. Но от рыцарства же пошел нравственный институт дуэли, который основан на нехристианском, родовом понятии чести, охраняемой кровью, и он представляет парадокс в христианском мире. Военный не может отказаться от дуэли, если он претерпел оскорбление или вызван тем, кому он нанес оскорбление. Он покрывает себя позором, считается трусом и изгоняется из полка, если он пассивно снес оскорбление. Хотя в то же время дуэль может быть запрещена законом и караться как преступление. Дуэль была не только выражением бессознательного инстинкта, но она также была сознательным нравственным долгом. Дуэль есть, конечно, институт, в корне противоречащий христианству и евангельской морали. В ней действует древний родовый инстинкт кровавой мести, хотя и в претворенном и цивилизованном виде. Дуэль связана с аффектом обиды и мести. Человек, вызывающий на дуэль, почитает себя обиженным и жаждет нравственного возмездия. Есть особый случай, когда дуэль вызывается тем, что людям тесно жить вместе на свете,— это дуэль любви двух к одной и той же женщине, спор из-за любимой. Тут может не быть обычных аффектов обиды и мести, или, во всяком случае, они могут быть очень утончены и претворены. Но в этом случае действует аффект ревности, которая нравственно не стоит выше обиды и мести, действует дурная воля быть собственником другого существа и честь, положенная не в том, что исходит от человека, а в том, что входит в человека, т. е. не в собственных чувствах, а в чувствах другого человека. Это всегда есть духовное рабство. Человек, вызывающий на дуэль, всегда в состоянии духовного рабства, хотя бы он проявлял при этом храбрость и мужество. Нередко вызывают на дуэль из нравственной трусости перед общественным мнением, перед корпорацией. Дуэль не есть убийство, так как в серьезной дуэли каждая из сторон идет на смерть. Но дуэль связана с убийством и пролитием крови сплошь и рядом по пустячным поводам и во имя ложных понятий о чести. Дуэль есть также некоторая форма самоубийства, и она подлежит тому же суду, что и самоубийство. Хотя дуэль представляется очень личным, интимным актом, хотя она есть встреча личности с личностью, она в сущности есть безличный акт и в ней действуют бессознательные и родовые инстинкты. Дворянин мог драться на дуэли только с дворянином, и это уже указывает на безличный, родовый элемент в дуэли. Дуэль связана с этикой войны и с военной психологией. Она была нехристианским и антихристианским, но относительно благородным порождением военного духа. Но война и военный дух, отвердевший и оформленный в государстве, порождают другое явление, абсолютно неблагородное и низкое, не имеющее даже относительных оправданий, не предполагающее никакого благородства, мужественного характера, никакого обнаружения чувства чести. Я имею в виду институт смертной казни.

Отношение к смертной казни может быть в известном смысле мерилом нравственного сознания. И то, что народы Западной Европы и Америки признают смертную казнь и даже любят ее, ходят на нее смотреть, есть зловещий нравственный показатель. Смертная казнь есть древний инстинкт кровавой мести и человеческого жертвоприношений, принявший цивилизованные государственно-правовые формы. Если война и дуэль

не есть убийство, ибо человек идет на войну не только убивать, но и умирать и всегда рискует своей жизнью, то смертная казнь есть чистое убийство. Скажут, что в смертной казни нет нравственного субъекта как личности, совершающей убийство. Казнит не личность, не человек, а государство, «холодное чудовище». Нет, значит, и личности мстящей и ненавидящей. Смертную казнь защищают тем, что она отрешена от влечений человека, от человеческих аффектов, что она холодна и выражает лишь социальный инстинкт самосохранения общества. Это верно лишь в том смысле, что она абсолютно бесчеловечна. В «холодном чудовище» — государстве, казнящем бесстрастно и беззлбно, все же действуют живые люди, их инстинкты, чувства и помыслы. И инстинкты мести и страха целого народа действуют в смертной казни и одобряют ее. Институт смертной казни свидетельствует о нравственных чувствах и нравственном сознании народа и его властителей. Напрасно думают, что в смертной казни можно достигнуть совершенной холодности и вне-человечности, что в ней действует отрешенный закон. Главное же то, что «холодность» смертной казни и есть самое большое обвинение против нее, и есть ее ужас. В смертной казни убивший ничем не жертвует, не идет на смерть. В этом низость смертной казни. Да и кто убивающий? Не палач же, рубящий голову, который сам есть жертва, ибо от него требуют отказа от образа и подобия Божьего в человеке. Убивающим является целый народ, требующий смертную казнь, одобряющий ее. В смертной казни мы имеем самый яркий пример перехода государства за допустимые пределы, ибо жизнь человеческая не принадлежит государству, она принадлежит Богу. Государству не принадлежит окончательное решение человеческих судеб, окончательный суд над личностью. Государство не должно и не может знать часа смерти человека, ибо это есть величайшая тайна, которая требует к себе благоговейного отношения. Смертная казнь есть насилие, совершенное государством над Богом, над Божьим Промыслом. Это есть такое же насилие, как и всякое убийство. В войне, в дуэли человек испытывает судьбу и все-таки полагается на высшую силу. В смертной казни этого испытания судьбы нет, смертная казнь действует безошибочно и заранее знает результаты, она абсолютно рационалистична. И в этом ее низость. В смертной казни наиболее остро переживается конфликт христианской этики с государством. Государство берет на себя концентрацию и регуляризацию древних инстинктов кровавой мести и хочет сделать их вполне рациональными и подчиненными утилитарным целям. Но рационализованные кровавые инстинкты в тысячу раз хуже иррациональных. Смертная казнь есть рациональный и утилитарный инстинкт, но исходит она от бессознательных инстинктов. В мою задачу не входит рассматривать, в какой мере смертная казнь есть полезный институт с точки зрения устранения и предупреждения преступлений, с точки зрения охраны порядка и безопасности. Это не есть чисто этическая проблема. Думаю, что смертная казнь есть институт общественно вредный и деморализующий. Нравственно выше стояли те, которые думали, что смертная казнь имеет искупляющее значение, хотя они и не понимали христианского смысла искупления, понимали его язычески-суеверно *. Но они были выше потому, что смертная казнь была для них более иррациональной, менее рационализованной, что и есть самое низкое. Убийство из мести этически лучше смертной казни. Смертная казнь религиозно

* Особенно интересны в этом отношении мысли Ж. де Местра. См. его «Sur les délais de la justice dans la punition des coupables» ¹¹³.

отменена и преодолена тем, что Сын Божий — Искупитель и Спаситель мира — был казнен позорной казнью и что казнь эта превратилась в спасительный для нас крест. Она в мире дохристианском, античном обличена была тем, что казнен был Сократ. Закон, который приговорил к смерти Сократа, а потом и Иисуса Христа, не может уже почитаться компетентным решать жизнь и судьбу людей, он должен быть скромнее. Смертная казнь есть самое злое порождение этики закона и социальной обыденности.

Государство есть рок греховных обществ, живущих по сю сторону добра и зла. Человеческое общество обречено жить не только под законом нравственным, но и под законом государственным, не только под законом, предложенным человеческой воле как долг, но и под законом, принуждающим себя выполнить. Но в государстве люди не только пресекают проявления своей злой воли, в государстве люди осуществляют свои жизненные возможности, и государство стремится поставить под свой знак всю полноту жизни, вплоть до жизни религиозной, до духовной культуры. Люди полюбили государство, которое было их роком, увлечены его мощью, его ростом, его охранением или усовершенствованием. Они вкладывают в государство свои творческие инстинкты. Они отдают ему и свое доброе, и свое злое. И злое, вкладываемое людьми в государство, которое призвано ограничить проявление злой воли, оказывается превышающим доброе. Государство есть явление двусмысленное — имеющее положительную миссию, не напрасное, провиденциальное и вместе с тем эту миссию извращающее греховной похотью власти и всяческой неправдой. В известные эпохи представляется священным не только государство вообще и начало власти вообще, но и определенные формы государства и власти, напр. монархия, как потом может показаться священной демократия. Но все формы государства и власти священны лишь до тех пор, пока верят в их священность. Когда в нравственном сознании исчезает вера в священность той или иной формы власти и она принуждена поддерживать себя лишь силой, она перестает быть священной и для нее наступает час смерти. Форма государства держится не только силой, но и верой. И когда нет уже веры, сила оказывается бессильной. Явление государства в нашем греховном мире имеет свой корректив в явлении революции. Революция есть тоже провиденциальное явление, и оно имеет свою миссию. К революции необходимо установить этическое отношение, и это не так легко, ибо революция есть уже совершенно двусмысленное и двойственное явление, в котором добро и зло совершенно перемешаны. Революция есть фатум, неотвратимая судьба народов, и к ней невозможно относиться внешне и объяснять ее внешними политическими и экономическими причинами, как обычно делают и революционеры и контрреволюционеры. Революция есть явление духовное, хотя она может отрицать дух и обычно даже имеет тенденцию отрицать его. И только как духовное явление она меня сейчас интересует. Революция являет собой много зла и злобы. Но ошибочно и поверхностно думать, что причиной зла является сама революция, столь же поверхностно, как и думать, что революция есть явление добра и справедливости и создает совершенный социальный строй. Причиной зла является неосуществленное добро. Добро виновато в том, что появилось зло. Это один из парадоксов этики. Добро провозгласило свои высокие принципы, но не осуществило, не реализовало их в жизни. Так христианское добро провозгласило самые высокие принципы жизни — любовь, братство, свободу духа. Но христианское добро сумели превратить в риторiku и словесность, в условно-возвышенную

ложь. Государственная и социальная жизнь христиан основывалась не на любви, братстве и свободе духа, а на равнодушии, вражде, на отрицании достоинства человеческой личности, на несправедливости, насилии и принуждении. Но структура бытия такова, что ложь должна раньше или позже обнаружиться и строй жизни, основанный на лжи, должен рухнуть и кончиться. Добро не осуществляет себя, не реализует правды, и зло берет на себя дело добра, зло пытается реализовать правду. Такова диалектика добра и зла. Наступает революция. Революция всегда означает, что не было положительных творческих духовных сил, улучшающих и возрождающих жизнь, осуществляющих больше правды. Революция есть кара, посылаемая людям за то, что они не обнаружили творческой духовной силы, не творили лучшей жизни. Этически нельзя желать революции, как нельзя желать смерти, желать можно лишь положительного творчества лучшей жизни, лишь положительного осуществления максимальной правды в жизни, лишь духовно-социального обновления и возрождения. Но когда революция случилась, была решена на небесах, то ее нужно принять духовно просветленно, внутренне, а не внешне, не должно допускать себя до злобного противления и до отчаяния от ее ужасов. Революция посылается Промыслом, и лишь внешне кажется, что она вызывается политическими и экономическими причинами и создается революционными вожаками и революционными массами *.

В революции высвобождается и обнаруживается огромное, подавляющее количество зла и злобы. Но ошибочно думать, что сама революция создает это зло и злобу. Это — старое, давно накопившееся зло и злоба, в революции лишь сосредоточенные и освобожденные от всех сдержек. В революции догнивает то, что было гнило в старом до-революционном строе. В революциях обнаруживается деморализация, потому что они означают, что уже раньше, в старой дореволюционной жизни, пали святые, разложились верования, что эти верования и святые приобрели лишь риторический, внешнезаконнический характер и нужны были для сдерживаний и охранений. Революции происходят потому, что творчество становится невозможным. Это не значит, что сами революции благоприятны для творчества, наоборот, они для него неблагоприятны. Но революцию нельзя рассматривать как новую, лучшую жизнь, революция есть болезнь, катастрофа, прохождение через смерть. В революции всегда является мститель, и он совершает величайшие жестокости и насилия. Стихия революции, т. е. раскованное коллективное подсознательное, насыщена местью. Но те, кому революция мстит и чья старая неправда и вызвала жестокости и насилия революции, не способны быть носителями правды против неправды революции, ибо сама революция есть некая правда по отношению к их неправде. Какая-то относительная правда всегда есть в революции, хотя бы она была окутана ложью, злобой и насилием. Те, которые перед революцией творили неправду, а не новую, лучшую жизнь, совсем не могут претендовать быть носителями правды перед лицом неправды, творимой революцией, ибо они виновники неправды революции. Мечь — безобразное явление, и мститель уродлив, но обличать безобразие мести не может тот, кто своей неправдой вызвал месть. Духовно именно он должен увидеть частичную правду в этой мести. Болезнь революции

* Гениальные мысли о революции высказаны Ж. де Местром в его «*Considérations sur la France*» и Карлейлем в его «*Французской революции*», лучшей из книг о французской революции ¹¹⁴.

никогда не может быть излечена контрреволюционерами и реставраторами. Во лжи и самообмане обычно находятся и революционеры и контрреволюционеры. Ибо в революциях осуществляется совсем не то, к чему стремятся революционеры, и совсем не то бывает после революции, к чему стремятся контрреволюционеры. Революции имеют очищающее и возрождающее значение совсем помимо дел мстительных и злобных, творимых самими революционерами и революционными массами. Они имеют огромные духовные последствия в жизни народов и нередко означают религиозное возрождение. Они не создают сами по себе справедливого и свободного социального строя, но они устраняют много старой неправды, несправедливости и лжи. Они означают смену социальных слоев и призывают к творчеству новых людей, раньше подавленных и в первые ряды жизни не допущенных. Революция есть не только разрушение старого строя государства, в революции также само государство полагает предел насилиям одних общественных классов над другими. Но отношение этики к явлению революции может быть лишь очень сложным. Христианская этика отрицает этику революции, потому что этика революции основана на мести, зависти, озлобленности и насилии. Революция объединяет и организует наиболее мстительные, завистливые и озлобленные элементы народа. Только этим революция побеждает. Это — закон всякой революции. Революция по природе своей безблагодатна и означает момент богооставленности. В ней действует Промысел Божий, но пути Промысла Божьего так таинственны и неисповедимы, что они могут проходить через богооставленность. Этически революции осуждены потому, что они создают тип человека одержимого, одержимого мстостью, злобой, жадой насилий, они осуждены выражением глаз ее прославленных деятелей, их страшной непросветленностью и недуховностью. Религиозно революции осуждены тем, что они не только безблагодатны и как бы покинуты Богом, но в большинстве случаев безбожны и гонят религиозную веру. Но мы не можем ограничиться этими суждениями. Более того, мы не можем с легкостью произвести этот религиозный и нравственный суд. Религиозно и этически мы должны возложить на себя ответственность за революцию и признать ее частью своей собственной судьбы. Никто не может считать себя невинным, а виновным — исключительно другого. Революция, как и все большое и значительное в судьбах человечества, происходит со мной, с каждым из нас. Революция совсем не есть исключительно внешнее для меня явление, хотя бы я был свободен от идеологии революционеров и от иллюзий революционеров. Вот почему поэты заранее предчувствуют революцию и переживают ее в себе (напр., у нас А. Блок). И тут, как везде, нравственно ложно создание двух лагерей — лагеря революционной неправды и лагеря, судящего революционную неправду и наоборот. Правда и неправда распределены по обоим лагерям, они есть в каждом из них. Мстость контрреволюционная еще отвратительнее мести революционной. Этически нужно даже признать право на революцию, когда неправда старого права стала слишком великой и духовные основы старого строя разложились. Но революция никого не спрашивает о своем праве, она стихийна и подобна геологической катастрофе. В ней всегда освобождаются подсознательные инстинкты масс, которые сдерживались старыми формами сознания, пока они были священны для этих масс и соответствовали их верованиям *. Вопрос о праве на рево-

* О коллективных подсознательных верованиях много верного можно извлечь из Ле Бона, Фрейда и Юнга.

люцию ставится лишь в рефлексии нравственного сознания или раньше революции, или после революции, но никак не во время революции. Революция по природе своей есть явление не сознательного, а подсознательного, и подсознательного коллективного, а не индивидуального, и она подлечит законам массового, коллективного подсознательного. Но парадокс революций в том, что они обычно стоят под знаком сознательных, очень рационалистических идеологий, подчиняются очень сознательным рационалистическим целям. Так, в русской революции, в которой действуют страстные силы подсознательных массовых инстинктов, идейно господствует рационалистическая марксистская идеология, требующая абсолютного порядка и регуляции жизни. Гегелевский панлогизм навязан русскому подсознательной народной стихии. Аналогичное явление было во французской революции, где сознание было связано с рационалистической просветительной философией XVIII века. Революция всегда оказывается соединением подсознательного, массово-коллективного с утилитарно-рационалистическим сознанием, с идеологией, в которой нет места для иррационального. Тут само рациональное, идеологически сознательное делается частью иррациональной, подсознательной стихийности. Русский марксизм, например, и есть такое иррациональное, подсознательно-стихийное явление. Революция отрицает мир злой и несправедливый, старый мир, и в отрицании она иррационалистична, стихийна, но она же верит в создаваемый ею мир добрый и справедливый, и тут она рационалистична, идеалистична, утопична. Поэтому революция обычно оказывается рационалистическим безумием, рационализированной иррациональностью, в ней иррациональное подчиняется тирании рационального, а само рациональное, осуществляющее тиранию, носит иррациональный характер. За революцией стоят освободительные инстинкты и идеи, борьба против тирании, но сама революция не имеет пафоса свободы и создает новую, еще горшую тиранию. Революционная стихия отрицает ценность личности, ценность свободы, ценность творчества, отрицает все духовные ценности. Страшнее всего то, что в революции подавляется и гибнет личность, источник нравственных суждений и актов, и потому свободные и оригинальные нравственные суждения и акты делаются невозможными. Революция необыденна, катастрофична, но в ней всегда торжествует своя социальная обыденность, и с ней неизбежно сталкивается прагматическая этика. Невозможно ждать личных, свободных, оригинальных, определяющихся из глубины нравственных суждений от якобинцев или коммунистов. Личная совесть у них парализована и заменена коллективной, массовой совестью вновь образовавшейся социальной обыденности. Поэтому торжествующая революция обычно сталкивается с личным творчеством и свободным духом. И это столкновение иного порядка, чем столкновение с силами контрреволюционными, которые тоже принадлежат социальной обыденности и руководятся не личной и оригинальной, а массовой, безличной совестью. Роковое и греховное в старом государстве и роковое и греховное в коррелятивной ему революции одинаково враждебны свободе духа, одинаково сталкиваются с бесконечной ценностью личности, и столкновение это есть трагизм, непреодолимый в пределах греховного мира. Все утопии совершенного социального и государственного строя еще в большей степени отрицают ценность свободы и ценность личности, чем несовершенный государственный и социальный строй. И в этом уравниваются все утопии, от теократической до коммунистической. Это видно уже у Платона, который создал прототип утопии. Его аристократический, идеалистический

коммунизм есть совершенная тирания, отрицание всякой свободы и ценности личности. Этому всего более противоположна христианская этика. Даже анархическая утопия ведет к отрицанию личности и свободы.

7. *Социальный вопрос, труд, техника.* Социальный вопрос, который во всей остроте был поставлен лишь в XIX веке, ибо лишь в этом веке обнаружили все социальные противоположности и противоречия, имеет свой источник в Библии. В поте лица будешь добывать хлеб свой. Греховный человек не может вести райского хозяйства. Хозяйство греховного человека основано на заботе, на постоянном страхе за грядущий день, на ограниченном количестве хозяйственных благ, не соответствующих количеству людей и количеству потребностей. Библейское проклятие преследует человека на протяжении всей истории его хозяйствования, добытия хлеба насущного. «Хлеб» тут символ нужного для поддержания и развития жизни хозяйственного блага. Но похоть, свойственная греховной природе, стремится совсем не к насущному «хлебу», перед ней раскрывается дурная бесконечность хозяйственных благ, к которым она стремится и которые уже не удовлетворяют никаких реальных потребностей, а потребности воображаемые, фантазмы. Из наиреальнейшей хозяйственной основы жизни рождается мир фантазмов, наиболее далекий от всякой реальности. «Хлеб» добывается в поте лица, т. е. трудом. Отсюда универсальное значение для жизни труда и вместе с тем двойственное его значение. Труд есть проклятие, поскольку он мучителен, сопровождается болью и призван создавать не райское, а греховное хозяйство. Все дается греховному человеку с трудом и с усилием, не только необходимое для поддержания жизни хозяйство, но и Царство Божье, и вместе с тем в труде чувствуется, хотя и отяжеленное, творческое призвание человека. Человек по самому замыслу о нем призван к труду, к творческой переработке человеческим духом природных стихий. Творческий труд дает человеку царственное положение в природе, но трагизм в том, что труд не всегда бывает творческим, и огромная масса человечества обречена на нетворческий труд, на труд мучительный и иногда страшный, труд рабский, или открыто рабский, или прикрыто рабский, как в капиталистическом строе. Труд есть не только проклятие человека, но и благословение, труд, как и хлеб, священ и связан с глубочайшими основами жизни, он есть самая несомненная из реальностей. Человека заставляют трудом создавать вещи фантазмагорические и фиктивные, предметы бессмысленной роскоши, но самый труд, самые трудовые усилия священны. Труд имеет искупляющее значение, как рождение детей для женщин. Священен и самый нетворческий, тяжелый труд, священен и труд рабский, но он является проклятием для поработителей и рабовладельцев. Даже самый бессмысленный труд имеет аскетический смысл. Но вопрос о религиозном и нравственном значении и смысле труда совсем не ставится большею частью экономических и социальных учений. Проблема труда в глубине ее еще не существует ни для идеологии капитализма, ни для идеологии социализма *. Идеологи капитализма хотят оправдать и охранить ту форму экономического порабощения труда, которая лицемерно именуется свободным трудом. Идеологи же социализма стремятся к освобождению от труда, понимая под этим освобождение от тяжести и длительности труда, или к принудительной организации труда для достижения максимальной силы и мощи социального коллектива. На почве идеологии буржуазно-капиталистической и социалистически-капиталистической не может быть даже

* Сейчас пытается ставить его де Ман ¹¹⁵.

поставлена внутренняя проблема труда, ибо для них не существует личности как верховной ценности; ценность личности, ее внутренней жизни и судьбы, заслонена и задавлена ценностями хозяйственно-экономических благ, ценностями хозяйственной мощи общества или справедливым распределением в нем хозяйственных благ. И капитализму и социализму одинаково свойствен экономизм, т. е. извращение иерархии ценностей, в силу которого низшие и подчиненные ценности получают преобладание. Так называемый индивидуализм, свойственный буржуазно-капиталистическому обществу, связанный с экономической свободой и неограниченной частной собственностью, ничего общего с личностью не имеет и враждебен ей. Индивидуализм буржуазно-капиталистической цивилизации уничтожает личность. Экономизм, извращающий иерархию ценностей, совсем не Маркс выдумал, он взял его из жизни общества XIX века. И не Марксу, не марксистскому коммунизму принадлежит «заслуга» отрицания человеческой личности. Это отрицание ранее осуществилось в капитализме и в буржуазных идеологиях. «Капитализм» и «коммунизм», взятые как символы, ибо в конкретно-реальной жизни обществ они в таком отвлеченном виде не даны, одинаково отрицают самоценность личности. Личность есть лишь орудие хозяйственно-общественного процесса, качества личности есть лишь способ достижения максимальных хозяйственных благ и мощи. Социальный индивидуализм в такой же мере видит в личности, наделенной экономической свободой и неограниченным правом собственности, орудие общества, общественной силы и общественного процветания, как и социальный коммунизм, который имеет преимущество искреннего отрицания личности во имя социального коллектива. В своей борьбе за освобождение труда и трудящихся социализм не менее капитализма готов рассматривать личность как функцию общества. И потому христианская этика враждебна этике капитализма и этике социализма, хотя и должна признать частичную правду социализма, во всяком случае отрицательную его правду в борьбе с капитализмом. Этически отрицательные стороны социализма получены им по наследству от капитализма *. Совершенно ложна идея *homo oeconomicus*, всегда руководящегося личным интересом. Этот экономический человек создан буржуазной политической экономией и соответствует капиталистической этике, его не было в прошлом. Но его структуру души считают вечной и этим аргументируют против новой социальной организации труда.

Внутренне-этическая проблема труда есть прежде всего проблема личности, а не проблема общества. Она становится проблемой общества лишь во вторичном плане. Труд как проклятие, как добывание хлеба насущного в поте лица есть основная причина образования в мире социальной обиденности, подавляющей личность и лишаящей ее свободы и оригинальности нравственных суждений. Эта подавляющая социальная обиденность кристаллизована в строе «капиталистическом», основанном на труде «свободном», и она может кристаллизоваться в строе «социалистическом», основанном на труде организованном. Но никакая социальная обиденность не понимает истоков жизни и не может понять смысла труда. Труд создает социальную обиденность в условиях греховного мира, но он связан с истоками жизни, и смысл его лежит за пределами социальной обиденности. В истоках своих и в смысле своем

* Для психологии и этики социализма см. замечательную книгу Henri de Man «Au dela du marxisme», а по психологии и этике капитализма W. Sombart «Der Bourgeois» ¹¹⁶.

труд священен и религиозно обоснован. Но все священное связано с духовной свободой. Труд принудителен и тяжел, он стоит под властью закона, и в нем есть правда закона. Но он может переживаться личностью как искупление, он может переживаться в духовной свободе, и тогда падает на него иной свет. Тогда принудительный закон труда превращается в духовную свободу. И эта духовная свобода всегда открыта для личности, и ее не может лишить никакая социальная обыденность. Общество требует от личности труда в разнообразных формах, от принудительного рабского труда до принудительного социально организованного труда. Но личность как свободный дух переживает труд как свою личную судьбу, как свободу, принявшую на себя бремя греховного мира. Этим не исчерпывается духовное, определяющее изнутри, а не извне отношение к труду. Личность может переживать труд как свое призвание в мире, может претворять труд в творчество, т. е. выявлять истинное онтологическое ядро труда, лежащее глубже той социальной обыденности, которая превращает творчество в принудительный труд. Духовное преобразование и просветление труда есть переживание его в духовной свободе или как искупления, или как творчества. Но возможность переживания труда как искупления и переживания его как творчества неодинаковая. Всякий труд может быть пережит как искупление, но не всякий труд может быть пережит как творчество. Творческий труд есть достояние меньшей части человечества и предполагает особые дары. Это ставит вопрос о качественной иерархии труда, которой не признает идеология социализма, базирующаяся исключительно на количественном труде. Идеология социализма в преобладающих своих формах уравнивательная и отрицает качество труда, отрицает особые дары, связанные с качеством. Между тем как творчество культуры основано на иерархии качества, на различении качества труда и на дарах личности. Качество труда духовного, умственного, творческого иное, чем качество труда физического, создающего хозяйственные блага, и он иначе оценивается в иерархии ценностей. К творчеству призван всякий человек, самый малый человек, жизнь которого полна элементарными формами труда, но творчество его не проявляется непосредственно в труде. Если человек не обладает специальными дарами, призывающими его к творческому труду высшего качества, то возвышение и освобождение этого человека не может быть основано на зависти его к другому человеку, труд которого творческий,— зависть может еще более поработить человека и унижить его. И социальное движение, основанное на зависти, этически и духовно осуждено. Зависть к дарам другого, которая терзает человека не менее зависти к богатству, непобедима никакими социальными изменениями и перестройками. Она есть порождение греха и предлагает борьбу с грехом. Но столь же ложна греховная гордость и самопревозношение человека, творчески одаренного и занятого трудом высшего качества. Ибо всякий дар, дающий человеку более высокое иерархическое положение, есть служение и возлагает бремя ответственности, предполагает духовные борения и духовные мучения, которых не знает человек, лишенный этого дара. Это знают все подлинные творцы.

Античный греко-римский мир презирал труд, не считал его священным, считал достойным рабского состояния. Мир этот был основан на господстве аристократии — сама демократия была аристократична: и этот античный аристократизм мешал величайшим философам Греции Платону и Аристотелю понять зло и неправду рабства. Когда стойки начали сознавать неправду рабства и им приоткрылась истина о братст-

ве и равенстве людей, то это было знаком разложения и падения античной аристократической культуры. Христианство принесло с собой радикальный переворот в отношении к труду. Уважение к труду и трудящимся христианского происхождения. На почве христианства было этически преодолено презрение к труду. Иисус Христос по человечеству был плотник. Это иное отношение к труду имеет еще библейские истоки. Но от греко-римского мира осталась положительная идея ценности качественного аристократически творческого труда, которая должна быть согласована с библейско-христианской идеей священно-аскетического значения труда и равенства всех людей перед Богом. Отсюда можно установить следующие принципы этического отношения к труду. Личность должна претворять всякий труд в искупление и вместе с тем стремиться к творческому труду хотя бы низшей иерархической ступени. Общество же должно стремиться к освобождению труда и созданию условий труда менее тяжелых и мучительных, должно признать право на труд, т. е. на хлеб, т. е. на жизнь. Но достижение большей свободы и радости труда означает не большую социализацию личности в ее труде, а большую ее индивидуализацию. Социализация личности, создаваемая социальной обыденностью, совершается в обществе буржуазно-капиталистическом, как по-иному совершалась она в обществе, основанном на рабстве; и социализм хочет дальше продолжать эту социализацию. Труд, конечно, социален и совершается в обществе. Но с этической точки зрения нужно стремиться к индивидуализации социального по своему характеру труда. И эта частичная десоциализация совсем не значит, что личность делается антисоциальной, ибо личность призвана к социальной жизни и к социальному действию. Но это значит, что личность осуществляет свободу своего духа, определяется в своих суждениях и делах оригинально, т. е. сообразно своим источникам, а не гнетом социальной обыденности. Именно в обществе личность должна обнаружить свою оригинальную, т. е. первородную, совесть. И потому борьба против капитализма за освобождение труда и трудящихся совсем не должна означать борьбу за окончательную социализацию личности и обобществление всей ее жизни, ибо это было бы отрицанием личности и свободы духа. Борьба против неправды капитализма есть прежде всего борьба за экономические права личности, конкретные права производителя, а не абстрактные права гражданина. Освобождение труда есть освобождение личности от гнетущих фантазмов буржуазно-капиталистического мира, от гнетущей власти социальной обыденности. Однако эта этическая цель достижима лишь частично. Ибо трагический конфликт личности и общества непреодолим окончательно в пределах греховного мира. Этот трагический конфликт не может быть понят как вражда личности против общества, как антисоциальность личности. Личность онтологически социальна, и та частичная десоциализация ее, которая есть освобождение от гнета социальной обыденности, есть путь осуществления ее космического и социального призвания из свободы духа. Общество должно быть трудовым, и лишь трудовое общество, в котором труд разных качественных ступеней вплоть до высшего духовного творчества образует иерархическое целое, может быть этически и религиозно оправданным.

Социальный вопрос с этической своей стороны тесно связан с вопросом о частной собственности. И тут, как и везде в этике, мы встречаемся с парадоксами и антиномиями. Социализм подверг сомнению право частной собственности, и он, конечно, был прав в своем сомнении. Ничем не ограниченное и абсолютное право частной собственности

породило зло и несправедливость общества феодального и общества капиталистического, от него пошли нестерпимые социальные неравенства, пролетаризация масс, лишение трудящихся орудий производства и революционные настроения, которые доводят угнетенных до такой степени зависти, злости и мести, что теряется человеческий образ. И вместе с тем в собственности есть онтологическое зерно, она имеет связь с самим принципом личности, как это на опыте выясняется в попытках осуществления материалистического коммунизма. Отнимите от человека всякую личную власть над вещным, материальным миром, всякую личную свободу в хозяйственных актах, и вы сделаете человека рабом общества и государства, которые отнимут от него и право свободы мысли, совести и слова, право свободы передвижения, самое право на жизнь. Если общество и государство делается единственным собственником всяких материальных ценностей и благ, то внешне оно может делать что угодно с личностью, личность внешне бессильна противиться тирании общества и государства, личность делается окончательно обобществленной. Экономическая зависимость лишает человека свободы, не только зависимость от капиталистов, но и зависимость от государства и общества. Внутренняя свобода совести и духа остается всегда, ее не могут уничтожить никакие силы мира, но она может обнаружить себя в мире лишь в мученичестве. С точки зрения христианской этики принцип абсолютной, неограниченной собственности над материальными вещами и хозяйственными благами есть вообще ложный и недопустимый принцип. Собственность есть порождение греха. Никто не может быть абсолютным, неограниченным собственником, ни личность, ни общество, ни государство. Римское понятие о собственности, допускающее не только употребление во благо материальных предметов и ценностей, но и злоупотребление ими, есть совсем не христианское понимание, и оно явилось источником европейского индивидуализма *. Никто не является субъектом абсолютной, неограниченной собственности, как никто не является субъектом абсолютной, неограниченной власти, ни личность, ни общество, ни государство. Когда личности приписывается абсолютное право собственности, она делается тираном и тем самым уже насилует других людей и мир. Таким же тираном и насильником является общество и государство, когда им приписывается абсолютное право собственности. При таком абсолютном характере собственности и личность и государство начинают злоупотреблять своим правом и силой, которую оно дает, делаются насильниками и эксплуататорами. И освобождение от той тирании, которая исходит от личностей, злоупотребивших правом собственности, ставших обладателями огромных богатств, от феодалов и владельцев латифундий или капиталистических владельцев фабрик и банков, совсем не в том, чтобы, отняв абсолютное право собственности от личности, передать его обществу или государству. Таким образом, меняется только субъект тирании, насилия, эксплуатации и свобода может оказаться умаленной. Освобождение в том, чтобы принципиально, духовно и нравственно отрицать абсолютное, неограниченное право собственности за каким бы то ни было субъектом, личностью, обществом или государством. Это совершенно аналогично с принципом власти. Передача неограниченного права власти от монарха к народу есть лишь создание новой тирании. Освобождение же в том, чтобы вообще отрицать право неограниченной власти. Это антихристианский и безбожный принцип — допускать, что какому-нибудь человеку

* См. Declareuil «Rome et l'organisation du droit» ¹¹⁷.

и какому-нибудь организованному соединению людей принадлежит абсолютное право собственности над материальным миром.

Абсолютное право собственности принадлежит только Богу, Творцу мира и человека, но никак не твари. Бог, как субъект права собственности, дает свободу и не эксплуатирует. Человек же, как субъект права собственности, всегда тиранит и насилует. Я не имею абсолютного права собственности даже на ту ручку пера, которой пишу эту книгу, и не могу делать с ней что мне заблагорассудится, не могу ни с того ни с сего разломать ее на части. Эта ручка дана мне в употребление для писания и имеет значение исключительно известной благой функции. Так и со всяким предметом, которым я владею. Собственность дана человеку в пользование и должна быть употреблена на пользу, иначе человек морально лишается права на эту собственность. Право частной собственности этически должно быть признано как право ограниченное, как право употребления, а не злоупотребления. Право собственности оправдано творческим ее результатом. Такое же ограниченное право собственности должно быть признано за обществом или свободной кооперацией и за государством. Право собственности на вещный мир, на хозяйственные блага должно быть разделено и размежевано между личностью, обществом и государством и одинаково для всех этих субъектов должно быть ограниченным, данным в пользование, функциональным. Собственность есть орудие свободы для действия в мире и орудие насилия в мире, тирании и эксплуатации. Максимальная свобода и минимальное насилие определяется той духовной установкой и направленностью, при которой лишь Бог почитается абсолютным собственником, а человек лишь управителем и пользователем. Человек ответствен за свою собственность, ответствен перед Богом и перед людьми. Он ответствен и за материальные предметы, и за животных, которыми он владеет, ответствен за землю, которую обрабатывает, за машины, которыми пользуется, за свой сад, за дом, в котором живет, за мебель в этом доме, за ручку пера и бумагу и уж, конечно, за собаку, лошадь и корову, которые ему принадлежат, за деньги, которые выпали на его долю. Он не имеет абсолютного права делать с этим что ему заблагорассудится, не может пользоваться этим для насилия и эксплуатации своих ближних. Собственность не подлежит бесконечному нарастанию и расширению. Это есть греховная похоть, порожденная фантазмами в жизни хозяйственной. Влечение к бесконечной экспансии лежит в основе капиталистического мира, со всеми его обманами, превратностями и противоречиями. Собственность требует аскезы и самоограничения и без этого превращается в зло. И собственности присуща диалектика, которая ее уничтожает. Капитализм разворачивает эту диалектику. Собственность, подчинившаяся греховной похоти и ставшая абсолютной, себя уничтожает. Собственность из реальной, из отношения к реальному миру превращается в фиктивную, в отношение к фиктивному миру. Это и происходит в капиталистическом мире, с его трестами, банками, биржами и пр. В этом мире невозможно уже различить, кто является собственником и чего он является собственником. Все переходит в мир фантазмов, в отвлеченно-бумажное и отвлеченно-цифровое царство. Онтологическое ядро частной собственности уничтожается не социализмом, а капитализмом. И задача заключается в том, чтобы в борьбе с капитализмом восстановить это онтологическое ядро, это духовно-личное отношение к миру вещей и материальных ценностей, эту интимную связь личности с миром, в котором она призвана действовать. И тут этическая задача в индивидуализации собственности, с одной стороны,

а с другой — в ограничении собственности личной собственностью общественной и государственной, в достижении максимальной свободы и минимального принуждения. Свободой очень злоупотребляли в социальной жизни. И принцип свободы может оказаться лживым. Он лжив в экономическом либерализме. Свобода в греховном мире имеет свои границы. Дух по природе своей свободен и есть свобода. Но деятельность духа в пространственно-материальном мире создает градации свободы вследствие ее умаления в материи. Несвобода и есть ущемление духа материей. В жизни духовной должно утверждать максимум свободы. Отсюда вытекают субъективные права человеческой личности — свобода совести, свобода мысли, свобода творчества, достоинство всякого человека как свободного духа, как образа и подобия Божьего. Свобода в жизни политической есть уже умаленная свобода, уже ущемленная миром материальным. Но минимальная свобода должна утверждаться в жизни хозяйственной, экономической. Ибо тут она совершает величайшие злоупотребления и утеснения, она лишает людей хлеба насущного и самой возможности свободного духа жить в пространственно-материальном мире. Социалисты в этом правы. Государство должно охранять один общественный класс от насилий другого общественного класса, сосредоточившего в своих руках материальные средства и орудия, т. е. в конце концов охранять личность *. В пределе нужно стремиться к полному уничтожению классов и к замене их профессиями.

Такова этическая установка вовне, в жизни социальной, этическая же установка в глубину, в отношении к жизни духовной, требует духовной свободы от власти собственности над человеческой душой, аскезы в отношении к материальной собственности, преодоления греховной похоти к материальным благам, недопущения себя до рабства у мира. Собственность, которая может быть источником инициативы и свободы действий, была также источником рабства человека. Человек стал рабом принадлежащих ему материальных благ, и сама идея абсолютной частной собственности исказила его нравственное сознание и сделала его несправедливым. Идея собственности и богатства исказила самое понятие человеческой честности. И это обнаруживается в Евангелии. Нравственная оценка человека определяется не по тому, что он есть, а по тому, что у него есть. Внутренний человек исчезает за внешним человеком, обладающим материальными благами, дающими ему силу. Честность определяется по отношению к собственности, а не по отношению к бедности. Это и есть буржуазное, антихристианское понятие о честности. Честный человек тот, кто уважает собственность и богатство другого, а не тот, кто уважает бедность и не обижает неимущего. Это одно из извращений, внесенных идеей собственности в нравственное сознание. Наконец, идея частной собственности была перенесена на людей. На этом основано было рабство. Но рабство, в грубых формах давно осужденное и отмененное, продолжает существовать в формах более уточненных и незаметных. Прежде всего рабство продолжает существовать в семейных отношениях, где еще не преодолен принцип абсолютной собственности. Оно проникает в самую интимную жизнь любви мужчины и женщины. Здесь любящий все еще считает себя абсолютным собственником и владельцем любимого. И это право собственности связано с аффектом ревности, которая есть аффект собственности, перешедший в интимную глубину и не подлежащий уже

* Очень интересен в этом отношении и до сих пор Лоренц Штейн. См. его «Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich»¹¹⁸.

никакому контролю. Но абсолютное право собственности, обнаруживающееся в ревности, есть такая же ложь и фантазм, как и абсолютное право на все *. Ложь коммунизма, источник рабства и насилия в нем, коренится в том, что коммунизм совсем не преодолевает абсолютного права собственности, но хочет сделать субъектом этого права коммуну, коллектив, коммунистическое общество или государство. Социальный коллектив и является неограниченным феодальным владельцем, капиталистом и банкиром, и притом самым беспощадным, не знающим над собой никакого суда, никакой власти, никакого высшего начала. Это есть окончательная власть социальной обыденности над личностью, лишающая ее свободы духовной жизни, свободы совести и мысли. Собственность, как отношение человеческой личности к материальному, вещному миру, всегда связана с социальной обыденностью и может превратиться в орудие порабощения человеческой личности. Человеческая личность порабощается и своей собственностью, и собственностью другого человека. Но она же является источником свободной деятельности человека в социальном мире и как бы продолжением ее в космосе. В этом противоречие и парадокс собственности. Борьба против порабощающего начала собственности есть прежде всего борьба с греховной похотью, которая и есть источник рабства. Социальное же освобождение достижимо, по-видимому, сложной плюралистической системой координации ограниченной собственности личной и ограниченной собственности общественной и государственной, при которой собственность наименее может превращаться в насилие и эксплуатацию человека человеком. Власть человека над миром, над природой не должна превращаться во власть человека над человеком. Тут в социализме есть безусловная правда, но эта правда должна быть одухотворена и религиозно углублена. Рост экономической производительности, увеличение власти человека над стихийными силами природы и умножение хозяйственных ценностей есть само по себе благо и источник жизни. Но эти экономические ценности должны быть соподчинены иерархически более высоким ценностям, и прежде всего ценности человеческой личности и ее свободе. Хозяйственная жизнь не может быть совершенно автономной, она подчинена нравственным началам. Так называемая рационализация промышленности, выбрасывающая на улицу и обрекающая на голод огромное количество рабочих, свидетельствует о том, что социальный вопрос делается прежде всего вопросом распределения и что хозяйственная жизнь должна быть подчинена нравственным началам. Борьба против эксплуатации и насилия, за повышение качества своей жизни изолированная личность бессильна, она может вести эту борьбу лишь в соединении с другими личностями, лишь социально, и в этом оправдание рабочего движения. Тут мы переходим к основной для христианской этики проблеме. Должна ли личность лишь вести духовную борьбу с грехом, принимая всякий строй как ниспосланный Божиим Промыслом и неизбежный в греховном мире — или должна вести борьбу социальную, бороться за социальную правду?

Консервативное христианство готово оправдать и охранять самый несправедливый социальный строй на том основании, что существует первородный грех, что человеческая природа греховна и потому никакая социальная правда не осуществима. Консервативный аргумент, враждебный социальному реформированию общества, основанный на

* То, что о. П. Флоренский закончил свою книгу «Столп и утверждение истины» апологией и хвалой ревности, есть нравственное осуждение его книги.

греховности человека, этически лицемерен и социологически несостоятелен. Прежде всего христианство не есть только учение о первородном грехе, но также учение о том, что нужно искать Царства Божьего и стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного. Из того, что человеческая природа греховна, не следует, что нужно все время только об этом и говорить и не стремиться к осуществлению правды в жизни. Буржуазно-капиталистический строй действительно является порождением первородного греха и его социальной проекцией, но невозможно его оправдать первородным грехом и на этом основании утверждать его неизменность. Из греховности человеческой природы совсем не следует, что никакие социальные изменения и улучшения не возможны. Греховность человеческой природы не допускает только возможности совершенного и абсолютного по своему значению социального строя, т. е. наступления Царства Божьего на этой земле и в этом времени, до преобразования мира. Но воля, направленная к осуществлению максимальной социальной правды, совсем не означает веры, что в этих условиях мировой жизни наступит Царство Божье. Воля к осуществлению социальной правды совсем не есть исповедание утопии совершенного социального строя или земного рая, как и не означает того, что детерминированный социальный процесс приведет к торжеству социальной справедливости. Это направление воли опирается на свободу, без которой невозможна нравственная жизнь, и потому носит преимущественно этический характер. Я должен осуществить христианскую правду, если я христианин, и в социальной жизни. А осуществится она или нет и как велики будут силы зла, противодействующие ее осуществлению,— это уже вопрос другой, и он никогда не должен смущать чистоты моей нравственной воли. Парадокс, связанный с греховностью человеческой природы, с чрезвычайной остротой был выражен К. Леонтьевым *. На том основании, что христианские пророчества пессимистичны и не предрекают торжества правды и любви на земле, он сделал вывод, что к осуществлению правды и любви в социальной жизни лучше не стремиться, что лучше поддерживать неправду. В действительности за этим скрывалось то, что К. Леонтьеву эстетически больше нравился несправедливый социальный строй, основанный на грехе, и он боялся, что строй, в котором будет больше социальной справедливости, будет походить на страшившее его мещанство, на невыносимый либерально-эгалитарный прогресс. Но то, что у К. Леонтьева определялось бескорыстно эстетическими мотивами, у других определяется мотивами корыстными, жадной охранения своего привилегированного положения. Восстающие против реформирования и улучшения социального строя во имя учения о первородном грехе сами пользуются привилегированным положением, хотя греховность их, вероятно, не меньшая, чем тех, которые данным социальным строем раздавлены и обездолены. Невозможно этически утверждать несправедливость и неправду на том основании, что первородный грех делает несправедливость и неправду неизбежной. И совершенно ниоткуда не следует, что в мире, порожденном первородным грехом, возможна только самодержавная монархия, отрицание права и свободы человека или капиталистический хозяйственный строй, основанный на эксплуатации и угнетении трудящихся.

* См. мою книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли»¹¹⁹.

Злоупотребляющие аргументом первородного греха до сих пор еще имеют перед собой Ж.-Ж. Руссо, с его учением о естественной благости и доброте человеческой природы, и думают, что все попытки осуществить большую социальную правду есть руссоизм. Но это совершенно устаревшая точка зрения. Социализм скорее пессимистичен, чем оптимистичен в своих взглядах на человеческую природу. Оптимистична как раз была философия, на которую опирался капитализм и которая верила в естественную гармонию человеческих интересов и утверждала, что экономически более сильный есть вместе с тем и более правый. Социализм же хочет организовать и регулировать человеческое общество, полагая, что нельзя человеческой природе предоставить в свободной игре интересов определять социальную жизнь, ибо человеческая природа злая. Менее всего, конечно, Маркс верил в благость и доброту человеческой природы. Если христианство не будет осуществлять социальной правды на том основании, что греховность человеческой природы делает ее неосуществимой, то сам грех возьмет на себя осуществление этой социальной правды и будет ее искажать и извращать. Мы это видим в революционных социалистических движениях, которым совсем не свойственно розовое представление о человеческой природе, и в крайней и предельной форме в коммунизме, который и есть организованный грех. Добро не хочет себя осуществлять, ссылаясь на силу греха, и зло попытается своими силами осуществить то, что должно было бы осуществить добро. Социализм и даже коммунизм возможны именно потому, что человеческая природа греховна, т. е. совсем не на основании предпосылок руссоизма. Так же неосновательна аргументация против возможности демократии, основанная на греховности человеческой природы. Тут опять сбивают воспоминания о Руссо. Как бы ни относиться к демократии, нужно признать, что она совсем не есть идеал совершенного социального строя и менее всего предполагает победу над первородным грехом. Демократия и есть, может быть, форма общественного устройства, наиболее соответствующая греховной человеческой природе и наиболее дающая возможность ей себя выразить. А вот идеал самодержавной монархии есть, бесспорно, утопия, предполагающая победу над греховной природой человека и достижение такого единства в вере, которого грех человеческий не допускает. Совершенно нелепо защищать авторитарный строй во всем, охранять иерархическое начало власти и не допускать ни в чем свободы на основании учения о первородном грехе. Можно подумать, что носители иерархической власти, представляющие авторитет, изъяты из первородного греха и менее греховны. В действительности же они особенно подвержены греховности и вносят греховную похоть в свою власть и в свой авторитет. Греха нельзя уничтожить силой, потому что уничтожающая его сила сама греховна в этом уничтожении греха. Это — непреодолимое противоречие. Грех преодолим, хотя и частично, неокончательно, направленностью духа к правде. И рефлексия, которая стоит на пути осуществления правды и соблазняет нас невозможностью правду осуществить, ибо наша природа греховна, есть злая и греховная рефлексия. Христианский реализм в отношении к человеческой природе не допускает фантазмов и утопий, ложной социальной мечтательности, но он требует воли, решившейся реализовать правду в каждое мгновение жизни. Но само христианское понимание правды в социальной жизни отличается от того понимания, которое свойственно материалистическому социализму. Христианская этика вообще и этика творчества в частности не

приемлет материалистического мирозерцания, основанного на господстве количества и отрицании качества, требующего уравнивания по низшему, не допускает метафизики равенства, истребляющего бытие, т. е. метафизики антиперсоналистической, отрицающей личность и ее духовную жизнь. Идея коммунизма религиозного происхождения и связана с общностью, с взаимоприобщенностью, но материалистический коммунизм чудовищно извращает ее, принудительно и механически организуя общество, в котором никакой духовной общности нет.

Возможен трагический конфликт между социальной справедливостью и ценностями культуры и духовной жизни. Материалистический социализм совсем не понимает серьезности и трагичности этой проблемы, он знает только одну ценность — ценность социальной справедливости и социального благосостояния и благополучия. Также конфликт существует между империалистической волей к расширению и могуществом государства и высшими ценностями культуры и духа. И он также создавал мучительные противоречия для нравственной совести. Этически нужно признать, что духовная жизнь и ее ценности стоят иерархически выше социальной жизни и ее ценностей. И сама социальная проблема разрешима только на почве духовного возрождения. Разрешение социальной проблемы, которое ведет за собой угнетение и порабощение духа, призрачно и ведет к социальному разложению. Социальный вопрос есть неизбежно вопрос духовного просветления масс, без которого не возможна никакая правда. В отношении этики к социальному вопросу мы встречаемся с трагическим конфликтом ценности свободы и ценности равенства. Этот конфликт связан с основным парадоксом зла. Зло, выражающееся в социальной ненависти и несправедливости, невозможно внешне и механически уничтожить. Некоторая степень зла в социальной жизни должна быть предоставлена свободе, и совершенное преодоление зла мыслимо лишь как духовное преобразование и просветление. Окончательная победа над злом есть более дело церкви, чем общества или государства. Но невозможно и недопустимо предоставить общество игре злых сил и пассивно ждать чудесного преобразования мира, нового неба и новой земли. Это было бы лицемерием. Зло должно и социально преодолевать, но непременно с сохранением ценности личности и духовной свободы. Та степень свободы зла, свободы греховной похоти, которая определяет жизнь буржуазно-капиталистического общества, этически не может быть терпима, как не может быть терпима на известной ступени нравственного сознания свобода зла и греховной похоти, определявшей строй, основанный на рабстве, на превращении человека, несущего образ и подобие Божье, в вещь, которую можно продавать и покупать. Пробуждение дремавшей совести, пробуждение более высокого нравственного сознания должно вести к борьбе против кристаллизовавшегося социального зла. В отношении к неправде строя буржуазно-капиталистического и к новым формам рабства, им порожденным, этический вопрос делается особенно острым и запутанным. Этот строй жизни и эта новая форма рабства строит себя на свободе, и его представители и идеологи кричат о посягательстве на свободу при всяких попытках ограничить в нем проявление зла. Социалисты справедливо обличают ложь и лицемерие этих воззваний к свободе, прикрывающих рабство. Но беда в том, что сами социалисты в большинстве случаев ценности свободы, личности и духа не признают. Поэтому в столкновении мира капиталистического и мира социалистического этика не может окончательно стать ни на одну из сторон, хотя и должна признать большую правду социализма. Рабство, которое создает капи-

тализм, основанный на экономической свободе, рабство в царстве мамоны, в царстве денег еще более бесчеловечно, чем старое рабство, которое смягчалось патриархальными нравами и христианской верой. Это есть мир абсолютно холодный, в котором нельзя даже увидеть лица порабитителя и властелина, рабство в нем есть рабство у отвлеченных фантазмов капиталистического мира. В нем порывается всякая духовная связь между людьми, общество окончательно атомизируется, и якобы освобожденная личность остается покинутой, предоставленной самой себе и беспомощной в этом страшном и чуждом мире. Страшно одинок человек в буржуазно-капиталистическом мире. Поэтому оказывается неизбежным механически-материалистическое сцепление личностей для борьбы за улучшение своей жизни. Но этически и духовно социализм столь же буржуазен, как и капитализм, он не возвышается над буржуазным мирозерцанием и чувством жизни, ему закрыты высшие ценности, и он погружен в царство мира сего, верит лишь в видимые вещи. Поэтому социальный вопрос делается вопросом духовным и нравственным, вопросом рождения нового духовного человека и новых духовных отношений между людьми. Такова та сторона социального вопроса, которая связана с отношением человека к человеку. Она неизбежно восходит к отношению человека к Богу. Другая же сторона социального вопроса связана с отношением человека к природе и с ростом его власти над природой. Это есть прежде всего вопрос о технике, который приобретает огромное значение в нашу эпоху. Существует этическая проблема техники.

Этическое отношение к технике не может не быть противоречивым и двойственным. Техника есть обнаружение силы человека, его царственного положения в мире, она свидетельствует о человеческом творчестве и изобретательности и должна быть признана ценностью и благом. Человек есть изобретатель орудий, которые он ставит между собой и природной стихией, и с изобретения орудий, т. е. с элементарной техники, начинается человеческая культура. Оправдание техники в широком смысле слова есть оправдание культуры, и отрицание ее есть желание возврата от состояния культурного к состоянию природному. Романтическое отрицание техники не выдерживает критики. Рёскин, как известно, не хотел примириться с железными дорогами и сдвиг в коляске параллельно железнодорожному пути. Он мог себе это позволить, потому что он был миллионер. Романтизм, отрицающий технику, на каждом шагу ею пользуется и не может без нее повернуться. Но романтическая реакция против техники все-таки указывает на какую-то болезнь и какое-то зло, связанное с техникой. Техника не только свидетельствует о силе и победе человека, не только освобождает его, но она также ослабляет и поработает человека, она механизмирует человеческую жизнь и накладывает на человека образ и подобие машины. Головокружительные успехи техники в XIX и XX веках обозначают самую большую революцию в истории человечества, более глубокую, чем все революции политические, радикальное изменение всего ритма человеческой жизни, отрыв от природного, космического ритма и возникновение нового, определяемого машинами ритма. Машина разрушает старую цельность и сращенность человеческой жизни, как бы вырывает человеческий дух из органической плоти и механизмирует материальную жизнь человека. Машина изменяет отношение человека к времени. Время ускоряется. Жизнь человеческая делается менее устойчивой. Устоявшийся строй жизни менее может рассчитывать на длительное существование. Машина вносит динамизм в человеческое существование. Но техника в своих

последних достижениях имеет еще гораздо более глубокое значение, значение не только социальное, но и космическое. Поразительные успехи физики и основанной на ней техники приводят к обнаружению в мире новой, неведомой до того действительности. Обнаруживается в мире действие сил, которых не только раньше не знал человек, но которых и не было в мире, которые скрыты были в глубине природы. Через человека, через человеческое знание и изобретение меняется космос. Действительность, которая создается через технику, есть уже совсем не та действительность, которой раньше был окружен человек и которую он старался познать. Открытие радия имеет космическое значение. Если человеку удастся разложить атом и добыть чудовищную энергию, в нем заключенную, то это будет не только социальный, но и космический переворот. Человеку дана страшная разрушительная и созидательная власть. И от его духовного состояния будет зависеть, направит ли он эту власть на созидание или на разрушение. Успехи техники, преодолевая границы времени и пространства, дают человеку совсем новое и жуткое чувство планетарности земли. Но это значит, что техника на известной стадии своего развития отрывает человека от земли, от материнского лона и переносит в пространства. Мировоззрение человека и его чувство жизни было очень тесно связано с землей. Человеку была свойственна особенная теллурическая мистика. Человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Это древнее, очень глубокое верование человека. Но вот техника на вершине своей ставит человека перед совсем иной космической действительностью, совсем уже не связанной с землей, она переносит его в междупланетные пространства, она окружает человека новыми, ранее неведомыми энергиями, действие которых еще не изучено. Это и значит, что техника, машина имеет космическое значение. Дух человеческий вечен и не зависит ни от каких открытий, но плоть зависит, и сраченность духа и плоти, казавшаяся вечной, может разрушаться и меняться.

Последствия техники для жизни социальной и нравственной двойственны. С одной стороны, техника обозначала материализацию и механизацию человеческой жизни, ослабление духовности. Но с другой стороны, техника имеет и совершенно другое значение, она есть дематериализация и развоплощение, и она раскрывает возможность большего освобождения духа. В этом вся сложность этической проблемы техники. Воплощенная красота, которая свойственна была предыдущим эпохам, не знавшим еще таких успехов техники и такой власти машины над жизнью, разрушается. Техника несет с собою смерть красоте, которая представлялась вечной. В век техники невозможна уже великая архитектура. Машина приобретает будущее значение и на все кладет свою печать, все себе уподобляет. Будучи выражением силы человека, она антропологически ослабляет человека, понижает его породу, уменьшает его органическую изощренность. Способы борьбы человека переносятся из его организма на машину, и организм человека слабеет. Жизнь перестает быть связанной с землей, с растениями, с животными и делается связанной с машиной, с новой действительностью, которая представляется нам не Богом сотворенной. И дух человеческий должен найти в себе силу вынести этот переворот и не допустить себя до рабства у этой новой действительности, должен направить приобретенное техническое могущество на созидание, а не на разрушение. Одним из последствий техники является то, что все, представлявшееся раньше нейтральным, приобретает духовное и религиозное значение. Техника нейтральна лишь на известной ступени своего развития. На более высокой ступени она

геряет это нейтральное значение и может превратиться в магию, магию черную, если дух не подчинит ее высшей цели. Техника на вершине своей может привести к уничтожению большей части человечества и даже к космической катастрофе. Духовное и нравственное состояние человека, владеющего неслыханной силой техники, приобретает решающее значение. Природа была сначала населена богами, потом в ней начали видеть темную силу и наконец совершенно ее нейтрализовали, как то было в новой истории. Но техника ставит человека перед новой природой и требует нового к себе отношения, совсем уже не нейтрального. Власть человека над стихийной природой может служить или делу Божьему, или делу дьявольскому, но она не может уже быть нейтральной. И потому необходима этика техники, этизация всего нашего отношения к технике. Это особенно остро чувствуется в этике войны. Техника может стать могучей силой разрешения социального вопроса как вопроса о преодолении голода, нужды и болезни. Именно техника решает ту сторону социального вопроса, которая связана с отношением человека к природе. Это достаточно предвидел Маркс, у которого не было воображения, которое помогло бы ему предвидеть успехи техники в XX веке, и он был слишком погружен в ограниченную действительность середины XIX века. Для него социальный вопрос решался прежде всего классовой борьбой, столкновением классовых интересов и разжиганием классовой ненависти. Поэтому он умалял и почти отрицал нравственно творческую и технически творческую сторону социального вопроса. Само развитие техники было для Маркса лишь подчиненной функцией социально-классовых процессов. Этика техники делается одной из важных, не разработанных еще сторон этики вообще. Это есть космическая сторона этики. Этика творчества должна признать успехи техники положительной ценностью и благом, обнаружением творческого призвания человека в мире и свободы его духа. Но этика должна и ясно увидеть, что техника несет с собой величайшие опасности нового порабощения и унижения человеческого духа. Это значит, что нужно пробудить напряженную нравственную энергию в отношении к технике, преодолеть нейтральное отношение к ней. Этически несостоятельна и недуховна та точка зрения, которая противопоставляет технике первоначальную, старую «природу» и «землю», которой человек должен оставаться подчиненным. «Земля» есть символ религиозный, но может быть понята материалистически. И нужно признать, что техника, уничтожая ряд иллюзий человека, порожденных слабостью и зависимостью, может способствовать преодолению религиозного материализма и достижению большей духовности, так же как, с другой стороны, она грозит окончательной материализацией. В технике обнаруживается разделяющая и выявляющая сила для человеческого духа, и этически положительное отношение к технике неизбежно предполагает аскезу в человеке, аскезу духа по отношению к похоти жизни, которой техника всегда готова служить. Техника имеет свою эсхатологию, обратную христианской,— завоевание мира и организацию жизни без Бога и без духовного перерождения человека.

Сложность социального вопроса как вопроса духовного еще в том, что должно всемерно стремиться к улучшению положения масс и к увеличению социального значения труда, но не должно допускать господства масс над человеческой личностью, власти количества над качеством, преобладания ценностей материальных над ценностями духовными. А это значит, что этически должна быть сохранена духовная аристократия, как бы радикально ни решался социальный вопрос. Демагогия, которая владеет массами через лесть и через уступку массам высших

ценностей и которая играет такую роль в революционных социальных движениях, всегда означает предание количества качеству, извращение иерархии ценностей, отречение от благородства во имя похоти власти. Массы могут жить лишь символически — религиозной, национальной или революционной, и только такая символика вдохновляет их и поднимает над серой обыденностью. Массы живут эмоциями и аффектами. Идеи, понятия, теории существуют для них лишь как символы борьбы или мифа. Так, напр., в русской революции марксизм превратился в символ и миф. Во французской революции в символ и миф превратилось философское учение о свободе, равенстве и братстве. Совершенно таким же символом и мифом являющиеся для масс консервативно-национальные идеологии. Существует коллективное, социальное бессознательное, которым главным образом и живут массы. Древние инстинкты, действующие в коллективном бессознательном, выражают себя в символах, в символических образах, концентрирующих социальную энергию. В психологии толпы всегда освобождается коллективное бессознательное. В символах и мифах, которыми вдохновляется толпа, всегда обнаруживаются бессознательные эротические состояния, которые ищут для себя предмета. В психологии масс сознание играет ничтожную роль, и управлять массами можно только через бессознательное. В массе личность всегда ослаблена и понижена в своем качестве, она подчиняется социальной обыденности, хотя бы эта обыденность переживала экзотическое состояние. Массами можно властвовать через вдохновляющую их символическую форму. Но эта символика может быть более глубокой и связанной с онтологическими реальностями, а может быть бесстыдной демагогией. Только устойчивая, опирающаяся на предание религиозная символика отличается большей глубиной и большей связью с онтологическими реальностями. Жизнь масс можно организовывать и направлять лишь религиозно. Все другие символы, организующие и направляющие жизнь масс, оказываются демагогией, апеллируют к низким инстинктам и интересам. Но и религиозную символическую форму можно превратить в орудие демагогии и можно через нее разжигать низшие инстинкты. В этом сложность и мучительность этики масс. Фанатизм и разъяренность личности на почве тех или иных верований возможны только потому, что существуют массы, и без них они невозможны. В фанатизме и разъяренности действует коллективное бессознательное, и они движутся коллективной символической формой. Индивидуальное бессознательное само по себе не создает фанатизма и разъяренности, ибо это состояние требует питательной среды, которая дана лишь в жизни масс. Социализм создает свою символическую форму для масс, подобную символической религиозной или национальной, и также способен породить фанатизм и разъяренность. Социализм стремится к рационализации, организации и регуляции социальной жизни, но опирается он на коллективное бессознательное масс, на массовые инстинкты и влечения, требующие удовлетворения. И он готов отдать духовную аристократию и качественные ценности культуры на растерзание масс, движимых бессознательными инстинктами зависти, мести и злобы. Это есть этически низменная сторона революционного социализма. В этом он лишен чистоты, свободы и оригинальности нравственных суждений и действий. И потому социализм должен быть духовно облагорожен. Этически допустим лишь аристократический социализм. Нужно делать различие между «рабочим» и «пролетарием». Рабочий имеет священное значение, и всякий человек должен стать рабочим. Пролетарий же определяется *ressentiment* и есть ложная психология и ложная идеология рабочего. «Буржуа» происходит из рабочего

народа, и ценность его есть ценность труда, трудовой инициативы и энергии. Но он изменил трудовому народу, ушел от него, создал класс, угнетающий труд. Ценность «аристократа» определяется тем, что он свободен от ressentiment, от обиды, что он получает свои качества даром. И тип «аристократа» имеет более вечное значение, чем тип «буржуа». Жизнь народных масс всегда погружена в коллективное бессознательное. Но коллективное бессознательное со своими инстинктами, эмоциями и аффектами должно быть сублимировано и облагорожено. Это и делает подлинная религиозная вера. Духовная жизнь имеет целостный характер, в ней синтезируются отдельные элементы душевной жизни. В бессознательном может быть больше цельности и правды, чем в сознании, которое вносит раздвоение и раздробление. Но эта правда и целостность есть в бессознательном в том лишь случае, если оно освящено, очищено от ressentiment, облагорожено высшей духовной символикой. С точки зрения этики христианской и этики творческой решение социального вопроса означает улучшение жизни масс, привлечение их к творческому процессу, подъем их, усиление значения труда, но не господство масс, не власть коллектива. Примаат должен принадлежать духовному началу, потом следует экономика как реальный базис жизни и потом лишь политика, вечно служебная в отношении к экономике.

Вечным в христианской этике является отношение к богатым и бедным. Оно раскрыто в Евангелии и не зависит от изменения социальных условий. Христианство, которое стоит за богатых и против бедных, есть величайшее извращение и измена заветам Христа. Христианство вовсе не проповедует вражды бедных к богатым, и более всего чужда ему зависть богатого к бедняку. В известном смысле христианство признает привилегированное положение бедного. Категории «бедного» и «богатого» тут совсем не социальные, а духовные категории, они означают свободу от материальных благ мира или рабство у этих благ. Но если тот, кому выпало на долю быть «богатым», легко становится рабом своего богатства, то «бедный», который лишен материальных благ, может стать рабом похоти богатства, одержимым завистью. Христианство утверждает культ добровольной бедности, в совершенстве осуществленной «бедняжкой Божьим» св. Франциском. И только христианство утверждает положительную ценность «бедности» и блаженство «бедности»*. Менее всего знает такое отношение к бедности и богатству социализм. Социализм в своих преобладающих формах хочет богатства и утверждает себя на похоти богатства и зависти к богатству со стороны бедных. И при победе социализма бедные становятся богатыми и со злорадством готовы богатых сделать бедными. Социализму чужда аскетика. Евангельские теории богатства и бедности не переводимы на категории социальные. И из абсолютной христианской правды о богатстве и бедности, раскрывающей Царство Божье, одинаково нельзя сделать ни того вывода, что «бедные», завистливые и мстительные, должны уничтожать «богатых», ни еще менее того вывода, что не нужно социально улучшать положение «бедных» и ограничивать власть «богатых». Вопрос о социальном устройстве более справедливым, при котором не будет ни непереносимой бедности по социальному положению, ни непереносимого богатства, лежит в иной плоскости, чем духовный вопрос о «бедности» и «богатстве». Неверно было бы сделать и тот вывод, что

* Очень интересно различие, которое делает Ш. Пеги между бедностью (pauvreté) и нищетой (misère). Нищета не может быть допущена в человеческом обществе.

христианство требует равнодушия к социальному устройению и смиренного и послушного принятия данного социального строя. Никакого вечного и абсолютного по своему значению социального строя не существует, он создается и изменяется людьми, он находится в состоянии текучести и имеет лишь временную и относительную устойчивость. И нельзя думать, что социальный строй будет изменяться и улучшаться, приближаться к большей справедливости всегда не мной, христианином, а другими людьми и что я, христианин, в каждое мгновение должен склоняться перед социальным строем, определенным другими. Совершенно очевидно, что и христиане должны участвовать творчески в изменении, реформировании и улучшении социального строя. Рабское хозяйство не вечно, не вечно и капиталистическое хозяйство, если будет хозяйство социалистическое, то и оно не будет вечно. Все это относительные исторические образования. И потому каждый стоит перед выбором, за что ему стоять и что ему создавать. На каждом лежит ответственность за социальное устройство, и потому никто не вправе определять свое отношение к социальному строю как послушание данности. Человек призван к творчеству и в социальной жизни. Но христианская этика требует социального реализма и враждебна социальному утопизму и социальной мечтательности. В основании социального утопизма лежит переживание древней хилиастической идеи и упования. Но истинное религиозное зерно хилиазма, связанное с наступлением Царства Божьего, в социальных утопиях извращено и искажено. Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преображение мира, как новая земля и новое небо, как Новый Иерусалим, как наступление Царства Божьего, но не как политическое и социальное устройство в условиях нашей земли и нашего времени. На нашей земле, в нашем времени все социальные достижения относительны и могут означать улучшение, но не достижение совершенства.

8. Пол, брак и любовь. Проблема сексуальной и эротической этики — одна из самых трудных и самых глубоких проблем, наиболее метафизическая из этических проблем. Этика пола наиболее находится под властью социальной обыденности. И тут самая интимная сторона личности, совсем неуловимая извне, о которой человек стыдится говорить кому бы то ни было, вместе с тем наиболее социально организована и регулирована. Это определяется тем, что последствием интимной половой жизни является деторождение, продолжение человеческого рода, т. е. интимно-личное и совершенно несоциальное имеет социальные последствия. Поэтому в жизни пола происходит особенно трагический конфликт личности и общества, фатальное столкновение личных и общественных судеб. Именно потому, что в жизни общества интимно-личное делается общественно регулируемым и личность должна отвечать перед обществом за чувства и действия, в которых нет ничего социального и которые социально уловимы лишь в своих последствиях, нет области, в которую проникло бы столько лицемерия и в суждениях о которой проявлялось бы столько трусости. Именно в своих суждениях о жизни пола люди бывают наиболее трусливы и неискренни и наиболее терроризованы обществом. Между тем как суждение и оценки чистой этики должны быть освобождены тут от власти социальной обыденности, т. е. в принципе этика должна быть десоциализирована и индивидуализирована. Первое, что нужно установить, это то, что для социальной обыденности жизнь пола доступна лишь как факт физиологический и как факт социальный. Как факт физиологический, жизнь пола или влечет за собой

деторождение и благополучное продолжение человеческого рода, или разврат и разложение рода. Как факт социальный, жизнь пола влечет за собой образование семьи, и она организуется в интересах общества и рода и в соответствии со структурой общества. Но для социальной обыденности совершенно недоступно явление любви эротической, любви между мужчиной и женщиной. Она просто не замечает этого факта и свое суждение о нем подчиняет исключительно физиологической и социальной точке зрения. Любовь по существу есть явление несоциальное и внесоциальное и не имеет никакого отношения к обществу и роду, это есть явление совершенно личное и связано исключительно с личностью. Между двумя всякий третий лишней. Половая потребность связана с жизнью рода и потому попадает в поле зрения социальной обыденности, которая регулирует ее социально-родовые последствия. Но любовь никак не связана с родом и обществом, и о ней обычно ничего не говорят в традиционных этиках, которые лишь трактуют проблему брака и семьи. Это поразительно в христианской литературе и у учителей церкви, которые не заметили феномена любви и ничего не сказали интересного о ее смысле. Поразителен низкий уровень всего, что написано в литературе святоотеческой, у христианских теологов о браке и семье. Трактат св. Мефодия Патарского «Пир десяти дев»¹²⁰ жалок и банален. Это есть наполовину описание физиологических процессов, наполовину восхваление девства. Но никаких углублений проблемы пола и брака нет. Трактат Бл. Августина невозможно читать, таким духом мещанства от него разит*. В сущности, трактаты о поле и браке Бл. Августина и других суть трактаты по организации родовой жизни и очень напоминают трактаты по скотоводству. Личная любовь, личная судьба совершенно отсутствуют в этих трактатах. О феномене любви, который совершенно отличается и от феномена физиологического удовлетворения полового влечения, и от феномена социальной организации жизни рода в семье, никто и не упоминает. Феномен любви, по-видимому, отнесен к сфере поэзии и мистики, вызывающей к себе подозрительное отношение. Хотя жизнь пола оставалась для христианской мысли исключительно фактом физиологическим и социальным и отнесена была к жизни рода, а не личности, христианская церковь установила таинство брака. Таинство же всегда связано с интимной жизнью личности. И на этой почве возникает в христианском мире величайшая трагедия. Жизнь личности оказывается принесенной в жертву жизни рода и общества. В самой природе таинства брака есть неразрешимая проблематичность и несоответствие с другими таинствами. Остается непонятым, в чем материя таинства брака.

Церковь совершает таинство брака, связывающее судьбу людей, над любым мужчиной и над любой женщиной, которые внешне и формально кажутся свободными и внешне и формально выражают свое согласие на брак. И для церкви, как и вообще для общества, оказывается совершенно неуловимой и непроницаемой интимная, сокровенная жизнь личности в этом отношении. Церковь венчает семнадцатилетнюю девушку и семидесятилетнего старика, за которого родители выдают ее замуж насильственно и по корыстным соображениям, ей нужно только формальное согласие, которое может быть неискренним и выраженным из страха. Церковь не имеет никакой возможности определить, не любит ли кого-

* Отношение Бл. Августина к женщине, с которой он жил 16 лет и от которой имел ребенка, свидетельствует о изменности его понятий о любви. См. Papini «Saint Augustin»¹²¹.

нибудь другого один из брачащихся, не связан ли он с ним уже внутренне. При этих условиях бракосочетание оказывается сплошь и рядом формальным обрядом, лишенным духовного содержания, но имеющим роковые последствия в жизни людей. Единственное, что действительно глубоко и мистично в венчании, это что бракосочетание уподобляется несению венцов мученических. Ибо поистине в браке настоящем, имеющем смысл, брачащиеся должны нести тяготы друг друга и претерпевать мучение, ибо жизнь на земле всегда мучительна. И истинная любовь мучительна и трагична. Но бракосочетание сплошь и рядом оказывается ловушкой, в которую люди попадают или вследствие совершенного над ними насилия, или по корыстному расчету, или по легкомыслию и минутному увлечению. И отрицание развода, которое с особенной настойчивостью проводит католическая церковь, есть одна из самых больших жестокостей в жизни людей, принуждающих жить во лжи, в лицемерии, в насилии, в профанации самых интимных человеческих чувств. Брак как таинство, брак мистический по своему смыслу вечен и нерасторжим. Это — безусловная истина. Но большая часть человеческих браков не имеет мистического смысла и не связана с вечностью. И это христианское сознание должно признать. Особенно неубедительна ссылка на Евангелие, в котором якобы говорится о нерасторжимости брака. В Евангелии всегда открывается абсолютная жизнь, в нем нет ничего относительного, но абсолютность эта всегда есть раскрытие Царства Божьего, а не внешняя норма и закон для нашей жизни. Отрицание развода есть законничество, законническое понимание христианства. И тут поражает, как по-разному истолковывается евангельское учение о поле и браке и евангельское учение о собственности и богатстве. Брак понимают как абсолютный и нерасторжимый и превращают это в закон социальной жизни. И для обоснования такого понимания ссылаются на евангельский текст. Но ведь с не меньшим основанием можно сослаться на евангельские тексты для абсолютного отрицания собственности и богатства и для утверждения бедности. Это совершенно одинаковая абсолютность, абсолютность Царства Божьего, где мистический по своему смыслу брак вечен и нерасторжим и где нет собственности, нет рабства у материальных богатств. Но истолковывать так евангельское учение о собственности, об обязательном отречении от богатства и о бедности побоялись. И скрепили социальную форму семьи с социальной формой собственности. В действительности семья как социальный институт очень связана с частной собственностью, и всегда опасаются, что колебание принципа частной собственности вызовет колебание принципа семьи. Тут совершенно ясно, что социальная обыденность приспосабливает евангельскую истину для своих целей. Учение о нерасторжимости брака и отрицание развода есть учение социальной обыденности, никакого отношения к сокровенной жизни личности не имеющее, в нем нет ничего мистического, оно совершенно рационалистично. Брак вечен и нерасторжим, но только как брак, который имеет вечную, а не социальную сущность, в которой достигается осуществление андрогинного образа человека, в котором суженый находит свою суженую, т. е. вечность и нерасторжимость брака есть истина онтологическая, а не социальная. Брак есть таинство, но только как брак, содержанием которого является любовь, любовь, обладающая онтологической реальностью, а не преходящая влюбленность и влечение. Таинство брака есть таинство онтологическое, а не социальное. Но тогда основным свойством подлинного брака и подлинной любви является свобода. Всякое социальное принуждение и насилие лишает характер

соединения людей таинственного и мистического смысла, данного лишь в любви, но любовь социально неуловима и неопределима, она неуловима и неопределима не только для государства, но и для церкви как социальной организации.

Вот почему брак и семья, основанные не на любви и не на свободе, должны быть признаны институтами социально-правового и экономического характера, определяемыми законами социальной обыденности, и принципиально отличаемы от таинства брака, решительно должны быть признаны не священными и не мистическими по своему смыслу. Священна, таинственна, мистична лишь любовь, онтологическая любовь, единственная и вечная, ведущая в Царство Божье. Она есть явление совершенно другого порядка, чем физиологическая жизнь пола и чем социальная жизнь семьи. И этот мистический, священный смысл любви не раскрыт в церковном сознании. Раскрытие его принадлежит творческой этике, и с ним связана творческая этика, отличная от этики социальной обыденности. До сих пор жизнь пола, брак и семья находились под властью *das Man*. Розанов, которого нужно признать величайшим критиком христианского лицемерия в отношении к полу, верно говорит, что в христианском мире, т. е. в мире христианской социальной обыденности, охраняется не брак, не семья, не содержание, не реальность, а форма, обряд бракосочетания, закон. Это есть чистый номинализм, антиреализм и антионтологизм *. Нет области, в которой так бы торжествовал номинализм, как в жизни пола и семьи. И с этим номинализмом и законничеством связаны величайшие несчастья человеческой жизни, калечащие жизнь личности во имя бессодержательных форм, во имя отвлеченных законов, во имя слов, из которых ушло всякое реальное содержание. Возвращение к реальностям имеет тут, как везде, освобождающее значение. И нужно этически приветствовать освободительный процесс в жизни пола и семьи, который для христианского сознания означает совсем иное, чем для сознания нехристианского, означает совсем не провозглашение прав плоти. Аскеза в отношении к полу имеет высшее значение в христианстве, и она может быть даже большей, чем было до сих пор. Но эта аскетика есть дело личности, дело свободного духа, есть возрастание духовности, а не дело социального принуждения. Нужно разом внешне и социально освободить человеческую личность, а внутренне и духовно подчинить ее свободной аскезе и раскрыть смысл любви. Духовное освобождение от рабства у похоти пола, унижающей достоинство человека, сублимирование бессознательных половых влечений есть основное требование этики. Это духовное освобождение не достигается одной отрицательной аскезой, оно предполагает творческое направление половой энергии. Подлинная любовь есть самое могущественное средство против похоти пола, которая есть источник рабства и падения человека. Достижение целомудрия через любовь есть достижение целостности, преодоление греховности пола, разорванности и раздвоения.

Сокровенная жизнь пола и половой любви есть тайна двух личностей. Всякий третий и все третье не может быть между ними судьей и не может даже узреть реальности, здесь явленной. Это есть самая интимная и индивидуальная сторона человеческой личности, которую личность не хочет открыть перед другими, а иногда скрывает и перед собой. Жизнь

* Очень много замечательных мыслей можно найти в книге Розанова «В мире неясного и нерешенного».

пола связана со стыдом, и в этом обнаруживается ее генезис от грехопадения. Стыд и ужас одного пола перед другим преодолеваются или положительно, любовью, т. е. преображением стыда, или разворотом, т. е. утерей стыда. И вот трагизм половой любви заключается прежде всего в том, что сокровенное, тайное, интимное между двумя, только для этих двух видимое и понятное, профанируется и делается публичным в социальной обыденности. Нормально было бы, чтобы, кроме двух любящих, об этом не знал никто третий, не знало общество. Но половая любовь имеет последствия, которые ввергают ее в социальную обыденность и подчиняют ее законам, хотя она по сущности своей не принадлежит социальной обыденности. Личное в поле для социальной обыденности неуловимо, но уловимо социальное в поле. И потому для личности половая любовь трагична, она профанируется, отдается на суд общества, и в ней гибнут упования личности. Половая любовь профанируется не только обществом, она профанируется и самой личностью, ее греховными страстями, влечениями и волнениями. Любовь есть взлет вверх, к вечности, и опускание вниз, во время, где она подвергается тлению и смерти. В любви есть смещение двух начал — небесного и земного, вечного и временного, Афродиты Небесной и Афродиты простонародной. И элемент земной, временный и простонародный в любви подчиняет ее социальной обыденности. Мимолетная влюбленность, связанная с преходящим влечением, смешивается с любовью. И ввиду роковой связи любви с родом общество начинает контролировать качество любви, что оказывается для него непосильным и имеет последствия, которые не имелись в виду. Только мистическая любовь, которая преодолет в себе стихию рода и будет до глубины личной, окончательно выпадет из социальной обыденности и освободится от власти общества. Онтологически между двумя любящими третьим, высшим может быть только Бог, но не общество, не другие люди. Лишь греховность любящих ввергает их во власть других людей и общества. Любовь, взятая в своем чистом элементе, в своей оригинальности есть феномен личный. Семья же есть феномен социальный. В этом непреодолимый трагизм любви в этом мире, ибо подлинная любовь приходит в этот мир из мира иного. Половая любовь в социальной обыденности и образует семью. Формы семьи изменчивы, как изменчива социальная обыденность, на которой не почит дух вечности. Консерватизм социальной обыденности не есть охранение вечного, но охранение временного. Моногамическая семья, которая представляется вечной и неизменной формой, в действительности принадлежит времени и во времени возникла. До возникновения моногамической семьи были совершенно другие формы. В этом отношении Бахофен имел огромное значение, он один из первых показал существование первобытного полового коммунизма, из которого образовалась моногамическая семья лишь после пробуждения духа и личности *. Первая власть и господство принадлежали материнскому началу, и человечество прошло через стадию матриархата. Так и должно было быть, ибо женское начало более коренным образом связано с полом, чем начало мужское. Именно женская стихия и есть стихия родовая по преимуществу. В мужском же всегда сильнее личность. Рабство человека у пола и рода есть рабство у женской стихии, восходящей к образу Евы. Только в женщине пол первичен, глубок и захватывает все существо. У мужчины пол вторичен, более поверхностен и более дифференцирован

* См. Bachofen «Das Mutterrecht», а также Engels «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates».

в особую функцию. Поэтому в половой любви женщина талантливее и гениальнее мужчины. Родовое в поле имеет глубину и значительность лишь в женщине. Мужчина же стремится от него поверхностно освободиться. И глубина родового в поле у женщины связана с материнством. Материнство есть глубокое и вечное метафизическое начало, которое не исключительно связано с деторождением. Материнство есть космическое начало заботы и охраны жизни от грозящих ей опасностей, выращивание жизни детей не только в собственном смысле, но и вечных детей, беспомощных, какими являются большинство людей. И только материнство знает пути этой заботы, охранения и выращивания. Демонизм женской природы побеждается космическим материнством. Женщина в потенции есть мать не только относительно отдельных существ, но и относительно всей природы, всего мира, падшего и беспомощного в своем падении. Мужской героизм и мужская завоевательность не могли бы охранить мир от гибели, от окончательной потерянности. И элемент вечного материнства входит во всякую подлинную любовь. Жена есть также мать. Полное отсутствие материнского начала свойственно лишь типу любовницы-гетеры, куртизанки, которая вампирична, берет и не отдает. Материнство извращено в социальной обыденности, само подвержено греховным страстям и похотям и потому требует духовного просветления и преобразования. Этически цель всегда заключается в преобразении связей родовых в связи духовные и родового материнства, которое может быть источником рабства, в материнство духовное. Образ вечного преобразования материнства дан в Божьей Матери.

Семья связана с социальной обыденностью и подчинена ее законам. Семья сплошь и рядом охлаждает любовь. Но было бы ошибочно думать, что в семье нет никакой глубины, и с легкостью отрицать в ней всякий духовный смысл. Смысл этот не только в том, что в нашем обыденном мире в форму семьи вкладывается любовь. Смысл этот прежде всего в том, что семья есть взаимное несение тягот и школа жертвенности. Серьезность ее в том, что она есть общение душ перед страданиями и ужасами жизни. Она двойственна, как и все почти в падшем мире. Она не только облегчает страдания и тяготы жизни, но и создает новые неисчислимые страдания и тяготы. Она не только духовно освобождает человека, но и духовно порабощает его и создает трагические конфликты с призванием человека и с его духовной жизнью. И потому человек должен иногда, по Евангелию, оставить близких своих, отца и мать, мужа и жену. Человек то бежит от теплоты и тесноты семьи в широкий круг общества, то от его холода бежит в семью. Вечный трагизм семьи в том, что мужчина и женщина представляют разные миры, и цели их никогда не совпадают. Это трагическое начало в любви, которое глубже и первичнее семьи и кристаллизуется в семье. В семье все уплотняется и отяжелевает, и сам трагизм приобретает обыденный характер. У женщины иная душевная структура и иное чувство жизни, чем у мужчины. Она имеет совсем иные ожидания от семьи и от любви, несоизмеримо большие. В отношении женщины к полу есть целостность и абсолютность, которым никогда не соответствует раздробленность и относительность мужского отношения к полу. В сущности, большая часть браков несчастна. И за ними скрываются тяжелые конфликты сознательного и бессознательного. Сознание, выработанное социальной обыденностью, подавляет бессознательное, и бессознательное в семье порождает неисчислимое количество конфликтов и страданий. Только настоящая любовь преодолевает эти конфликты

и совсем иначе, чудесно разрешает отношения сознательного и бессознательного. Но настоящая любовь есть редкий цветок в нашем мире и не принадлежит обыденности. Когда есть любовь как онтологическая основа брачного соединения, то совсем не ставится даже вопрос, должен ли брак быть абсолютной моногамией. Вопрос ставится лишь тогда, когда настоящей любви нет, когда любовь охладела или умерла, когда внутреннее хотят заменить внешним, благодатную энергию законом. Абсолютный моногамический брак как закон создается на случай несчастья. На случай счастья о нем нечего говорить и нечего утверждать по закону. Противоречия моногамии порождаются неудачной любовью, роковым несоответствием. И нужно решительно сказать, что моногамический брак не есть натуральный закон полового соединения. Моногамический брак совсем не свойствен «природе» человека, неестествен, скорее наоборот. И он не всегда существовал, он образовался на известной стадии развития. Моногамический брак реально возможен по благодати, а не по природе и не по закону. Он есть скорее явление порядка духовно-мистического, а не натурально-социального. В этом основной парадокс. Моногамического брака требует социальная обыденность, которой как раз по природе он не свойствен. Поэтому моногамический брак социальной обыденности можно утверждать лишь номинально, а не реально. В царстве цивилизованной социальной обыденности моногамический брак находит свой коррелят и корректив в таком страшном явлении, как проституция в широком смысле слова, в одном из самых позорных явлений человеческой жизни, узаконенных социальной обыденностью. В сущности, в современном обществе, в современной социальной обыденности реального моногамического брака не существует, он является условной ложью и лицемерием, он есть законнический номинализм. И совершенно естественно возникновение революционного бунта против старой моногамической семьи. Он есть восстановление реализма бессознательного против номинализма сознания, т. е. требование выявления реальностей. Розанов глубоко прав в своей критике.

В мире же подлинных реальностей вопрос о моногамическом браке и решается совсем иначе. С точки зрения духовно-мистической «измена» ужасна, как предание вечного временному, как победа смерти над жизнью. Это есть вопрос религиозный, онтологический, связанный с глубиной жизни. С точки зрения социальной обыденности и буржуазного законничества «измена» не только менее ужасна, но ее, в сущности, не существует как особого духовного явления, она только не должна нарушать социальной нормы, внешних устоев брака и семьи. «Измена» есть явление вполне натуральное и натурально-социальное, она ничего особенного не представляет. Проблема возникает в своей глубине и серьезности для человека как существа духовного, ставшего перед вечностью. «Измена» плоха с точки зрения вечности, с точки зрения времени она есть самое обыкновенное явление. Но социальная обыденность со своим законом интересуется тут совсем не духовным вопросом, совсем не личностью, стоящей перед вечностью, а организацией рода и общества. И она принуждена утверждать и насильственно охранять то, к чему она, в сущности, совершенно равнодушна. Обоснование брака, которое утверждает социальная обыденность устами многих христианских мыслителей и теологов, поражает своим извращением нравственного сознания и своим несоответствием христианской персоналистической этике. Единственной нравственной целью соединения мужчины и женщины, образующего семью, признается деторождение. Родовому процессу, принадлежащему непросветленной природе и не знающему личности, при-

дается характер высшего религиозного и нравственного принципа. Но этика, основанная на сознании достоинства личности и духа, должна признать безнравственным соединением мужчины и женщины, поставившее себе исключительной целью продолжение рода, деторождение. Это есть перенесение принципа скотоводства на человеческие отношения. Цель и смысл соединения мужчины и женщины лежит не в роде и не в обществе, а в личности. в ее стремлении к полноте и к цельности жизни, к вечности *. Уже психологически должно быть признано несостоятельным учение, которое видит цель и смысл брачного полового союза в деторождении и продолжении рода. Фактически никто никогда не вступал в брак для этой цели или лишь лицемерно говорил для социальной обыденности, что для этого вступает в брак. Люди вступают в брак вследствие непреодолимых влечений, потому что любят и влюблены, потому что стремятся к соединению с любимым, близким, а иногда и вследствие интересов. Никто не стремится к физическому половому соединению специально для деторождения. Это есть выдумка сознания. Уже более прав Шопенгауэр, который утверждает, что гений рода превращает личность, переживающую эротические иллюзии, в свое орудие и смеется над ней. Но никак нельзя было бы сказать наоборот. В сущности, учение, которое видит смысл и ценность брака в деторождении и продолжении рода, должно признать эрос в отношениях мужчины и женщины, от элементарных форм полового влечения до высших форм любви, иллюзией и самообманом. Таким образом, это учение сознательно становится на сторону гения рода и видит нравственную правду в том, что личность делается игральным интересом рода. И это утверждается без горькой иронии Шопенгауэра. Связано это с тем, что вопрос о смысле любви не был даже поставлен. Этика не только должна его поставить, но решить его, признав смысл этот в личности, а не в роде. Поразительно, что именно на почве христианства, в христианскую эпоху, в средневековье, раскрылась любовь мужчины и женщины и дала свой высший цвет в рыцарстве, в культе прекрасной дамы. И вместе с тем христианское сознание, теология, служащая социальной обыденности, отрицает любовь и не замечает ее.

Тут мы подходим к самому сложному вопросу религиозной метафизики. Христианство выдвинуло культ девства и связало его с культом Девы Марии. Только это и было глубоко в христианском отношении к полу. Учение о браке и семье всегда было оппортунистично и приспособлено к социальной обыденности. Девство было связано с личностью, брак же связан был с родом, семья была связана с обществом. Признав деторождение единственной целью брака, дающей ему оправдание, христианство связало этот смысл и эту цель с физическим половым общением, сопровождающимся утерей девственности, утерю же эту оно метафизически презирает, считает низшим состоянием. Цель и смысл брака оказывается физиологический и требует утери девственности, т. е. высшего состояния человека. Продолжение человеческого рода предполагает утерю девственности, цельности, предполагает рабство личности и духа у бессознательной родовой стихии, у материи. Тот факт, что половой акт соединения мужчины и женщины, предполагающий утерю девства, особенно катастрофическую у женщины, призван продолжать человеческий род, указывает на глубокий надлом в поле, на падение человека в половой жизни. Смысл же любви, ее идея и принцип есть

* См. Вл. Соловьев «Смысл любви», самое замечательное из всего написанного о любви.

победа над падшей жизнью пола, в которой личность и дух превращены в орудие безличного рода и достигается дурная бесконечность вместо вечности. Любовь и есть восстановление личного начала в поле, не природного, а духовного. Эмпирически любовь есть смешанное явление, она притягивается вниз, она извращается природным влечением. В любви есть ужас, и подозрительное отношение к ней оправдано. Но по идее своей и по смыслу своему любовь совсем не есть половая похоть, не имеет обязательной связи с физиологическим влечением и может избавлять от него. Поэтому духовный смысл брачного соединения может быть лишь в любви, в личной любви двух существ, в стремлении к соединению в единый андрогинный образ, т. е. в преодолении одиночества *. Эта высшая истина не есть отрицание того, что женщина спасается чадородием. Такова этика искупления в греховном мире. И материнство в нем свято. Если бы не было деторождения в этом мире, то половое соединение превратилось бы в царство разврата. Но выше этого этика творчества раскрывает любовь как окончательный смысл брачного соединения, как победу над круговоротом природы. Любовь должна победить старую плоть пола и раскрыть новую плоть, в которой соединение двух не будет утерей девственности, а будет осуществлением девственности, т. е. целостности. В этой огненной точке только и может начаться преобразование мира.

9. *Идеалы человека. Учение о дарах.* В сознании XIX и XX веков потускнел и почти исчез идеал человека. С тех пор как человека признали продуктом общества, порождением социальной среды, идеал человека заменился идеалом общества. Совершенное же общество достигается вне нравственных усилий человека. При этом не может не исчезнуть идеальный образ человека, целостной человеческой личности. Последний раз этот идеальный образ промелькнул у романтиков, в идеале целостной индивидуальности. Идеал человека не может быть профессиональным идеалом, он может быть лишь идеалом целостного человека. Таков он и был в прежние эпохи. Античный греко-римский мир выдвинул идеал мудреца. И идеал мудреца означал целостное отношение к жизни, он охватывал всего человека, он означал духовную победу над ужасом, страданием и злом жизни, достижение внутреннего покоя. Это был идеал интеллектуальный, в котором знанию придавалось центральное значение, но интеллектуализм означал просветленность человеческой природы, а знание имело жизненное значение. Таковы Сократ, Платон, стоики. Идеал мудреца, ведомый не только греко-римской античности, но и Востоку, Китаю, Индии, есть самый высокий образ в мире дохристианском. Мир христианский выдвинул идеал святого, т. е. целостного преобразования и просветления человека, явления новой твари, победившей ветхую природу. Это есть вершина достижения нового духовного человека. Христианское средневековье создало, кроме того, идеал рыцаря, выдвинуло образ рыцарского благородства, верности, жертвенного служения своей вере и своей идее. И идеал рыцаря способствовал вообще выработке человеческого типа в христианскую эпоху истории. Рыцарство выковало личность. Какой идеальный образ человека создала новая история, который можно было бы сравнить с образом мудреца, святого и рыцаря? Такого образа нет. Идеальный образ гражданина не может быть сопоставлен с образом мудреца, святого или

* Любовь однополая онтологически осуждена тем, что в ней не достигается андрогинная целостность, разорванная половина остается в своей стихии, не приобретает к полярной ей стихии, т. е. нарушается закон полярности бытия.

рыцаря, он слишком исключительно связан с жизнью общества, с жизнью политической. Появился целый ряд профессиональных образов человека, требующих своих идеальных совершенств,— образ ученого, артиста, политического деятеля, хозяина-предпринимателя, рабочего. И только последний образ человека, образ рабочего, пытаются превратить в целостный идеальный образ — образ «товарища», который должен заменить мудреца, святого, рыцаря для нашей эпохи. Но в образе «товарища» меркнет окончательно образ человека, искажается образ и подобие Божье. Для нового и новейшего времени характерно, что образ человека дробится на ряд профессиональных образов и идеалов, т. е. исчезает целостность. Ученый или артист совсем не напоминает мудреца, политический деятель, хозяин-предприниматель совсем не напоминает рыцаря. И все образы и идеалы заслоняются образом и идеалом «буржуа», который проникает во все профессиональные типы. Буржуа и есть образ и идеал человека, в котором социальная обыденность окончательно торжествует свою победу. Буржуа есть вполне социализированное существо, подчиненное *das Man*, лишенное оригинальности и свободы суждений и актов. Буржуа есть человек, в котором нет личности. Идеал «товарища» есть идеал буржуа, в котором социализировано до самой глубины духовное существо человека, т. е. существо, от которого отнята духовная свобода. Буржуа-хозяин и буржуа-рабочий друг друга стоят. Источник буржуазности как духовного и нравственного явления есть социальная обыденность, все равно, будет ли эта социальная обыденность «буржуазно-капиталистическая» или «социалистически-коммунистическая». Буржуазность есть утеря оригинальности и свободы духа, утеря личности под давлением социальной обыденности, под требованием большего числа. И этика должна бороться за идеальный образ человека, за личность как существо свободное и оригинальное, т. е. связанное с первичным, против всякого определения этого образа из социальной обыденности. Идеал человека есть прежде всего идеал личности. Идеал же общества есть идеал, производный от личности. Духовное общество есть реальность, но реальность, сращенная с личностями. Идеальный образ человеческой личности есть раскрытие образа и подобия Божьего в человеке. Идеальный образ человека есть образ Божий в нем. И этот образ есть образ целостный, а не раздробленный.

Вечные элементы святости и рыцарства в человеке должны быть восполнены новым элементом, в котором человек должен раскрыться во всех своих потенциях,— элементом творчества. Образ человека-творца, осуществляющего свое призвание в мире и реализующего данные ему от Бога дары во имя служения Богу, есть идеальный образ человека, целостный и не раздробленный. Творческое призвание человека может осуществляться в разных сферах и в разных профессиях и специальностях, но самый образ человека-творца не есть образ профессиональный, не есть образ ученого или артиста, политика или инженера. Творческая идея призвания и назначения человека связана с учением о дарах. Учение о дарах человека в христианстве принадлежит Ап. Павлу, но оно никогда не было раскрыто. Человек не только не имеет права зарывать свои таланты в землю, но он должен героически бороться за осуществление своего творческого призвания против притягивающей вниз социальной обыденности, семейной, экономической, политической, профессиональной и пр. Борьба за осуществление своего призвания и своего дара порождает целый ряд трагических конфликтов, в которых сталкиваются ценности разных порядков. Это есть борьба не за свои эгоистические

интересы, а за идеальный образ человека-творца. Но когда мы говорим об идеальном образе человека, то нельзя говорить об этом, отвлекаясь от мужчины и женщины. Идеал мужской и женский всегда будут различны. Только образ святости одинаково был мужским и женским. Все же остальные образы человека, раскрывавшиеся в истории, были по преимуществу мужскими образами. Идеальные образы женщины были образами матери, жены, девы, верной возлюбленной, но всегда так или иначе, положительно или отрицательно были связаны с полом как универсальным свойством человеческой природы. Женщина была не столько творцом, сколько вдохновительницей мужского творчества. Нередко она угашала мужское творчество, требуя идолатрии любви, создавая тиранию любви. Самой же женщине свойственно было творческое начало по преимуществу в сфере излучения любви во всех формах ее проявления. Женской природе свойственно более рождение, чем творчество, и в рождении ее специфичность. Под рождением нужно понимать не только рождение детей в узком смысле слова, но и всякую жертвенную отдачу своей энергии и материи, начало космическое в отличие от личного. Женщина есть душа мира и душа земли, рождающая и укрывающая в своем лоне. Женское начало есть не только материнство, но и девство, т. е. источник целомудрия. И в этом своем качестве женское начало вызывает в мужском начале культ и поклонение. Таков идеальный образ женственности. Это есть идеал Матери-Девы. Женщина дает награду за творческий подвиг человека. Женщина интуитивнее мужчины, и своей интуицией она помогает мужскому творчеству. Но она же мешает мужскому творчеству и поработает стихией пола и рода в качестве гетеры-любовницы и матери семейства, не желающей ничего знать, кроме рода и его интересов. Творчество связано с эросом, и творческий идеал есть идеал эротический. Но Эрос двойствен и противоречив и может не только поднимать и освобождать, но и поработать и опускать. В этом сложность роли женщины в человеческом творчестве. В первоначальный, архаический период человечества женщина, по-видимому, играла преобладающую роль. Потом мужское начало овладело женским и поработило его себе. Все потенции женской природы не могли раскрыться в этот период поработанности. Но наступает период освобождения женщины и проявления всех ее возможностей. Роль женского начала вновь возрастает. Но это процесс двойственный, как и все процессы. Есть хорошая и есть плохая эмансипация. Плохая эмансипация женщины ведет за собой искажение и извращение вечной женственности, дурное уподобление и подражание мужчине. И эта эмансипация унижает женщину, делает ее мужчиной второго сорта и лишает ее оригинальности. Религиозно и нравственно значительно явление женского начала во всей его подлинной глубине и оригинальности, в его действительных возможностях, т. е. женской гениальности, отличной от мужской. И всегда мужское начало является носителем лично-человеческого по преимуществу. Но это лично-человеческое начало само по себе, оторванное от женского начала, бессильно и беспомощно, отвлеченно и не может утвердить идеальный образ человека. Рыцарь так же невозможен без отношения к женскому началу, как невозможен и творец. Человек призван к героизму во всех сферах жизни. Это есть самое универсальное качество человеческого образа.

10. Символизм и реализм в этике. Основная духовно-нравственная задача заключается в преодолении номинализма и символизма в этике во имя реализма и онтологизма. Нужно различать мораль символизма

и мораль реализма. И нужно признать, что господствует почти всегда мораль символизма. Под символической моралью я понимаю мораль, которая стремится не к реальному преобразению жизни, а к условно-знаковым действиям. Духовная жизнь понимается как жизнь символическая и потому не означает преобразования жизни душевной и материальной. Так можно, напр., утверждать братство как духовную символику, выражающуюся в определенных словах и жестах, но без всякого религиозно-духовного братства, даже при вражде. Мы постоянно видим такое символическое братство в христианском мире, напр. в среде духовенства, и оно роковым образом вырождается в условное лицемерие. Такой условной, знаковой, символической моралью полна жизнь государства, жизнь семьи, жизнь светского общества. Вместо реального осуществления добра делают условные знаки его осуществления. Важным, значительным и достойным признается сделать известный знак, знак уважения и почтения, знак любви и сочувствия и т. д. Это можно было бы назвать ритуальной этикой. Сюда входит вежливость, которая носит символический характер, но значение которой в нравственной жизни огромно и недостаточно еще оценено. Вежливость есть символически условное выражение уважения ко всякому человеку, и потому из всех форм символики она наиболее реалистична. В сущности, этика закона всегда ритуальна и символична, потому что она требует от человека известного поведения и известных действий, независимо от того, каков человек и есть ли реальное преобразование за этими действиями. Человеку предписывает действовать так, как будто бы он уважает и любит, хотя в действительности он презирает и ненавидит, он должен делать знаки доброго поведения и сигнализировать чистую совесть, хотя он человек низкий и бессовестный. Символическая этика происходит от сакраментализма. Этика же реалистическая происходит от профетизма. Символическая этика очень связана с почитанием и уважением к иерархическому чину, всегда что-то символизирующему, и с недостаточным уважением и вниманием к человеку, к неповторимой и единичной личности. Символическая этика нечеловечна. Реалистическая этика требует реального преобразования и реального осуществления добра и правды в жизни, реальных качеств человека, она человечна. Основной принцип этического реализма — не делать условных добрых дел, а быть добрым, излучать качество доброты, не выражать условных знаков любви, а быть любящим и излучающим любовь, не почитать иерархического чина, в котором высота лишь символизирована, а почитать человека, человеческое качество, реальное осуществление высоты. Евангельская мораль не символична, она реалистична, она призывает к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, и к исканию прежде всего Царства Божьего, т. е. к реальному преобразению, а не к условным знакам. Она обращена к глубине человеческого сердца, т. е. к источнику совершенной, преобразенной жизни. Реализм в этике гораздо труднее символизма в этике. И можно даже сказать, что добро можно символически осуществлять, но почти невозможно его осуществлять реально. Это и говорят об этике евангельской. Но все тут определяется основной духовной установкой, направлением нашей первичной воли и нашего сознания на действия и знаки, символизирующие добро, или на реальное осуществление добра, реальное преобразование нашего сердца. Реализм в этике есть вместе с тем победа духовности. Символизм в этике есть этика душевная, в которой духовность лишь символизуется и дается в знаках. Реализм в этике есть этика духовная, в которой духовность реально осуществлена, ее качества овладевают душевной жизнью. Люди

держатся за всякого рода символы, чтобы не осуществлять реально добра и зла, чтобы не брать на себя трудной задачи реальной победы духовности. Даже ожидание антихриста может быть символизмом, препятствующим реальному осуществлению христианской правды в жизни. Легче символически освящать жизнь, чем реально ее преобразовать. Для этики реалистической борьба со злом есть духовная борьба. И духовная борьба, духовное возрастание и просветление должны преобладать над условной законнической аскезой, над внешними делами. Реализм и символизм этический связаны с реализмом и символизмом религиозным. Не осуществляя реально в жизни совершенства и богоподобия, человек отыгрывается тем, что воздает Богу символическое богопочитание. Вместо реального осуществления в жизни правды, любви, совершенства, богоподобия происходит осуществление условное, символическое, риторическое, доктринальное. Совершенство переносится с человека на знаки и символы, на слова и доктрины. На этом пути торжествует номинализм в этике, который есть страшное зло, мешающее реальному преображению жизни. Нравственная риторика, условная, символическая нравственная возвышенность совершенно отравляют нравственную жизнь человечества. Опасны символические обеты, данные в аффективно-эмоциональном состоянии, обеты безбрачия, обеты вечной верности, обеты монашества и пр. Это не реальная, а символическая мораль. Огромную роль в нравственной жизни играет привычка. В ней кристаллизуется условно-символическая мораль и действует автоматически. С привычкой должна бороться этика реалистическая. Реализм в этике есть правдолюбие, онтологическая правдивость, которая совершенно недостижима для этики закона. Реализм в этике есть стремление к подлинной человечности.

Реальное преобразование и просветление человеческой природы есть достижение красоты, добротности. Когда добро осуществляется реально, а не символически-законнически, оно есть красота. Высшая цель — красота твари, а не добро, которое всегда несет на себе печать закона. Красота спасет мир, т. е. красота и есть спасение мира. Преобразование мира и есть достижение красоты. Рай, Царство Божье есть красота. В искусстве даны лишь символы красоты. Реально же красота дана лишь в религиозном преображении твари. Красота есть Божья идея о твари, о человеке и мире. Но идея эта не призвана для подавления личности, живого существа и для превращения его в средство. Тут мы сталкиваемся с последним парадоксом этики — парадоксом соотношения личного и общего, индивидуального и универсального, жизни личности и идеи. Личность, живое индивидуальное существо не может быть средством и орудием осуществления сверхличного общего, универсального, идеи. Это есть непреложный принцип персоналистической этики. Но персоналистическая этика в своем метафизическом углублении совсем не означает отрицания ценности сверхличного и универсального, ценности идеи. Личности как высшей ценности в нравственной жизни не существует без сверхличного, без универсального, без ценности идеи, которую она в себе несет и осуществляет. Личность, как выяснилось уже, онтологически предполагает сверхличное. Это есть несовершенное выражение той истины, что существование человека предполагает существование Бога. Человеческая личность есть высшая ценность для этики, но она есть высшая ценность потому, что она несет в себе божественное начало, что она есть образ и подобие Божие. И это совсем не значит, что человеческое есть средство для божественного. Для Бога человека личностью

есть цель, есть его друг, от которого он ждет ответной любви и творческого подвига. Для человека Бог есть цель, предмет его любви, тот, во имя кого он совершает творческие акты. Парадокс отношений между личным и сверхличным (или общим по несовершенной терминологии) разрешается в религии богочеловечества, в идее богочеловеческой любви, единственной идее, которая личность не уничтожает. Осуществление красоты есть обожение твари, обожение человеческой личности, раскрытие в личности божественного. Это до времени дано в символах, но осуществиться должно реально. Но реальное преобразование тварного мира и реальное осуществление красоты приводят нас к последней, самой тревожной и мучительной эсхатологической проблеме. Этика должна иметь свою эсхатологическую завершительную часть. Это есть проблема смерти и бессмертия, ада и Царства Божьего.

Часть третья

О ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ.

ЭТИКА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ

Глава I

СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ

Обычные философские этики не имеют завершительной эсхатологической части. И если они и трактуют о проблеме бессмертия, то без углубления проблемы самой смерти и преимущественно в связи с нравственной ответственностью человека, с наградами и наказаниями и в лучшем случае с потребностью завершения бесконечных стремлений человеческой личности. Идея бессмертия обосновывалась при помощи натуралистической метафизики, признания души субстанцией. Тут не было никакого прикосновения к глубочайшей проблеме смерти, основной для сознания религиозного, и особенно христианского. Проблема смерти есть не только проблема метафизики, она также есть проблема более углубленной, онтологической этики. Это понимают такие мыслители, как Киркегардт и Гейдеггер. Проблема смерти приобретает центральное значение и у Фрейда. И центральной является именно проблема смерти, связанная неразрывно с проблемой времени. Проблема же бессмертия уже вторична, и она обычно неверно ставилась. Самое слово «бессмертие» не точно и означает отрицание таинственного факта смерти. Вопрос же о бессмертии души принадлежит совершенно устаревшей метафизике. Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, возвышающий самого последнего из смертных над обыденностью и пошлостью жизни. И только факт смерти ставит в глубине вопрос о смысле жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Смысл связан с концом. И если бы не было конца, т. е. если бы в нашем мире была дурная бесконечность жизни, то смысла в жизни не было бы. Смысл лежит за пределами этого замкнутого мира, и обретение смысла предполагает конец в этом мире. И замечательно, что люди, справедливо испытывающие ужас перед смертью и справедливо усматривающие в ней предельное зло, окончательное обретение смысла все же принуждены связывать со смертью. Смерть — предельный ужас и предельное зло — оказывается единственным выходом из дурного времени в вечность, и жизнь бессмертная и вечная оказывается достижимой лишь через смерть. Последнее упование человека связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла в мире. Это есть величайший парадокс смерти. По христианской вере смерть есть результат греха и последний враг, который должен быть побежден, предельное зло. И вместе с тем смерть в нашем греховном мире есть благо и ценность. И она вызывает в нас невыразимый ужас не только потому, что она есть зло, но и потому, что в ней есть глубина и величие, потрясающие наш обыденный мир, превышающие силы, накопленные в нашей жизни этого мира и соответствующие лишь условиям жизни этого мира. И чтобы быть на высоте восприятия смерти

и должного к ней отношения, нужно необычайное духовное напряжение, нужно духовное просветление. Можно сказать, что смысл нравственного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы поставить человека на высоту в восприятии смерти, привести его к должному отношению к смерти. Платон был прав, когда учил, что философия есть не что иное, как приготовление к смерти. Но беда лишь в том, что философия сама по себе не знает, как нужно умереть и как победить смерть. Философское учение о бессмертии не открывает пути. Можно было бы сказать, что в высочайших своих достижениях этика есть в большей степени этика смерти, чем этика жизни, ибо смерть обнаруживает глубину жизни и раскрывает конец, который только и сообщает смысл жизни. Жизнь благородна только потому, что в ней есть смерть, есть конец, свидетельствующий о том, что человек предназначен к другой, высшей жизни. Она была бы подлой, если бы смерти и конца не было, и она была бы бессмысленной. В бесконечном времени смысл никогда не раскрывается, смысл лежит в вечности. Но между жизнью во времени и жизнью в вечности лежит бездна, через которую переход возможен только лишь путем смерти, путем ужаса разрыва. В этом мире, когда он воспринимается как замкнутый, самодостаточный и законченный, все представляется бессмысленным, потому что все тленное, преходящее, т. е. смерть и смертность всегда в этом мире и есть источник бессмыслицы этого мира и всего в нем происходящего. Такова одна половина истины, открытая для ограниченного и замкнутого кругозора. Гейдеггер прав, что обыденность (*das Man*) парализует тоску, связанную со смертью*. Обыденность вызывает лишь низменный страх перед смертью, дрожание перед ней как перед источником бессмыслицы. Но есть другая половина истины, скрытая от обыденного кругозора. Смерть есть не только бессмыслица жизни в этом мире, тленность ее, но и знак, идущий из глубины, указующий на существование высшего смысла жизни. Не низменный страх, но глубокая тоска и ужас, который вызывает в нас смерть, есть показатель того, что мы принадлежим не только поверхности, но и глубине, не только обыденности жизни во времени, но и вечности. Вечность же во времени не только притягивает, но и вызывает ужас и тоску. Тоска и ужас вызываются не только тем, что кончается и умирает дорогое нам, к чему мы привязаны, но в большей степени и еще глубже тем, что разверзается бездна между временем и вечностью. Ужас и тоска, связанные со скачком через бездну, есть также надежда человека, упование, что окончательный смысл откроется и осуществится. Смерть есть не только ужас человека, но и надежда человека, хотя он не всегда это сознает и не называет соответственным именем. Смысл, идущий из другого мира, действует опалаяще на человека этого мира и требует прохождения через смерть. Смерть есть не только биологический и психологический факт, но и явление духа. *Смысл смерти заключается в том, что во времени невозможна вечность, что отсутствие конца во времени есть бессмыслица.*

Но смерть есть явление жизни, она еще по сую сторону жизни, она есть реакция жизни на требование конца во времени со стороны жизни. Смерть нельзя понимать только как последнее мгновение жизни, после которого наступает или небытие, или загробное существование. Смерть есть явление, распространяющееся на всю жизнь. Наша жизнь наполнена смертью, умиранием. Жизнь есть непрерывное умирание, изживание

* См. «*Sein und Zeit*», главы «*Das moegliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*»¹²².

конца во всем, постоянный суд вечности над временем. Жизнь есть постоянная борьба со смертью и частичное умирание человеческого тела и человеческой души. Смерть внутри нашей жизни порождается невозможностью вместить полноту во времени и в пространстве. Время и пространство смертоносны, они порождают разрывы, которые являются частичным переживанием смерти. Когда во времени умирают и исчезают человеческие чувства, то это есть переживание смерти. Когда в пространстве происходит расставание с человеком, с домом, с городом, с садом, с животным, сопровождающееся ощущением, что, может быть, никогда их больше не увидишь, то это есть переживание смерти. Тоска всякого расставания, всякого разрыва во времени и пространстве, есть тоска смерти. Я помню мучительный опыт тоски, которую я переживал мальчиком при всяком расставании. Это носило столь всеобъемлющий характер, что тоска смерти переживалась мною оттого, что я никогда больше не увижу лица постороннего и чуждого мне человека, никогда не увижу города, через который я случайно проехал, комнаты, в которой останавливался на несколько дней, никогда не увижу этого дерева, этой случайно встреченной мною собаки и т. д. Это, конечно, есть опыт о смерти внутри жизни. В пространстве и времени, не вмещающих полноты, обрекающих на разрывы и расставания, всегда в жизни торжествует смерть, и смерть говорит о том, что смысл лежит в вечности, в полноте, что жизнь, в которой восторжествует смысл, не будет знать разрыва и расставаний, не будет знать тления и умирания человеческих чувств и мыслей. Смерть наступает для нас не только тогда, когда мы сами умираем, но и тогда уже, когда умирают наши близкие. Мы имеем в жизни опыт смерти, хотя и не окончательный. И мы не можем примириться со смертью, не только со смертью человека, но и со смертью животных, цветов, деревьев, вещей, домов. Стремление к вечности всего бытия есть сущность жизни. И вместе с тем вечность достигается лишь путем прохождения через смерть, и смерть есть участь всего живущего в этом мире, и, чем сложнее жизнь, чем выше уровень жизни, тем более ее подстерегает смерть. Горы живут дольше, чем люди, хотя жизнь их менее сложна и менее высока по своим качествам. Монблан представляется более бессмертным, чем святой или гений. Вещи относительно устойчивее живых существ.

Смерть имеет положительный смысл. Но смерть есть вместе с тем самое страшное и единственное зло. Всякое зло может быть сведено к смерти. Убийство, ненависть, злоба, разврат, зависть, месть есть смерть и сеяние смерти. Смерть есть на дне всякой злой страсти. Самолюбие, корыстолюбие, честолюбие смертоносны по своим результатам. Никакого другого зла, кроме смерти и убийства, и не существует. Смерть есть злой результат греха. Безгрешная жизнь была бы бессмертной, вечной. Смерть есть отрицание вечности, и в этом онтологическое зло смерти, ее вражда к бытию, ее попытки вернуть творение к небытию. Смерть сопротивляется Божьему творению мира, она есть возврат к изначальному небытию. Смерть хочет освободить тварь через ее возвращение к изначальной свободе, предшествующей миротворению. Тварь в грехе, сопротивляющаяся Божьей идее о ней, Божьему замыслу, имеет один выход — смерть. И смерть отрицательно свидетельствует о силе Божьей в мире и о Божьем смысле, обнаруживающимися в бессмыслице. Можно даже сказать, что мир осуществил бы свой безбожный замысел бесконечной (не вечной) жизни, если бы не было Бога, но так как есть Бог, то этот замысел неосуществим и кончается смертью. И Сын Божий, Искупитель и Спаситель, абсолютно безгрешный и свя-

той, должен был принять смерть, и этим освятил смерть. Отсюда двойное отношение христианства к смерти. Христос смертью смертью поправил. И вольная смерть Его, порожденная злом мира, есть благо и высшая ценность. В почитании креста мы почитаем смерть, освобождающую, побеждающую смерть. Чтобы ожить, нужно умереть. В кресте смерть преобразуется и ведет к жизни, к воскресению. И вся жизнь этого мира должна быть проведена через смерть, через распятие. Без этого она не может прийти к воскресению, к вечности. Смерть не окончательна, и не ей принадлежит последнее слово, когда она принимается как момент мистерии жизни. Бунт против смерти есть богопротивление в нашем мире. И вместе с тем со смертью нужно героически бороться и смерть нужно победить как последнее зло, вырвать жало смерти. Дело Христа в мире есть прежде всего победа над смертью и уготовление воскресения и вечной жизни. Добро, благо есть жизнь, сила и полнота жизни, вечность жизни. Смерть оказывается величайшим парадоксом в мире, который невозможно рационально постигнуть. Смерть есть безумие, ставшее обыденностью. Сознание обыденности притупило чувство парадоксальности и иррациональности смерти. И в последних рационализированных своих результатах социальная обыденность пытается забыть о смерти, скрыть ее от людей, хоронить умерших незаметно. В социальной обыденности торжествует дух, противоположный христианской молитве о том, чтобы нам была дана память о смерти. В этом люди современной цивилизации стоят несоизмеримо ниже древних египтян. Парадокс смерти имеет в мире не только этическое, но и эстетическое свое выражение. Смерть уродлива, и она есть предельное уродство, разложение, потеря лица, потеря всякого облика и лика, торжество низших элементов материального мира. И смерть — прекрасна, она облагораживает последнего из смертных и ставит его на одну высоту с самыми первыми, она побеждает уродство пошлости и обыденности. Есть момент, когда лицо покойного бывает красивее, гармоничнее, чем оно было у живого. И вокруг умершего проходят, исчезают уродливые, злые чувства. Смерть, это предельное зло, благороднее жизни в этом мире. Красота, прелесть прошлого, связана с облагораживающим фактом смерти. Именно смерть очищает прошлое и кладет на него печать вечности. В смерти есть не только разложение, но и очищение. Испытания смерти не выдерживает ничто испортившееся, разложившееся и тленное. Это испытание выдерживает лишь вечное. И как это ни страшно признать, но значительность жизни связана со смертью и она раскрывается лишь перед лицом смерти. Нравственная значительность человека проявляется в испытании смерти, смерти, которой полна и самая жизнь человека.

И вместе с тем борьба со смертью во имя вечной жизни есть основная задача человека. Основной принцип этики может быть формулирован так: поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть. Низко забыть о смерти хотя бы одного живого существа и низко примириться со смертью. Смерть самой последней, самой жалкой твари непереносима, и если в отношении к ней она не будет побеждена, то мир не имеет оправдания и не может быть принят. Вся и все должно быть воскрешено к жизни, и к жизни вечной. Это значит, что не только в отношении к людям, но и к животным, к растениям и даже к вещам должно утверждать вечное онтологическое начало. Человек всегда и во всем должен быть подателем жизни, излучать творческую энергию жизни. Любовь ко всему живущему, ко всякому существу, превыша-

ющая любовь к отвлеченной идее, и есть борьба со смертью во имя вечной жизни. Любовь Христа к миру и к человеку и есть подание жизни в изобилии, победа над смертоносными силами. Смысл аскезы в том, что она есть борьба со смертью в себе, против смертного в себе. Борьба со смертью во имя вечной жизни требует такого отношения к себе и к другому существу, как будто ты сам и другой человек может в любой момент умереть. В этом нравственное значение смерти в мире. Побеждай низменный, животный страх смерти, но всегда имей в себе духовный страх смерти, священный ужас перед тайной смерти. Ведь от смерти пришла людям самая идея сверхъестественного. Враги религии, напр. Эпикур, думают, что опровергли ее, признав ее источником страха смерти. Но им никогда не удастся опровергнуть той истины, что в страхе смерти, в священном ужасе перед ней приобщается человек к глубочайшей тайне бытия, что в смерти есть откровение. Нравственный парадокс жизни и смерти выразим в этическом императиве: относись к живым, как к умирающим, к умершим относись, как к живым, т. е. помни всегда о смерти как о тайне жизни и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь. Жизнь не в слабости своей, а в своей силе, напряженности и преизбыточности тесно связана со смертью. Это чувствуется в дионизизме. Это открывается в любви, которая всегда связана со смертью. Страсть, т. е. проявление величайшего напряжения жизни, всегда чревата смертью. И принимающий любовь в ее преизбыточной силе и трагизме принимает смерть. Слишком дорожающий жизнью и избегающий смерти бежит от рока любви, жертвует ею во имя иных задач жизни. В любви эротической дана высшая точка напряжения жизни, и она же влечет к гибели и смерти в мире. Любящий обречен на смерть и обрекает любимого. Во втором акте «Тристана и Изольды» Вагнер дает музыкальное откровение об этом. Социальная обыденность пытается ослабить эту связь любви со смертью, она хочет обезопасить любовь в мире и устроить ее. Но она не способна даже заметить ее. Социальная обыденность, организующая жизнь рода, знает лишь одно средство против смерти — рождение. В рождении жизнь представляется побеждающей смерть. Но победа рождения над смертью не хочет знать личности, ее судьбы и ее упований, она знает лишь жизнь рода. Всякий рождающий обречен на смерть и обрекает рожденного. Победа над смертью в рождении есть призрачная победа. Тайны победы над смертью не знает природа, она может прийти лишь из сверхприродного мира. На протяжении всей своей истории люди пытались бороться со смертью, и на этой почве возникали разные верования и учения. Иногда они боролись забвением смерти, иногда же идеализацией смерти и упованием гильбю.

Бесплодна философская идея естественного бессмертия души, выводимая из ее субстанциальности. Она проходит мимо факта смерти, отрицает трагизм смерти. С точки зрения такого учения о бессмертии совсем оказывается ненужной борьба за вечную жизнь со смертью и тлением. Это совершенно бестрагическая рационалистическая метафизика. Школьный спиритуализм не есть решение проблемы смерти и бессмертия, это совершенно отвлеченная, кабинетная, нежизненная теория. Совершенно так же не только не решает, но и не ставит проблемы смерти и бессмертия идеализм. Идеализм, как он выразился в германской метафизике, не знает личности, признает ее лишь функцией мирового духа и идеи и потому совсем не восприимчив в трагедии смерти. Трагедию смерти можно сознать лишь при остром сознании личности. Трагедия смерти ощутима лишь потому, что личность переживается как

бессмертная и вечная. Трагична лишь смерть бессмертного, вечного по своему значению и назначению. Смерть смертного, временного совсем не трагична. Трагична смерть личности в человеке, потому что личность есть вечная Божья идея, вечный Божий замысел о человеке. Непереносима смерть целостной личности, в которой дано единство всех человеческих сил и возможностей. Личность не рождается от отца и матери, личность творится Богом. Естественного бессмертия человека как существа природного, рожденного в родовом процессе, естественного бессмертия его души и тела не существует. Человек в этом мире есть смертное существо. Но он сознает в себе образ и подобие Божье, личность, сознает себя принадлежащим не только к природному, но и к духовному миру. И потому человек почитает себя принадлежащим к вечности и стремится к вечности. Бессмертен и вечен в человеке не элемент душевный и не элемент телесный, сами по себе взятые, но элемент духовный, действие которого в элементе душевном и телесном и образует личность, осуществляет образ и подобие Божье. Человек бессмертен и вечен, как духовное существо, принадлежащее к нетленному миру, но он есть духовное существо неестественно и фактически, он есть духовное существо, когда он осуществляет себя духовным существом, когда в нем побеждает дух и духовность овладевает его природными элементами. Цельность и единство порождаются работой духа в душевном и телесном элементе и составляют личность. Природный же индивидуум не есть еще личность, и ему не свойственно бессмертие. Естественному бессмертным оказывается вид, род, а не индивидуум. Бессмертие завоевывается личностью и есть борьба за личность. Идеализм учит бессмертию безличного или сверхличного духа, бессмертию идеи и ценности, но не бессмертию личности. Фихте или Гегель не знают личного человеческого бессмертия. Человеческая личность и ее вечная судьба приносятся в жертву идее, ценности, мировому духу, мировому разуму и т. п. В этом есть и верный элемент. Он заключается в том, что бессмертен и принадлежит вечности не естественный, эмпирический человек, а духовное, идеальное, ценностное в нем начало. Неверность же идеалистического учения о бессмертии в том, что это духовное, идеальное, ценностное начало не образует личности на вечность, не преобразует всех сил человека для вечности, а отделяется от человека, отвлекается в идеальное небо, образует безличный и бесчеловечный дух и предает человека, человеческую личность тлению и смерти. Осуществленная и достигшая целостности личность бессмертна. Но в мире духовном нет замкнутой личности, личность соединена с Богом, с другими личностями, с космосом. Материализм, позитивизм и т. п. учения примиряют со смертью, узаконяют смерть и вместе с тем стараются забыть о ней, устраивая жизнь на могилах покойников. Эти учения не имеют памяти смертной, и потому они обыденны и лишены глубины и серьезности. Учение о прогрессе целиком занято будущим вида, рода, грядущих поколений и совершенно не чувствительно к личности и ее судьбе. Прогресс, как и эволюция, совершенно безличен, и учение такого рода есть имперсонализм. Смерть для прогрессирующего рода есть факт неприятный, но не глубокий и не трагический. Род знает свое бессмертие. Глубока и трагична смерть лишь для личности и с точки зрения личности. Учениям более благородным свойственна резиньяция перед смертью, примиренность, полная печали и меланхолии. В этом случае смерть замечается в своем трагизме и личность сознает себя, но она не имеет духовных сил бороться со смертью и победить ее. Отношение к смерти стоическое или буддийское бессильно перед ней и означает победу

смерти, но оно благороднее родовых теорий, совершенно забывающих о смерти. Душевное, а не духовное отношение к смерти всегда печально и меланхолично, в нем всегда есть печаль воспоминания, не имеющего силы воскрешать. Только духовное отношение к смерти победно. До-христианское отношение к смерти означает резиньяцию перед роком, несущим смерть. Только христианство знает победу над смертью.

Древнееврейскому народу была чужда идея личного бессмертия. Мы не находим ее в Библии. Личное самосознание еще не пробудилось. Еврейскому народу свойственно было сознание бессмертия народа, т. е. рода, вида, а не личности. Только в книге Иова пробуждается сознание личной судьбы и ее трагизма. Лишь в эпоху эллинистическую, ко времени явления Христа в религиозном сознании иудаизма духовный элемент начинает освобождаться от власти элемента натуралистического, что означает высвобождение личности, выход ее из растворенности в родовой, народной жизни. Но по-настоящему идея бессмертия раскрывается у греков, а не в еврействе*. Развитие идеи бессмертия души в Греции очень поучительно. Изначально человек сознавался смертным существом. Бессмертны были боги, а не люди. Бессмертно не человеческое, а божественное начало. В человеке начинает раскрываться бессмертие, поскольку в нем обнаруживается божественное, сверхчеловеческое начало. Бессмертными оказываются не обыкновенные люди, а полубоги, герои, демоны. Грекам свойственна была раздирающая душу печаль, вызванная смертью человека. Этим полна греческая трагедия и поэзия. Человек примирился с неизбежностью смерти, ему не дано бессмертие, которое целиком присвоили себе боги. Смертное человеческое начало и бессмертное божественное начало разорваны и соединяются только в героях, в сверхчеловеках, а не в человеке. Человек нисходит в подземное царство теней, и нет ничего печальнее его судьбы. Печаль греков, в такой форме не свойственная древнееврейскому, библейскому чувству жизни, связана с тем, что грекам дано было раскрывать человеческое начало, но не дано было соединять его с началом божественным. Человечность греков породила эту печаль. И именно от греков услышали мы слова, что человеку лучше было бы не родиться. Это не есть метафизический пессимизм Индии, отрицающий человека, признающий призрачность мира. Это — человеческая печаль, признающая и человека и мир реальностями. Греки — реалисты. Но греческий гений не мог бесконечно выносить того разрыва между человеческим и божественным миром, который обрекал людей на смертность, богам же предоставлял бессмертие. И началась борьба за бессмертие человека.

В религиозном мифологическом сознании Греции раскрылось бессмертие божественного наряду со смертностью человеческого. Но мысль человека приобщается к бессмертию божественного начала, приобретает его себе, поднимается до него. Это есть мотив мистерий, орфизма, философия Платона. В человеческой душе есть божественный элемент, и он должен быть освобожден от власти материи. Тогда человек завоевывает себе бессмертие. Но обретение бессмертия божественного элемента души означает уход от низшего материального мира, а не преобразование его. Бессмертие спиритуально и идеально. Бессмертно лишь то, что бессмертно по метафизической природе вещей, оно не завоевывается для смерти и тления, т. е. смерть и тление не побеждаются. По орфическому мифу, душа нисходит в греховный материальный мир, и она

* См. Erwin Rohde «Psyche, Sellenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen»¹²³.

должна от него освободиться, вернуться на свою духовную родину. Орфический миф о происхождении и судьбе души, который так повлиял на Платона, особенно в «Федоне», — один из самых глубоких мифов человечества. С ним связано и древнее учение о перевоплощении души — одна из немногих попыток понять судьбу души в ее прошлом и будущем, в ее генезисе и в ее эсхатологии. И в орфизме есть некая вечная правда. Христианство учит о воскресении, о победе над смертью для всякой жизни, для всего тварного мира, и этим оно бесконечно выше и могущественнее греческого учения о бессмертии, обрекающего значительную часть мира на тление и смерть. Но в христианском мирозерцании не раскрылась тайна генезиса души. Раскрытие вечного элемента в душе означает вечность не только в будущем, но и в прошлом. Возникшее во времени не может наследовать будущего. И если человеческая душа несет в себе образ и подобие Божье, если она есть Божья идея, то она возникает в вечности, а не во времени, в духовном мире, а не в природном мире. Но христианское сознание может понимать это динамически, а не статически, как платонизм. В вечности, в духовном мире происходит борьба за личность, за осуществление Божьей идеи. И наша природная земная жизнь есть лишь момент в духовном мире происходящего процесса. Это ведет к утверждению предсуществования в духовном мире, что совсем не связано с перевоплощением внутри земной действительности. Принадлежность человека к вечному духовному миру не означает естественного бессмертия духа. Наш природный мир есть арена борьбы за бессмертие и вечность, т. е. за личность. И в этой духовной борьбе дух должен овладеть природными элементами души и тела для их вечной жизни, для воскресения вечной жизни. Христианство учит не столько об естественном бессмертии, не предполагающем никакой борьбы, сколько о воскресении, предполагающем борьбу духовных, благодатных сил с силами смертоносными. Воскресение означает религиозную победу над смертью, оно не хочет ничего предоставить тлению и смерти, как предоставляет отвлеченный спиритуализм. Учение о Воскресении исходит из трагического факта смерти и означает победу над ним, чего нет ни в каких учениях о бессмертии, ни в орфизме, ни у Платона, ни в теософии. Только христианство прямо смотрит в глаза смерти, признает и трагизм смерти, и смысл смерти и вместе с тем не примиряется со смертью и побеждает ее. Бессмертная и вечная жизнь человеческой личности возможна и есть не потому, что таков естественный состав человеческой души, а потому, что воскрес Христос и победил смертоносные силы мира, что в космическом чуде Воскресения смысл победил бессмыслицу. Учение о естественном бессмертии индивидуальной человеческой души отрывает судьбу человеческой души от судьбы космоса, от мирового целого. Это есть метафизический индивидуализм. Учение же о Воскресении связывает судьбу души, судьбу человека с космосом, с мировым целым. Воскресение моей плоти есть вместе с тем Воскресение плоти мира. Под «плотью» тут, конечно, понимается не материальный состав моего тела и тела мира, а плоть духовная. Но целостная личность связана и с плотью, и с вечной формой плоти, а не только с душой. Если бы не было явления Христа и Воскресения Христа, то в мире и в человеке восторжествовала бы смерть. Поэтому учение о бессмертии есть парадоксия. Человек и смертен и бессмертен, он принадлежит и смертоносному времени и вечности, он и духовное существо, и существо природное. Смерть есть страшная трагедия, и смерть через смерть побеждается Воскресением. Но смерть побеждается не природными, а сверхприродными силами.

Два русских религиозных мыслителя высказали замечательные мысли о смерти и жизни, мысли полярно противоположные. Это В. Розанов и Н. Федоров. Для Розанова все религии делятся на два типа, в зависимости от того, кладут ли они в свою основу рождение или смерть. Рождение и смерть — самое серьезное и глубокое в жизни, и в опыте рождения, и в опыте смерти приоткрывается божественное. Иудаизм и все почти язычество для Розанова — религии рождения, христианство же есть религия смерти. Религия рождения есть религия жизни. Жизнь происходит от рождения, т. е. от пола. Христианство же не благословило рождения, не благословило пола и заморозило мир красотой смерти. Розанов борется со смертью во имя жизни. Но смерть побеждается у него рождением. В рождении вечно торжествует жизнь. Но смерть побеждается жизнью для вновь рождающихся существ, не для умерших. Розановская победа над смертью через рождение возможна лишь при нечувствительности к человеческой личности и ее вечной судьбе. Для Розанова подлинной первореальностью и носителем жизни является не личность, а род. В рождении род торжествует над личностью, род живет бесконечно, личность же умирает. Но трагическая проблема смерти есть проблема личности, а не рода, и она переживается со всей остротой, когда личность переживает себя и сознает себя подлинным бытием и носителем жизни. Никакая цветущая жизнь вновь рожденных грядущих поколений не снимает и не преодолевает нестерпимого трагизма смерти хотя бы одного живого существа. Розанов не знает вечной жизни, он знает только бесконечную жизнь в деторождении. Это есть своеобразный половой пантеизм. Розанов забывает, что не от явления Христа пошла в мире смерть и что последнее слово христианства не смерть, не Голгофа, а Воскресение и вечная жизнь. Розанов спасается от ужаса смерти в стихии пола, в ее жизненной напряженности. Но падший пол и есть источник смерти в мире, и не ему дано победить смерть. Совершенно иначе ставит и решает проблему Н. Федоров. В истории человечества ни у кого нельзя найти такой боли о смерти, как у Федорова, и такой пламенной жажды вернуть жизнь всем умершим. В то время как Розанов думает о рождающихся детях, о жизни в будущем и находит в этом источник радости, Н. Федоров думает об умерших предках, о смерти в прошлом и находит в этом источник печали. Для Н. Федорова смерть есть предельное зло, с которым нельзя пассивно мириться, и источник всех зол, единственное зло. Окончательная победа над смертью для него не в рождении новой жизни, а в воскрешении старой жизни, в воскрешении умерших предков. И эта воля к воскрешению умерших свидетельствует о необычайной высоте нравственного сознания Н. Федорова. Человек должен быть подателем жизни, он должен утверждать жизнь на вечность. Это есть высшая нравственная истина, независимо от того, как оценивать самый «проект» воскрешения у Н. Федорова. Но в отношении Н. Федорова к смерти была не только большая правда, но и большое заблуждение и неверное понимание тайны смерти. Н. Федоров был убежденный христианин, но как будто не понимал тайны Креста и Голгофы, не принимал искупительного смысла смерти. Смерть не была для него внутренним моментом жизни, через который всякая греховная жизнь неизбежно должна пройти. Если В. Розанов не видит в христианстве Воскресения, то Н. Федоров не видит в христианстве Креста и его искупляющего значения. Оба хотели бороться со смертью во имя жизни, хотели победить смерть, один — рождением, другой — воскрешением. Правды больше у Н. Федорова, но правды односторонней. Смерть нельзя победить, отрицая всякий за ней смысл, т. е. метафизи-

зическую ее глубину. Гейдеггер верно обосновывает возможность смерти заботой. Но это есть источник смерти, видимый из обыденного мира. Смерть есть также явление вечности в греховном мире. И вечность в греховном мире есть ужас и тоска. Тот парадоксальный факт, что человек может бояться умереть от заразной болезни или несчастного случая и не боится умереть на войне или мучеником за веру или идею, свидетельствует о том, что вечность менее страшна, когда человек поднимается от обыденности на высоту.

Ужас смерти есть не только ужас смерти личности, но и ужас смерти мира. Есть личный Апокалипсис и Апокалипсис мировой. Апокалиптическая настроенность есть настроенность, в которой память о смерти достигает предельного напряжения, но сама смерть переживается как путь к новой жизни. Апокалипсис есть откровение о смерти мира, хотя смерть в нем не последнее слово. Смертен не только человек, не только народы и культуры смертны, но и все человечество в целом, и весь мир, вся тварь. И поразительно, что тоска эта еще большая, чем тоска, связанная с предчувствием смерти личной. Судьба личности и судьба мира тесно связаны и переплетаются тысячами нитей. Человек тоскует не только потому, что его ждет смерть, но и потому, что смерть ждет весь мир. Смерть человека в эпохи, которым чужда апокалиптическая настроенность, смягчается чувством родовой жизни и родового бессмертия, в котором выживают и сохраняются результаты его жизни и его деяний. Но Апокалипсис есть конец всякой перспективы родового, мирового бессмертия, в нем всякая тварь и все творение непосредственно поставлены перед судом вечности. Невозможно даже утешение, что в детях своих ты будешь бессмертен и бессмертны будут дела твои, наступает конец для всех утешений во времени. Апокалипсис есть не подлежащий рационализированию парадокс времени и вечности. Конец нашего мира наступает во времени, еще в нашем времени. Но он также есть конец нашего времени, и потому он за его пределами. Это одна из антиномий, подобных антиномиям Канта*. Когда наступит конец, то времени больше не будет. И потому мы должны парадоксально мыслить конец мира и во времени, по сю сторону, и в вечности уже, по ту сторону. Конец мира, как и каждого отдельного человека, есть событие и имманентное, и трансцендентное. Ужас и тоска и вызываются этим непонятным для нас совмещением имманентного и трансцендентного, посюстороннего и потустороннего, времени и вечности. Для каждого из нас и для всего мира наступает катастрофа, скачок через бездну, непостижимый выход из времени, в самом времени совершающийся. Смерть отдельного человека есть также выход из времени, во времени еще совершающийся. Если бы наш греховный мир в нашем греховном времени был бесконечным, не знал конца, то это был бы такой же злой кошмар, как и бесконечное продолжение во времени жизни отдельного человека. Это было бы торжество бессмыслицы. И предчувствие наступления конца вызывает не только тоску и ужас, но и надежду и упование на окончательное раскрытие и торжество смысла. Суд, суждение, оценка всего, что в мире совершилось, есть окончательное раскрытие смысла. Страшный суд над личностью и миром во внутреннем своем понимании есть не что иное, как обретение смысла, как установка ценностей и качеств.

Парадокс времени и вечности существует не только для судьбы мира,

* Учение Канта об антиномиях чистого разума — самое гениальное в его философии. См. «Kritik der reinen Vernunft». Die Antinomie der reinen Vernunft. Erster Widestreit der transcendentalen Ideen»¹²⁴.

но и для судьбы личности. Бессмертная и вечная жизнь объективируется, натурализируется, и тогда говорят о ней как о загробном существовании. Загробное существование представляется как бы природной сферой бытия, иной, чем наша сфера. В нее входит человек после смерти. Но бессмертная, вечная жизнь, не объективированная и не натурализованная, взятая изнутри, есть жизнь принципиально иного качества, чем вся природная и даже сверхприродная жизнь, она есть жизнь духовная, в которой вечность наступает уже во времени. Если бы жизнь человека целиком была взята в дух и претворена в духовную жизнь, если бы духовное начало окончательно овладело природной стихией, душевной и телесной, то смерти как натурального факта совсем не наступило бы, то совершился бы переход в вечность без того события, которое мы извне воспринимаем как смерть. Вечная жизнь наступает уже во времени, она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения как вечное настоящее. Вечная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящего, жизнь в глубине мгновения. В этой глубине мгновения происходит разрыв времени. Поэтому этически ложна та установка, которая ждет вечности в будущем как загробного существования, ждет смерти во времени, чтобы приобщиться к вечной божественной жизни. В будущем, в сущности, никогда не наступит вечности, в будущем есть лишь дурная бесконечность. Так можно представить себе лишь ад. Вечность и вечная жизнь наступает не в будущем, а в мгновении, т. е. выходе из времени, в прекращении вечной проекции жизни во времени. В терминологии философии Гейдеггера это означает прекращение той заботы, которая оременивает бытие. Смерть существует извне как некоторый натуральный факт, наступающий в будущем, и она означает овременение бытия, проекцию жизни в будущем. Изнутри, т. е. с точки зрения, не просцированной во времени, с точки зрения вечности, раскрывающейся в глубине мгновения, смерти не существует, смерть есть лишь момент в вечной жизни, мистерия жизни. Смерть существует лишь по сю сторону, в оременном бытии, в порядке «природы», и раскрытие духовности, введение человека в иной порядок бытия, утверждение вечного в жизни есть преодоление смерти и победа над ней. Но преодоление смерти и победа над ней означает не забвение и не отсутствие чувствительности к ней, а принятие ее внутрь духа, когда она перестает уже быть натуральным фактом во времени и становится обнаружением смысла, идущего из вечности. Апокалипсис личный и Апокалипсис мировой обличает неисполнение вечной правды жизни и всегда есть торжество вечной правды во тьме, в темной стихии греха. Смерть личная и смерть мировая, как и смерть наций и цивилизаций, как и смерть исторических форм государства, общества и бытового уклада, означает катастрофическое напоминание смысла и правды о том, что они не исполнены и искажены. Таков и смысл всех больших революций, которые означают Апокалипсис внутри истории, таков смысл катастрофических событий внутри жизни отдельных людей. Откровение о грядущем явлении антихриста и его царстве указывает на неисполнение христианской правды, нежелание и неспособность реализовать ее в жизни. Таков закон духовной жизни. Если свобода не реализует Царства Христова, то необходимость реализует царство антихриста. Смерть наступает для жизни, которая не реализует себя по божественному смыслу и божественной правде. Торжество бессмыслицы означает явление смысла во тьме, в греховной стихии. Поэтому смерть, смерть человека и мира, есть не только торжество бессмыслицы, результат греха и возобладания темных сил, но и торжество смысла, напоминание о божественной правде, недопущение неправды быть вечной. Гипотетически Н. Федоров прав, что

человек и мир перешли бы в вечную жизнь без катастрофы конца и страшного суда, если бы человечество объединилось братски для общего дела осуществления христианской правды и для воскрешения всех умерших*. Но человечество и мир уже далеко зашли на путях зла и неправды, и суд над ними уже совершается. Иррациональная, меоническая свобода препятствует осуществлению «проекта» Н. Федорова, он оптимистически недооценивал сил зла. Императивом же этики остается утверждение вечности, вечной жизни для каждого существа и для всего творения. Поступай так, чтобы для тебя раскрылась вечная жизнь и чтобы от тебя излучалась энергия вечной жизни на все творение.

Этика должна стать эсхатологической. Для этики персоналистической вопрос о смерти и бессмертии является основным, и он присутствует в каждом явлении жизни, в каждом акте жизни. Нечувствительность к смерти, забвение о смерти, свойственные этике XIX и XX веков, означают нечувствительность к личности и ее вечной судьбе. Эта нечувствительность распространяется и на судьбу мира. В сущности, этика, в центре которой не стоит вопрос о смерти, не имеет никакой цены, она лишена серьезности и глубины. Такая этика хотя и оперирует с суждениями и оценками, но забывает об окончательном суждении и оценке, т. е. о страшном суде. Этика должна строиться не в перспективе блага и счастья этой бесконечной жизни, а в перспективе неизбежной смерти и победы над смертью, в перспективе воскресения и вечной жизни. Творческая этика призывает не к творчеству временных, преходящих, глennых благ и ценностей, способствующих забвению о смерти, конце и суде, а к творчеству вечных, непреходящих, бессмертных благ и ценностей, способствующих победе над вечностью и подготавливающих человека к концу. Эсхатологическая этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества. Нельзя пассивно, в тоске, ужасе и страхе ждать наступления конца и смерти человеческой личности и мира. Человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего. Второе пришествие Христа предполагает напряженную творческую активность человека, приготовление человека и мира к концу, и самый конец этот зависит от творческой активности человека и определяется положительными результатами мирового процесса. Царства Христова нельзя пассивно ждать, как нельзя пассивно ждать царства антихриста, нужно активно и творчески бороться против царства антихриста и уготовлять Царство Божье, которое берется силой. Пассивное понимание апокалиптических пророчеств есть детерминизм, фатализм и отрицание свободы. Но пророчества никогда не означают детерминизма, и они всегда обращены к свободе духа. Пассивный детерминизм в отношении к апокалиптическим пророчествам есть их натурализация и рационализация, отрицание таинственного совмещения Божьего Промысла и человеческой свободы. Так же ложно пассивное отношение к собственной смерти, к смерти личности как к фатальному, детерминированному натуральному факту. Смерть нужно свободно и просветленно принять, не бунтовать против ее бессмысленности, но свободное и просветленное принятие смерти есть творческая активность духа. Есть ложная активность, которая бунтует против смерти и не приемлет ее. Она порождает невыносимые страдания. Но есть

* См. его «Философию общего дела».

истинная активность, которая есть победа вечности над смертью. В сущности, активный дух не страшится смерти. Смерти страшится лишь пассивный дух. Активный дух переживает страх и ужас безмерно больший, чем страх и ужас смерти. Активный дух, не отдающийся пассивно смерти, страшится не столько смерти, сколько ада и вечных мук. Активный дух переживает свою вечность, смерть для него существует лишь как внешний факт, внутренне для него смерти не существует. Но он испытывает ужас перед вечной судьбой, перед вечным судом. И тут мы встречаемся с психологическим парадоксом, который для многих остается неизвестным и непонятым. Активный дух, непосредственно и изнутри переживающий свою неистребимость и вечность, может не только не бояться смерти, но может желать ее и завидовать тем, которые не верят в бессмертие и убеждены, что со смертью все кончается. Ошибочно и легкомысленно думать, что так наз. вера в бессмертие всегда утешительна и что верующие в него поставили себя в привилегированное и завидное положение. Вера в бессмертие есть не только утешительная вера, облегчающая жизнь, она есть также страшная, ужасная вера, отягчающая жизнь безмерной ответственностью. Этой ответственности не знают те, которые твердо убеждены, что бессмертия нет, что смертью все кончается. С большим основанием можно было бы сказать, что неверующие больше облегчили себе жизнь, чем верующие. И неверие в бессмертие именно подозрительно своей легкостью и своей утешительностью. Они утешают себя тем, что в вечности не будет суда смысла над их бессмысленной жизнью. Нестерпимый, предельный ужас не есть ужас смерти, а ужас суда и ада. Его не знают неверующие, его знают только верующие. Его редко переживает дух пассивный, его особенно остро и напряженно переживает дух активный, ибо активный дух склонен связать свою вечную судьбу, а следовательно, и суд и возможность ада с собственными творческими усилиями. Вопрос о смерти неизбежно ведет к вопросу об аде. Победа над смертью не есть еще последняя, предельная, окончательная, победа. Победа над смертью еще слишком обращена ко времени. Последняя, окончательная, предельная победа есть победа над адом, она уже обращена к вечности. И еще более радикальная задача, чем задача воскрешения умерших, поставленная Н. Федоровым, есть задача победы над адом, освобождение из ада всех тех, которые испытывают «вечные» адские муки, победа над адом не только для себя, но и для всей твари. Это и есть та предельная задача, к которой должна прийти этика: творческое освобождение всей твари от временных и «вечных» адских мук. Без осуществления этой задачи Царство Божье не может удался.

Глава II

АД

Философская этика совсем не интересовалась проблемой ада. Проблема эта существовала только для религиозной этики. Между тем как ад есть не только конечная проблема этики, но основная ее проблема, без решения которой этика остается поверхностной. Можно поражаться, как люди мало думают об аде и мало мучаются о нем. В этом более всего сказывается человеческое легкомыслие. Человек способен жить исключительно на поверхности, и тогда не предстоит ему образ ада. Потеряв сознание вечной и бессмертной жизни, человек освободил себя от мучительной проблемы ада, сбросил с себя тяжесть ответственности. Мы сразу же тут сталкиваемся с нравственной антиномией, которая, по-видимому, рационально неразрешима. Душа ведет внутренний диа-

лог с самой собой об аде, и в этом диалоге ни одна из сторон не побеждает окончательно. В этом вся мучительность проблемы. Современное отрицание ада делает жизнь слишком легкой, поверхностной и безответственной. Утверждение же ада лишает нравственную и духовную жизнь смысла, ибо вся она протекает под пыткой. Идея есть пытка, пыткой же человека можно к чему угодно принудить. Но то, к чему человек принужден пыткой, страхом адских мук, лишается ценности и значения, не есть нравственное и духовное достижение. На эту сторону идеи ада не было обращено достаточного внимания. Все, что делает человек из страха ада, а не из любви к Богу и к совершенной жизни, лишено всякого религиозного значения, хотя в прошлом этот мотив был наиболее использован для религиозной жизни. Если существует ад и угрожает мне, то бескорыстная любовь к Богу для меня невозможна, то я определяюсь не стремлением к совершенству, а стремлением избежать адских мук. Ад делает человека утилитаристом, гедонистом и эвдемонистом, лишает его бескорыстной любви к истине. Была глубокая правда у тех мистиков, которые выражали согласие на адские муки и гибель во имя любви к Богу. Ап. Павел соглашался быть отлученным от Христа во имя любви к братьям. Этот мотив был в квиетической мистике, у Фенелона ¹²⁵, и осужден он был католическим эвдемонизмом и утилитаризмом. Особенно замечательно это у Марии де Валлэ, которая соглашалась принять адские муки во имя спасения одержимых сатаной и обреченных на гибель *. Мистики всегда возвышались над религиозным утилитаризмом и эвдемонизмом, который проникнут уже вульгаризированной идеей ада, и мотивы страха перед адом и гибелью и жажда спасения и блаженства — совсем не мистические мотивы. Идея вечного блаженства и вечных мук, спасения и гибели остается экзотерической идеей, преломлением откровения божественной жизни в социальной обыденности. В религии, стоящей под знаком социальной обыденности, всегда есть утилитарный элемент. Свободна от него лишь мистика, возвышающаяся до бескорыстия. Спасение от вечной гибели совсем не есть последняя истина, это есть лишь утилитарная и вульгаризированная транскрипция истины об искании Царства Божьего, о любви к Богу и достижении совершенной жизни, о теозисе. Это несколько не снимает самой проблемы ада и не притупляет ее мучительности. Так звучит голос лишь одного из говорящих во внутреннем диалоге души. Но сейчас же начинает звучать и другой голос и укрепляет непреодолимо антиномическое отношение к аду. Ада нельзя допустить, он неприемлем для нравственного сознания, и ада нельзя просто отрицать, ибо отрицание это покупается игнорированием несомненных ценностей. Очень легко отрицать ад, отрицая личность и свободу. Ада нет, если личность не принадлежит вечности. Ада нет, если человек не свободен и может быть принужден к добру и к раю. Идея ада онтологически связана со свободой и личностью, а не со справедливостью и воздаянием. Как это ни парадоксально звучит, но ад есть нравственный постулат свободы человеческого духа. Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром и принудительно внедрен в рай, т. е. в каком-то смысле человек имеет нравственное право на ад, право свободно предпочесть ад раю. В этом скрыта вся нравственная диалектика об аде. Оправдание ада на почве идеи справедливости, которое мы находим

* Emile Dermengem «La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées» ¹²⁶.

у св. Фомы Аквината и Данте, наиболее возмущающее и наименее углубленное. Ад диалектически определяется не справедливостью, а свободой. Ад допустим в том смысле, что человек может захотеть ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю. В идее ада выражается острое и напряженное чувство личности, ее неистребимости. Вечная гибель личности и есть ее пребывание в себе самой, ее нерастворимость, ее абсолютное одиночество. Ад и заключается в том, что личность не хочет от него отказаться. Пантеистическое растворение и исчезновение личности в Боге, конечно, отменяет идею ада, но оно означает отрицание личности. Такова онтологическая основа идеи ада. Всякая оценка есть уже начало ада, она есть исходная точка разделения на два царства, и одно из этих царств есть адское царство. И вся проблема в том, как избежать ада, не отказываясь от оценки и различия. У таких людей, как Бл. Августин, как Данте, мы видим пафос разделения, уготовляющего ад. Но борьба против ада означает не прекращение борьбы против зла, а доведение ее до конца. Весь вопрос в том, есть ли ад добро, как думают «добрые» защитники ада.

Во внутреннем диалоге об аде, в раскрывающейся тут внутренней диалектике душа становится то на субъективную, то на объективную точку зрения, то изнутри, то извне на эту проблему смотрит. И отсюда рождается противоречие. На ад можно смотреть с точки зрения человеческой и с точки зрения божественной. И вот когда смотришь на ад с точки зрения Бога, объективируя его, то ад непонятен, недопустим и возмутителен. Невозможно примириться с тем, что Бог мог сотворить мир и человека, предвидя ад, что он мог предопределить ад из идеи справедливости, что он потерпит ад как особый круг дьявольского бытия наряду с Царством Божиим. С божественной точки зрения это означает неудачу творения. Ад объективированный, как особая сфера вечной жизни, совершенно нетерпим, невыносим и просто несоединим с верой в Бога. Бог, сознательно допускающий вечные адские муки, совсем не есть Бог, он скорее походит на дьявола. Оправдание ада как воздаяния злым, утешающее добрых, есть сказка для детей, в нем нет ничего онтологического, это взято из социальной обыденности с ее наградами и наказаниями. Идея вечного ада как справедливого воздаяния за ложные догматические мнения и ереси есть одно из самых жалких и безобразных порождений торжествующей социальной обыденности. С точки зрения объекта, с точки зрения Бога, никакого ада быть не может, и допустимость ада означала бы отрицание Бога. Но все меняется, когда вы становитесь на точку зрения субъекта, человека. Тогда звучит другой голос, и тогда ад оказывается понятным, он дан в человеческом опыте. И нравственное возмущение человека начинается лишь тогда, когда ад объективируется и утверждается из Бога и как бы в Боге, а не из человека и как бы в человеке. Ад принадлежит целиком сфере субъективной, а не объективной, он в субъекте, а не в объекте, в человеческом, а не в божественном. Никакого ада как объективной сферы бытия не существует, это совершенно безбожная идея, скорее манихейская, чем христианская. Поэтому совершенно не возможна и не допустима никакая онтология ада. Построение онтологии ада, т. е. объективирование ада, и есть то, что вызывает против себя справедливое возмущение и восстание. Немыслимый как сфера объективного бытия, ад существует в сфере субъективной и означает опыт человека и путь человека. Ад, как и рай, есть лишь символы духовного пути. Опыт ада и есть замыкание в субъекте, невозможность войти в объективное бытие, есть самопогружение, для которого закрывается вечность и остается

лишь дурная бесконечность. Вечный ад есть порочное и противоречивое словосочетание. Ад есть отрицание вечности, невозможность войти в вечную жизнь и приобщиться к вечности. Никакой адской и дьявольской вечности быть не может, может быть лишь божественная вечность, вечность Царства Божьего, наряду с которой не может быть никакого бытия. Но в субъекте, в замкнутой субъективной сфере может раскрыться дурная бесконечность мучений. Опыт, из которого почерпнута идея вечного ада, дан в переживании человеком в субъективной сфере мучения как не имеющего конца во времени. В опыте этой нашей жизни нам дано переживать мучения, которые нам представляются бесконечными, только такие мучения и представляются нам адскими и страшными, которые не на минуту, не на час или день, а на бесконечность. Но эта бесконечность совсем не есть вечность и совсем не есть объективное бытие. Эта бесконечность определяется замыканием субъекта в своем одиноком мучении, невозможностью выйти из него в объективное бытие. Эта бесконечность мучений объективно может продолжаться мгновение, часть или день, но ему дают наименование вечных адских мук. Переживание вечных адских мук есть невозможность вырваться из замкнутости субъекта в своем мучительном переживании. Ада нигде и нет, кроме как в призрачной, небытийственной, лишенной всякой объективности сфере замкнутости субъекта в самом себе, бессильного войти в вечность. Ад совсем не есть вечность, ад есть бесконечное продолжение во времени. Адская мука именно временна, ибо находится в дурном времени, а совсем не вечна, совсем не означает пребывания в вечности иной, чем вечность Царства Божьего. В аду те, которые остаются во времени и не переходят в вечность, в аду те, которые остаются в субъективной замкнутой сфере и не переходят в объективную сферу Царства Божьего. Ад есть по существу призрачная, фантазмагорическая, небытийственная сфера. Но он может быть величайшей психологической, субъективной реальностью для человека. Ад есть фантазмагория, кошмарное сновидение, которое не может быть вечным, но может переживаться человеком как бесконечное. Фантазмы, которые создаются в человеческих страстях, ввергают человека в ад. Так ткется призрачная ткань кошмаров и сновидений, от которых человек не может проснуться в вечности, но которые именно потому не могут быть вечными. Ничего объективно-бытийственного в адских кошмарах человека нет. Совсем не объективная справедливость Бога определяет человека к переживанию этих адских кошмаров и злых сновидений, а иррациональная свобода человека, притягивающая к домирному небытию. Но небытие это принимает адский характер после опыта бытия, после опыта жизни в Божьем мире. Переживание адских мучений возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий, поскольку божественный свет освещает еще тьму злых фантазмагорий. Если представить себе, что образ и подобие Божье окончательно померкнут и божественный свет совсем перестанет светить, то адские муки прекратятся, то произойдет окончательное возвращение в небытие. Окончательная гибель мыслима лишь как небытие, уже не знающее муки. В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек. Борьба против сил ада есть борьба за такую трезвость, силу и цельность сознания, которые дают возможность проснуться в вечности от кошмарного сновидения, длящегося как бы в бесконечном времени. Адская фантазмагория есть потеря цельности личности и синтезирующей силы

сознания, но в ней продолжают существовать и грезить разорванные клочья личности и продолжается раздробленное сознание личности. Эти разорванные клочья личности переживают абсолютное одиночество. Освобождение от адского кошмара и мучительных грез, которые есть пребывание между бытием и небытием, есть или победа целостного сознания (можно сказать, и сверхсознания) личности, возвращение ее к истинному бытию и переход ее в вечность, или окончательное уничтожение раздробленного сознания и переход к окончательному небытию. Человек идет от подсознательного через сознание к сверхсознательному. Целостность и полнота достигаются лишь в сверхсознательной жизни. Наша «сознательная» жизнь от рождения до смерти заключает в себе грозящие и сновидческие состояния, превосходящие адский кошмар. Эти состояния создаются греховными страстями. В них сознание раздроблено и искачено непросветленным и испреображенным подсознательным. Но в жизни человека есть другие грезы и сновидения, в которых есть превосхищение рая. В них приоткрывается жизнь сверхсознания, в которой подсознательное преобразается и поднимается вверх. Проблема ада как субъективной сферы есть проблема соотношения подсознания, сознания и сверхсознания. Борьба против ада есть пробуждение сверхсознания, т. е. духовной жизни. Иначе отношение подсознания и сознания создает кошмарные и злые сновидения. Сознание само по себе не есть еще достижение цельности личности. А только достижением цельности личности можно бороться с теми раздробленными клочьями сознания, которые ввергают в ад. Цельность личности исчезает в аду вследствие погружения и замыкания личности в себе, эгоцентризма, злого одиночества, т. е. бессилия любить и достигнуть сверхсознательной цельности. Все это мы знаем и можем изучать по опыту нашей жизни, протекающей в средней, промежуточной полосе сознания. В разложении личности мы соскальзываем вниз, к кошмарным сновидениям и грезам. Окончательное же пробуждение достигается той духовной трезвостью, которая ведет к свету целостного сверхсознания. Духовная трезвость и светлый экстаз одинаково говорят о наступлении такой цельности, которая сделает невозможным возврат к кошмарному, адскому полубытию. Первоначальная подсознательная, стихийная цельность невозможна уже после возгорания сознания и прохождения через раздвоенное сознание. После этого возможно или движение вверх, в рай сверхсознания, или разложение и падение в адские состояния, сохраняющие клочья сознания. Боль и мука связаны с сознанием, но сознание нельзя уничтожить окончательно. Само возникновение сознания есть уже разорванность и сознание мучиться о цельности. Но раздвоенность сознания может перейти в совершенную разорванность и в этой разорванности боль и мука усиливаются. Прекращение боли и муки есть наступление сверхсознательной цельности или окончательного небытия.

Дневное, сознательное, бодрствующее не так резко отделено от ночного, бессознательного, сновидчески грезящего в человеке, как это думает обыденность. В древнем мире на заре истории эта грань была еще менее заметной, и человек смешивал «сновидения» с «действительностью». В этой атмосфере протекал мифотворческий процесс. Идея ада стала вполне отчетливой лишь в христианском сознании. Но она зародилась у древних и там не была еще приведена в тесное соотношение с идеей карательной справедливости. Ад, подземное царство теней, полубытие-полунепытие, в которое спускается человек, есть печальная судьба смертных. Древний грек не знал спасения от этой судьбы. Идея о посмертном существовании душ связана была с хтоническими, подзем-

ными богами. Тут зарождается душевная ткань адских кошмаров человечества, образов подземного, сумеречного, мучительно-грезящего полусуществования. Трагическое мирозерцание греков мирилось с печальной участью смертных. Ужас был в том, что смертные не были подвержены окончательной смерти, что их ожидала какая-то полужизнь, полусознание, полубытие, схожее с тяжелым сновидением, от которого человек не в силах проснуться. Греческая аристократия устроила Олимп над сумеречным подземным царством. В мистериях искал древний грек окончательной победы над смертью и приобщения к подлинному бессмертию. Но у греков была сравнительно слабо выражена концепция, согласно которой происходит разделение на два лагеря, лагерь «добрых» и лагерь «злых», борьба двух мировых начал и победа над царством сатаны, оттесненным в ад. Религиозно-нравственный дуализм свойствен персидскому сознанию, и он достигает особенной напряженности в манихействе. Нельзя отрицать, что библейское, иудаистическое сознание подверглось персидским влияниям в своей эсхатологии, и сама идея дьявола и его царства в христианском сознании имеет персидский источник. Христианское сознание, в сущности, никогда не могло вполне освободиться от манихейских элементов. Когда кристаллизовалась концепция ада, то в нее вошло древнее чувство мести, перенесенное из времени в вечность. Это чувство мести вошло и в концепцию ада у Данте. И для нас понятна антипатия Н. Федорова к Данте, которого он считал гением мести. Ад представлялся человеческому сознанию в двух формах — или в форме печальной судьбы и гибели человечества вообще, потому что спасения нет, спасение не открылось и никто не попадет в Царство Божье, которое есть царство богов, или в форме торжества карательной справедливости над злыми, после того как открылось спасение добрых. Первоначальный образ ада есть печальные грезы греховного человечества, не знающего спасения, не способного жить в вечности, ни окончательно умереть. Второй образ ада создается теми, которые узнали спасение и почитают себя «добрыми», он создан для «злых». Невозможно предположить, что ад создается Богом. Ад создается дьяволом. Ад создается человеческим грехом. Но ужас в том, что ад создается не только «злыми», не только злом, но в гораздо большей степени создается «добрыми», создается самим добром для «злых» или для «зла». «Злые» создают ад для себя, «добрые» же создают ад для других. Веками «добрые», познавшие спасение, утверждали и укрепляли концепцию ада. Это было могущественное течение христианской мысли, проникнутое нехристианской, неевангельской идеей справедливости. В конституировании и увековечивании ада менее всего были повинны первоначальные греческие учителя Церкви. Это злое дело «добрых» совершалось главным образом в западной христианской мысли, начиная с Бл. Августина, и оно нашло свое увенчание у Фомы Аквината и у Данте *. Концепция ада, созданная «добрыми» для «злых», торжествует во всех катехизисах и во всех официальных курсах богословия. Эта концепция опирается на евангельские тексты, которые берутся буквально, без проникновения в образный язык Евангелия и без понимания его символики. Только новое христианское сознание беспокоит евангельские слова об аде. Старое христианское сознание они радовали.

Все антиномии, связанные с проблемой свободы и необходимости, не

* См. Tixeront «Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne» ¹²⁷. Тиксерон католик, но он очень объективен и признает, что Востоку была более свойственна идея всеобщего спасения, Западу же — идея ада.

только переносятся на природу ада, но и очень обостряются в применении к ней, порождая новые затруднения. Если мы из гуманности, человеколюбия допустим необходимость, т. е. детерминированность всеобщего спасения, то мы принуждены отрицать свободу твари. Так учение Оригена об апокатастазисе сталкивается с его собственным учением о свободе. Спасение всего мира, понимаемое как всеобщее восстановление в первоначальном состоянии до грехопадения, мыслится как результат детерминированного процесса, независимого от человеческой свободы. Вся тварь будет принуждена в конце концов войти в Царство Божье. Ад есть, но он временный, а не вечный, т. е. в сущности он есть чистилище. Временный ад всегда есть лишь чистилище и приобретает значение педагогическое. Во внутреннем диалоге души об аде голос Оригена есть вечный голос одной стороны человеческой души *. Когда Ориген сказал, что Христос останется на кресте и Голгофа продолжится до тех пор, пока хоть одно существо останется в аду, он выразил вечную истину. И все-таки мы должны признать, что детерминированность, предопределенность спасения есть рационализация тайны последних судеб, тайны эсхатологической. Но возможно ли утверждение противоположное, принужденное допустить детерминированность ада в Божьем сознании и предопределение к гибели? Конечно, это еще менее возможно допустить. Ориген лучше Кальвина, у Оригена больше нравственной правды, чем у Бл. Августина. Мы сталкиваемся с основной антиномией, которую переживает душа, когда ее мучит вопрос об аде: свобода человека, свобода твари не допускает принудительного, детерминированного спасения и свобода же восстает против идеи ада как рока. Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого. Ад есть иррациональная, темная, меоническая свобода, превратившаяся в рок. Христианское сознание отрицает существование рока в античном греческом смысле как несовместимого с Богом и человеческой свободой. Но идея ада есть роковая идея в христианстве. Правда, скажут, что ад есть рок «злых» и «добрые» не знают этого рока, они свободны от него. Но в этом рассуждении мы остаемся на поверхности. Свобода «злых» есть роковая свобода, есть рок. Свобода, которую обычно противопоставляют року, может переродиться в рок. И вот темная, злая, неблагоприятная свобода есть рок, который признает христианство. Темная свобода, отвергающая благодать, может не захотеть рая, может предпочесть ад. Те, которые восстают против идеи ада, сплошь и рядом сами же его предпочитают. Таким образом, свободное предпочтение ада раю оказывается роком, тяготеющим над тварью. Антиномия свободы и необходимости тут существует не только со стороны человека и твари, но и со стороны Бога. И невозможность разрешить эту антиномию порождает учение о предопределении. Если Бог предвидит или, вернее, предвечно знает, куда обратится свобода твари, которой Он сам ее наделил, то Он этим одним предопределяет ко спасению, а других к гибели. Это страшное учение превращает в рок не свободу, а самого Бога. Бог есть рок для твари, предопределение к спасению или гибели. Учение о предопределении, конечно, есть одна из форм рационализации тайны конечных судеб и самая возмущающая форма рационализации. Но ад во всех случаях оказывается роком — или роком божественного предопределе-

* В XIX веке своеобразным оригенистом был Jean Reynard. См. его книгу «Terre et ciel»¹²⁸, где есть интересные мысли об аде, выраженные, как все у него, в форме диалога теолога и философа.

ния, или роком человеческой свободы. Антиномия остается непреодоленной, и внутренний диалог человеческой души, разрывающейся от мучительных усилий разрешить проблему ада, продолжается. Можно сказать, что самый этот диалог, самое усилие решить проблему ада есть уже пребывание в адском огне. Дialeктика ада может зайти так далеко, что признать самого Бога заслуживающим ада. Это и делает самый замечательный и глубокомысленный писатель современной Франции Марсель Жуандо. Вот потрясающие его слова: «La mélancolie que je peux Lui donner est terrible: tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui sait que Lui si ce n'est pas «le péché de Dieu», son unique faiblesse, que de m'aimer, si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'il me promet? L'Enfer n'est pas ailleurs qu' à la place la plus brûlante du Coeur de Dieu» *. Тут ставится неотвратимый вопрос об адских страданиях самого Бога, если любимый им будет гореть в адском огне. Идея ада есть идея рока на вечность, ибо в аду нет уже ни свободы, ни благодати, которые могли бы из него вывести. Когда мыслится ад, то мыслится что-то абсолютно роковое и непоправимое. Признается свобода, которая ведет в ад, но не признается свобода, которая выводит из ада, там есть свободный вход и нет свободного выхода. Таким образом, в Божий замысел о мире входит начало темного рока, еще более страшного, чем рок античного сознания. И это роковое сознание тяготеет над сознанием и совестью христиан. Ад, как особая онтологическая сфера, означает или неудачу Божьего замысла о мире, или рок, сознательно допущенный в Божьем замысле. Назвать этот рок торжеством божественной справедливости есть великая неправда, ибо муки в вечности как воздаяние за грех и преступление во времени невозможно мыслить как осуществление справедливости. Вечность и время несоизмеримы. Уж если где искать справедливости, то скорее в учении о перевоплощении и карме. В нем за время отвечает время, а не вечность и признается возможность нового и большего опыта, чем тот, который дан человеку один раз от рождения до смерти. Теософическое учение о перевоплощении неприемлемо для христианского сознания. Но необходимо признать, что окончательная судьба человека может быть решена лишь после безмерно большего опыта в духовных мирах, чем тот, который дан в краткой земной жизни.

Ад есть предельный результат известного направления нравственной воли и направления, преобладающего в нравственном сознании человечества. Его хотя и его утверждают и те, которые никогда не размышляют о таких теологических проблемах, как ад. Ад, как объективная сфера, есть порождение того направления нравственной воли, которое резко делит мир на два лагеря, на лагерь «добрых» и лагерь «злых», на два царства, которые и завершаются раем и адом. «Злые» оттесняются в ад, они оттесняются в ад еще в этой жизни, в этом времени. Речь идет о нравственном оттеснении, так как физически «злым» может принадлежать господство. Ад есть результат совершенного отделения судьбы добрых, наследующих блаженство, от судьбы злых, наследующих вечную муку. Ад, как объективная сфера, и есть по преимуществу создание добрых. Он представляется им завершением справедливости, справедливым судом. Говорю сейчас об аде, который мыслится как объективная сфера, ибо ад, как субъективная сфера, переносится и внутрь жизни самих «добрых», как ведомый и им опыт, как их путь. Человеческая

* См. его изумительный роман «Monsieur Godeau intime» ¹²⁹. Это книга по пневматологии и метафизике, исследующая глубины сатанинские. Много также интересного у В. Блека. См. его «Le Mariage du Ciel et le l'Enfer» в «Premiers livres prophétiques» ¹³⁰.

воля, резко разделяющая мир на две части, представляет себе ад как вечную каторжную тюрьму, в которой «злые» уже изолированы — не могут причинять зла добрым. Эта идея ада есть, конечно, насквозь человеческая, а не Божья идея, и она представляет себе конечное завершение мировой жизни не «по ту сторону добра и зла» нашего греховного мира, а по сию сторону. При этом совсем не мыслится возможность реальной онтологической победы над злом, т. е. просветление и преобразование злых, а главное, нет совсем направленности к этому воли, есть воля обратная. Зло должно быть изолировано, наказано и ввергнуто в ад. Это есть утешение добрых. Никто не хочет думать о спасении «злых» и самого дьявола. Конечно, думают о спасении грешников, ибо все люди грешники. Но наступает момент, когда грешники причисляются к лагерю «злых» и преданных дьяволу, и тогда их покидают и отправляют в ад. Величайшее извращение этики, этики, признанной очень возвышенной, было это отделение судьбы «добрых» от судьбы «злых» и этот окончательный суд «добрых» над «злыми». Напрасно думают, что ад как возмездие и наказание, бессрочно отбываемое в какой-то объективной сфере бытия, есть суд Божий. Это есть утешительная выдумка и ложь, допущенная теми, которые почитают себя «добрыми». В человеческой, слишком человеческой идее ада объективируется жалкий суд человеческий, который ничего общего не имеет с судом Божиим. За «ереси» в ад посылает «ортодоксия» по постановлению суда человеческого, а не суда Божьего. Суд Божий, которого ждет человеческая душа и вся тварь, вероятно, очень мало будет походить на суд человеческий. По этому суду последние будут первыми, первые же будут последними, чего нам не понять. Самое же недопустимое — это когда человек берет на себя прерогативы суда Божьего. Суд Божий будет, но он будет судом и над идеей ада. Суд Божий находится по ту сторону нашего различения добра и зла, он есть потусторонний суд. Это, может быть, отразилось в учении о предопределении. И потому нравственная воля человека никогда не может быть направлена на оттеснение какого-либо существа в ад, на требование этого оттеснения как осуществления справедливости. Можно еще допускать ад для себя. Это вытекает из того, что ад существует в субъективном, а не в объективном. Я могу переживать адские муки и почитать себя достойным адских мук. Но нельзя допустить ада для других, нельзя примириться с адом для других. Это следует уже из того, что ад нельзя объективировать и представлять объективным порядком бытия. Трудно понять и принять психологию благочестивых христиан, которые спокойно мирятся с тем, что окружающие их люди, иногда даже близкие им люди, будут в аду. Нельзя примириться с тем, что человек, с которым я пью чай, обречен на вечные адские муки. Если бы люди были нравственно более чуткими, то все направление своей нравственной воли и своего духа они направили бы на избавление от адских мук каждого существа, встреченного ими в жизни. И напрасно думают, что люди это и делают, когда они способствуют развитию нравственных добродетелей других людей и укреплению их в правой вере. Радикальное нравственное изменение может быть лишь изменением отношений к самим «злым», к обреченным, в желании спасения и для них, т. е. в принятии на себя и судьбы «злых», разделении их судьбы. Это значит, что я не могу спастись индивидуально, изолированно, пробираться в Царство Божье, рассчитывая на свои заслуги. Такое понимание спасения разрушает единство космоса. Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду, если в аду

будут Беме, как «еретик», Ницше, как «антихрист», Гёте, как «язычник», и грешный Пушкин. Те католики, которые в своей теологии шага ступить не могут без Аристотеля, готовы со спокойной совестью допустить, что Аристотель, как не христианин, горит в адском огне. Вот это стало для нас невозможным, и эта невозможность есть великий успех нравственного сознания. Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?»¹³¹ Оно кончится другим Божьим вопросом: «Авель, где брат твой Каин?»

Ад есть состояние души, бессильной выйти из себя, предельный эгоцентризм, злое и темное одиночество, т. е. окончательная неспособность любить. Ад есть замкнутость в себе мучительного мгновения, при которой внутри этого мгновения раскрывается бездна и бесконечность, мгновение делается бесконечным временем. Ад создает и организует отделение души от Бога, от Божьего мира, от других людей. В аду душа от всех и от всего отделена и уединена и вместе с тем всем и всему поработана. Извращение идеи ада в человеческом сознании привело к тому, что она была отождествлена со страхом Божьего суда и Божьего возмездия. Но ад есть не действие Бога на душу, в данном случае судебное и карательное, а именно отсутствие действия Бога на душу, неспособность души раскрываться какому бы то ни было Божьему действию, совершенное отпадение от Бога. Ад есть не что иное, как совершенное отделение от Бога. Ужас ада совсем не в том, что суд Божий будет суров и неумолим. Бог есть милосердие и любовь, и ему отдать свою судьбу означает преодоление ужаса. Ужас в предоставленности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой. Страшен суд души над собой, над собственным бессилием утвердить вечную жизнь. Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственной менической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь. Страх Божьего суда есть лишь невозможность для темной стихии вынести Божий свет и Божью любовь. Божий суд и есть лишь страшный свет, брошенный на тьму, любовь, обращенная на злобу и ненависть. Всякая душа человеческая греховна и подвержена тьме, из которой не может собственными силами выйти к свету. Душа становится расположенной перейти к сумеречному и грезящему полу-бытию, полу-жизни. Усилиями собственной свободы она не может прийти к подлинному бытию, к подлинной жизни. С этим связано само существо христианства. «Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать». «Я пришел не судить мир, но спасти мир»¹³². Явление Христа и есть спасение от ада, который человек уготовляет самому себе. Явление Христа означает поворот души от созидания ада к созиданию Царства Божьего. Без Христа-Искупителя и Спасителя Царство Божье для человека недоступно и недостижимо. Нравственные усилия человека не приводят к Царству Божьему. Если нет Христа и нет внутреннего поворота, связанного со Христом, то ад в той или иной форме неотвратим, он естественно создается человеком. Сущность спасения — в освобождении от ада, к которому естественно тяготеет тварь. Идея ада должна быть совершенно освобождена от всех ассоциаций, связанных с перенесением на небо принципов уголовного права. Ад, как субъективная сфера, как погружение души в ее собственную тьму, есть имманентный результат греховного существования, а совсем не трансцендентное наказание за

грех. Ад и есть невозможность перейти к трансцендентному, есть погруженность в имманентное. Только нисхождение Сына Божьего в ад может освободить от него. Ад есть результат замкнутости природного мира, закрытого для вмешательства Бога, для нисхождения Бога. Всякое же Божье действие на мире может быть направлено лишь на освобождение от ада. Ад совсем не в вечности наступит, он останется во времени. И потому ад не может быть вечен. Один из голосов, звучащих в моей душе, говорит, что все обречены на ад, ибо все в большей или меньшей степени обрекают себя на ад. Но так предвидятся конечные судьбы без расчета на Христа. И другой голос говорит во мне, что все должны быть спасены, что свобода человека должна быть просветлена изнутри, без насилия над ней, что приходит через Христа, что и есть спасение. В мире духовном нельзя мыслить дьявола внеположным душе человеческой, он ей имманентен, он есть ее обреченность самой себе. Христос освобождает душу от дьявола. Если не стоять на точке зрения манихейского дуализма, то дьявол есть высший дух, божье творение и падение его объяснимо лишь меонической свободой. Проблема сатанизма сводится к этой бездонной, иррациональной свободе.

Идея ада была превращена в орудие запугивания, религиозного и нравственного террора. Но настоящий ужас предчувствий ада в человеческой душе в этих запугиваниях отсутствует. Этот подлинный ужас не в угрозах трансцендентного Божьего суда и воздаяния, а в имманентном изживании человеческой судьбы, из которой исключено всякое действие Божье. Парадоксально можно было бы сказать, что ужас ада наступает тогда, когда человек подчиняет свою конечную судьбу своему собственному суду, а не Божьему суду. Самый беспощадный суд есть собственный суд, он есть адское мучение, мучение совести, раздвоение, потеря цельности, существование, разорванное на клочья. Божий суд есть вместе с тем действие благодатной силы на тварь. Божий суд есть установление подлинных реальностей и подчинение всех реальностей высшей реальности, подчинение в порядке онтологическом, а не юридическом. Если было время, когда устрашающая идея ада удерживала социальную обыденность в церкви, то теперь наступило время, когда эта идея может лишь помешать войти в церковь. Сознание человека изменилось. И для него понятно стало, что нельзя искать Царства Божьего и совершенной жизни из страха ада, что страх ада есть болезненный аффект, мешающий достигнуть совершенства и работать для Царства Божьего, лишаящий всю жизнь человека нравственного значения. Страх ада, которым пытаются подогреть религиозную жизнь, есть частичное переживание самого ада, есть вхождение в мгновение, в котором раскрывается ад. И потому те, которые ставят религиозную жизнь в зависимости от запугиваний адом, ставят ее в зависимости от вхождения в ад, толкают душу в ад. Ад насквозь имманентен и психологичен, ничего трансцендентного и онтологического в аде не существует и нельзя мыслить. Ад и есть имманентная замкнутость и безвыходность, потеря надежды на трансцендентный прорыв, на освобождение от себя. Ад есть переживание безнадежности. И это переживание совершенно субъективно. Возникновение надежды уже есть выход из ада. Если более зрелое и высокое сознание не может примириться со старой идеей ада, то так же неприемлемо слишком легкое, сентиментально-оптимистическое отрицание ада. Ад, бесспорно, существует, он раскрывается нам в опыте, он может быть нашим путем. Но ад принадлежит времени, и потому он временный. Все, что во времени, временно. Победа вечности над временем, т. е. введение всякого времени в вечность, есть победа над адом и адскими силами. Ад

есть эон или эон эонов, как сказано в Евангелии, но не вечность. В аду лишь те, которые остались во времени, не вошли в вечность. Но нельзя на вечность оставаться во времени, во времени можно лишь на время остаться. Перспектива дурной бесконечности совсем не есть онтологическая реальность, а фантазм, субъективная иллюзия. В идее вечных адских мук как справедливого воздаяния за грехи и преступления краткого мгновения жизни есть что-то возмущающее совесть и безобразное. Вечная мука как результат совершенного в краткий промежуток времени есть один из самых безобразных человеческих кошмаров. Учение о перевоплощении, которое заключает в себе видимые преимущества, влечет за собой кошмар иной, чем кошмар вечных адских мук, — кошмар бесконечных перевоплощений, бесконечного странствования по темным коридорам, он разрешает судьбу человека в космосе, а не в Боге. Одно несомненно: существует судьба души после смерти в иных планах, как существовала судьба ее до рождения в иных планах. Жизнь от рождения до смерти в нашем мире есть лишь небольшой отрезок человеческой судьбы, непонятный, если взять его в замкнутости и отрезанности от вечной человеческой судьбы. Проблема ада принимает особенно оскорбительный и возмущающий характер вследствие судебного ее понимания. Но судебное понимание есть понимание вульгарно-простонародное, и оно должно бы быть совершенно изгнано из религиозной этики, философии и теологии. Идея ада должна быть совершенно освобождена от всех утилитарных мотивов, и только тогда возможно познание в этой области, тогда прольется свет. Нам откроется, что возможна психология ада, но возможна онтология ада. Проблема ада есть предельно иррациональная проблема и не поддающаяся никакой рационализации. Учение об апокатастасисе тоже слишком рационалистическое учение, столь же рационалистическое, как и учение о вечном аде. И оно не творчески понимает мировой процесс. Учение Кальвина о предопределении к гибели есть *reductio ad absurdum*. Достоинство его в том, что оно есть последний вывод из учения о вечных адских муках. В этом учении есть рационализация при допущении совершенной иррациональности Божьих определений и Божьего суда. Согласно этому учению, сам Бог создает ад, что так и есть, если Бог наделил тварь свободой и предвидел результаты этой свободы.

Человека преследует ужас смерти. Но это еще не последний ужас. Последний ужас — ужас ада. И когда этот ужас овладел человеческой душой, человек готов искать спасения от ада в смерти, в вечной смерти. Но ведь ужас смерти есть ужас прохождения через муку, через агонию, через разложение. Ужас смерти еще находится по эту сторону жизни. По ту сторону этого ужаса уже нет. Смерть страшна, как самое тяжелое и мучительное явление жизни. Прохождение через опыт смерти представляется прохождением через адскую муку. Ад и есть бесконечное умирание, агония, которая никогда не кончается. И когда человеческая душа готова искать избавления от ужаса ада в смерти, она думает о смерти, которая кончится и будет концом всего, а не о смерти бесконечной. Искание избавления от ужаса адской муки и смерти есть упадочное настроение и самообман. Борьба против ужаса ада возможна только во Христе и через Христа. Вера в Христа, в Христово Воскресение и есть вера в победимость ада. Вера же в вечный ад есть в конце концов неверие в силу Христа, вера в силу дьявола. В этом скрыто основное противоречие христианской теологии. Манихейство было объявлено жестокой ересью. Но манихейские элементы проникли внутрь христианства. Христиане верили не только в силу Божью, в силу

Христову, но верили и в силу дьявола. И нередко в силу дьявола верили больше, чем в силу Христову. Дьявол занял место манихейского злого Бога. И неизвестно осталось, кому принадлежит последнее слово — Богу или дьяволу, Христу или антихристу. Вера в вечный ад есть вера в то, что последнее слово принадлежит дьяволу, злому Богу. Манихейство есть метафизическое заблуждение, но в нем есть нравственная глубина, есть мука над проблемой зла, с которой слишком легко справляется рационалистическая теология. Из мучительной трудности, связанной с проблемой ада, пытались выйти тем, что признали самый ад торжеством Божьего справедливого суда и, следовательно, добром. Но это есть самое возмущающее утешение. Проблема победы над темными силами ада совсем не есть проблема Божьего милосердия и всепрощения, ибо Божье милосердие и всепрощение безграничны, а есть проблема о том, как Бог может победить темную свободу твари, от Бога отвратившуюся и Бога возненавидевшую. Царство дьявола находится не в бытии, а в небытии, в сфере меонической темной свободы, в сфере субъективно-призрачной. Человек, ушедший в эту сферу, принадлежит уже не себе, он находится во власти темной силы небытия. Победа над темной свободой невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богом создана, и коренится в небытии, и невозможна для человека, ибо человек стал рабом этой темной свободы и не свободен уже в своей свободе. Эта победа возможна лишь для Богочеловека Христа, нисходящего в ад, в бездонную тьму меонической свободы, возможна для совершенного соединения и взаимодействия Божества и человечества. Победа над ужасом ада как проявление свободы твари возможна лишь для Христа Богочеловека. Вне Христа трагическая антиномия свободы и необходимости неразрешима, и ад в силу свободы остается необходимым. Ужас ада в душе всегда есть уход от Христа, потемнение образа Христа в душе. Спасение от ада открыто для всех, для всякой твари во Христе-Спасителе.

Н. Федоров высказал дерзновенную и радикальную идею воскрешения всех умерших. Но нужно продолжить его идею дальше и глубже. Не только все умершие должны быть спасены от смерти и воскрешены, но все должны быть спасены и освобождены от ада, выведены из ада. Это есть последнее, предельное требование этики. Все силы своего духа направляй на освобождение всех из ада, на выведение всех из ада. В направлении своей деятельности не только не создавай ада, а всеми силами разрушай его. Не созидай ада, вталкивая в него «злых». Не представляй себе Царство Божье слишком поосторонне и по-человечески, как победу «добрых» над «злыми», как изоляцию «добрых» в светлом месте, а «злых» в темном месте. Это предполагает очень существенное изменение нравственных оценок и актов. Нравственная воля должна быть прежде всего направлена на всеобщее спасение. Эта абсолютная этическая истина не зависит от тех или иных построений онтологии спасения и гибели, рая и ада. Ни для кого не создавай ада ни на этом свете, ни на том свете, освободись от инстинктов мести, принимающих возвышенные и идеализированные формы и проецируемых на вечную жизнь. Ад как имманентно в опыте и в пути изживаемое последствие темной свободы все равно существует. Но его не должно создавать как возмездие, как изоляцию общества «злых» от общества «добрых». Царство Божье все равно лежит по ту сторону нашего «добра» и нашего «зла». И не должно увеличивать кошмар, связанный с греховной жизнью по сю сторону добра и зла. «Добрые» должны и на себя принять судьбу «злых», разделить эту судьбу и тем способствовать их освобождению.

Я сам для себя могу создавать себе ад и, увы, слишком много в жизни делаю, чтобы создавать его. Но я не должен создавать ад для других, ни для одного существа. Пусть «добрые» перестанут быть возвышенными, идейными мстителями. Император Юстиниан требовал когда-то осуждения Оригена за учение о всеобщем спасении. Император Юстиниану было мало временных мук на этом свете, ему нужны были еще вечные муки на том свете. Вот за императором Юстинианом больше не нужно идти, идти нужно против него. Пусть «добрые» более не мешают спасению и освобождению «злых» от ада. Я уже цитировал слова Гоголя: «Грустно от того, что не видишь добра в добре». В этих словах поставлена самая глубокая проблема этики. В добре и добрых очень мало добра. И оттого со всех сторон уготовляется ад. Ответственность добра за зло «добрых», за «злых» есть новая проблема этики. Несправедливо всю ответственность возлагать на «зло» и «злых». «Зло» и «злые» появились потому, что «добро» и «добрые» были плохи, что в них было мало добра. Не только «злые», но и «добрые» будут призваны к ответу на Божьем суде, но суд этот будет иной, чем суд человеческий. Возможно, что наше различие «добра» и «зла» окажется неразличением. «Добрые» будут отвечать за то, что создавали ад, за то, что довольны были своим добром, за то, что своим мстительным инстинктом придавали возвышенный характер, за то, что «злым» мешали подняться и толкали их своим судом на путь гибели. К этому должна прийти новая религиозная психология и новая религиозная этика.

Проблема ада есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации. Но учение о вечных адских муках как о торжестве божественной справедливости, занявшее почетное место в отделах догматического богословия, есть рационализация тайны, есть отрицание эсхатологической тайны. Эсхатология должна быть свободна от оптимизма и пессимизма, порождаемых рационализацией. Все рациональные эсхатологии кошмарны. Кошмарна идея вечных адских мук, кошмарна идея бесконечных перевоплощений, кошмарна идея исчезновения личности в божественном бытии, кошмарна даже идея неизбежного всеобщего спасения. Эта кошмарность свидетельствует о том, что нарушается тайна принудительной рационализацией. Мы не можем и не должны строить никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической. Но мы можем и должны верить, что сила ада побеждена Христом и что последнее слово принадлежит Богу и Божьему смыслу. Концепция ада — о предпоследнем, а не о последнем. Мистическое и апофатическое богопознание не знает ада. Ад исчезает в бездонной и невыразимой глубине Божества (Gottheit). Ад принадлежит катифатическому и рационалистическому богопознанию. Если мне и не дано знать, что ада не будет, то мне дано знать, что ада не должно быть и что я должен работать во имя всеобщего спасения и освобождения от ада, что я не должен изолировать себя в деле спасения и забывать о ближних моих, обреченных на ад. Не нужно уступать дьяволу все большие и большие районы бытия, нужно отвоевывать их для Бога. Ад не есть торжество Бога, ад есть торжество дьявола, торжество небытия.

Глава III

РАЙ. ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Человека мучит предчувствие ада. Но у него есть также глубоко запавшее в сердце воспоминание о рае и мечта о рае. И где-то в глубине

происходит совпадение райского воспоминания с райской мечтой. Наша жизнь протекает между раем и адом. Мы — изгнанники из рая, но не попавшие еще окончательно в ад. Из середины нашего мира, в котором все так не походит на рай, мы мыслим рай в прошлом, в начале, и в будущем, в конце. Изначальное прошлое и конечное будущее смешиваются в идее рая. Сказание о золотом веке в мире языческом было сказанием о рае. Языческое мифологическое сознание знает золотой век, рай в прошлом, но не знает мессианского ожидания рая в будущем. Это мессианское ожидание свойственно было лишь древнему Израилю. Мифология всегда в прошлом, мессианизм всегда в будущем. Библейское сказание о рае как первоначальном состоянии человека и природы есть миф (понимая миф реалистически). Пророчества же, ожидание в будущем явления Мессии и наступления Царства Божьего есть мессианизм. В Библии есть и миф, и мессианство. Мировой процесс идет от рая, он начался с изгнания из рая. Но и на земле извергнутый из рая человек не только вспоминает о золотом веке, но и способен переживать минуты райского блаженства в созерцании Бога, истины и красоты в любви, в творческом экстазе. Рай существует не только в воспоминании человека и в мечте и в творческом воображении человека. Рай в природе сохранился в ее красоте, в солнечном свете, в мерцающих в ясную ночь звездах, в голубом небе, в незапятнанных вершинах снеговых гор, в морях и реках, в лесу и хлебном поле, в драгоценных камнях и цветах и в красоте и убранстве мира животного. Однажды и в истории человеческой культуры было явлено что-то эдемское — в культуре Древней Греции, в ее прекрасных формах. Мировой процесс начался с рая и он идет к раю, но и к аду. Человек вспоминает о рае в прошлом, в генезисе мировой жизни, он мечтает о рае в будущем, в конце вещей, и вместе с тем с ужасом предчувствует ад. Рай в начале, рай и ад в конце. Выходит, как будто бы все приобретение и обогащение мирового процесса в том, что к раю прибавляется ад. Ад и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат. Но как печален для человека возврат к раю, после того как человечество разделилось и часть его отпала в ад. Таким представляется результат вкушения от плодов с древа познания добра и зла. Райская жизнь была целостна, и ничего, кроме райской жизни, не было, пока не было различения между добром и злом. После различения райская жизнь раскололась и наряду с ней появилась и адская жизнь. Такова цена свободы, свободы познания добра и зла и свободы избрания добра и зла. Воспоминание о рае и мечта о рае отравлены страшным предчувствием ада если не для себя, то для других. Цена ада оказалась ценой человеческой свободы. Без этой свободы была бы вечная целостная райская жизнь, ничем не омраченная. И человека вечно преследует и соблазняет мечта о воссоздании целостной райской жизни, не омраченной роковыми последствиями свободы духа. Эта мечта лежит в основе всех утопий земного рая. Человек был изгнан из рая, потому что свобода его оказалась роковой. Не может ли он вернуться в рай, отказавшись от свободы? Нельзя ли избежать ада, отказавшись от свободы человека? Диалектика о рае и свободе с гениальной остротой раскрыта Достоевским *. Проблеме рая, которая так мучила Достоевского, посвящены «Сон смешного человека», «Сон Версилова» и в конце уже «Легенда о Великом Инквизиторе». Достоевский не может примириться ни с тем раем, который еще не знает испытания свободы, не прошел еще через

* См. мою книгу «Мирозерцание Достоевского» ¹³³.

свободу, ни с тем раем, который после всех испытаний будет организован принудительно, без свободы человеческого духа. Для него приемлем только рай, прошедший через свободу, которого свобода возжелала. Принудительный рай в прошлом и принудительный рай в будущем был предметом ужаса Достоевского, был для него соблазном антихриста. Ибо Христос есть прежде всего свобода. Но так бросается новый свет на сказание о грехопадении. Дьявольский соблазн не есть соблазн свободы, как нередко думали, а соблазн отречения от свободы, соблазн блаженства принудительного и насильственного. Мы тут приближаемся к последней, рационально неразрешимой тайне грехопадения, которая совпадает с тайной последних судеб человека и твари. Бог хотел свободы твари и на свободе основал свою идею творения. Со свободой связано творческое призвание человека. Поэтому о грехопадении мы принуждены мыслить антиномически и иррационально. Грехопадение есть и обнаружение и испытание свободы человека, уход из первоначального, досознательного натурального рая, не ведавшего еще свободы духа, и вместе с тем грехопадение есть утрата свободы, подчинение человека низшим природным стихиям. Тут завязывается узел мировой жизни. Грехопадение оказалось необходимым, ибо необходима была свобода для осуществления высшего смысла творения. Но «необходимость свободы» есть противоречие и парадокс. Победить это противоречие в мысли мы не в силах, мы можем лишь изживать его в опыте жизни. Грехопадение есть нарушение Смысла и отпадение от Смысла, и вместе с тем в грехопадении мы должны признать Смысл, Смысл перехода от первоначального рая, не познавшего еще свободы, к раю, эту свободу уже познавшему.

Поэтому нельзя говорить о возвращении к первоначальному, утерянному райскому состоянию. К нему не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и в конце концов бессмысленность мирового процесса. Рай в конце мирового процесса есть совсем иной рай, чем рай в начале мирового процесса. Это рай после познания свободы, после всех испытаний. Можно даже сказать, что это рай после ада, после опыта зла и свободного отвержения ада. Соблазн возврата к изначальному, предмирному небытию свободно преодолевается бытием, согласным с Божьей идеей о бытии. Рай, в котором не пробудилось еще творческое призвание человека и высшая идея о человеке еще не осуществилась, сменяется раем, в котором раскрывается до конца творческое призвание человека и осуществляется идея человека, т. е. рай натуральный сменяется раем духовным. Рай как первоначальное состояние человека не знает еще явления богочеловека, рай же, которым завершится мировой процесс, будет Царством Христовым, Царством богочеловечества. Рай первый не знает богочеловечества. Богочеловечество есть положительный результат мирового процесса. Но внутри мирового процесса измученный человек постоянно мечтает о возврате к утерянному раю, к первоначальной невинности и целостности. Он готов отказаться от всякого познания, познание представляется ему результатом раздвоения и утери целостности жизни. Он готов бежать от мучительности «культуры» к радости и блаженству «природы». И всякий раз человек испытывает греховное разочарование в этих своих мечтах и стремлениях, ибо не только «культура», но и «природа» оказывается пораженной первородным грехом. И есть только один путь, который раскрыт человеку, путь верности до конца идее «человека», путь вхождения в царство духа, в которое войдет и преображенная природа. Познание добра и зла связано с утратой райской цельности, но

путь познания добра и зла до конца должен был пройден. После того как человек вступил на путь различения добра и зла, само познание не есть зло *. Познание имеет своим предметом зло, но оно само не есть зло. И в познании осуществляется творческое призвание человека. Это есть оправдание «культуры» против посягательства на нее со стороны «природы». Человек принужден идти трагическим путем, путем героическим. Возврат же к первоначальной райской цельности, к райской «природе» есть отрицание этого пути человека. Отблеск утерянного рая есть в сохранившейся первозданной красоте природы, но человек прорывается к ней через художественное созерцание, которое есть творчество, творческое преобразование природной обыденности. Отблеск утерянного рая есть в искусстве, в поэзии, и человек приобщается в них к мгновениям райского блаженства через творческий экстаз, т. е. через свой творческий путь вверх. Отблеск рая лежит на поэзии Пушкина, в ней преодолевается тяжесть «мира». Искусство Пушкина и не христианское и не языческое искусство, а искусство райское. Но и в нем райское достигается через творчество человека, через путь человека, а не через возврат к первоначальной природе. Так во всем и всегда.

Так называемая нравственная жизнь совсем не есть райская жизнь, и рай не есть торжество «добра». В «добре», в «нравственной жизни» всегда есть отравленность, отравленность судом, раздвоением, постоянным отвержением «зла» и «злых». В царстве «добра» нет божественной освобожденности, легкости, цельности, просиянности твари. Рай есть прекращение заботы, выход из того мира, который описывает Гейдеггер, и обретение цельности духа. Но в нравственной жизни есть тяжкая забота, забота борьбы со злом, и есть раздвоенность, раздвоенность мира на «добрых» и «злых». Рай, коррелятом которого будет ад, будет царством «добра», противостоящим царству «зла». И в этом царстве добра не могло бы быть цельности, была бы отравленность соседством ада с вечными муками злых. Создание вечного рая и блаженства по соседству с вечным адом и муками есть одно из самых чудовищных человеческих порождений, злых порождений «добрых». Мы живем в греховой жизни, по сю сторону добра и зла, и нам необычайно трудно мыслить рай. Мы переносим в наше мышление о рае категории нашей греховой жизни, наше различение добра и зла. Но рай лежит по ту сторону добра и зла, и потому он не есть исключительное царство «добрых» и «добра» в нашем смысле. Мы более прорываемся к раю, когда мыслим его как красоту. Преобразование и просветление мира и есть красота, а не добро. Рай есть теозис, обожение твари. Добро относится к миру преобразенному и непросветленному. Только красота есть освобождение от заботы и тяготы, добро же есть еще забота. И потусторонняя вечная жизнь, в которой не будет разделения на рай и ад, на царство добрых и на царство злых, сохраняет заботу и тяготу, не дает покоя, совершенной цельности, совершенной радости. Все равно должен начаться трагический процесс борьбы с адом. Ад же не может не начать атаки рая, ему свойственна экспансия. Мысль об аде как об окончательном торжестве Божьей правды, Божьей справедливости есть невозможная мысль, и она не может успокоить находящихся в раю. Ад не может не быть мучением рая, и рая не может быть при существовании ада. О рае можно мыслить лишь апофатически, всякое же катафатическое мышление о рае порождает непреодолимые противоречия, так как категории посюсторонней жизни переносятся на потустороннюю жизнь.

* В этом мое главное разногласие с Л. Шестовым.

Основная антиномия нашего мышления о рае в том, что человек страшно мечтает о рае, о райском блаженстве и вместе с тем боится райского блаженства как скуки, однообразия, неподвижности, конечности. Эта антиномия связана с парадоксом времени и вечности. Мы переносим на вечность то, что относится лишь ко времени. Невозможно мыслить совершенства, полноты, цельности во времени. Мысль о совершенстве во времени вызывает томлящую скуку, представляется остановкой творческого движения, самодовольством. Отсюда скука всех утопий райской жизни на земле, ложь утопий и ложь перенесения совершенства из вечности во время. Совершенство, полнота и цельность во времени не осуществимы, потому что они означают конец времени, преобразование времени, вхождение в вечность. Время есть несовершенство, частичность и разорванность. Совершенство, перенесенное во времени, и вызывает томительное ощущение скуки. Совершенство во времени есть всегда конечность, совершенство же в вечности есть положительная бесконечность. Райская жизнь в нашем времени, на нашей земле оказалась бы концом творческого процесса жизни, бесконечных стремлений и потому скукой. И эти же черты человек умудрился наложить на потусторонний рай. Мы мыслим во времени и проецируем рай в будущее. И потому рай представляется остановкой в будущем, прекращением бесконечного движения, бесконечного искания, бесконечного творчества, достижением окончательного довольства. В раю как будто бы нет уже свободы. И мы, подобно «человеку с ретроградной и насмешливой физиономией»¹³⁴ Достоевского, готовы рай послать к черту, чтобы по своей воле пожить. Человек и мечтает о рае, и боится рая, возвращается к трагической свободе мировой жизни. Мировой порядок и гармония, которым приносится в жертву свобода личности, непереносим.

Но рай совсем не в будущем, не во времени, рай в вечности. Вечность же достигается в мгновении настоящего, вечность наступает не в том настоящем, которое есть часть разорванного времени, а в том настоящем, которое есть выход из времени. Но вечность совсем не есть остановка движения, прекращение творческой жизни, вечность есть творческая жизнь иного порядка, есть движение не в пространстве и времени, а движение внутреннее, символизирующееся в движении по кругу, а не по прямой линии, т. е. внутренняя мистерия жизни, мистерия духа, в которую вобрана и вся трагедия мировой жизни. В рае необходимо мыслить не меньше, а больше жизни, чем в нашем греховном мире, не меньше, а больше движения, но движения, не основанного на разорванном времени, движения «духа», а не «природы». Невозможно мыслить совершенство как отрицание творческой динамики. Совершенная, райская жизнь есть отрицание суестьи и томление мира, беспокойства и заботы, порожденных временем. Но совершенная райская жизнь знает свое творческое движение. Рай оказывается парадоксом для человека, потому что одинаково невозможна и бесконечность во времени, с ее томлением, беспокойством и мучением, и остановка движения, отсутствие динамики в совершенстве. В переживании этого парадокса мы остаемся по сю сторону и не прорываемся в потусторонний мир. Мы переносим в потусторонний мир мучительные трудности мира посюстороннего. Но рай можно мыслить лишь апофатически, как рай по ту сторону нашего времени и всего с ним связанного, по ту сторону добра и зла. Предчувствие рая дано в экстазе, в котором разрывается наше время и отменяется наше различие добра и зла, в котором человеку дано пережить окончательную освобожденность, и для него исчезает всякая тяжесть. Экстаз творчества,

экстаз созерцания божественного света, экстаз любви переносит на мгновение в рай, и эти мгновения уже не во времени. Но после мгновения вечности вновь наступает дряхлеющее время и все отяжелевает, падает вниз, подчиняет заботе и обыденности. Эсхатологическое сознание упирается в парадокс времени, и им сдавлено наше эсхатологическое мышление. Этот парадокс времени и вечности достигает особенной высоты и напряженности в идее хилиастической. В хилиастическую идею вложена мечта человека о счастье и блаженстве, о мессианском пире, о рае не только на небе, но и на земле, не только в вечности, но еще в нашем историческом времени.

В хилиазме вечность переливается во время и время вступает в вечность. Хилиазм есть древнее упование человечества, что в конце мирового процесса будет явлено Царство Божье, правда Божья осуществлена, будет царство святых, т. е. в каком-то смысле рай будет еще в пределах нашего времени. Хилиазм есть упование, что положительный результат мирового процесса будет обнаружен в какой-то промежуточной сфере, между временем и вечностью, будет уже не во времени и еще не в вечности. В этом основная трудность всех истолкований Апокалипсиса. Язык вечности надо перевести на язык времени. Совершенное отрицание хилиастической идеи есть отрицание самого парадокса, все переносится в вечность, в потусторонность, во времени же, в посюсторонности, остается мир внебожественный и изгнанный израя. Но с другой стороны, отрицается парадокс теми, которые мыслят Царство Божье, рай чувственно, на нашей земле, в нашем времени. Христианское откровение есть прежде всего весть о Царстве Божьем. Сущность христианства — искание Царства Божьего. Но идея Царства Божьего чрезвычайно трудна для истолкования и порождает непримиримые противоречия. Царство Божье нельзя мыслить во времени. Оно есть конец времени, конец мира, новое небо и новая земля. Но если Царство Божье вне времени, в вечности, то нельзя относить его исключительно к концу мира, ибо конец мыслится во времени. Царство Божье приходит не только в конце времени, но и в каждом мгновении. В мгновении может быть выход из времени в вечность. Между мной и вечностью, т. е. достижением Царства Божьего, не лежит то длительное время, которое остается еще до конца мира. В вечность есть два выхода — через глубину мгновения и через конец времени и конец мира. Царство Божье приходит неприметно. Царство Божье мыслится как Царство Небесное. Но Царство Божье возможно и на земле, ибо и земля может просветлеть и наследовать вечность. И грани между той новой землей и нашей землей нам не дано установить. Идея земногорая есть ложная утопия и ложный хилиазм. Но в более глубоком смысле мы можем мыслить рай на земле, возможен выход в вечность, возможен экстаз и созерцание Бога, возможны радость и свет. Эсхатологическое истолкование Царства Божьего есть единственно верное. Но парадокс эсхатологического сознания в том, что конец не только отодвинут на неопределенное время в будущее, но и близок каждому мгновению жизни. Эсхатология есть внутри процесса жизни. И Апокалипсис есть не только откровение конца мира и истории. Апокалипсис есть также откровение конца внутри мира и истории, внутри человеческой жизни, внутри каждого мгновения жизни. И особенно важно преодолеть пассивное понимание Апокалипсиса как ожидания конца и суда. Возможно активное понимание Апокалипсиса как призыва к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу. Конец зависит и от человека, и он будет тем или иным в зависимости от действий человека. Образ Небесного Иерусалима

ма, нисходящего с неба на землю, есть один из образов. Новый Иерусалим уготовляется также человеком, человеческой свободой, человеческим творчеством, человеческим усилием. Человек активно создает рай и ад. Рай и ад есть духовная жизнь человека, и они раскрываются в глубине духа. Только слабость сознания, пораженного грехом, выбрасывает рай и ад вовне, переносит их в объективный порядок, подобный порядку природы. Сознание более углубленное и цельное вбирает рай и ад внутрь духа, т. е. перестает пассивно мечтать о рае и испытывать пассивный ужас перед адом. Но тогда и рай и ад не проецируются во времени в будущее. В каждое мгновение совершается Суд Божий, Суд Божий и есть голос вечности во времени. Поэтому и идея рая, как и идея ада, должна быть совершенно освобождена от утилитаризма. Царство Божье есть достижение совершенства обожения, красоты и цельности духа, а не награда.

Идея рая основана на предположении, что достижение совершенства сопровождается блаженством, что совершенные, прекрасные, праведные, святые — вместе с тем и блаженные. Жизнь в Боге есть блаженство. Идея блаженства праведников есть источник эвдемонизма. Прежде чем стать земным, эвдемонизм был небесным. Человек рожден для счастья — думает эвдемонизм земной. Человек сотворен для блаженства — думает эвдемонизм небесный. Несчастье, страдание, мучение есть результат греха. В раю до грехопадения было блаженство. Блаженный, блаженствующий и значит праведный, покорный Богу, святой. И новый рай, в который вернется праведный человек, будет блаженством. Тождество праведности и блаженства есть тождество субъективного и объективного, т. е. цельность. Нам, живущим в греховном мире, под его законом, с пораженной грехом психологией, трудно это понять. И у нас существует подозрительное отношение к райскому блаженству. Трагизм, страдание, неудовлетворенность являются признаком более совершенного и высокого состояния в греховном мире. Счастье как цель жизни и критерий добра и зла выдуманное самыми низменными нравственными учениями — гедонизмом, эвдемонизмом, утилитаризмом. И мы справедливо считаем искание счастья иллюзией, ложным прельщением. В жизни нашего мира возможны мгновения радости и даже блаженства как выход из этого мира и приобщение к другому миру, миру свободы, не знающему тяжести и заботы. Но в жизни нашего мира никакое прочное, длительное счастье не возможно. Да и человек никогда не стремится к счастью, он стремится к предметным ценностям и благам, достижение которых уже может дать счастье. Понимание цели жизни как счастья есть уже продукт рефлексии и раздвоения. Но еще важнее для нашей проблемы то, что люди, слишком счастливые, успокоенные, удовлетворенные, не страдающие, вызывают подозрение в недостаточной глубине, в ограниченности их стремлений, в равнодушии к горю людей, в самодовольстве. Райское блаженство в нашем греховном мире представляется нам предосудительным. Так, эстетизм есть претензия на рай в грехе. Мы с трудом можем перенестись в такой план бытия, в котором райское блаженство будет выражением совершенства и праведности. И тут мы сталкиваемся с этическим и психологическим парадоксом. Блаженство, райское состояние, которое нам все-таки выпадает в редкие мгновения жизни, есть достижение цельности, полноты, богоподобного совершенства. И вместе с тем блаженство, райское состояние беспокоит нас как остановка движения духа, как прекращение бесконечного стремления и искания, как самодовольство и равнодушие к горю других и к существованию ада. Райское состояние означает питание с древа

жизни и неведение добра и зла, мы же питаемся с древа познания добра и зла, живем этим различием и переносим его на тот новый рай, который явится в конце мирового процесса. В этом онтологическое различие рая в начале и рая в конце мировой жизни. Рай в начале есть первоначальная цельность, не знающая отравы сознания, отравы различения и познания добра и зла. В этот рай нет возврата. И этот рай не знает свободы, которой мы так дорожим как высшим своим достоинством. Рай в конце предполагает, что человек уже прошел через обострение и раздвоение сознания, через свободу, через различение и познание добра и зла. Этот рай означает новую цельность и полноту после раздвоения и раздробленности. Но этот рай беспокоит нас потому, что коррелятом его является ад. Что делать со злом и злыми, которые являются результатом раздвоения сознания и испытания свободой? Как переживать райское блаженство, если существуют адские муки для злых, если зло не побеждено онтологически, если оно имеет свое царство? Если рай в начале мировой жизни не приемлем, потому что в нем не испытана еще свобода, то рай в конце мировой жизни не приемлем, потому что в нем свобода уже испытана и породила зло. Это есть основная проблема этики в эсхатологическом аспекте. Этика приходит к этой проблеме, но разрешить ее не может. Идея совершенства, связанная с блаженством, нас притягивает и вместе с тем нас отталкивает. Отталкивает она нас потому, что мы мыслим совершенство и блаженство в конечном, в то время как они в бесконечном, т. е. мы рационализируем не поддающееся рационализации, мыслим катафатически, в то время как нужно мыслить апофатически. Для христианского сознания райское блаженство есть Царство Христово, и вне Христа оно немислимо. Но этим все меняется. В райское блаженство входит крест и распятие. Сын Божий и сын человеческий спускается в ад для освобождения мучающихся в аду. Тайна креста и есть преодоление основного противоречия райского блаженства, порожденного свободой. Для того чтобы зло было побеждено, добро должно распять себя. «Добро» является в новом аспекте: оно не «злых» обрекает на вечные муки, а распинает себя. «Добрые» не обрекают «злых» на ад и не ищут в этом своем торжестве блаженства, а сами спускаются в ад с Христом для освобождения «злых». Но это освобождение от ада не может быть насилем над «злыми», пребывающими в аду. В этом вся неимоверная трудность проблемы. Она не разрешима человечески и натурально, она разрешима богочеловечески и благодатно. Ни Бог, ни человек не могут изнасиловать злых и принудить их к добру и райскому блаженству. Но Богочеловек, в котором таинственно соединяется благодать и свобода, знает тайну освобождения злых. Вся трудность для нас — мыслить об этом, почему мы тут должны пребывать в *docta ignorantia*¹³⁵, — связана с тем, что злые не могут быть приведены к добру в посюстороннем смысле слова, в смысле, возникшем после грехопадения и разделения добра и зла. Злые и находящиеся в аду могут быть приведены лишь к сверхдобру, т. е. введены в Царство, лежащее по ту сторону добра и зла, в котором нет уже ни нашего добра, ни нашего зла. Райское блаженство как царство добра и добрых в нашем посюстороннем смысле неприемлемо и даже способно вызвать возмущение. Оно мыслится трансцендентным и потусторонним, но характер его остается посюсторонним и сообразным категориям мира.

Но Царство Божье совсем не есть царство посюстороннего добра, оно есть царство сверхдобра, в котором результат и испытания свободы имеет иные образы, чем образы в мире сем. Отсюда вытекает совсем иная этика жизни в этом мире, переоценка ценностей. Эсхатология

бросает обратный свет на всю нашу жизнь. Этика из учения о добре превращается в учение о сверхдobre, о путях к Царству Божьему. Этика приобретает профетический характер, в ней побеждается тяжесть закона. Но на переоттенке ценностей, на желании стать по ту сторону добра и зла потерпел крушение Ницше, в котором был непросветленный профетизм. Ницше перенес по ту сторону добра и зла наше посюстороннее зло, а это и значит, что он не прорвался по ту сторону. Этика сверхдобра совсем не означает равнодушия к добру и злу или снисходительности ко злу. Она требует не меньшего, а большего. Этика, основанная на отталкивании добрыми злых в ад, есть не максимальная, а минимальная этика, она отказывается от победы над злом, она отказывается от освобождения и просветления злых, она не онтологична, она ограничивается различением и оценкой, но не доходит до преображения и реального изменения бытия. Религиозная этика, основанная на идее личного спасения души, есть минималистическая этика, этика трансцендентного эгоизма. Она призывает человеческую личность благополучно устроиться при неблагоприятии других людей и мира, она отрицает всеобщую ответственность всех за всех, отрицает единство тварного мира, единство космоса. В духовном мире нет замкнутой и отделенной личности. Этика личного спасения приводит к искажению и извращению идеи рая и Царства Божьего. Онтологическое райское блаженство невозможно для меня, выделившего себя из космического целого и о себе лишь заботящегося. Оно невозможно для одних добрых, потребовавших для себя привилегированного положения. Пала душа мира, пал человек как микрокосм, и спасается человек как микрокосм, спасается с душой мира. Отрывание человека от человека и человека от космоса есть результат первородного греха, и невозможно переносить этот результат греха на дело спасения, невозможно вносить в образ Царства Божьего образ греховного мира. Спасение есть воссоединение человека с человеком и человека с космосом через воссоединение с Богом. Поэтому индивидуальное спасение или спасение избранных невозможно. В мире будет продолжаться трагедия, распятие и мука, пока не будет достигнуто всеобщее спасение, просветление и преображение всего человечества и космоса. И если это не может быть достигнуто в нашем мировом зоне, то будут новые мировые зоны, в которых дело спасения и преображения будет продолжено. Земной жизнью человека не исчерпывается и не завершается дело спасения и преображения. Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов и каждой былинки, с введением их в Царство Божье. И это зависит от моих творческих усилий. Поэтому и этика должна носить космический характер. Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него, и через него она должна подняться. Человек не может только себя поднимать. Идея Царства Божьего несоединима с религиозным или этическим индивидуализмом, с исключительной заботой о личном спасении. И утверждение верховной ценности личности совсем не есть забота о личном спасении, а есть выражение высшего творческого призвания личности в жизни мировой. Самая недопустимая форма аристократии есть аристократия спасения. Возможна аристократия знания красоты, утонченности и цветения жизни, но невозможна аристократия спасения.

Есть два разных добра — добро в условиях греховного мира, добро посюстороннее, внутри различения добра и зла оценивающее и судящее, и добро как достижение высшего качества жизни, добро потустороннее, не оценивающее и не судящее, а изливающее свет. Первое добро не

имеет никакого отношения к райской жизни. Это есть добро чистилища, и оно отмирает вместе с грехом. Когда это добро проецируется в вечную жизнь, оно создает ад. Ад и есть перенесение на веки веков нашей посюсторонней жизни в жизнь вечную. Второе добро есть добро райское, сверхдобро, оно уже по ту сторону здешнего различия между добром и злом, и оно не допускает существования наряду с собой ада. Но ошибочно думать, что только первое добро может быть руководителем нашей здешней жизни, а что второе добро никакого руководящего значения для нас иметь не может. Идея второго добра ведет к переоценке ценностей и к более высокому нравственному уровню. Идея второго добра, или сверхдобра, рождается не из равнодушия к злу, а из мучительного и глубокого переживания проблемы зла. Первое добро проблемы зла не решает. Этика обычно не знает, что делать со злом, она о нем судит и его осуждает, но бессильна его победить и даже не хочет его победить. Поэтому этика не знает рая, как не знает ада, она знает лишь чистилище. Задача в том, чтобы построить этику, знающую рай и райское добро и потому ставящую проблему ада. Этика творчества входит уже в райскую полосу, хотя она и знает адские муки. Рай есть экстазический творческий полет в бесконечность, преодолевающий тяжесть, скованность и раздвоенность. Этот творческий полет находится по ту сторону суда, основанного на различии добра и зла, он уже в сверхдobre. Любовь есть сверхдобро, и в ней начинается райская жизнь, хотя и омраченная страданием, порожденным греховой стихией. Этика творчества должна быть в известном смысле этикой хилястической, обращенной к зоне, который находится на грани между временем и вечностью, между посюсторонним и потусторонним миром, в котором расплавляется затверделость нашего мира. Эта затверделость расплавляется во всяком творческом порыве. Райскую жизнь нельзя понимать статически, ее надо понимать динамически. Этим рай конца отличается от рая начала. Когда человеку снится полет, ему снится райская жизнь. Она есть полет, а не прикованность к земле, не неподвижность. Райская жизнь есть прежде всего победа над кошмарной разорванностью времени. Время есть мука и кошмар нашей посюсторонней жизни. Мы устремлены к прошлому в воспоминании и к будущему в воображении. В воспоминании прошлое пребывает в настоящем, и в воображении будущее пребывает в настоящем. В этом парадокс времени. Мы ищем вечного настоящего как победы над смертоносным потоком времени, и для этого мы постоянно выходим из настоящего в прошлое и будущее, точно в прошлом и будущем можно уловить вечное настоящее. Поэтому, живя во времени, мы обречены никогда не жить в настоящем. В устремлении к будущему, характерном для нашего зона, происходит ускорение времени, при котором невозможно остановиться в настоящем для созерцания вечного. Райская же жизнь есть в вечном настоящем, победа над адской мукой времени. Современная цивилизация противоположна райской жизни. Ее ускорение времени, ее устремленность к будущему не есть полет в бесконечность, наоборот, это ускорение и эта устремленность порабащают смертоносному времени, и начинаешь понимать адскую муку бесконечности алкания. Этот зон идет к катастрофе, он не может бесконечно продолжаться, в нем все себя истребляет. Наступит другой зон, в котором дурное ускорение и дурная обращенность к будущему заменяется творческим полетом в бесконечность, — вечность. Два типических ответа существуют на вопрос о назначении человека: или человек призван к созерцанию, или он призван к действию. Но ошибочно противоположение созерцания и действия, взаимное их

исключение. Человек призван к творчеству. Он не только зритель, хотя бы и божественной красоты. Творчество есть действие. Оно предполагает преодоление трудности, и в нем есть элемент труда. В творческом действии есть беспокойство. Но в творчестве есть также моменты созерцания, которые могут быть названы райскими, есть моменты прекращения беспокойства, наступления покоя, когда нет уже трудности и труда, когда человек приобщается к божественному. Созерцание есть высшее состояние, оно есть самоцель и не может быть средством. Но и созерцание есть творчество, активность духа, с преодолением трудности и беспокойства.

Последняя эсхатологическая проблема этики есть проблема смысла зла, самая мучительная человеческая проблема. Ее пытаются решить дуалистически и монистически. Дуалистическое решение целиком находится в пределах различия добра и зла, порожденного грехопадением, и проецирует его в вечную жизнь, как ад и рай. Таким образом, зло оттесняется в особый адский порядок бытия. Зло оказывается чистой бессмыслицей, но бессмыслицей, подтверждающей правду смысла, так как зло получает свое воздаяние. Монистическое решение не хочет увековечивания ада как царства зла, наряду с раем как царством добра, и принципиально зло подчиняется добру то как часть добра, которая по ограниченности сознания представляется злом, то как недостаточная раскрытость добра, то как призрачное, кажущееся. Познание зла всегда ставит вопрос о смысле зла. Первое решение видит смысл зла в том, что оно претерпевает муку от торжества добра. Второе решение видит смысл зла в том, что оно есть часть добра и подчинено добру как целому. Но, в сущности, в первом случае зло бессмысленно, и не оправдан мир, в котором появилось зло. Во втором случае просто нет зла, есть нечувствительность к проблеме зла. Дуалистическое и монистическое мышление одинаково негодны и избочивают лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла. Парадокс зла заключается в том, что зло есть бессмыслица, отпадение от Смысла и поругание Смысла, и вместе с тем зло должно иметь и положительный смысл, если Смыслу, т. е. Богу, принадлежит последнее слово в бытии. Выйти из этого парадокса, склоняясь лишь к одному из полярно противоположных утверждений, нет никакой возможности. Нужно одинаково признать и то, что зло есть бессмыслица, и то, что зло имеет смысл. Рационализирующая теология, считающая себя ортодоксальной, несколько из этого затруднения не выходит. Если зло есть чистая бессмыслица, нарушение и поругание Смысла мира и если оно увенчивается вечным адом, то адская бессмыслица есть в Божьем замысле о мире и миротворение не удалось. Если же зло имеет положительный смысл и результатом его будет вечный ад, если оно будет положительно учтено в раю, то затруднительной делается борьба со злом, то зло превращается в неосуществленную форму добра. Из этого затруднения пытались выйти при помощи учения о свободе твари, о свободе воли в традиционной форме. Но этим, как мы видели, затруднения лишь отодвигаются и переносятся на источник свободы. Положительный смысл зла в том, что оно есть испытание свободы и что свобода, высшее достоинство твари, предполагает возможность зла. Райская жизнь, не знающая зла, т. е. не знающая свободы, не удовлетворяет человека, несущего в себе образ и подобие Божье. Человек хочет райской жизни, в которой свобода будет до конца испытана. Но испытание свободы порождает зло, и потому райская жизнь, прошедшая через испытание свободы, есть райская жизнь, познавшая и положительный

смысл зла. Свобода имеет бездонный, добытийственный источник, и тьма, притекающая из этого источника, должна просветляться и преобразаться божественным светом, Логосом. Генезис зла приводит нас и к признанию положительного смысла зла, который будет учтен в райской жизни, и к неустанной борьбе со злом, и к суду над злом. Положительный смысл зла лишь в том обогащении жизни, которое приносит с собой героическая борьба со злом и преодоление его. Но эта борьба и это преодоление означает не оттеснение зла в особый порядок бытия, а его действительное и окончательное преодоление, т. е. его просветление и преображение. Это есть основной парадокс этики, в котором есть эзотерическая и экзотерическая стороны. Этика неизбежно переходит в эсхатологию и в ней разрешается. Последнее слово есть теозис, обожение, но оно достижимо через свободу и творчество человека, обогащающие самую божественную жизнь.

Основное положение этики, понявшей парадокс добра и зла, может быть так сформулировано: поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле, раскрывай в себе чистую и оригинальную совесть, дисциплинируй свою личность, борись со злом в себе и вокруг себя, но не для того, чтобы оттеснять злых и зло в ад и создавать адское царство, а для того, чтобы реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преображению злых.



ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ
ДИАЛЕКТИКА
БОЖЕСТВЕННОГО
И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ

Макс Штирнер сказал: «Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt» — я основал свое дело на ничто ². Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то. Поэтому я назвал иронически свою первую главу — «неблагодарным размышлением». Традиционно-благочестивое размышление не начинается со свободы. Как сын свободы, я признаю свободную критику исторического христианства и свободную критику откровения, которая должна быть подобна критике чистого разума *. Книга эта не догматическая, совсем не теологическая, хотя я хотел бы иметь право сказать, что она верующая. Философия должна быть ориентирована не только на научном знании, но и на религиозном опыте. Сиентизм есть ложная и ограниченная философия. В книге этой я хотел выразить пережитую внутреннюю духовную борьбу последних лет, испытанные муки и страдания и их преодоление, пережитые надежды. Мысль моя, направленная на начальное и конечное, допускает единственно возможную метафизику — метаисторию. Все экзистенциальное есть история, динамика, судьба — человек есть история, мир есть история, Бог есть история, совершающаяся драма. Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существования во времени, переходящего в вечность, времени, устремленного к концу, который есть не смерть, а преображение. Поэтому все должно рассматриваться с точки зрения философии истории. Самая же философия истории может быть только пророческой, разгадывающей тайны грядущего.

Я не верю в феноменологический метод, который может быть плодотворен в психологии, может помочь познанию метафизическому и метаисторическому; я верю лишь в метод экзистенциально-антропоцентрический и духовно-религиозный, если, впрочем, это можно назвать методом. Гуссерль хочет исследовать феноменологическим методом эссенции. Гейдеггер хочет исследовать феноменологическим методом экзистации. Но экзистации при этом исчезают, и происходит объективация, которая закрывает тайну жизни человека, мира и Бога. Экспрессионизм в философии есть единственный верный путь. Единственная возможная метафизика есть метафизика пророческая, употребляя выражение Ясперса, и метафизика большого стиля всегда была такой. Экзистенциальная философия есть выражение (экспрессионизм) моей личной судьбы, но судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека. Это не переход от индивидуального к общему, а интуитивное раскрытие универсального в индивидуальном. Философия, метафизика есть

* Это будет предметом моей новой книги «Истина и откровение» ³.

не отражение объективных реальностей, а изменение внутри человеческого существования, обнаружение смысла существования. Метафизика есть *выражение* сущности. Мир предстает иным, в зависимости от того, занят ли человек хозяйственным трудом, политической борьбой, интеллектуальным или художественным творчеством или религиозным созерцанием. И человек понимает что-нибудь лишь тогда, когда мысль принимается чувством и приходит в движение все существо человека. То, что называют бытием, определяется не мыслью, не познанием, не идеей, а целостным субъектом, т. е. и чувством, и волей, и всей направленностью. Этим создаются разные миры. Истина творится в субъекте, она не дается объективно извне. Мир представляется иным, в зависимости от того, молоды ли мы или стары, здоровы или больны, радостны или печальны, учены или невежественны, верующие или скептики и т. д. К экзистенции нельзя прийти, можно лишь изойти от нее. Истина есть акт свободы, она создается. Киркегард говорит, что истина тождественна с субъективностью. Бог открывается для единственного. Бог присутствует только в субъективности. Объективная истина есть смерть существования. Есть большая правда в словах Киркегарда, хотя неполная и иногда искаженная. Ясперс говорит, что трансцендентное уловимо лишь через погружение в глубину имманентного. Это то же, что я говорю, но выражено иначе. Тот же Ясперс утверждает, что пограничное положение человека упирается в трансцендентность. Для него объективно все относительное, экзистенциальное же в абсолютном. В отличие от таких экзистенциальных философов, как Гейдеггер и многие другие, я уверен, что религиозный опыт, в существовании которого нельзя сомневаться, обогащает познание и просветляет философию. Но это предполагает иное отношение между философией и религией, чем как его обычно понимают. Настоящая философия враждебна абстрактному, она стремится к конкретному. К этому стремился и Гегель, хотя не вполне достигал этого. Диалектика этой книги будет не логической, а жизненной, экзистенциальной диалектикой. Для моей мысли характерна эсхатологическая направленность. Из этой книги будет ясно, что это будет значить. Книга эта была написана в исключительно тяжелый период моей жизни и внешне и внутренне. Это относится к экзистенциальности творящего субъекта. Нужна была большая духовная сосредоточенность, чтобы условия жизни не раздавили.

Париж — Кламар.

1944—1945

Глава I

НЕБЛАГОЧЕСТИВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ. КРИЗИС ХРИСТИАНСТВА. КРИТИКА ОТКРОВЕНИЯ

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

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

Богооставленность мира есть его тяжесть. Фр. Баадер говорит: тяжесть — значит, что Бог отсутствует. А мир ныне и очень тяжелый, и совершенно жидкий. Эта тяжесть мира и эта жидкость между собой связаны. Нет ничего печальнее судьбы христианства, религии избавления и воскресения. Искаженно переживалась самая идея Бога и Божьего Промысла, торжествовала рабская идея Бога, и вместо Бога поклонялись идолу; неверно понимались отношения между Богом и человеческой свободой; дурно реализовались отношения между христианством и царством Кесаря, между церковью и государством; торжествовало унижительное для Бога и для человека судебное понимание христианства и искупления, превращающее религиозную жизнь в судебный процесс.

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

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

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

В истинной же человечности раскрывается не только природа человека, но раскрывается и сам Бог. На Бога были перенесены социальные категории господства и власти, что и было дурным социоморфизмом. Но поистине Бог не есть ни господин, ни властитель. Дурным космоморфизмом было перенесение на Бога категории силы. Но Бог совсем не есть и сила в природном смысле слова. Бог есть правда. Культ Бога как силы есть еще идолопоклонство. Бог не есть и бытие, ибо это означало бы перенесение на Бога категории отвлеченной мысли. Бог есть сверхбытийственное небытие. Бог есть сущий, но не бытие. Бог есть Дух, но не бытие. Дух не есть бытие. Понимание Бога как конкретно сущего Духа взято из глубокого духовного опыта, а не из ограниченного, обективированного природного и социального опыта, налагающего на идею Бога дурной космоцентризм и социоцентризм. Нужно всегда помнить, что в подсознательном слое каждого человека, самого современного человека, дремлет душа предков, восходящая до самых первобытных времен. Каковы же были верования этой первобытной души, над которыми возвышались лишь немногие избранники?

Древняя душа погружена была в магию. Путем магии пыталась она бороться с угрожающими ей со всех сторон стихийными силами природы, населенной духами. Магия была первобытной техникой человека.

* Я готовлю книгу «Истина и откровение. Опыт критики откровения», в которой должны быть развиты мысли, которые здесь я не могу достаточно развить.

Первобытные земледельческие культы носили магический характер. Магия хотела узнать тайны духов природы, чтобы овладеть ими, чтобы получить возможность повелевать самими богами. Знать имя какого-либо существа — значит овладеть им. Ритм движений имеет магический характер. Мапа ⁴ есть магическая сила, и от нее зависит социальное положение человека. Магический элемент в религии носит внеморальный характер, и лишь длительным процессом происходит морализация религий *. Материальный элемент всегда был силен в религиях, и он остается и доныне. Известно, какую роль играло в элевзинских мистериях хлебное зерно — эмблема человеческого существования.

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

Старое рабство человека сказалось в судебном понимании искупления, в переживании отношений между Богом и человеком, как судебного процесса. Современный индусский философ Aurobindo ⁶ говорит, что понятие выкупа соответствует рабству. Древнееврейские пророки возвышались над религиозным сознанием, требующим прежде всего жертвоприношений, и поставили выше всего правду в человеческом сердце. Но пророческий элемент не был никогда преобладающим в истории христианства, приспособленного к среднему социальному уровню. Русской религиозной мысли XIX века делает большую честь, что она всегда относилась отрицательно к судебному пониманию христианства. Человеческое сознание низкого уровня поняло христианство как очень жестокую религию. Элемент жестокого понимания христианства можно найти в сирийской аскезе, в монашестве, воспитанном на «Добротолубии», у Бл. Августина, в официальной католической доктрине, в кальвинизме, в учении о предопределении, в учении об аде. У противников христианства могло получиться впечатление, что пришествие Христа ухудшило положение человека.

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

* См. Raul Allier «Magie et religion» ⁵.

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

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

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

Все это ведет к радикальной переоценке традиционного учения о Промысле Божиим, которое и привело к атеизму, ибо сделало невозможным теодицею. Бог открывает себя миру и человеку, открывает в Духе, но Он не управляет миром в том смысле, в каком мир понимает управление. Обычное учение о Промысле, которое повторяют условными словами, не осмысливая его, не соединимо с фактом существования зла и страдания мира. Невозможно верить в старое учение о Промысле и Божьем управлении в этом феноменальном, разбитом, поработанном, подчиненном необходимости мире, в котором даже нельзя найти цельного космоса ****. Нам говорили, что Бог присутствует во всем. Но присутствие Бога невозможно найти в чуме и холере, в убийствах, в ненависти и жестокости, в насилиях, в зле и тьме. Ложное учение о Промысле вело к рабскому преклонению перед силой и властью, к апофеозу успеха в этом мире, в конце концов к оправданию зла.

Этому противоположно трагическое чувство жизни. Бог присутствует в свободе и любви, в истине и правде, в красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и как совесть. Бог и есть Тот, к Кому можно уйти от ужасов, безобразий, жестокостей мира. В беспокойном вопрошании Маркиона была большая

* См. Rudolf Otto «West-Östliche Mystik» ?.

** Это однажды раскрылось мне во сне.

*** См. R. Otto «Das Heilige». У него есть интересные мысли о морализации, рационализации и спиритуализации святости.

**** Современная физика разбила старое учение о космосе.

правда, хотя ответ его на это вопрошание был ошибочный. Он не понимал ступенности откровения и преломления его в ограниченной и жестокой человеческой среде *.

Философски переоценка учения о Промысле должна выразиться так: на Бога не переносимы понятия, выработанные для мира феноменального и к нему лишь приложимые. Промысл не действует в совокупности феноменального мира, и его можно обнаружить лишь путем страшных натяжек. В этом нашем мире есть много иррационального, несправедливого, бессмысленного. Но есть великая тайна в том, что в индивидуальной судьбе каждого человека можно видеть руку Божью, видеть смысл, хотя и не подлежащий рационализации. Ни один волос не спадет с головы человека без воли Божьей. В более глубоком, неэлементарном смысле это верно, несмотря на то что в мире, лежащем во зле, нельзя видеть промыслительного управления Бога. Это связано с соотношением индивидуального и общего. Аверроэс думал как раз наоборот, что Бог интересуется лишь общими законами мира и родом, а не индивидуумом. Он думал, что если бы Бог знал частное, то в Нем была бы постоянная новизна, что противоречило каменному представлению о Боге.

В этом нашем мире действует не только Бог, но также рок, необходимость, случай. Рок продолжает действовать там, где мир покидает Бога и где Бог покидает мир. Минуты и времена богооставленности — роковые в человеческой жизни. Человек и мир подчиняются неотвратимой необходимости в результате ложно направленной свободы. Случай же, играющий огромную роль в жизни, есть как бы потерянности и беспомощность человека в множественном мире, в котором действует огромное количество неуловимых, не поддающихся рациональному учету сил. Несчастный случай, который представляется нам совершенно бессмысленным и жестоким, и означает, что мы живем в падшем мире, в котором нет Божьего управления целого. Но этот же несчастный случай может получить высший смысл в моей судьбе, внедренной в мир феноменальный. Веру в то, что все происходящее со мной имеет смысл, нельзя выразить в космологической системе, как делает теологический рационализм. Всегда нужно помнить, что Бог есть Дух, но не природа, не субстанция, не сила, не власть. Бог есть Дух, т. е. свобода, Бог есть Дух, т. е., значит, мыслить Его нужно апофатически по отношению к реальностям природного и социального мира. Обычное понятие Промысла взято из управления государством. Бог представляется как бы самодержавным главой государства. Огромное значение имеет освобождение от остатков древнего идолопоклонства. Идолопоклонство возможно не только по отношению к идолам, но и по отношению к Богу. Это есть очищение откровения от дурных человеческих привнесений, освобождение от рабских религиозных идей и верований.

Христианство учит о распятии Бога, что было для иудеев соблазн, для эллинов безумие. Но великую идею страдания и распятия самого Бога человеческое сознание исказило привнесением понятий, взятых из падшего социального мира, и отношений, существующих в нем. Таково унизительное и для Бога, и для человека понятие искупляющего значения крови: Христос вместо нас испытывал страдания за наши грехи, Бог принес в жертву Своего Сына, чтобы получить сатисфакцию за грехи людей, и т. д. Грехопадение понимали как непослушание. Вводились нелепые идеи, что Бог может быть оскорблен. Искупление основывалось

* См. Harnack «Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott».

на идее *justitia vindicativa* *. Жозеф де Местр говорит, что человек живет под раздраженной властью и раздражение может быть ослаблено лишь жертвой, что невинный может заплатить за виновного, что очищение требует крови, что мучение невинного приятно Божеству **. Этому противоположно более высокое, так называемое физическое или мистическое, понимание искупления (св. Афанасий Великий). Очищенное богопознание должно признать таинственность, непостижимость распятого Бога, т. е. Бога нуждающегося.

В тотомистических культах жертвоприношение было средством сообщения со священным. Жертва как бы создает священное. В этом было еще темное, непросветленное предчувствие тайны, которая будет явлена крестной жертвой Христа. Но и внутри христианства первоначальная языческая тьма не была еще окончательно преодолена. Есть парадокс религии, и особенно религии христианской: спасение есть вместе с тем угроза гибели. Христианство было понято как ловушка. Из запугивания гибелью сделали главное орудие религиозного управления человеком и человеческим обществом. Раскрытие бескорыстной любви к Богу представилось Боссюэту ¹⁰ в его спорах с Фенелоном ересью. Торжествовал теологический утилитаризм. Часто думали, что нужно защищать Бога, хотя в действительности надо защищать человека.

Сильная вера, напряженная религиозность выражались двояко в истории: или в устремлении к совершенству, к любви, к Царству Божьему, или в фанатических и жестоких преследованиях инаковерующих. Этим двум типам соответствуют и два типа богопонимания. Окончательная победа над тьмой и радость возможны лишь при апофатическом мышлении о Божестве. Древние же мировоззрения, заражающие теологическое учение, вызывают мрачные мысли. Чистилище, рай, ад — все это еще посюстороннее. Для проверки наших понятий о Боге представьте себе, что всемогущий Бог признал бы вечное страдание тварей высшим благом. Можно ли было бы с этим примириться? Лишь страшной запуганностью человека объясняется то, что примирились с учением Кальвина о предопределении. Более высокое и освобожденное сознание должно признать человечность Бога. Иначе тот, кого идолопоклоннически именуют Богом, есть дьявол, а не Бог. Бога, как и человека и мир, нельзя иначе понять, как через оценку, оценка же есть творческая активность.

У Киркегарда есть замечательное место об отношении к Иисусу Христу ***. Призыв к труждающимся и обремененным исходил от Христа униженного, а не в славе. Но христианская церковь не хочет признать кенотического Христа. Не хочет признать и того, что Христос есть современник, чем особенно дорожит Киркегард. Христос был в мире *incognito*, и это было Его кенозисом. Поэтому восприятие Его требует веры, т. е. свободы. Непосредственное узнание Его без возможности соблазна сделало бы богочеловека идолом. Христос говорит только в унижении, а не в возвышении. Человек же хочет начать с возвышения, а не унижения. Для Киркегарда превращение церкви в прославленную на земле было ее гибелью. Христос страдание считал триумфом. И Ему надо подражать, а не восхващаться и не поклоняться Ему. Я скажу, что не только Иисус Христос, но и Бог есть *incognito* в мире, и с этим связана

* См. Jean Rivière «Le dogme de la Rédemption». Он дает образ всех теорий искупления.

** См. Joseph de Maistre «Sur les délais de la Justice Divine» ?.

*** См. Kierkegaard «L'École du Christianisme» ¹¹.

свобода человека. В этом таинственность откровения. Но эту таинственность захотели снять и сделать откровение принудительным.

Обратной стороной отрицания тайны и божественного кенозиса был атеизм. Человек не в силах отрицать вещи видимые, его принуждающие, он склоняется перед их реальностью, но он в силах — или думает, что в силах, — отрицать реальность Бога. Человеку дана свобода в опыте богоотрицания, и свобода эта гарантируется кенозисом и *incognito* Бога. Атеизм есть лишь опыт в жизни человека, диалектический момент богопознания. Прохождение через опыт атеизма может быть очищением человеческой идеи о Боге, освобождением от дурного социоморфизма. Но есть два типа атеиста — атеист страдающий и атеист злобный. Я не буду говорить об атеисте легкомысленном. Достоевский изображает страдающих атеистов. Ницше был страдающим атеистом. Но есть атеисты злобные и самодовольные, которые говорят: «Слава Богу, что Бога нет». Страдающий атеизм есть форма религиозного опыта и даже благочестия. Атеизм злобный обыкновенно значит, что человек не выдержал испытания непомерных страданий мира и человека, он хуже первого типа атеизма, но и он означает прежде всего воспитание против ложных, унижительных идей о Боге. Поэтому верующие не должны свысока относиться к атеистам, должны вникать в чужой опыт, в чужие испытания. Тем более что у верующих вера иногда слишком легко им досталась. Фейербах был благочестивым атеистом, и через него очищалась человеческое понятие о Боге. Человек, общество, мир могут проходить через богооставленность, и в ограниченном сознании людей это может отражаться как атеизм. Люди с трудом могут вынести *incognito* Божества, кенозис Христа. Они хотели бы царственного величия Бога и богочеловека. Они сначала рационализируют, приспособляют к своему уровню Промысел Божий. Потом они восстают против собственных ложных идей, делают атеистами. В первом случае они были не ближе к Богу, чем во втором.

С откровением, которое есть основное явление религиозной жизни, произошло то же, что и со всеми явлениями Духа, — оно было объективировано *. Нужно признать, что христианское откровение не могло бы играть социальной роли, не могло бы стать движущей исторической силой, если бы оно не было объективировано, т. е. социализировано, приспособлено к уровню масс. Это противоречие, из которого нельзя выйти в пределах мира феноменального. Объективация есть искажение духовности, и вместе с тем объективация необходима в осуществлении судеб человечества и мира, в движении к царству Духа. Но в пути необходимо разоблачение иллюзий и искажений объективации, должно быть очищение. И это миссия пророческой стороны религии и философии. Откровение нельзя понимать в духе наивного реализма, как оно почти всегда понимается в трактатах по теологии. Откровение не падает извне на человеческую голову, оно совсем не есть раскрытие какой-то предметной реальности. Философская критика откровения, которая еще не создана, должна быть прежде всего критикой этого наивного реализма, как критика разума у Канта была разоблачением иллюзий наивного реализма. Это, в сущности, должно быть окончательным освобождением от иллюзий религиозного и метафизического натурализма. Та критика откровения, которая происходила в последние века, была в сущности окончательным торжеством натурализма и отвержением Бога, Духа,

* См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация»¹².

религии. Я же говорю о критике откровения, которая должна привести к торжеству духовности, к освобождению духа от натуралистических и материалистических искажений. Бог не есть объект, не есть предмет, Бог есть Дух. К тайне Духа нельзя приобщиться ни в какой объективации, она никогда не являет себя в объекте, в объекте возможна лишь символика Духа, но не реальность.

Откровение есть событие Духа во мне, в субъекте, есть духовный опыт, духовная жизнь. Интеллектуалистическое истолкование откровения, которое выражается в догматике, и есть объективация откровения, приспособление к средненормальному сознанию. Но события Духа, описанные в Священном писании, явления Духа в жизни апостолов и святых, не носили интеллектуального характера, в них действовала целостная духовная природа человека. Так, интеллектуалистическое, рационалистическое учение о Боге как чистом акте, игравшее такую роль в католической схоластике, взято не из Библии, не из откровения, а из Аристотеля. Это учение, как будто бы удовлетворяющее отвлеченный разум, превращает Бога в камень, лишает всякой внутренней жизни, всякой динамики *. Но Бог есть жизнь, жизнь, а не бытие, если под бытием понимать рациональное понятие о бытии. Бытие есть вторичное, а не первичное, оно обнаруживается уже после разделения на субъект и объект, оно есть уже продукт мысли, рационализации. В этом отношении индусская религиозная философия выше и глубже западной онтологической философии, слишком подчиненной категориям Аристотеля **.

Единый верный путь есть путь интуитивного описания духовного опыта. И в нем раскрывается, что в откровении активен и Бог, и человек, что откровение носит богочеловеческий характер. Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку. Эту тоску Бога по человеку традиционная, рациональная теология отрицает, боясь внести в Бога аффективную, страстную жизнь, так как рациональное понятие о совершенстве не допускает тоски и нужды в восполнении и предпочитает каменное совершенство. При этом отношения Бога и человека перестают быть драмой двух, разрешимой в третьем. Откровение есть творческий акт духа, оно носит теогонический и антропогонический характер. Над наивно-реалистическим пониманием Бога возвышалась только мистика, которая находила другой язык, и христианская теософия. И может быть, наиболее удалось символическое выражение тайн божественной жизни Я. Беме, великому мистикотеософу. Духовный опыт выразим лишь в символах, а не в понятиях. Философская критика должна понять этот символический характер языка религиозной метафизики. Но самый важный вопрос критики откровения есть вопрос не метафизики, а метаистории.

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

* Это отлично понимал Фр. Баадер.

** См. наиболее интересного из современных индусских философов — Aurobindo «L'Isha Upanishad» и «Le Bhagavad-gītā»; см. также недавно вышедшую книгу O. Lacombe «L'Absolu selon le Védānta»¹³.

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

Это значит, что понятие исторического откровения противоречиво и есть порождение религиозного материализма, соответствует уже пройденным ступеням откровения. Существует лишь духовное откровение, откровение в Духе, историческое же откровение есть символизация в феноменальном историческом мире событий, происходящих в нумеральном историческом мире. Но вся тайна в том, что нумеральные события прорываются и вступают в мир феноменальный, метаисторическое прорывается и вступает в мир исторический, нет абсолютного разрыва между этими двумя планами. Но когда метаистория вступает в историю, то она не только открывается в истории, но и приспосабливается к ограниченности исторического времени и исторического места. Свет излучается в темной среде. Бесконечный Бог говорит ограниченным человеческим языком, в ограниченных положениях известной эпохи и известного народа. Откровение есть всегда и прекровение, в откровении есть экзотерическое и эзотерическое.

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

Так называемая «проблема Иисуса» неразрешима историческим исследованием, она остается неуловимой. Нет достаточных исторических данных для написания биографии человека Иисуса. И религиозно так и должно было быть **. Это тайна, невидимая извне в истории, рас-

* См. Guignebert «Le problème de Jésus»; M. Goguel «Jesus de Nazareth»; Couchoud «Le mystère de Jésus»; A. Drews «Die Christusmythe»; Batiffol «Orpheus et l'Évangile»; A. Schweitzer «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung». Огромное значение имела книга: D. Strauss «Leben Jesu» ¹⁴.

** В этом отношении любопытна последняя книга: Guignebert «Le Christ» ¹⁵. Чувствуется беспомощность.

крывалась в религиозном опыте христианской общины. Разрешение «проблемы Иисуса» лежит в той области, где план исторический соприкасается с планом метаисторическим. Но для исторической науки метаисторическое существует не как реальность, а как верования и идеи церковных обществ. Заблуждение эпохи, не знавшей еще исторической науки и исторической критики, заключалось в том, что историческое почиталось метаисторическим, т. е. священным, и потому человеческие привнесения и искажения считались неотъемлемой частью божественного откровения. Это особенно ясно на Библии, в которой есть религиозный свет и явления религиозного порядка, но очень перемешивались с этим обыкновенные исторические события и искажения ограниченного сознания еврейского народа. Древнееврейское понимание Бога было порождением еще темного сознания еврейского народа, и лишь у пророков происходит возвышение над этим ограниченным сознанием. Так и на Евангелии, в котором рассказывается о событиях метаисторических, лежит печать ограниченности языка и понятий еврейского народа в известный период его существования, в нем лишь прорывается вечный божественный свет. Библия, Евангелие созданы исторически, со всей ограниченностью и запутанностью исторического, но в них излучается и сверхисторическое.

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

Историчность имеет положительный и отрицательный смысл. Все существующее, все живое исторично, имеет историю. Историчность указывает на возможность новизны. И вместе с тем историчность указывает на относительность и ограниченность. Историчность искажает. Христианство исторично, в этом его сила, его динамизм. И христианство искажено историчностью, искажено историческим временем, релятивизировано. Историзм есть коренным образом ложная философия истории. Историзм, в сущности, делает невозможным философию истории, которая всегда возвышается над релятивизмом историзма. Историзм не знает смысла. Лишь мессианское сознание конструировало историческое и делает возможным раскрытие смысла истории. Месси-

анское сознание ждет откровения в грядущем явлении, сообщающем высший смысл истории, явление Мессии и мессианского царства. Греческая мысль не знала мессианского ожидания, история была для нее круговоротом, и золотой век был в прошлом, поэтому она не имела философии истории и не знала смысла истории. Мессианизм имел древнееврейские и отчасти персидско-иранские источники *.

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

Бессилие исторического христианства, обнаружившееся в нашу эпоху, определяется и объясняется ослаблением профетического духа, окостенением в духе исключительно сакраментально-священническим. Ожидание нового откровения Св. Духа ушло в глубину. Об этом будет говориться в последней главе этой книги. Сейчас эта проблема меня интересует исключительно с точки зрения критики откровения. Нельзя достаточно часто повторять, что откровение богочеловечно, что христианство есть религия богочеловечества и предполагает веру не только в Бога, но и в человека, активность не только Бога, но и человека. Тогда только можно понять трагические судьбы христианства в истории. Фр. Баадер великолепно говорил, что и человек захотел быть человеком без Бога, но Бог не хотел быть Богом без человека и потому стал человеком. Идею продолжающегося откровения не должно смешивать с рационалистической идеей Лессинга о религиозном воспитании человечества. Существует сложная экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, и она с наибольшей остротой обнаруживается в германской мысли.

Глава II

ДИАЛЕКТИКА БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ГЕРМАНСКОЙ МЫСЛИ. ЗНАЧЕНИЕ НИЦШЕ. ДИАЛЕКТИКА ТРОИЧНОСТИ

Тема богочеловечества — основная тема христианства. Я бы предпочел сказать не богочеловечество — выражение, излюбленное Вл. Соловьевым, — а богочеловечность. Христианство антропоцентрично. Оно

* См. любопытную книгу Autran «Mitra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme» ¹⁶.

** См. книгу доминиканца Féreti «L'Apocalypse de St. Jean. Vision chrétienne de l'histoire» ¹⁷.

возвещает освобождение человека от власти космических сил и духов. Оно предполагает веру не только в Бога, но и в человека и этим отличается от отвлеченного монотеизма, иудаизма и ислама, от брахманизма. Нужно решительно сказать, что христианство не есть религия монистическая и монархическая, это религия богочеловеческая и тринитарная. Но жизненная диалектика между Божеством и человечеством так сложна была, что человеческое было часто унижено в истории христианства. В исторической судьбе богочеловечности то божественное поглощало человеческое, то человеческое поглощало божественное. Самый догмат о богочеловечестве Иисуса Христа выражал тайну богочеловечности, соединения двух природ без смешения и тождества. То было символическое выражение тайны. Но монархическая и монистическая тенденция всегда существовала в христианской истории и иногда преобладала.

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

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

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

Человек стал менее цельным, более раздвоенным, и новые тревожные вопросы встали перед ним. Катехизисы не отвечают на эти вопросы.

* См. две новые католические книги о св. Григории Нисском: Hans von Balthasar «Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse» и Jean Daniélou «Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse»¹⁸.

** В Индии идея боговоплощения имеет совсем другой смысл.

В мировой культуре, в литературе и философии явились люди профетического типа, таковы Достоевский, Киркегард, Ницше, Вл. Соловьев, Л. Блуа и др. Отцы и учителя церкви, богословы-схоластики не могут ответить на поставленные ими темы. Профетический огонь всегда был возрождающей силой в околечившей, охлажденной духовной жизни. Другой же возрождающей силой была мистика.

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

Мистику часто обвиняют в уклоне к пантеизму, и этим часто злоупотребляют. Это связано с непониманием языка мистики. Но необходимо сказать, что когда пантеизм действительно есть, то он есть не столько ересь о Боге, сколько ересь о человеке, умаление значения человека, умаление роли человеческой свободы и человеческого творчества. Судьба европейского гуманизма, его внутренняя драма, ставит совершенно новую религиозную тему. Это и есть тема о богочеловечности.

Для диалектики божественного и человеческого огромное значение имеет судьба немецкой мистики и немецкой философии. В немецкой мысли огромную роль играет категория судьбы (Schicksal). Это слово постоянно употребляется в немецких философских книгах. Ничего подобного нельзя найти в книгах французских и английских. И это не случайно. Германский народ есть народ трагический по своей судьбе. Это связано с духовными свойствами этого метафизического народа и с какой-то его духовной болезнью. Стало общераспространенным мнение, что германская мысль, германская мистика всегда склоняются к пантеизму, что таковы свойства германского духа. Несмотря на слишком большую распространенность этого мнения, в нем заключается доля истины, что и постараемся раскрыть. Я бы сказал, что судьба немецкой мысли есть драма в трех актах и вся драма разыгрывается на тему взаимоотношения божественного и человеческого. Кронер, написавший самую замечательную историю германской идеалистической философии, с энтузиазмом говорит, что метафизический ренессанс начала XIX века в Германии носил характер профетический, мессианский, эсхатологический ***. И это совершенно верно. Подобного духовного подъема нельзя найти ни во французской, ни в английской философии. Во Франции мессианские и профетические идеи связаны были главным образом с социальной мыслью. Духовный срыв германской мысли заключается в необыкновенной трудности для нее признать тайну богочеловечества, тайну двуединства, в которой происходит соединение двух

* См. цитированную книгу Lacombe «L'Absolu selon le Védânta» — Шанкаре противопоставляется Рамануджа.

** См. «Le Bhagavad-Gîtâ interprété par Aurobindo».

*** См. Kroner «Von Kant bis Hegel».

природ без их смещения. Но это означает затруднение в признании тайны личности. Антиперсонализм свойствен всей германской идеалистической метафизике, за исключением Канта, который занимает особенное место. Но нельзя не признать, что в германской мысли, в германской духовности происходила гениальная диалектика, имевшая огромное значение для судеб европейского сознания. Как описать акты этой великой драмы, не только интеллектуальной, но и духовной?

I акт. Германская мистика и Лютер. Германская мистика есть прежде всего Мейстер Экхардт. Он сложнее, чем раньше о нем думали, он был не только мистик, но и теолог, хотя более великий мистик, чем теолог *. Как теолог он даже близок к Фоме Аквинату. Но меня интересует только мистик, интересуется, когда он говорит языком мистики, а не языком теологии, в этом была его гениальность и его значение. И вот у Экхардта-мистика был несомненный уклон к мистическому монизму. Учение его предлагали назвать не пантеизмом, а теопантеизмом, но это мало меняет дело. Экхардт стоит в линии неоплатонической мистики, он родственен не только Платону, но и индусской религиозной философии. Этим несколько не подвергается сомнению христианство Экхардта. Я совсем не думаю, чтобы религиозная философия Фомы Аквината была более христианской, чем религиозная философия Экхардта, который, во всяком случае, шел в глубину духовности, в Innerlichkeit.

Самое глубокое и самое оригинальное у Экхардта — это его идея *Gottheit*, Божества, которая приоткрывает большую глубину, чем идея Бога — Творца мира, и находится вне противоположения субъекта и объекта. Бог есть уже вторичное, а не первичное. О *Gottheit* можно мыслить лишь совершенно апофатически. Срыв Экхардта был не в том, что он утверждал совершенный монизм в отношении *Gottheit*, срыв в том, что он в отношении между человеком и Богом утверждал монизм, т. е. был монофизитом. У него творение оказывается ничтожным, лишённым сущности и ценности. Все сотворенное ничто. Самое существование человека есть как бы грех. Тут уже обнаруживается противоречие германской мысли. Утверждается большая свобода человека в его движении внутрь, к духовности, к Богу, и вместе с тем отрицается самостоятельность человеческой природы, свобода человека, *человеческая* свобода, утверждается мистический детерминизм. Р. Отто, сравнивая мистику Шанкары и Экхардта, говорит, что оба ищут спасения, бытия и для них познание — путь спасения **. По мнению Отто, мистика Экхардта не принадлежит к типу мистики гностической, теософической, как мистика Я. Беме. Различие верно схвачено, но преувеличено, так как у Экхардта есть сильный метафизический элемент, который отличает ее от христианской мистики, занятой исключительно описанием духовного пути души к Богу. Тема германской мистики всегда метафизическо-космологическая.

Для экзистенциальной диалектики божественного и человеческого очень важен Лютер, который связан с германской мистикой, хотя сам мистиком не может быть назван. Особенный интерес представляет его книга «*De servo arbitrio*» ²⁰, направленная против Эразма. Это очень острая книга. Парадокс в том, что в борьбе за свободу христианина против власти авторитета над совестью Лютер совершенно отрицает свободу человека и утверждает исключительное действие Бога и Божьей

* См. одну из новых книг А. Dempf «*Meister Eckhardt*» ¹⁹.

** См. цитированную книгу R. Otto «*West-Östliche Mystik*».

благодати в религиозной жизни. Единственное, что должно исходить от человека, это вера. Спасает только вера, которая тоже от благодати, это и представлялось Лютеру освобождением от власти авторитета. Человек не имеет никакой самостоятельности в отношении к Богу, в отношении к Богу может быть лишь вера. Но при этом в мире человек может быть очень активен. Традиционное же католическое учение о свободе воли с вытекающими из него добрыми делами, необходимыми для спасения, представлялось Лютеру почти кощунственным, посягающим на всемогущество и величие Бога. Он отрицал не только свободу воли, но и человеческий разум признавал дьяволом. Он обвинял католичество в пелагизме. Лютеровское учение о рабстве воли часто грубо понималось, и совсем не видели, какая глубокая и сложная метафизическая диалектика из него вытекает. Трудно было предвидеть, что в дальнейшем отсюда получится германская метафизика начала XIX века. Божественное поглощает человеческое. Это внутренний процесс, в котором человеческое не насилует извне. Но тайна богочеловечности исчезает, как исчезает она у Экхардта.

Последнее и наиболее интересное явление протестантизма в Европе — диалектическая теология Карла Барта и его единомышленников находится в той же линии отрицания богочеловечности. Для К. Барта Бог есть все, человек же есть ничто. И тут мы встречаемся с парадоксом, в котором все обращается в свое противоположное. К. Барт — дуалист, а не монист, он утверждает разрыв Богом и человеком, бездну, отделяющую человека от Бога. Но если человек есть ничто, а Бог есть все, есть единственная реальность, то это есть другая, прикрытая форма монизма и даже пантеизма. Для того чтобы не было монизма и пантеизма, нужно, чтобы человек не был ничто, чтобы в нем было достоинство и была свобода человека. Так и Кальвин был крайним врагом пантеизма, но парадоксально про него можно сказать, что он пантеист, потому что принижает человека и умаляет его реальность, и для него подлинное бытие есть лишь Бог и Бог есть все. Так сложна и запутанна диалектика божественного и человеческого, так трудно вместить тайну богочеловечества. Это гениально раскрывается в германской философии XIX века. Единственный немецкий мыслитель, который был наиболее близок к идее богочеловечества и богочеловечности и потому наиболее близок к русской религиозной философии, — это Фр. Баадер *. Но он стоял в стороне от главного пути, на котором раскрывалась диалектика божественного и человеческого.

II акт драмы есть германская идеалистическая философия, самое значительное явление в европейской философии. Какая связь II акта с I? Связь с Экхардтом была понятна, но не сразу можно понять связь с Лютером. Самое глубокое надземное влияние на германскую метафизику имел, бесспорно, Я. Беме, но это связано с другой темой, не той, которая меня сейчас более всего интересует. С Беме связана вся оригинальность германской метафизики, ее отличие от метафизики греческой и средневековой, иное понимание отношения между рациональным и иррациональным. Но в проблеме отношения между божественным и человеческим, в проблеме богочеловечности Беме был гораздо более христианин, чем Гегель или Фихте, менее монистом. Очень часто говорят, что Лютер породил философский идеализм и что немецкая философия расцвела на почве протестантизма.

* См. новую самую обстоятельную книгу о Фр. Баадере E. Susini «Franz von Baader et le romantisme mystique», два тома ²¹.

По первому впечатлению нет ничего более противоположного, чем Лютер и Гегель. Первый проклял разум, как дьявола, второй обоготворил разум. У первого все идет от благодати, и это совсем неблагоприятно для метафизического познания. При более внутренней точке зрения можно понять, почему отрицание разума превратилось в дерзновенное утверждение разума. Лютер не был философом, это натура пророческая, и он не мог и не хотел философски осмыслить свое проклятие разума. Но разум Лютера совсем иной, чем разум Гегеля: лютеровский разум человеческий, в то время как гегелевский разум божественный, как и разум Фихте и всех идеалистов начала XIX века. Разум Гегеля, который наиболее интересен для этой темы, есть не разум Лютера, а благодать Лютера. У Гегеля познает не человеческий разум, а божественный разум, и все у него происходит от благодати. Акт познания, акт религиозный совершается не индивидуальным человеком, а универсальным духом. Также «я» у Фихте не индивидуальное и не человеческое, а божественное, универсальное «я». В германской метафизике начала XIX века все находится на острие и может упасть в противоположные стороны. Философию Гегеля, которая была завершительным явлением, можно истолковывать или как окончательное поглощение божественного человеческого и как выражение гордыни человека, или как окончательное поглощение человеческого божественным и как отрицание человеческой личности. Оба движения возможны из Гегеля. Восстание Достоевского и Киркегарда во имя индивидуального человека было восстанием против Гегеля, против его универсального духа, против тиранического господства всеобщего над индивидуальным. Гегелю принадлежит выражение: «die Religion als Selbstbewusstsein Gottes»²². Э. Гартман, который вдохновлялся не только Шопенгауэром, но и Гегелем, строит свою религию духа на этом гегелевском понимании религии и отношения между божественным и человеческим *. Немечкая метафизика создает настоящий миф, который может быть обращен и к оптимизму, и к пессимизму. Э. Гартман истолковывает его пессимистически. Бессознательный Бог в порыве безумной воли сотворил горе бытия. Но в человеке изначально бессознательный Бог приходит в сознание и раскрывается возможность освобождения от страданий бытия **. Но и у оптимиста Гегеля Бог приходит в сознание в человеке, и это сознание достигает своей вершины в философии самого Гегеля ***. Так совершалась деформация темы, поставленной самым гениальным мистиком гностического типа Я. Беме. У последнего, проникнутого христианством и Библией, из Ungrund'a, предшествующего бытию мира, в вечности, а не во времени, происходит Богорождение, разворачивается Св. Троица, которая уже творит мир ****. В германской метафизике, полной мотивов старой мистики, идеальная последовательность меняется. Из Ungrund'a, из глубины темного бессознательного, творится мир, и в этом мире создается Бог. Фихте, Гегель, отчасти Шеллинг учат о становлении Бога. Мировой процесс есть Богостановление, в человеке Бог окончательно становится сознательным. Происходит и обожествление человека, и отрицание человека. Нет чисто человеческого, отличного

* См. Eduard von Hartmann «Die Religion des Geistes»²³.

** Это хорошо выражено в книге ученика Э. Гартмана Дрекса «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes»²⁴.

*** О понимании религии см. Hegel «Vorlesungen über die Philosophie der Religion»²⁵.

**** См. Н. Бердяев «Из этюдов о Якове Беме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе». «Путь». № 20.

от божественного и стоящего перед Богом в совершающейся драме. Последствия этого выясняются в III акте. Главной ущербностью германской метафизики, гениального явления человеческой мысли, был ее антиперсонализм.

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

III акт драмы начался с Фейербаха, мыслителя очень замечательного *. По Фейербаху, человек сотворил себе Бога по своему образу и подобию, отчуждая в трансцендентную сферу свою собственную высшую природу. Отчужденная природа должна быть возвращена человеку. Вера в Бога была порождением слабости и бедности человека. Сильный и богатый человек не будет нуждаться в Боге. Тайна религии антропологическая. Идея Бога заменяется идеей человека, теология переходит в антропологию. У Гегеля Бог приходит к самосознанию в человеке. У Фейербаха достаточно самосознания человека, самосознание Бога в нем есть лишь самосознание самого человека, своей собственной человеческой природы. И там есть всего одна природа. Абсолютное божественное заменяется абсолютным человеческим. Фейербах провозглашает религию человечества. Книга материалиста Фейербаха о сущности христианства написана в стиле мистических книг. Натура самого Фейербаха остается религиозной. Но обоготворение человеческого у него есть обоготворение рода, общества, а не индивидуального человека, не личности. В этом смысле его философия, не менее чем гегелевская, остается философией общего, родового, универсального, он не персоналист. Это переход от Гегеля и Фейербаха к Марксу. Фейербах — важный диалектический момент в соотношении божественного и человеческого в немецкой мысли, мысль остается монистической по своей тенденции, нет богочеловечности. Гегель воздает Богу принадлежащее человеку, Фейербах же воздает человеку принадлежащее Богу. Оба перемешивали божественное и человеческое. И не так труден был переход одного в другое. Уже Хомяков предвидел, что Гегель породит материализм. Фейербах — дитя Гегеля, как потом Маркс. В этом было свершение судьбы этой гениальной диалектики.

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

* Главная книга Фейербаха «Das Wesen des Christentums» ²⁶ несправедливо забыта, в то время как она одна из замечательнейших книг XIX века.

процесс мысли. Единственный есть универсум, даже не микрокосм, а макрокосм. В желании, чтобы человек обладал всей вселенной, есть что-то верное, но штирнеровская философия бессильна это обосновать.

У Карла Маркса по-другому явится божественно-универсальное и всеобщее — как социальный коллектив, как грядущее совершенное общество, в котором также может потонуть человеческая личность, как она потонула в гегелевском абсолютном духе и в штирнеровском Единственном. Истоки Маркса были гуманистические *. Он обличал капитализм, потому что в нем происходит отчуждение человеческой природы, дегуманизация, рабочий превращается в вещь, *Verdinglichung*²⁸. И он хочет вернуть рабочим их отчужденную природу. Это мысль замечательная, которая была распротранением на социальную сферу идей Гегеля и Фейербаха об отчуждении. Это я называю объективацией. Но в Марксе обнаруживается один из пределов диалектики гуманизма, в котором он переходит в антигуманизм. Процесс этот имеет глубокие метафизические основы. Когда человеческое утверждается как единственное и высшее и отрицается божественное, то человеческое начинает отрицаться и подчиняться всеобщему, то Единственному Штирнера, то социальному коллективу Маркса. Всегда торжествует антиперсонализм. По-иному, но с наибольшей остротой и гениальностью это обнаруживается у Ницше, в его трагической судьбе. Ницше требует специального внимания. Прежде чем перейти к Ницше, замечу, что Киркегард, который, хотя и не немец, был связан с немецкой мыслью и немецким романтизмом, тоже испытывал затруднение в утверждении богочеловечности, т. е. двух природ. Он как будто бы отрицает человеческую природу Христа.

Жизнь Ницше была жизнью больного и слабого приват-доцента в отставке в горах Швейцарии, жизнью одинокой, без всякой деятельности, кроме писания книг. И в нем вместе с этим трепетала всемирная история, осуществлялась судьба человека более, чем у людей действия. Ницше пишет о последних вещах, о конечных судьбах. Можно было бы так определить основную тему жизни и творчества Ницше: как пережить божественное, когда Бога нет, как пережить экстаз, когда мир и человек так низки, как подняться на высокую гору, когда мир так плосок? Ницше мучился над проблемой религиозного и метафизического характера, тема Ницше была прежде всего музыкальная, в этом он типичный германец. Но его философия находилась в поразительном несоответствии с глубиной его проблематики. То была биологическая философия — скорее *Lebensphilosophie*, чем *Existenzphilosophie*²⁹, — связанная с дарвинизмом и эволюционизмом. Эсхатологическая идея сверхчеловека обосновывалась биологическим подбором. В России Ницше всегда иначе понимали, чем на Западе, у нас он был прежде всего религиозным явлением, для западных людей он был прежде всего философом культуры.

Тремя проблемами полно все творчество Ницше: отношением человеческого и божественного, которое для него есть сверхчеловеческое, творчеством человека, который должен творить новые ценности, и страданием, героической силой сопротивления страданию. Устремленность Ницше к божественной высоте выразилась в воле к преодолению человека. И он проповедует сверхчеловека, который есть для него псевдоним божественного. Тут разворачивается предельная диалектика

* Особенно интересна в «Nachlass» статья «Philosophie und Nationalökonomie»²⁷.

божественного и человеческого. Ницше — дитя европейского гуманизма, его плоть от плоти и кровь от крови. Но он приходит к отрицанию человека. Ницше изменяет человеку. Человек для него стыд и позор, лишь переход к новой расе сверхчеловека. Заратустра говорит: «Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel — Mensch». И еще: «Der Uebermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, und nicht der Mensch. Was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er Uebergang ist und ein Untergang»³⁰.

В сверхчеловеке исчезает и божественное и человеческое. В Наполеоне восхищает проповедника сверхчеловека то, что он состоит из нечеловеческого и сверхчеловеческого, что в нем нет ничего человеческого. Ницше не хочет человека и человеческого. Он хочет стоять под знаком рока (amor fati); не хотел победы человека над роком, как хотел Маркс. В этом видел он трагическое чувство жизни. Отсюда вражда к Сократу, идеализация инстинктов, мистика крови, родственная Гобино. Он защищает наследственность, аристократизм. Его считают индивидуалистом, но он антиперсоналист. Он не замечает, что дионисизм демократичен, а не аристократичен*. Враждуя с христианством, которое он знал только в упадочной, мещанской, утерявшей всякий героизм форме, он все же кое-что понял в нем, он понял, что христианство есть революция против аристократического принципа античной цивилизации,— последние будут первыми. У Ницше, как и у всей предшествующей германской мысли, нет двух природ, нет встречи, нет тайны богочеловечности, есть всего одна природа. Его считают атеистом. Это есть упрощение, непонимание того, что сознание и сознательные идеи не исчерпывают глубины человека. Ницше с горечью, со страданием говорит, что Бог убит. Есть огромное различие между атеизмом Фейербаха и атеизмом Ницше. Ницше хочется, чтобы Бог вернулся. Заратустра говорит:

O komme zurück,
Mein unbekannter Gott, mein Schmerz,
Mein letztes Glück³¹.

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

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

* Это всегда говорил такой замечательный специалист по религии Диониса, как Вячеслав Иванов.

творить новую жизнь. Но есть границы человеческого творчества, человек не может творить живых существ, может их лишь рождать. Он не может сотворить даже блохи. И в этом есть глубокий смысл. Существо, сотворенное человеком, не имело бы живого образа, было бы механизмом.

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

Таково потрясающее видение Ницше дионисического мира. Две идеи владеют им — идея вечного возвращения и идея сверхчеловека. Эти две идеи находятся в противоречии. Идея вечного возвращения есть античная, греческая идея циклического движения. Идея сверхчеловека есть мессианская идея и, как всякая мессианская идея, имеет персидско-еврейско-христианские истоки. Не случайно имя для своего самого гениального произведения Ницше взял у персов, которые внесли эсхатологическую идею в религиозное сознание. Я придаю мало значения печальной идее вечного возвращения, но огромное значение имеет идея сверхчеловека. У Ницше соединялась обращенность и к будущему, и к прошлому, прометеизм и эпиметеизм, он сочетал в себе элемент духовно-революционный и духовно-реакционный. Он жертва отрицания человеческого творчества историческим христианством.

Другая проблема, поставленная Ницше, есть проблема страдания. Он сам очень страдал, страдал от безнадежной болезни и от безнадежного одиночества. Он вел героическую борьбу со страданием. Никакая боль не мешала ему творить. Сила сопротивления страданию была для него мерилом ценности человека. Он хотел вынести страдание, не имея никаких утешений. Он восставал против христианства, потому что оно хотело дать смысл страданию и этим дать утешение. Только перенесение страдания без всяких утешений, без надежд на иную жизнь он считал героическим. С этим связано для него трагическое чувство жизни. Он искал опасности, любил ходить над бездной, не хотел гарантированности жизни **. Как понять в глубине отношение Ницше к христианству? Он был врагом христианства, считался самым страшным его врагом, писал о христианстве очень дурно и несправедливо, написал «Антихриста», самое, вероятно, слабое из своих произведений. Но Ницше был вместе с тем человеком, раненным Христом и христианской темой. Антиэрос был связан с эросом. Он боролся с Христом, но боролся как

* См. мою книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека».

** С этим связано современное французское течение, которое представляют Bataille «L'Expérience intérieure»³², Camus и др. На это течение влияет также Л. Шестов.

человек, для которого Христос был дорог в самой глубине его существа. Уже в состоянии безумия, он подписывал свои письма: «Раненный». У него, несомненно, есть сильный христианский элемент, хотя и извращенный.

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

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

Киркегард предлагает начать не с сомнения, а с безнадежности. Безнадежность для него есть расстояние между субъективным и объективным. Но в опыте безнадежности должна раскрыться истина. Внутреннее не может быть вполне выражено во внешнем. Для меня это значит, что дух, который всегда скрыт в субъективном, не может себя выразить в объективации, он в ней искажается. Киркегард — один из истоков экзистенциальной философии. Это видно из того, что для него человек и его существование не могут быть объектом. Экзистенциальная философия связана с религиозным беспокойством, и у самого Киркегарда она определяется христианским опытом. Люди и их мирозерцания коренным образом различаются по тому, признали ли они существование «иного мира» или только «этот мир». Сам Киркегард имел христианский опыт, но это был опыт религиозной природы, проходящей через раздвоение, через разрыв богочеловечности, через богооставленность.

У Гейдеггера, самого сильного из современных «экзистенциальных» философов, мы видим уже иное состояние. Киркегард имел влияние на его проблематику, но Бог заменен у него миром, и безнадежность не прорывается ни к чему иному. Он хочет построить онтологию, и построить ее таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это противоречит коренным образом экзистенциальной фи-

лософии, которая не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации *. Гейдеггер прошел через школу католической теологии, и это чувствуется в его учении о падении *Geworfenheit Dasein*'а³⁴. Но разрыв человеческого существования (*Dasein*) и божественного у него достигает предельного выражения. *Dasein* есть лишь *in-der-Welt-sein*³⁵. Ничто есть основа *Dasein*. Это философия ничто. *Dasein* заменяет субъект. У него, как и у Сартра, феномен, то, что себя обнаруживает, имеет иной смысл, чем у Канта. Быть в мире есть забота, бытие и есть забота. Отсюда овременение. Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы. У него нет духа, нет свободы, нет личности. *Das Man*, обыденность, и есть субъект повседневного существования, из которого, в сущности, нет выхода. Метафизика есть внедрение человеческого существования в хаос грубого существования. Философия Гейдеггера принадлежит совсем другой эпохе, чем эпоха позитивистов, материалистов и атеистов XIX века. У него есть первородный грех, наследие католичества, у него существование человека и мира *verfallen*, падшие. Но откуда произошло падение? Откуда берется вина? Есть замаскированные моральные оценки. Наследием идеализма является то, что истина не есть соответствие с объектом, что человек сообщает истину познаваемому миру. Но нет оправдания возможности познания. Вместе с *Dasein* — историческое бытие. История открывает универсальное в единственном. Создание будущего есть проекция смерти. Гейдеггер говорит о *Freiheit zum Tode*³⁶. Цель нашего существования — свобода посмотреть прямо в глаза смерти. Искусство, политика, философия борются с хаосом, с грубым первичным бытием. Но откуда берется для этого сила? Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования. В человеке нет прорыва в бесконечность. Мир есть мир заботы, страха, покинутости, обыденности, страшный мир. Это метафизика предельной богооставленности. Но божественное не является ни под каким псевдонимом, как у Фейербаха, М. Штирнера, Ницше, Маркса, и нет никакого довольства миром. Пессимизм Гейдеггера более последовательный и страшный, чем пессимизм Шопенгауэра, который знал утешение.

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

Про Гегеля говорят, что он заменил христианскую религиозную Троичность троичностью чисто философской, в которой теряется

* См. М. Heidegger «*Sein und Zeit*» и превосходную книгу Woehlens «*La Philosophie de Martin Heidegger*»; см. также Sartre «*L'Être et le néant*»³³. Сартр решительно отрицает «иной мир», и его философия прикрыта такой терминологией, как «онтология», «трансцендентное» и пр., которая вводит в заблуждение.

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

То, что экзотерически называют миротворением, есть внутренняя жизнь Божества. И это нельзя сводить к тождеству, к монизму, к пантеизму. Тут мы встречаемся с разумно неразрешимой антиномией. Пантеизм есть рационализация. Есть две природы — божественная и человеческая, которые не тождественны. Но обе эти природы находятся в Божественной Троичности. Предвечно есть Божье Другое. Таинственно сопрягается богочеловечность и Бого-троичность, тайна двух (богочеловек) и тайна трех (Божественная Троичность). Тайна Божественной Троичности противоположна пониманию Бога как господина и властителя, как самодержавного монарха. В Боге есть не только единство, но и идеальное множество. Во всех еретических уклонах первых веков, которые билась над умственным выражением божественных тайн, была частичная истина. Особенно в савелианстве, осужденном церковным сознанием, была истина, хотя и неполная. Троичность есть модусы откровения единого Божества и эпохи откровения. Но для разумного сознания, привыкшего мыслить понятиями, тут все на острие, и истинное легко переходит в заблуждение, ошибочное может обнаруживать истинное. Различие, которое делают Эххардт и германская мистика между *Gottheit* и *Gott*, которое происходит от апофатической теологии, имело огромное значение. Есть божественная Тайна, невыразимая, по ту сторону Творца и творения, и есть Тайна Троичности, обращенная к миру. Бог, открывающийся миру и человеку, не есть Абсолютное: Абсолютное не может иметь отношение к чему-либо, Абсолютное есть невыразимая Тайна. Божество (*Gottheit*) есть невыразимая Тайна, в которой, верим, все разрешится. Но Бог (*Gott*) есть Тайна, себя приоткрывающая.

Мы говорим не о разных богах, но об одном и том же Боге, прикрывающем себя и раскрывающем себя в разных ступенях. И различие тут лежит не в объекте, а в субъекте. В истории религиозного сознания человека и человеческих обществ происходит объективация Бога. Катафатическая теология имеет дело с Богом объективированным. Этому соответствует известная стадия социализированности христианства. Апофатическая или мистическая теология преодолевает границы объективированного понимания Бога, освобождает от искажающего антропоморфизма, от понятий отношений между Богом и человеком по категориям государства и власти, суда и наказания. Мысль Фейербаха, что человек приписывает Богу свою собственную высшую природу, не есть аргумент в пользу отрицания Бога, скорее наоборот. Это лишь означает, что существует соизмеримость между Богом и человеком, но не человеком как природным и социальным существом, а человеком как свободным духом. Экзистенциальная диалектика Божественной Троичности, как и диалектика божественного и человеческого, происходит в самой глубине существования.

Диалектика Божественной Троичности предполагает эпохи Троичного откровения, т. е. приводит к допущению возможности и необходимости третьего откровения. Но это означает понимание двух предшествующих эпох в свете Троичности, т. е. в свете откровения Духа как окончательного откровения. Лишь в Духе совершается и завершается

откровение Божества и богочеловечества. Это есть откровение свободы, любви, творчества, откровение Божьей твари. Так произойдет соединение апофатической мистической теологии с экзистенциальной катафатической антропологией. Совершенно устарели споры о трансцендентном и имманентном, которые велись по поводу германского идеализма и некоторых течений католического и протестантского модернизма *. Имманентизм Гегеля или Э. Гартмана, резко монистического типа, находится вне интересующей меня проблемы богочеловечности.

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

Откровение трансцендентного не есть эволюционный процесс, это процесс трагический в мире. Откровение объективируется и социализируется, тогда оно делается имманентным уровнем человеческого сознания и общества. Пророк, апостол, святой, мистик переходят за пределы этой дурной имманентности. Говорят об имманентизме мистика, но этот имманентизм ничего общего не имеет с имманентизмом социальной обыденности, имманентизмом ограниченного сознания. Откровение трансцендентного в мире не есть эволюция, но предполагает эпохи, ступени и в отношении индивидуального человека, и в отношении к истории человечества. И мы стоим на грани агонизирующей старой эпохи и возникновения новой эпохи откровения, нового зона. Происходящее в глубине человека происходит в глубине Бога. Когда мы мыслим о предметах, выходящих за пределы мышления, то срывы, которые могут быть в разные стороны, всегда происходят от попыток рационализации тайны, в которую мы упираемся, т. е. от перевода на язык понятий того, что невыразимо в понятиях. Но это не значит, что мы ничего не можем сказать на человеческом языке. В человеческом языке, хотя и ущербно, присутствует логос и возможно, в мысли и языке, движение к пределу, к тайне. Существуют предельные идеи. Но мышленные должно быть оплодотворено цельным духовным опытом. Агностицизм есть ошибочное ограничение человеческих возможностей. Нужно

* С другой стороны, совершенно неверно и произвольно пользуются словом «трансцендентное» такие философы-экзистенциалисты, как Сартр и Гейдеггер.

утверждать гностицизм, но гностицизм экзистенциальный. Старый гностицизм первых веков, в котором были искривления духовного опыта, оперировал мифами. Мы тоже должны оперировать мифами, мы не должны ограничиваться понятиями. Но наши мифы уже иные, не старые космические мифы, связанные с язычеством, нет, основной миф есть миф о богочеловеческом и богочеловечестве, и миф этот реалистический.

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

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

Падшесть человека порождает не судебный процесс между Богом и человеком, как то представляется ограниченному сознанию, а драматическую борьбу и творческое усилие человека ответить на Божий призыв. В мире действует не только Бог, не только свобода человека, но и Рок. Рок этот означает отпадение во внешнюю сферу, означает таинственную богооставленность. Но это лишь путь. Рок преодолим для христианского сознания, для религии Духа. Логически противоречиво

было бы сказать, что процесс во времени обогащает вечность, ибо вечность объемлет время. Но логически противоречивое может иметь для нас экзистенциальный смысл.

Глава III РАЗВИТИЕ И НОВИЗНА

Невозможно отрицать самого факта развития, и его признание совсем не означает признание эволюционной теории, как она выражалась в эволюционных теориях второй половины XIX века. Жизнь мира есть прежде всего движение, изменение положения в пространстве и времени. И поразительно, что развитие так поздно было замечено человеческим сознанием. Хотя нужно сказать, что уже в греческой мысли были зачатки учения о развитии. Для Гераклита все было потоком изменения, все текло. Но преобладал статический онтологизм Парменида и Платона. Учение Аристотеля о потенции и акте может быть истолковано как попытка объяснения происходящего в мире изменения. Великие идеалисты начала XIX века Шеллинг, Гегель и др. учили о развитии, но не в натуралистической форме, для них то было развитие духа.

Натуралистический же эволюционизм имел своим истоком биологические науки. И это понятно, потому что развивается прежде всего жизнь. Жизнь всегда имеет тенденцию или к возрастанию и развитию, или к разложению и смерти. Все живое развивается. В мире нет неподвижности, все меняется и развивается. Но есть и сила инерции, сопротивление всякому изменению, вражда ко всякой новизне. Жизнь в мире организуется и развивается к высшим формам. Иррациональная стихия есть источник организуемой жизни, но она и сопротивляется окончательной рационализации. Человеческой жизни свойственно не только развитие, возникновение раньше не бывшего, но и окостенение, минерализация. Два полярных начала борются в жизни. Отношение к изменению, происходящему в мире, должно быть двойственно. Жизнь есть изменение, и жизни нет без новизны. Но изменение может быть изменой. Реализация человеческой личности предполагает изменение и новизну, но предполагает и неизменное, без чего нет личности. В развитии личности человек должен быть верен себе, не изменять себе, сохранять свое лицо, предназначенное для вечности. В жизни необходимо сочетание изменения к новизне с верностью.

Я говорил уже, что признание основного факта развития в жизни совсем не требует эволюционной теории в духе Дарвина, Спенсера и Геккеля. Такого рода эволюционизм устарел и научно, и философски. Эволюционизм XIX века был формой натуралистического детерминизма и никогда не мог объяснить источников эволюции. Он говорил о последствиях эволюции, о формах изменения, но не об источниках и причинах. Для эволюционизма XIX века не существует субъекта развития, внутреннего фактора развития. Эволюционизм — в сущности консервативная теория и отрицает творчество в мире, признает лишь перераспределение частей мира. Изменение происходит от толчков извне, и никогда не улавливается изменение, происходящее изнутри, из внутренней активности, из свободы. Идут в бесконечность внешнего, внешних толчков, никогда не достигается внутреннее, нет никакого ядра, обладающего творческой энергией. Но подлинное развитие, которое внешне улавливает эволюционная теория, есть результат внутреннего творческого процесса. Эволюция есть лишь выражение по горизонтали,

по плоскости творческих актов, совершающихся по вертикали, в глубине.

Диалектический материализм в той форме, которую он прошел в советской России, пытался внести коррективы в эволюционную теорию и признать самодвижение изнутри. Таким образом, материя наделялась качествами духа — творческой активностью, свободой, разумом. При этом происходит насилие над терминологией. Требуется радикальной переоценки натуралистический детерминизм. Не существует законов природы, которые, как тираны, господствуют над миром и человеком. Существует лишь направление действия сил, которые при данном соотношении действуют однообразно по результатам. Изменение направления сил может изменить закономерность. В первооснове этих сил лежит духовное начало, нумен. Материальный мир есть лишь экстерниоризация и объективация духовных начал, процесс затвердения, сковывания. Можно было бы сказать, что законы лишь привычки действия сил, и часто дурные привычки. Вторжение новых духовных сил может изменить результат закономерной необходимости, внести творческую новизну.

Гегелевское учение о диалектическом развитии гораздо глубже эволюционного учения второй половины XIX века и не носит натуралистического характера. Это диалектическое развитие духа, которое происходит по тройственной схеме тезиса, антитезиса и синтеза. Развитие определяется внутренним противоречием, которое требует разрешения. Боль отрицания играет огромную роль в гегелевской диалектике. Диалектика, динамизм определяются тем, что есть *другое*, и это очень глубоко. Для гладкой эволюционной теории другого нет и потому нет настоящего динамизма. Гегелевский монизм, утверждающий единство бытия и небытия, тождество противоположностей, в отличие от монизма Спинозы, динамичен. В гегелевской философии готовились взрывчатые вещества, несмотря на то что сам Гегель был консервативом в политике. Ошибка была в том, что он верил в имманентное разрешение диалектики противоречий. Между тем как диалектика противоречий требует трансцендентного. Имманентизм притупляет остроту диалектических противоречий. Гладкая натуралистическая эволюционная теория никаких противоречий не признает. Диалектическое развитие через противоречие заключает в себе большую истину, в нем совершается исторический путь и судьба человека.

Но свобода у Гегеля есть не причина развития, а результат развития. Свобода есть порождение необходимости, сознанный необходимость. Гегелевское учение о диалектическом развитии есть все-таки детерминизм, но детерминизм не натуралистический, а логический. Становление есть логически необходимый, неотвратимый результат соотношения бытия и небытия. Киркегард хотел освободиться от детерминизма, и для него все новое происходит через скачок. Но это и значит, что все новое происходит из свободы и через свободу. Эволюция, как бы мы ее ни понимали, есть всегда объективация, и потому она отличается от творчества. Заглавие книги Бергсона «L'évolution créatrice»³⁷ спорно и свидетельствует о натуралистических элементах его метафизики. Творчество принадлежит царству свободы, эволюция же принадлежит царству необходимости. Я говорил уже, что старый эволюционизм принужден отрицать возможность творческой новизны, он закован в имманентном кругу космических сил.

Возникновение новизны, небывшего есть величайшая тайна мировой жизни. Не только замкнутый круг природы, но и более глубокий замкну-

тый круг бытия не может допустить и объяснить возникновения новизны. Тайна возникновения новизны связана с тайной свободы, невыводимой из бытия. Творческий акт свободы есть прорыв в природном феноменальном мире, он идет из нуменального мира. Творческий акт свободы не есть результат развития, развитие есть результат творческого акта свободы, которая объективируется. Эта тайна приоткрывается через движение в глубину, в глубину бездонную, а не через движение вовне, как в эволюционной теории. Падшесть объективированного мира, в котором царит необходимость и рок, определилась направлением свободы в глубине, разрывом богочеловечности, и подъем совершается через восстановление богочеловеческой связи. Тварный мир есть мир возможностей, это не готовый, законченный, статический мир, в нем должен продолжаться творческий процесс и должен продолжаться через человека. Все возможности должны раскрыться, реализоваться. Поэтому творческое развитие в Мире нужно понимать как восьмой день творения. Миротворение есть не только процесс, идущий от человека к Богу. Бог требует творческой новизны от человека, ждет дел человеческой свободы.

Процесс развития должен быть применен и к истории религии и истории христианства. Невозможно понимать христианство статически. Как уже было сказано, существуют эпохи откровения, существуют зоны мировой истории. Существует одухотворение в восприятии откровения, существует его очеловечение в смысле высшей человечности, которая и есть богочеловечность. Развитие в христианстве было двойственно: оно было и улучшением, обогащением, творчеством — появилась подлинная новизна, — и ухудшением, искажением, приспособлением к среднему человеческому уровню, изменой истокам, уходом от изначального. И нужно уметь различать. Кардинал Ньюман и Вл. Соловьев признавали возможность развития догматов, раскрытие еще недостаточно раскрытого. Но они недостаточно это признавали, не сделали отсюда радикальных выводов. Развитие христианства в мире есть сложный богочеловеческий процесс, и он должен быть понят в свете богочеловечности. Все в более новом и сильном свете должны быть поняты истоки откровения. Изменение сознания, разворачивание человечности, усложнение и утончение души ведут к тому, что новый свет проливается на религиозную истину, т. е. это значит, что откровение, которое исходит от вечной Истины, не дано статически в окончательной завершенности и имеет внутреннюю историю.

С этим связан вопрос о модернистских течениях в христианском сознании XIX и XX века. Само слово модернизм имеет тот недостаток, что производит впечатление подчинения вечного временному. Между тем как речь идет о том, чтобы освободить от притязаний власти временно-исторического и возрастать к вечному. То, что выдавалось за вечное в религиозной жизни, слишком часто бывало властью временного, т. е. недостаточной духовностью. Поэтому я предпочитаю употребить не слово «модернизм», а слово «пневматизм». Правда модернизма заключается в том, что происходят изменения в человеческой среде и человеческом сознании и, в зависимости от этих изменений, меняется и восприятие откровения, преодолевается тяжесть исторических наслонений, подготавливается возможность новых откровений или, вернее, одного откровения — завершительного откровения Духа.

Модернистские течения особенно заняты были отношением христианства к страшно возросшим научным знаниям и к изменениям в социальной жизни. Эти течения не доходили до глубины, но они были полезны

как очистительный и подготовительный процесс. Вера человека должна пройти через критику, через борения духа, и тогда только она приобретает высшую ценность. Человек проходит через сомнения, через раздвоение, через страдание, и, только преодолев все, он духовно закаляется и готов для высшей ступени духовности. Достоевский любил говорить, что вера его прошла через горнило сомнений, которых не знали поверхностные безбожники. То, что происходит в человеке и с человеком в истории, имеет огромное значение для полноты богочеловеческой истины. Мир меняется в зависимости от того, откуда на него смотрят, из какого возраста, среды, класса, конфессии и пр. И меняется не только взгляд на мир, меняется и взгляд на то, что открывается из мира иного, высшего. Все меняется в зависимости от человеческой высоты или человеческой низости, от творческого развития человека или от низкого уровня человека и его падения. Истину откровения хотели стабилизировать в соответствии со средненормальным сознанием человека, которое отождествили с вечной человеческой природой. И истина откровения предстала в статически-окаменевшем виде. Был наложен запрет на творчество, не хотели, боялись признать творческую природу человека и возможность нового. Дурное новое все равно происходило, но была пресечена возможность хорошего нового: На этой почве совершилось окостенение христианства, омертвление и угашение духа. Но сказано: духа не угашайте. То, что не идет вперед, не развивается к новизне Царства Божьего, то идет назад и превращается в минерал. Истина есть путь и жизнь, а не объектный предмет.

История европейской души была очень динамична, и в ней происходили большие изменения. Совсем не та уже душа стоит ныне перед христианством, какая стояла перед христианством средних веков или первохристианством, совсем иная чувствительность в ней раскрылась. Много нового раскрылось в человеческой душе у Петрарки, у Руссо, в начале XIX века у романтиков, в конце XIX века у Достоевского, Киркегарда, Ницше, Ибсена, символистов, в начале XX века в поколении коммунистов. Нельзя не считаться с опытом, который раскрывается в наиболее показательных умственных течениях нашей эпохи. Таковы Гейдеггер и экзистенциальная философия, Фрейд и психоанализ, К. Барт и диалектическая теология, Гуссерль и феноменология, расизм и тоталитаризм, марксизм и коммунизм. Властителями душ, оказывающими наибольшее влияние, являются Ницше, Маркс, Киркегард. На новую проблематику, на новое беспокойство не могут дать ответа старые христианские катехизисы. В первые века христианства учителя Церкви давали ответы на темы, поставленные ересями того времени. Наша эпоха не знает ересей, подобных старым ересям. Но возникают ереси совсем иного стиля, которые не сознаются пребывающими внутри христианской догматики, и они требуют христианского ответа. Этого ответа не могут дать омертвевшие формы исторического христианства. Такова тема о творческом дерзновении человека, о совершенно новых формах зла, не поддающихся разрешению старой нормативной морали, о притяжении бездны небытия, о небывалой свободе, которой не знали прежние века, о переходе свободы в рабство, о тайне личности и ее разрушении, о совершенном обществе на земле и о его соблазнах, и мн. др. формы человеческого самоутверждения и гордыни стали иными и более жуткими, чем в прошлом.

Словом, очень изменилась человеческая душевная стихия. Антропология старой святоотеческой литературы не соответствует уже состоянию современного человека, претерпевшего сложное развитие. Развер-

нулись энергии, скрывавшиеся в глубинных слоях души. Но развитие это очень сложно и двойственно. Человек, с одной стороны, углубляется, с другой стороны, выбрасывается на поверхность. Эмоциональность человека, с одной стороны, начиная с Руссо и романтиков, очень усиливается и развивается по сравнению с предшествующими веками, с другой стороны, ослабляется и замирает от власти техники, от холодного прикосновения металла.

Эта сложность особенно явственна в отношении к нравственному развитию. Неверно было бы сказать, что существует нравственное совершенствование человека и человеческих обществ по поступательной восходящей линии. Происходит и нравственный регресс, обнаруживаются все новые и новые формы человеческой звериности, и в формах более утонченных и отвратительных. Нравственное сознание в прошлом допускало пытку, и это было связано с верованиями, которые были суевериями. Но пытки при нынешнем нравственном сознании представляются гораздо более страшное явление. В прежние века люди часто бывали лучше. Но прогресс нравственного сознания все же существует. Человечность есть новое явление, она есть результат внутреннего, подземного действия христианства. Человек бывает более нравственно безобразен, чем в менее гуманном, более суровом прошлом, но уже новое сознание его судит. Модернизм бывает плох потому, что он бывает связан с модой и подражанием, с рабством у времени. Может возрастать эстетическая чувствительность и утонченность, но смена направлений в искусстве не означает прогресса. Никак нельзя сказать, что современные писатели находятся на более высокой ступени развития, чем Софокл, Данте или Шекспир. Смена классицизма, романтизма, реализма, символизма, сюрреализма, экспрессионизма и пр. не означает развития, но означает историю человеческой души и отражение ее исканий. Эволюция не означает непременно прогресса, движения к высшей цели, к Царству Божьему, может даже означать регресс. Новизна не означает непременно улучшения и достижения высшей ценности. Поклонение новизне как новизне так же плохо, как и поклонение прошлому как прошлому. Подлинная религиозная новизна может быть связана только с новой эпохой Духа. Это есть новая эпоха откровения, которая не может быть только действием Бога, но должна быть и действием человека, его творческим актом. Говорить об этом можно только при допущении динамического понимания и жизни мира, и жизни Бога. Ложна перспектива бесконечного развития в будущем, как допускает, например, учение о прогрессе Кондорсе и др. Но прогресс может упираться не в другую бесконечность, а в конец. И потому углубленное понимание развития упирается в эсхатологию.

Глава IV

СТРАХ

Мы говорили о том, что наверху. Теперь нужно сказать о том, что внизу *. Страх лежит в основе жизни этого мира. Существовал *terror antiquus*, древний страх. Если говорить глубже, по-русски нужно сказать — ужас. К сожалению, по-русски нет слова, соответствующего немецкому *Angst* и французскому *angoisse*. Сама терминология, раз-

* См. книги Keyserling «*Méditation sudaméricaines*»³⁸, Kierkegaard «*Le concept d'angoisse*», Heidegger «*Sein und Zeit*».

личающая между Angst и Furcht, идет главным образом от Киркегарда. В числе многих определений человека может быть определение его как существа, испытывающего страх. И это можно сказать про все живое. Страх животных ужасен. Тяжело смотреть в глаза животного, испытывающего страх. Страх связан с опасным, угрожаемым положением жизни в мире. И чем совершеннее, чем индивидуализированнее жизнь, тем более она угрожаема, тем большим опасностям подвержена и тем более участь ее — смерть. Нужно все время защищаться от опасностей. Организм в значительной степени построен для защиты. Борьба за существование, которой полна жизнь, предполагает страх.

Неверно думать, что храбрость и страх совершенно исключают друг друга. Храбрость есть не столько отсутствие страха, сколько победа над страхом, и притом в определенном направлении. Человек может быть очень храбрым в одном отношении и трусом в другом: напр., очень храбрым на войне — и трусом перед собственной женой; быть героем, не бояться смерти — и испытывать страх перед мышью или гусеницей или заразной болезнью; быть необыкновенно храбрым в идейной борьбе — и испытывать страх перед материальными затруднениями; бывают люди очень храбрые физически и очень трусливые морально и наоборот. Человек может достигнуть высокого состояния храбрости в определенной сфере жизни, оставляя в состоянии страха другие сферы.

Но всюду и во всем духовной задачей остается победа над страхом, унижающим человека. Неисчислимо количество насилий и жестокостей в человеческой жизни есть порождение страха. Террор есть страх не только тех, на кого он направлен, но и тех, кто его практикует. Известно, что одержимый манией преследования не только испытывает страх, но и начинает преследовать других и ввергать в состояние страха. Самые страшные люди — это люди, одержимые страхом. Страх действует разрушительно. Страх неразрывно связан с временем, с тем, что будет будущее, что есть угроза от изменения во времени. В будущем может быть страдание и уже наверное будет смерть, самое страшное для жизни. Большая часть древних языческих верований и суеверий связана со страхом и сильным желанием.

Для Киркегарда и для следующего за ним в этом Гейдеггера Angst ставит перед бездной небытия *. Это есть событие на границе, на границе внешнего, примитивного мира и сверх-я. Для этих философов *angoissés* страх есть реакция перед кем-то и чем-то, что представляется нам угрожающим разрушить наше собственное *Dasein*. Angst же не вызывается чем-то определенным, оно нас ставит перед миром в чистом виде. У Гейдеггера *Dasein* убегает в *das Man* от неизвестного, чуждого. Страх есть томление, впадшее во внутренне мирское. *Dasein* для него есть забота, т. е. бытие, выброшенное в мир, в котором оно потеряно. Забота есть постоянная смерть. Принятие смерти есть нечто родственное *amor fati* Ницше. Нравственное сознание превосходит *das Man* и уничтожает его. Откуда это у Гейдеггера? Angst связано с ничто. *Das Nichts selbst nichtet* ³⁹. У Киркегарда Angst носит скорее психологический характер, у Гейдеггера же космический. Но ужас перед смертью и перед ничто может быть лишь в том случае, если есть личность, этот ужас существует лишь для личности.

• У Гейдеггера все идет снизу, а не сверху и никакого верха не существует. Остается непонятным, откуда берется высшее и судящее, которое у него все-таки есть. Это непонятно и у Ницше. В этом отноше-

* См. превосходную книгу Woehlens «La Philosophie de Martin Heidegger».

нии положение Киркегарда лучше. Страх есть порождение богооставленности. Но покинут ли мир и человек Богом, или Бог покинут человеком и миром, во всяком случае богооставленность предполагает существование Бога. Я употребляю русское слово «страх» за отсутствием слова Angst, но в него для меня входит ужас. Человек поставлен перед бездной ничто, испытывает страх и ужас, потому что он отделен от Бога. Страх есть результат разорванности, раздельности, отчужденности, покинутости. Психологически страх есть всегда страх перед страданием. Человек испытывает страх-ужас, когда от страдания наталкивается на непреодолимую стену, за которой небытие, пустота, ничто. Это ничего общего не имеет с буддийской нирваной, которая есть выход и просветление *. Этот страх-ужас не следует также смешивать с тем, что Р. Отто называет *Mysterium tremendum* и что означает первичное чувство божественности **.

Парадоксальность положения в том, что как раз то, что освобождает от страдания, т. е. небытие, пустота, ничто, и вызывает наибольший ужас. Нужно различать страх животный, связанный с низшими состояниями жизни, и страх духовный, связанный с высшими состояниями. Есть страх от угроз со стороны низшего мира. И есть страх от насилия высшего мира, страх Божий, для которого нужно другое слово. Бог есть огонь опаляющий.

Эпикур думал, что он опровергает религию, когда говорил, что она есть порождение страха. Но страх есть гораздо более серьезное и глубокое состояние духа, чем он думал. Он еще не читал Киркегарда и многих других. Первые стадии откровения Божественного в мире связаны со страхом. Это определялось низким состоянием человека, его погруженностью в низменный мир, слабостью его сознания, темнотой, божейся света. Первоначальное *Mysterium tremendum* смешивается со страхом. Страх Божий смешивается со страхом мира. Религиозная жизнь человека наполнена страхом, хотя можно было бы сказать, что цель религиозной жизни есть победа над страхом. Бог первоначально должен был вызвать страх, хотя он и есть та благая сила, которая должна освободить человека от смертельного испуга жизнью в мире. Лишь медленно происходило в самом христианском сознании освобождение от страха, от страха дьявола и страха ада, освобождение и очищение идеи Бога от искажающего страха. Великая духовная задача, стоящая перед человеком, есть освобождение от страха, от суеверий, от терзания дьяволом и демонами, от рабского страха перед могуществом и властью, от страха беспощадного суда, от фанатизма и нетерпимости, от ненависти к врагам и мести, от объективации злого в себе. Страх есть всегда страх низшего и злого, и лишь по темноте сознания он может представляться страхом высшего.

Страх правит миром. Власть по природе своей пользуется страхом. Человеческое общество было построено на страхе. И потому оно было построено на лжи, ибо страх порождает ложь. Есть боязнь, что правда уменьшит страх и помешает управлять людьми. Чистая правда могла бы привести к падению царств и цивилизаций. Поэтому и христианство приспособилось к страху. Периодическое управление страхом приводит к тоталитарному строю и к террору. Во всякий авторитет входит элемент страха. И противоположна страху свобода. Истина о свободе

* См. Suzuki «Essais sur le Bouddhisme Zen» 40.

** См. R. Otto «Das Heilige».

скрывалась из страха. Произошло приспособление истины и обыденности из страха. Страх всегда закрывает истину, и истина приоткрывается, когда опыт пережитого страха доводит до его преодоления, до освобождения. Страх связан не только с ложью, но и с жестокостью. Жестокими делаются не только те, которых страшатся, но и те, которые страшатся. Не только массами управляют через страх, но и сами массы управляют через страх. Страх в жизни общества есть недоверие в человеке. И страх всегда консервативен, хотя бы внешне был революционен. Страх ада в религиозной жизни и страх революции или потери собственности в жизни социальной все обесценивает. Человек живет в страхе жизни и в страхе смерти. Страх одинаково царит и в жизни индивидуальной, и в жизни социальной. Забота, необеспеченность жизни в конце концов порождают страх. Но вот что самое важное. Страх искажает сознание и мешает познавать истину. Человек стоит перед конфликтом страха и истины. Замученный человек боится истины, он думает, что правда его ранит. Бесстрашие перед истиной есть величайшее достижение духа. Героизм и есть бесстрашие перед истиной, перед истиной и смертью.

Религиозная жизнь была искажена страхом, которым пользовались для поддержания злых и несправедливых порядков. Когда античный мир кончался, его терзал страх демонов и духов природы. И он искал спасения в мистериях. Одним из величайших достижений христианства, которое должны признать и нехристиане, было освобождение от демонологии, от порабожавших человека страхов. Магия не помогала и означала зависимость от космических сил. Но древний страх вошел и в христианство, и христиан стали терзать старые демоны и их начальник дьявол. Страх низшего перемешался со страхом высшего, страх дьявола со страхом Божиим. Различие между Furcht (peur) и Angst (angoisse) ступевалось. На Бога были перенесены эмоции, вызванные низшими космическими и социальными силами. Это и есть то, что я называю космоморфизмом и социоморфизмом. Древний страх был кристаллизован в доктрину, и не так легко освободить христианскую доктрину от страха. Страх поставили выше доброты, которой боялись как слабости.

Христианскую теологию обвиняют в интеллектуализме, и справедливо обвиняют; интеллект никогда не может быть оторван от чувства и воли. Официальные теологические доктрины искажены эмоцией страха, и эта эмоция их гораздо более определяет, чем интеллект. Современная психопатология много делает для изучения страхов и всякого рода фобий. И этим она может оказать службу очищению и освобождению религиозного сознания от терзающих его страхов. В пределах этого феноменального мира, вероятно, невозможно окончательно освободиться от страхов, так как положение человека остается угрожающим. Но можно освободиться от перенесения этих страхов на религиозную жизнь и на отношение к Богу. Можно освободиться от смешения низшего страха с высшим состоянием ужаса и тоски. Киркегард определяет Angst как головокружение свободы. У него ничто, небытие, приобретает и положительное, а не отрицательное только значение. Это нельзя было бы сказать про страх. Но Гегель лучше всех понимал, что без небытия нет становления.

Страх всегда имеет отношение к страданию, он переживается как страдание, и он есть боязнь страдания. О страдании речь будет в следующей главе. Но нельзя оторвать страх от этого центрального явления человеческой жизни. Человек отрывается от высшего мира и подчинил себя низшему миру. Это неотвратимо вызывает страх и страдание. Но

связанность с низшим миром так велика, что самый высший мир начинается представляться по образу низшего мира. Страх и страдание, порождаемые низшим миром, порабащивающим человека, могут переживаться как порождаемые высшим миром, который должен его освободить. Я. Беме хорошо говорит, что Божья любовь во тьме действует как обжигающий огонь. Страх унижает достоинство человека, достоинство свободного духа. Страх всегда считали постыдным на войне, он назывался трусостью. Военное преодоление страха человек достигал, он совершал чудеса храбрости, он делался героем. Но это с большим трудом распространялось на всю остальную жизнь, особенно на жизнь духовную. Нельзя достаточно часто повторять, что освобождение от страха есть главная духовная задача человека. Достижение бесстрашия есть высшее состояние человека. Речь идет о достижении, ибо никто не может сказать, что ему страх совсем неведом.

Явление страха связано с соотношением сознания с подсознательным и сверхсознательным, страх идет из глубины подсознательного, от древних истоков человека. Сознание может увеличивать страх, со страхом связана острота сознания. Лишь из сверхсознательного идет окончательная победа над страхом, это есть победа духа. Сказано, что совершенная любовь изгоняет страх. Но совершенная любовь так редка, что страх продолжает править человеческой жизнью. Очень силен страх в любви-эросе, он есть в глубине жизни пола. Страх извращает человеческое, и в этом сложность богочеловеческого процесса.

Глава V СТРАДАНИЕ

Я страдаю, значит, я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*. Страдание связано с самим существованием личности и личного сознания. Я. Беме говорит, что страдание *Qual, Quelle, Qualität* есть источник создания вещей*. Страдание связано не только с беспомощным животным состоянием человека, т. е. с его низшей природой, но также с его духовностью, с его свободой, с его личностью, т. е. с его высшей природой. Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы облегчить страдание, уменьшить боль, но это означало бы отказ от достоинства человека. Да и ввержение человека в низшее, животное состояние ни от чего не спасает, потому что жизнь в этом мире не бережется и не охраняется. Ужасна расточительность жизни в мире, бессмысленна гибель неисчислимых жизней, обреченных вести мучительную борьбу за существование. Нет спасения от страдания в погружении в биологическую сферу существования. Страдание есть основной факт человеческого существования. Судьба всякой жизни в этом мире, достигшей индивидуализации, есть страдание. С мукой человек рождается, с мукой умирает, страдание сопровождает два самых значительных события человеческой жизни. Болезнь, самое, может быть, большее зло, постоянно подстерегает человека.

Не без основания говорят психоаналитики о травматизме рождения, об испуге и тоске, которые испытывает человек, появляясь в этом мире**. Будда учил, что всякое желание порождает страдание. Но

* Об этом говорит Гегель в своей большой «Логике».

** См. Otto Rank «Le traumatisme de la naissance».

жизнь есть желание. Принятие жизни есть принятие страдания. Свое беспокойство о страдании, сопровождающем жизнь, свое сострадание мы не должны ограничивать одним человеческим миром. Страх животных ужасен, и они более беспомощны, чем люди. Нет ничего нелепее декартовского учения о животных как автоматах. В христианстве недостаточно был раскрыт долг человека по отношению к животному миру, в этом буддизм был выше. У человека есть обязанности к космической жизни. На нем лежит вина. Когда умирал мой дорогой Мури, мой любимый кот, и в предсмертной агонии вскрикнул, я почувствовал мировое страдание, страдание всего живущего, и приобщился к этому страданию. Каждый разделяет или должен разделять страдания других и всего мира.

Страдание есть основная тема всех религий искупления, да и вообще основная религиозная тема. В страдании человек проходит через минуты богооставленности, и через страдание же он приходит к общению с Богом. Страдание может переходить в радость. Страшно несчастен человек на земле, страшно испуган, переживает ужас и агонию. И в таком же состоянии находится все живущее. Но человек обладает силой творить, совершать героические подвиги, переживать экстаз. Человек есть существо низкое и существо высокое. Это лучше всех понимал Паскаль. Невозможность энтузиазма, экстаза, есть источник страдания, есть раздвоенность, ослабление творческой жизни. Несчастье есть прежде всего разорванность, раздвоенность. Основной, самый важный вопрос человеческого существования: как победить страдание, как вынести страдание, как не быть раздавленным страданием, как уменьшить количество страдания для всех людей и для всей жизни? Еще до христианства были религии страдающего бога, Озириса, Диониса и др. Есть страдание самого Бога, и оно спасительно. С этим связана тайна христианства. Но теологические доктрины всегда боялись признать страдание в Боге и осуждали так наз. патропассионизм. Но и тут, как при всяком соприкосновении с тайной, все на острие, ибо страдание Сына Божьего, Боточеловека признается. Все тут в соединении страдания человеческого и страдания божественного, ибо в нем преодолевается разорванность и отчужденность человеческого и божественного.

Почему так страдает человек в этом мире? И возможно ли оправдание Бога при таком количестве страданий? Вот вопрос, который так мучительно задавал себе Достоевский. Радищев, отец русской интеллигенции, с малолетства потрясен был страданиями человеческими. Это очень русская тема. Жалость к страдающим, сострадание к невинным страдальцам сначала переживается как богооставленность, а потом ведет к богоборчеству. Основная тут тема — тема безвинного страдания. Она поставлена книгой Иова. И не дай Бог походить нам на утешителей Иова. Есть в мире страдание, которое не есть наказание за грехи. Наиболее ясна связь страдания с телом, которое ограничивает бесконечные стремления человека, болеет, стареет, умирает, с которым связана мучительная борьба за существование. Человек несет на себе проклятие тела, которое сулит преходящие и иллюзорные наслаждения и причиняет много страданий. Человек рождается, потому что есть пол, но потому же он и умирает. Есть моменты радости, но основной фон жизни есть забота и страдание. Греческий народ, который считается жизнерадостным, через величайшее свое творение, через греческую трагедию, говорит, что лучше было бы человеку не родиться. Гёте и Л. Толстой были самыми удачливыми и внешне счастливыми из гениальных людей, но один говорит, что за всю жизнь у него было всего несколько счастливых часов, другой же хотел кончить с собой.

Чем объяснить страдание? Современный индусский философ Aurobindo говорит, что страдание есть возражение Всего, Целого, ложной попытке *Ego* свести универсальное к границам возможности исключительно личной радости. Макс Шелер говорит, что страдание есть опыт жертвы части во имя целого, жертва низшей ценности во имя высшей, он связывает страдание с жертвой. Возможность страдания связана с раздором независимых частей и их функционального положения в целом *. Эти решения не могут удовлетворить человеческую личность, поставленную перед своей личной судьбой, они основаны на совершенном подавлении индивидуально-личного универсально-общим. Гораздо глубже мыслит Киркегард, что страдание человека связано с тем, что он одинок. Люди разделяются как бы на две расы: на тех, которые мучительно чувствуют страдания мира и людей, и на тех, которые к этому сравнительно равнодушны. В истории европейского человека за ряд столетий очень увеличилась чувствительность и невыносимость к страданию, по крайней мере это верно в отношении к известной более утонченной части человечества. Лишь с большим запозданием возникает сознание недопустимости пыток и казней, жестокого обращения с преступниками. И вместе с тем мы живем в эпоху очень жестокою, эпоху небывалых страданий.

Источник страдания нужно видеть в несоответствии природы человека и объектной мировой среды, в которую мы брошены, в неустанном столкновении «я» с чуждым и безучастным к нему «не-я», с сопротивлением объектности, т. е. в объективации человеческого существования. Если можно говорить о различии гармонических и дисгармонических человеческих типов и состояний, то еще глубже то, что человек по своему положению в мире находится в дисгармоническом состоянии. Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное. Человек натывается на стену, которую нельзя пробить. В глубине человеческого страдания есть переживание непреодолимости, неотвратимости, безвозвратности.

Дуализм, в котором живет человек в этом мире, и есть источник неисчислимых страданий. Переживание страдания противоположно переживанию целостности. Нарушение целостности и гармонии с миром и вызывает страдание. Но это происходит потому, что человек встречается с миром объектов и лишь изредка прорывается к миру существ. Во мне самом есть много чуждого мне, не моего («*Es*» Фрейда). И это чуждое мне во мне самом есть источник страданий. Борьба за реализацию личности есть борьба против чуждого во мне, порабащающего меня. Во мне должен был бы присутствовать весь Божий мир, и вместо него присутствует «не-я», мертвящая объектность. Источник страданий человека двойной — в непреодолимой стене вне его и непреодолимой стене в нем самом, в унижительном рабстве от чуждости мира и еще более унижительном рабстве от самого себя, от того, что есть «не-я», но кажется человеку принадлежащим к его «я». Можно считать несомненным, что большая часть страданий и несчастий связана с поглощенностью своим «я», с ячеством. В пределе это ведет к сумасшествию, которое всегда есть поглощенность своим «я», неспособность выйти из него. Способность к выходу из «я», из поглощенности «я» есть условие

* См. Max Scheler «Le sens de la souffrance» ⁴¹.

реализации личности. «Я» не есть еще личность. Паскаль сказал, что «le moi est haïssable»⁴². Этого нельзя было бы сказать про личность.

Физический и душевный организм человека лишь частично приспособлен к окружающей среде, которая ему всегда угрожает. И можно удивляться, что человек получает возможность устойчиво существовать в бесконечном феноменальном мире, в котором он находит лишь немногие точки опоры и лишь с немногим близким ему встречается. Когда он переживает целый космос как близкий ему; как божественный, то это не этот чуждый ему мир объектов, это уже иной «мир», лежащий за этим миром. Разобщенность же человека с первоисточником жизни, с другими людьми, с жизнью космической порождает страдание. Противоположны же страданию приобщенность, нахождение общности и близости. Смерть есть самое большое страдание, вероятно, потому, что она есть прохождение через момент как бы абсолютной разобщенности, разрыва и уединения. Страданию противоположно гармоническое состояние, т. е. нахождение близости, приобщенности. Величайшее таинство есть таинство Причастия. И оно есть не только человеческое, но и космическое таинство. Для нас остается непонятной судьба человека от рождения до смерти, непонятны выпавшие на его долю страдания. Но это лишь очень малый отрывок судьбы человека в вечности, его прохождения через многие миры. Если мы возьмем один день человеческой жизни, оторванный от предшествующих и последующих дней, то мы мало поймем в происходящем с человеком. Но вся жизнь человека от рождения до смерти есть короткий день в его судьбе перед лицом вечности.

У Гегеля были замечательные мысли о «несчастном сознании»*. Несчастное сознание есть разделение, раздвоение. Через него нужно пройти к высшему сознанию. Но не есть ли всякое сознание несчастное? Сознание всегда предполагает раздвоение, распадение на субъект и объект и мучительную зависимость от объекта. Достоевский считал страдание единственной причиной возникновения сознания. Достоевский, Киркегард, Ницше наиболее интересны для этой темы. Борьба Ницше со страданием, со страшной болезнью и одиночеством, сопротивление страданию — самое значительное явление его жизни, которое сообщает его жизни героический характер. Античная этика, особенно классическая этика Аристотеля, видела в человеке существо, которое ищет счастья, блага, гармонии и может достигать их. Это остается и у Фомы Аквината, в официальной католической теологии. Но в действительности христианство надломило это понимание. Об этом важны свидетельства Канта, Шопенгауэра, Достоевского, Киркегарда, Ницше. Не случайно человек, чтобы ослабить боль, угасить страдание, хочет забыться, отказать от сознания, притупить его остроту. Он хочет это сделать, то опускаясь до подсознания, напр. через наркотики, через экстаз от погружения в животную стихию, то поднимаясь до сверхсознания, до духовных экстазов, до слияния с божественным. Есть предел возможности выносить страдание. За этим пределом человек теряет сознание и этим как бы спасает себя.

Более всего страдают совсем не худшие люди, более всего страдают лучшие люди. Сила страдания может быть признаком большей глубины. Развитие мысли и утончение души сопровождается усилением страдания, большей чувствительностью к боли не только душевной, но и физической. Несчастье, страдание, зло не являются прямыми причинами пробуждения силы в человеке и духовного возрождения, но могут спо-

* См. Jean Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel».

собствовать пробуждению внутренних сил. Без боли и страдания в этом мире человек опустился бы и животное в нем победило бы. Это заставляет нас думать, что страдание в этом мире не есть только зло, последствие зла и выражение зла. Совершенно неверно думать, что страдание выпадает на долю человека пропорционально его вине и греху, хотя это и является мотивом многих проповедей. Думая так, мы уподобляемся утешителям Иова. Но Бог оправдал Иова, не его утешителей. Книга Иова является великим свидетельством о существовании невинного страдания, невинного страдальца. Об этом свидетельствует и греческая трагедия. Эдип не был виноват, он жертва рока. Но всего важнее невинное страдание Сына Божьего, праведника Иисуса. Есть божественное страдание. Это божественное страдание вызывается несоответствием между Богом и состоянием мира и человека. Есть темное страдание к гибели и есть светлое страдание ко спасению. Христианство превращает путь страдания в путь спасения. Это страдание богочеловеческое, которое отвечает на мучительный вопрос теодицеи. Человеческая жизнь наполнена экзистенциальной диалектикой страдания и радости, несчастья и счастья.

В человеческом вопрошании о страдании наибольший интерес представляет буддизм, стоицизм и христианство. Эти три ответа и сейчас являются основными. Стоическая борьба со страданиями есть и у тех, которые ничего не знают о стоиках. Буддизм и стоицизм не принимают страдания, хотят уйти от него и этим уходом получить облегчение. Христианство принимает страдание, принимает крест и в просветленном перенесении страдания ищет освобождения и спасения. Буддизм не принимает мира, хочет победить желание, привязывающее к миру, и достигнуть нирваны, которая не есть небытие, как обычно думают западные люди, и лежит по ту сторону бытия и небытия, не есть ни существование, ни не-существование. Японский буддизм Zen истолковывает учение Будды не в смысле отрицания воли, а в смысле просветления, т. е. прежде всего победы над эгоцентризмом *. Это можно назвать модернизмом. Буддизм имеет большие преимущества перед браманизмом: сострадание, чувство зла мира, отсутствие ритуализма и невыносимой гордости иерархии браманов. Но буддизм уходит от человеческой и мировой жизни, не хочет, чтобы человек взял на себя ее бремя и нес крест. Стоицизм принимает мир и хочет согласовать жизнь человека с законом космического разума. Но он хочет достигнуть внутреннего освобождения от страдания через изменение отношения ко всему, что исходит от жизни мира и может приносить человеку страдание, достигнуть апатии. Ни буддизм, ни стоицизм не хотят изменить мир, преобразить его, они берут его таким, каков он есть, и борются со страданием, изменяя отношение к миру, то его отрицанием, то достижением равнодушия к нему. Стоическая мораль благородная, но стоическая апатия носит нетворческий, упадочный характер.

И в нашей христианской, совсем иной морали, и в нашем христианском отношении к страданию можно встретить буддийские и стоические элементы. Христос учит нести крест жизни. Значит ли это, что нужно увеличить страдание и искать его? Конечно, не таков смысл несения креста. Несение выпавшего на нашу долю креста значит просветленное переживание страдания, т. е. уменьшение страдания по сравнению с непросветленным, темным переживанием страдания.

В религиозной жизни немалую роль играют элементы садизма и мазо-

* О буддизме кроме классической книги Ольденберга см. книги De la Vallée Poussin «Nirvāna» ⁴³ и еще японца Suzuki «Essais sur le Bouddisme Zen».

хизма, и потому так сложна история христианства. Христос превратил страдание в путь спасения. Правда распинается в мире. Единый безгрешный праведник был распят. Но это не значит, что нужно искать страдания, истязать себя, ни то, что нужно причинять страдания другим для их спасения. Между тем как очень верующие христиане бывали очень жестоки именно из-за своей веры и во имя ее. На этой вере в спасительность страдания основана была инквизиция, пытка, оправдание смертной казни и жестокость наказаний. Св. Доминик был жестоким инквизитором. Св. Тереза жестоко обращалась с сумасшедшими. Иосиф Волоцкий был очень жесток и требовал истязания и казни еретиков. Феофан Затворник проповедовал жестокою политику. Христиане искали страданий, болезней, самоистязания и истязания других. Это связано было с извращенным чувством греха и ужасом. У инквизиторов могла соединяться личная доброта с садизмом. Первоисточник страшного, темного заблуждения был в том предположении, что страдание человека угодно и приятно Богу, т. е. в перенесении на Бога садических чувств. Прежние христианские души менее остро чувствовали страдание, чем современные души, и более остро чувствовали грех, поэтому они были менее чувствительны к страданию. Но жизнь человеческая зависит не только от степени необходимости, она еще более зависит от случая, который необъясним, от так называемого несчастного стечения обстоятельств. Задача, поставленная перед человеком, совсем не в том, чтобы объяснять страдания его жизни, бессмысленные случаи и давящую необходимость грехами и видеть в этом наказание. Ставится духовная задача достойного несения страдания, превращения темного страдания к гибели в просветленное страдание ко спасению.

Человек есть бессознательно-хитрое существо, и его плохо понимают, и он сам себя плохо понимает. Человек может усиливать свое страдание, чтобы меньше страдать. Это психологический парадокс. Это экзистенциальная диалектика страдания: страдая от одного, он утешает себя другим страданием. Человек способен совершить героический подвиг, чтобы меньше страдать. Он идет на войну и совершает чудеса храбрости, идет в монахи и совершает аскетические подвиги, чтобы отвлечь себя от страдания, вызванного несчастной любовью или смертью близкого человека. Или он начинает терзать место, которое у него болит, начинает увеличивать боль, чтобы уменьшить боль. Он не только убегает от того, что причиняет ему боль, но и влечется к боли и сосредоточивается на ней. Человеку очень присущ мазохизм. Мазохизм, как и садизм, есть извращение, порожденное страданием. И это имеет таинственную связь с полом, раненностью человека.

Человек есть больное существо, и потому самые большие психологические открытия сделала психопатология. Он легко склоняется то к мании преследования, то к мании величия. Обе мании так связаны между собой, что человек, одержимый манией преследования, легко начинает преследовать других. Человеческая борьба против страдания сплошь и рядом имеет патологический характер. Сумасшествие может иногда быть выходом из неразрешенных конфликтов жизни, давать облегчение. Самое ужасное в человеческой жизни — это автономия и изоляция разных сфер душевной жизни, отрыв от центра, подчиняющего высшему смыслу, и образование изолированных миров. Так, автономия и изоляция сексуальной жизни ведет к чудовищному миру, изображенному маркизом де Садам *. Для де Сада человек, естественно, злой, жестокий

* См. Marquis de Sade «Les infortunes de la vertu» **. Нельзя отрицать талантности де Сада.

и сладострастный. Он думает, что для Провидения равноценны порок и добродетель. Но также ужасно образование и других автономных и изолированных душевных миров, напр. мира властолюбия и честолюбия, или мира наживы и обогащения, или мира ненависти. Человек, одержимый страстью, образовавший свой автономный мир, сам страдает и причиняет страдание другим. Изолированная, неодоливаемая страсть вызывает бесконечное, невыносимое алкание. Оно порождается разрывом с духовным центром человека и разрывом самого центра с первоисточником всякой жизни в мире, т. е. в конце концов все сводится к разрыву богочеловечности.

Страх смерти есть страх самого сильного страдания. Смерть есть прохождение через разрыв души с телом, разрыв с миром и людьми и разрыв с Богом. Самое большое страдание есть страдание от расставания и разлуки. Но еще большее страдание от угрызений совести, от острого переживания вины, от безвозвратности и непоправимости. Это есть как бы предвосхищение адских мук. Человек ищет восстановления и сохранения в памяти пережитого, и сладки для него многие воспоминания, но еще больше ищет он забвения, забвения о дурном и унижительном. И если бы память непрерывно держала в нем все прошлое, то человек не вынес бы этого. Также не вынес бы он знания и предвидения будущего, будущих страданий и часа смерти. Человек и мир неотвратно проходят через распятие и смерть. И это должно просветленно принять. Смерть есть не только потому, что человек в этом мире есть смертное существо, но и потому, что он есть бессмертное существо, которое не может осуществить полноту и вечность жизни в условиях этого мира.

Это идея лишь экзотерическая, что страдание есть наказание за грех. Демонические перерождения христианства связаны были с тем убеждением, что страдание есть заслуженное последствие греха, Божье наказание. Отсюда можно было сделать вывод, что нужно причинять как можно больше страданий. Во Франции и Англии в средние века отказывали осужденным в исповеди, чтобы к мукам агонии присоединить уверенность в вечном аде. Садическому извращению христианства, бесчувственности и безжалостности противостоит необыкновенная высота христианской панихиды и погребения.

Есть два страдания. Есть страдания, которые устраняются и побеждаются изменением социального строя и развитием научного знания. Необходимо вести борьбу с социальными причинами страдания и со страданиями, зависящими от невежества людей. Уничтожение социального рабства, куда входит и рабство в капиталистическом строе, обеспечение права на труд и на достойное существование, распространение просвещения, знаний технических и медицинских, победа над стихийными силами природы — все это может уменьшить количество страданий. Но нельзя организовать счастья, как нельзя организовать истины. Счастье дается лишь как благодатное мгновение, истина дается лишь исканием и устремлением в бесконечность, дается путем и жизнью, она спорна. Организовать можно лишь низшее, не высшее. Есть таинственность моментов переживания счастья как воспоминания о рае и предчувствие рая.

Но есть страдание, которое связано с трагической основой жизни и имеет глубокий источник. Оно не есть порождение дурного социального строя и не может быть устранено его улучшением. Есть страдание, которое есть наша трагическая судьба в мире, как рок, и рок этот преодолим лишь преодолением этого мира. Некоторые марксисты-

коммунисты приходят к новому гуманизму и претендуют окончательно победить рок, не прибегая к мифам (христианство, по их мнению, побеждает рок через миф). Они хотят победить источник страдания и организовать всеобщее счастье человечества. Неверно думать, что марксизм есть социальная утопия. Очень многое, чего хочет марксизм, социально реализуемо и даже должно быть реализовано. Но марксизм есть духовная утопия, основанная на непонимании духовных условий человеческого существования. Нельзя социально победить того основного трагического конфликта, что человек есть духовное существо, заключающее в себе устремленность к бесконечности и вечности и поставленное в ограниченные условия существования в этом мире. Страдания от смерти, страдания от любви, от конфликтов любви с политическими и религиозными убеждениями, страдания от загадочности жизни, непонятности собственной судьбы, страдания от злой воли к могуществу и насилию, страдания от ревности, страдания от самолюбия, зависти, раненности тем, что человек не играет роли, которую хотел бы играть, и от понижения его положения в обществе, от страхов перед жизнью и смертью, от бессмысленных случаев, от разочарований в людях, от измены друзей, от меланхолического темперамента и мн. др.— не устранимы никаким новым социальным строем. Когда социальный вопрос будет решен и все люди поставлены в условия достойного существования, когда не будет страданий от небезопасного положения в обществе, от голода, холода, невежества, болезней, несправедливостей, тогда, именно тогда усилится чувство и сознание непреодолимого трагизма жизни, тогда не избранных только, а многих охватит духовная тоска. Социальная борьба со страданием отвечает на тему о страдании вообще, а не о страдании конкретных существ. Закон общества может быть гарантией против социальных проявлений жестокости, но не может уничтожить жестокости в человеческом сердце, которое всегда найдет несоциальные формы своего проявления. Также и создание социального строя с гарантиями свободы человека и гражданина не избавит еще человека от возможности рабства.

Отсюда, конечно, не следует, что не нужно делать социальных изменений, самых радикальных, для уменьшения человеческих страданий и человеческого рабства. Наоборот, нужно все сделать и освободить духовные задачи человека от искажающих социальных влияний. Оптимистическая теория прогресса XIX века была проникнута верой в уничтожимость страданий и поступательный рост счастья. Эта вера надломлена катастрофическими событиями мира. Старая идея прогресса неприемлема. Но в ней есть и христианская правда, есть неосознанная устремленность к Царству Божьему. Необходимо допустить существование иррационального начала в мировой жизни, не поддающегося рационализации ни в каком прогрессе. И никакой прогресс, никакое социальное переустройство не может победить смерти, главного источника страдания, и уничтожить страха будущего. Это лучше всего понимал Н. Федоров*.

Интенсивность страдания связана с интенсивностью жизни, с выраженностью личности. Отказ от интенсивности жизни, отказ от личности может ослабить боль. Человек уходит в себя от мира, который полон страданий и причиняет ему страдания. Но, уходя в себя и изолируясь, человек начинает испытывать новые страдания, и у него является потребность уйти от себя, победить мучительную самопоглощенность. Стра-

* См. Н. Федоров «Философия общего дела».

дающий человек разными путями ищет победы над страданием, облегчения. И не всегда он обращен к высшему, не всегда это искание свидетельствует о высоте человека. Ищут победы над страданиями через слияние с социальной группой, с коллективной жизнью; ищут через равнодушие, апатию, через установление меры в жизни, ищут через погружение в обыденность и пошлость; ищут через забвение в мгновении, хотят победить страдания через ослабление остроты сознания; через возврат к подсознательному и редко ищут облегчения и освобождения через подъем к сверхсознательному и сверхчеловеческому. Собственное страдание облегчается, когда человек начинает испытывать сострадание к другому. Наиболее, может быть, побеждается страдание созерцанием креста.

Но человек настолько странное существо, что он не только ищет освобождения от страдания, он ищет и страдания и готов истязать себя, как истязать и других. Это лучше всего понимал Достоевский. И в религиозной жизни, в высшей ее форме — в жизни христианской, мы видим не только освобождение от страдания, которое она обещает человеку, но и усиление страдания, проповедь самоистязания и истязания других. У людей есть потребность в убийстве и истязании во имя идеи и веры. Новое христианское сознание должно освободить человека от этих кошмаров. Отвратительны не только внешние, физические пытки, но и внутренние, духовные пытки. Это прежде всего освобождение богосознания и богопознания от перенесения на Бога садических и мстительных инстинктов. Наиболее садическая жестокость образуется у людей власти, всякой власти, религиозной, национальной, политической, экономической, семейной, и она получает идейное обоснование. Власть сводит с ума, она есть бесконечное вожделение. Некоторые римские императоры обнаруживали безумие жестокости. Есть режимы, которые представляют кристаллизацию садической жестокости.

Очень разное переживает человек страдания, в зависимости от того, принимает ли он страдания во имя своей веры и идеи — тут он выносит пытки — или страдает от несчастного стечения обстоятельств и бессмысленной жестокости окружающих людей и режима, в котором живет. Есть различие между страданием, в котором человек считает себя виновным, униженным, дурным, и страданием, в котором он героически претерпевает гонения и преследования. Нельзя сравнивать и измерять страдания, как нельзя сравнивать и измерять радости и счастье. Разно переживается страдание женщинами, людьми интеллектуального творческого труда, людьми из простого народа и т. д. Современному усложненному, утонченному и физически ослабленному человеку трудно понять, что можно вынести страдание, которое вынес какой-нибудь пророк Аввакум или Стенька Разин. И в цивилизованном человеке от древних времен остается жажда крови, потребность в жестоких зрелищах, в бое гладиаторов, бое быков и пр. Мефистофель говорит: «Blut ist ein ganz besonderer Saft»⁴⁵. В крови есть что-то таинственное. Древние помещали в кровь душу. С ней связано и прекращение жизни. Огромным нравственным прогрессом было, когда было преодолено убеждение первобытных, что несчастные оставляются богами и должны быть покинуты. Страдание побеждается любовью, но и любовь может быть источником новых страданий. Я сейчас говорю не о любви-эросе, а о любви каритативной, любви жалости и сострадания. Человеку очень трудно переживать страдания одному и ни в чем его не выразить. Одиночество — один из источников страдания. В известном смысле можно сказать, что творец всегда одинок и всегда проходит через страдание.

Потребность сообщить свое страдание другим выражается в жалобе, плаче, крике. Этим человек как бы просит помощи. Но есть скрытные люди, которые гордо несут свое страдание в себе, стараясь ничем его не обнаружить. И потому нужно всегда думать, что люди очень несчастны и страдают, но мы этого не замечаем. К каждому человеку следовало бы относиться как к умирающему. Нет ничего мучительнее сопоставления силы, расцвета, радости избыточной жизни и ослабления жизни, увядания, умирания. Но такова судьба жизни, судьба всякой развитой индивидуальности. Страдание и смерть связаны с любовью, которая должна победить и страдание, и смерть.

Счастье не есть сознательная цель человеческой жизни, и было уже сказано, что счастье нельзя организовать. Блаженство можно мыслить как достижение полноты совершенства, которого нет на земле. Тут возможны лишь отдельные мгновения. Но можно и должно стремиться к уменьшению количества страданий. Сострадание есть абсолютная заповедь. Никто не должен увеличивать для себя количества страданий, истязать себя, но должен переносить ниспосылаемые страдания просветленно, как имеющие смысл в его судьбе. Мучительная проблема страдания не разрешима окончательно в пределах этого феноменального мира. Противоречие между природой человека и условиями его конечного существования в природном мире неразрешимо и предполагает необходимость трансцензуса, конца. Может ли добро спасти от страданий? Не спасет и не может спасти, и потому нужно искупление и Искупитель, нужна не человеческая только, но и Божья любовь. Есть бессилие человека перед злом и страданием. Но есть бессилие и самого Бога как Творящей Силы. Лишь Бог, ставший человеком, принявший на себя страдания человека и всей твари, может победить источник зла, порождающий страдание. Никакие теологические системы, никакие авторитеты не могут прекратить человеческого страдания и муки. Прекратить их могут лишь религиозные первореальности, лишь богочеловеческая связь, лишь богочеловеческая любовь. Человек, окончательно порывающий эту богочеловеческую связь, становится перед бездной небытия, и страдания его делаются нестерпимыми.

Всякая любовь несет с собой новые страдания, и вместе с тем лишь любовь побеждает страдания, побеждает богочеловеческая любовь. Любовь-эрос заключает в себе бесконечное страдание, в ней есть ненасытность. Любовь-агапе, любовь нисходящая, а не восходящая не заключает в себе бесконечного алкания*. Поэтому обе любви должны быть соединены. Иначе не достигается полноты. Страдание побеждается также творчеством человека, хотя творчество знает свои страдания. Смысл страдания в том же, в чем и его причина. Если бы не было страдания при несоответствии между высшей природой человека и условиями его существования в этом мире, человек мог бы опуститься до жалкого состояния. И все же страдание остается для нас тайной. Это и есть тайна искупления.

Самое слово слишком связано с очень антропоморфическим и социоморфическим понятием выкупа. Унизительно и для Бога, и для человека понимать искупление как выкуп, данный Богу, чтобы угасить гнев Его. Это предполагает, что Богу угодны и приятны страдания людей в мире. Но возможно более глубокое и достойное понимание. Страдание есть испытание человека, духовных сил человека в путях свободы. Богу угодны не страдания человека, а духовное просветительное испытание

* См. книгу Nygren «Eros et Agape»⁴⁶, интересную, но произвольную.

сил человека в неотвратимых результатах, известным образом направленной свободы, свободы по источнику своему еще предмирной. Ударение всегда должно быть сделано на просветлении и преображении.

Глава VI

ЗЛО

Страдание и зло связаны между собой, но не тождественны. Страдание может и не быть злом, может быть даже добром. Существование зла есть величайшая тайна мировой жизни и величайшее затруднение для официальной теологической доктрины и для всякой монистической философии. Рационалистическое решение проблемы зла так же затруднительно, как и решение проблемы свободы. Можно утверждать, и с большим основанием, что зло не имеет положительного бытия и соблазнять может лишь тем, что крадет у добра *. Но тем не менее зло не только есть, но и преобладает в мире. То, что можно именовать небытием, может иметь экзистенциальное значение. Ничто имеет большое экзистенциальное значение, хотя неверно было бы сказать, что оно существует **. Одна из попыток разрешить проблему зла и согласовать его с возможностью теодицеи заключалась в том, что зло присутствует лишь в частях, в целом же есть лишь добро. Так думал Бл. Августин, Лейбниц, да в конце концов и большая часть теодицей, ибо они допускают, что Бог пользуется злом для целей добра. Но такого рода доктрина основана на отрицании безусловного значения всякой личности, и она характерна скорее для античной, чем для христианской морали. Это означает преобладание эстетической точки зрения над этической.

В действительности верно, что в этом эмпирическом мире нет доброй божественной целесообразности, да ее и не может быть в мире, который признается падшим. Можно было бы сказать, что целесообразность есть для отдельных групп явлений, но не для целого мира феноменального, не для связи этих явлений во имя добра. Традиционное учение о Промысле принуждено отрицать зло и несправедливость в мире, и оно выходит из затруднения тем, что вместо зла признает лишь существование греха. Существует в нашем мире непреодолимый конфликт индивида и рода. Необычайно хрупка и угрожаема индивидуальная жизнь, человеческая и животная, но необыкновенно производительна сила родовой жизни, все вновь порождающая жизнь. Доктрина, которая видит зло лишь в частях и не видит его в целом, находится во власти рода и равнодушна к индивиду. Гений рода хитер и всегда подкашивает несчастному человеку живые оправдания, которыми держит его в рабстве. Поэтому историческая и социальная жизнь основана на таком количестве лжи. Ложь может быть самообманом, когда человек делается игрой социально-родовых сил жизни. Ложь может быть также формой защиты жизни от нападения на жизнь. Вопрос о правде и лжи есть основной моральный вопрос.

От мучительного вопроса о зле человек хочет укрыться в сферу нейтрального и этим хочет прикрыть свою измену Богу. В более

* Св. Григорий Нисский, Бл. Августин и другие учителя церкви считали зло небытием.

** Бергсон в «*Evolution créatrice*» отрицает ничто, небытие (*néant*), но его аргументы неубедительны. Гейдеггер, Сартр признают большее значение небытия, ничто.

глубоком смысле нейтрального нет, нейтральное находится на поверхности. Можно было бы даже сказать, что дьявол нейтрален. Ошибочно думать, что дьявол есть полюс, противоположный Богу. Полярно противоположный Богу полюс есть Бог же, другое лицо Бога,— крайности сходятся. Дьявол, князь мира сего, укрывается в нейтральном. В религиозной жизни вообще и в христианской жизни огромную роль играла вера в демонов и в дьявола. Это было одно из решений проблемы зла. Когда дьявола признают источником зла, то происходит объективация внутренней драмы человеческой души. Дьявол есть экзистенциальная реальность, но совсем не объективная предметная реальность, подобная реальностям природного мира, это реальность духовного опыта, пути, через который идет человек. Идеей дьявола социально очень злоупотребляли, запугивали ею людей и до огромных размеров расширили царство дьявола, присоединяя к нему все новые и новые области. Так создавался настоящий духовный террор. Освобождение души от терзающих ее демонов возможно лишь в очищенной духовной религии. Демонология и демонология были лишь в пути человека к царству духа, к царству свободы и любви, к Царству Божьему.

Борьба против зла легко сама приобретает характер зла, заражается злом. Есть зловещая моральная диалектика манихейского дуализма. Слишком большие враги зла сами делаются злыми. Это парадокс борьбы со злом и злыми: добрые для победы над злыми делаются злыми и не верят в другие способы борьбы со злыми, кроме злых способов. Доброта вызывает к себе пренебрежительное отношение и кажется неинтересной и пресной. Злость же импонирует и кажется интереснее и красивее. Люди борьбы думают, что злость умнее доброты. Проблема тут в том, что, в сущности, нельзя осуществлять целей добра, добрых целей. Это слишком легко ведет к злу, к злым средствам. Нужно быть в добре и излучать добро. Только Евангелие преодолевает это перерождение борьбы со злом в новое зло, признает осуждение грешников новым грехом. Нужно человечно, с добротой относиться и к дьяволу. Существует диалектика отношения к врагу и злему. Вы начинаете бороться во имя добра с врагом и со злом. Но вы кончаете тем, что сами проникаетесь злом. Основная моральная проблема нашего времени есть проблема отношения к врагу. Врага перестают считать человеком, к нему не должно быть человеческого отношения. В этом произошло наибольшее отступничество от евангельской истины. Я не думаю, чтобы существовали безнадежно демонические натуры, т. е. натуры, над которыми тяготеет фатум демонической одержимости, как не думаю, чтобы существовали демонические народы. Существует лишь демоническое состояние людей и народов. Поэтому ни над кем не возможен окончательный суд.

Как существует диалектика отношения к врагу, в силу которой борющийся со злым врагом во имя добра становится злым, так существует и диалектика смирения, в силу которой оно превращается в пассивность перед злом, в приспособление к злу. Также есть диалектика наказания за преступление, которое само превращается в преступление. У людей есть непреодолимая потребность в козле отпущения, во враге, который виновен во всех их несчастьях и которого можно и даже должно ненавидеть. Это могут быть евреи, еретики, масоны, иезуиты, якобинцы, большевики, буржуазия, международные тайные общества и т. п. Революция всегда нуждается во враге для своего питания и выдумывает врага, когда его уже нет. То же самое и контрреволюция. Когда найден

козел отпущения, то человек чувствует себя лучше. Это есть объективация зла, выбрасывание его во внешнюю реальность. Государство право бороться с преступлениями и со слишком сильными внешними проявлениями зла, но оно само совершает преступления и делает зло. Как самое холодное из чудовищ (выражение Ницше), оно совершает преступление и творит зло бесстрастно и отвлеченно. Поддерживая право, государство хранит добро, но оно создает и свое особенное зло. Объективируется злая потребность испытать радость жестокости, коллективное удовлетворение от причинения боли, от права наказывать и присутствовать при наказании.

Отношения между добром и злом не просты, и в них есть сложная экзистенциальная диалектика. Добро может переродиться в зло, зло может переродиться в добро. Самое различие между добром и злом было уже болезненным раздвоением и несло печать прохождения через падшесть*. Есть что-то рабье в понимании греха как преступления, нарушающего волю Божию и вызывающего судебный процесс со стороны Бога. Преодоление этого рабского понимания означает движение внутрь, в глубину. Грех есть раздвоенность, ущербленность, неполнота, разобщенность, порабощенность, ненависть, а не непослушание и не формальное нарушение воли Божией. Невозможно и недопустимо строить онтологию зла. Поэтому нелепа и зла идея вечного ада. Зло есть лишь путь, испытание, срыв. Грехопадение есть прежде всего испытание свободы. Человек идет к свету через тьму. Это глубже всех раскрыто Достоевским.

Зло объясняют свободой. Это самое распространенное объяснение зла. Но свобода есть тайна, не поддающаяся рационализации. Школьно-традиционное учение о свободе воли статично и очень мало раскрывает тайну возникновения зла. Остается непонятным, как из доброй природы человека и самого дьявола, из райской жизни в лучах Божьего света, благодаря свободе твари, которая понимается как высший дар Божий и знак богоподобия, возникли зло и злая жизнь человека и мира, напоминая ад. Нужно допустить существование несотворенной свободы, предшествующей бытию, погруженной в иррациональную и мезоническую сферу, то, что Беме называет *Ungrund*, но чему он давал несколько иной смысл. Признание такой добытийственной свободы, дотварной, домирной свободы, ставит перед человеком творческую задачу продолжения миротворения и самое зло делает путем, тяжелым опытом, а не онтологическим началом, переходящим в вечность (ад). Свободу нужно понимать динамически, в диалектическом процессе. Существуют противоречия свободы и разные ее состояния и законы. Зло остро ставит проблему эсхатологическую, и оно снимается, преодолевается лишь эсхатологически.

Со злом нужно вести борьбу, и зло должно быть окончательно преодолено. И вместе с тем прохождение через опыт зла было путем не только вниз, но и вверх, не самое зло было путем вверх, а духовная сила пробужденного им сопротивления и порожденное им знание. Зло бессмысленно, и оно имеет высший смысл. Также свобода противоположна необходимости и рабству, и она может переродиться в необходимость и рабство, переходить в свою противоположность. Человек должен пройти через испытание всех возможностей, пережить опыт познания добра и зла, и самое зло может стать диалектическим моментом добра. И зло может быть имманентно преодолено, т. е. должно произойти то,

* См. мою книгу «О назначении человека».

что Гегель называл *Aufhebung*⁴⁷, когда преодолевается отрицательное и все положительное входит в следующую стадию. Так и атеизм может стать диалектическим моментом богопознания. Это судьба человека — пройти через атеизм, через коммунизм и мн. др., чтобы имманентным обогащающим преодолением выйти к свету. Нужно не истребление «злых», а просветление «злых». Зло можно победить лишь изнутри, а не одним насильственным недопущением и истреблением. И вместе с тем должны быть положены внешние пределы проявлениям зла, истребляющим жизнь. Со злом должна быть духовная и социальная борьба. Социальная борьба не может не прибегать к силе в условиях этого мира. Духовная же борьба может быть лишь просветлением и преображением, а не насилием.

Опыт зла сам по себе не может обогатить, если ему отдался, обогатить может лишь та положительная, светлая духовная сила, которая обнаруживается в преодолении зла. Свет предполагает тьму, добро предполагает зло, творческое развитие предполагает не только «это», но и «другое». Это лучше всего понимали Я. Беме и Гегель. Зло господствует в этом мире. Но не ему принадлежит последнее слово. Зло может быть диалектическим моментом в разворачивании твари, но потому только, что через него обнаруживается противоположное, добро. Идея же ада и адских мук была увековечиванием зла, бессилием перед ним. Зло предполагает свободу, и свободы нет без свободы зла, т. е. при принудительности добра. Но зло направлено против свободы, хочет ее уничтожить и воцарить рабство. По Киркегарду, человек делается «я» через грех. Лишь сходящий в ад знает небо. И кто далек от Бога, тот может быть ближе к Богу. Для Киркегарда рождение детей есть изначальный грех. Баадер говорит, что жизнь рождается в боли и появляется лишь после схождения в ад. Есть блеск на границе мира тьмы и мира света. Зло сначала обращается с нами как с господином, потом как с сотрудником и, наконец, само делается господином. Все мысли динамические, предполагающие противоречие и возникающий из противоречия процесс.

Две противоположные причины вызывают зло в человеке. Или образовавшаяся в душе пустота вызывает притяжение зла. Или страсть, ставшая *idée fixe* и вытеснившая все остальное, перерождается в зло. Таковы, напр., страсти честолюбия, скупоности, ревности, ненависти. Страсть сама по себе не есть зло, но она легко перерождается в зло и ведет к потере внутренней свободы. Возможна и страсть смерти*. Человеку, в котором уже образовалось нравственное и религиозное сознание, трудно совершить первое преступление. Но одно преступление легко порождает второе преступление, и человек входит в магическую преступную атмосферу. Это замечательно изображено Шекспиром в «Макбете». Трудно вступить на путь террора, но потом трудно остановиться, прекратить его. Зло есть прежде всего потеря цельности, отрыв от духовного центра и образование автономных частей, которые начинают вести самостоятельное существование. Добро же в человеке есть внутренняя цельность, единство, подчинение душевной и телесной жизни духовному началу. Зло посяторонне и не может быть перенесено на поустороннюю жизнь при апофатическом понимании Божества. Идея ада была не победой над злом, а увековечением зла.

* Рибо определяет страсть как длительную и интеллектуализированную эмоцию. Нужно сказать, что эмоции в чистом, изолированном виде не существуют. всегда присутствует и весь человек, хотя бы растерзанный, и есть интеллектуальный элемент в самом безумном, самом иррациональном состоянии человека.

Перед мучительной проблемой зла одинаково неверен и оптимизм и пессимизм. Нужно быть более пессимистом в признании зла в этом феноменальном мире, в котором царствует князь мира сего, и более оптимистом в его отрицании в мире потустороннем. Конкретное знание жизни, видение ее подноготной есть очень горькое знание. Наступление лучшей жизни символизируют в переворотах революционных или религиозных, но лучшей жизни не наступает, совершенно новый человек не появляется. Всегда вновь обнаруживается самое низкое явление человеческой жизни — гонение, преследование, будь оно религиозное, национальное, политическое, классовое или идеологическое. Коллективный энтузиазм легко кончается созданием гестапо или чека. Жизнь человека в цивилизации имеет непреодолимую тенденцию к разложению, разращению, падению в пустоту. Тогда является желание спастись обратным движением к природе, к деревне, к труду, к аскезе, к монашеству. Но и это движение легко приводит к окостенению или разложению.

Поразительно, что когда люди каются, то обыкновенно не в том, в чем им нужно было бы каяться. Торквемада не каялся в своем действительном, инквизиторском грехе и уверен был, что служит Богу. Христиане хотят не столько реального изменения и преображения своей природы, сколько отпущения грехов. Религиозные идеологии и верования делаются предметом для новой ненависти и вражды. Религия любви и прощения становится предметом борьбы за власть. Государства и общества всегда наступательны и агрессивны, личность же человеческая принуждена всегда защищаться. Женская любовь может иметь искупительное, спасительное значение (в «Летучем Голландце», Сольвейг в «Пер Гинте», у Жуандо в «Véronique»). Тут всегда как бы предстает образ «Божьей Матери». Но женская любовь гораздо чаще может быть и источником гибели. Умилостивительные кровавые жертвы должны были иметь искупающее значение. Но они же выражали жестокость и кровожадность человека. И данные приносятся кровавые человеческие жертвоприношения во имя идей и верований, которые представляются высокими. Все это горькое знание о жизни не есть последнее знание, не есть знание о последнем. За всей мировой и человеческой тьмой скрыт свет. И свет этот в иные минуты так силен, что ослепляет нас. Человек должен прямо в глаза смотреть на зло, не делать себе иллюзий, но никогда не быть подавленным злом. Истина лежит по ту сторону оптимизма и пессимизма. Мировая бессмыслица не есть отрицание существования смысла, ее обличение предполагает существование смысла. Зло мира предполагает существование Бога, без этого Его нельзя узнать.

Благородство, то, что я называю истинным аристократизмом, требует от человека сознания своей вины. Глубина совести, которая часто бывает закрыта и задавлена, всегда есть сознание вины. Нужно как можно больше вины брать на себя и как можно меньше возлагать ее на других. Аристократ не тот, кто гордо сознает себя первым, привилегированным и охраняет это свое положение. Аристократ тот, кто сознает вину и греховность своего первого, привилегированного положения. Чувство же постоянной обиды есть как раз плебейское чувство. Но слишком легко обличать *ressentiment* угнетенных и последних по своему положению в обществе. Очень несправедливо это делал М. Шелер с точки зрения нищезаниженного христианства *. *Ressentiment*, в которое приводит зависть, бесспорно, не благородное чувство. Но оно может

* См. Макс Шелер «L'homme de ressentiment» 48.

иметь слишком большое основание. И не тем заниматься обличениями, кто виноват в *ressentiment* униженных. Самое глубокое все же не сознание своей греховности, которая может оставаться в морально-психологической сфере, а метафизическое сознание положения человека в мире, который имеет бесконечные стремления и поставлен в условия конечного, сдавленного существования. В этом падشته человека. И в этом источник образования непросветленными страстями иллюзорных ложных миров.

Человек с трудом выносит, что он в этом мире есть смертное существо и смертно все, что в нем и с ним происходит. Поэтому проблема зла есть прежде всего проблема смерти. Победа над злом есть победа над смертью. Зло есть смерть, победа над злом есть воскрешение жизни, возрождение к новой жизни. Убийство, ненависть, месть, измена и предательство, разврат, рабство есть смерть. Богочеловеческая победа над последним врагом — смертью есть победа над злом. Это есть победа любви, свободы и творчества над ненавистью, рабством и инерцией, победа личности над безличностью. Последний враг — смерть имеет и положительный смысл. Трагическое чувство смерти связано с острым чувством личности, личной судьбы. Для жизни рода ничего трагического в смерти нет, жизнь рода всегда возобновляется и продолжается, она находит себе компенсацию. Смерть поражает более всего наиболее совершенные и индивидуализированные организмы. С острым чувством личности связано и острое чувство зла. Положительный смысл смерти в том, что ее неизбежность для личного существования свидетельствует о недостижимости бесконечных задач жизни и неосуществимости полноты жизни в пределах этого мира и этого времени *.

Смерть, это предельное зло, есть один из путей к вечности. Бесконечная жизнь в условиях нашего ограниченного существования была бы кошмаром. Прохождение через смерть также нужно для нашей личной судьбы в вечности, как нужен конец мира для свершения его вечной судьбы. Противоречия и задачи человеческой и мировой жизни неразрешимы в этой зоне, и потому нужен переход в иной зон. Поэтому возможен не только ужас перед смертью, но и притяжение смерти. Мысль о смерти иногда утешает человека, когда противоречия его жизни становятся переносимыми, когда зло вокруг него слишком сгущается. Фрейд признал инстинкт смерти не только более высоким, чем инстинкт половой, но и единственным высоким в человеке **. Гейдеггер принужден также признать смерть более высоким, чем *Das Sein*, погруженное в обыденность, в *das Man* ***. Последнее слово в его философии принадлежит смерти. Интересно, что в германском духе есть вообще притяжение смерти, победы и смерти. Музыка Р. Вагнера была проникнута пафосом победы и смерти. Ницше проповедовал волю к могуществу и экстатическую радость жизни. Но в его безысходно трагическом чувстве жизни самым глубоким и последним было *amor fati*. В германском духе была глубина, но не было сил воскрешающих.

Эти воскресающие силы есть в духе русском. Н. Федоров был вершиной выражения этих воскресающих сил. И не случайно в русском православии главный праздник есть праздник Воскресения Христова. Так понимается христианство. Источник победы над злом жизни в этом мире не в смерти и не в рождении, а в воскресении. Опыт мирового зла

* См. мою книгу «О назначении человека».

** См. Freud «Essais de psychologie» 49.

*** Heidegger «Sein und Zeit».

губит, но творческие силы воскресения побеждают зло и смерть. Христианская этика в отношении к злу и злым может быть лишь парадоксальна. В Христе-Богочеловеке и в богочеловеческом процессе уготовляется преобразование всего космоса. О зле и связанной со злом свободе нельзя мыслить онтологически-статически, а лишь динамически, на языке духовно-экзистенциального опыта.

Глава VII ВОЙНА

Война есть основное явление нашего мирового зона. Это факт не только человеческой, социальной и исторической жизни, но и жизни космической. Гераклит говорил, что война носит всеобщий характер и что все разрешается через раздор. Космический характер войны вытекал для него из того, что мир есть движение и объят огнем. Гоббс утверждал первоначальное состояние войны. Война есть не только на земле, но и на небе, ангелы и демоны ведут войну. Мировая история в очень большой степени была войной, была историей войн. Краткие мирные периоды, напр. последняя четверть XIX века, давали ложное представление, что для истории нормален мир, а не война. У гуманистов XIX века были в этом отношении ложные перспективы.

Происходит война людей, война семейств, война классов и сословий, война внутри социальных групп и политических партий, война наций и государств. Наконец, есть не меньшая склонность людей к войнам вероисповедным и идеологическим. В сущности, никогда не было стабилизированного порядка, всегда была внутренняя война. Война есть предельное выражение всякого пути к реализации своих целей посредством силы. И всякий человек, проникнутый целостной идеей, которую он хочет во что бы то ни стало реализовать — осуществить господство христианской церкви, создать великую империю, сделать великую революцию, выиграть войну, — может проявить героизм, но и легко превращается не только в насильника, но и в дикого зверя. Война есть потому, что есть «это» и есть «другое», что всякая активность встречает сопротивление, что есть противоречие как сущность жизни мира. Люди не могут ужиться друг с другом, не могут ужиться ни в каких группировках: семейных, хозяйственных, государственных, социальных, религиозных или идеологических. Два друга, два возлюбленных, родители и дети, два единовеца, два единомышленника легко переходят в состояние войны. Эгоизм, самоутверждение, зависть, ревность, самолюбие, интерес, фанатизм легко ведут к войне.

Есть экзистенциальная диалектика единства и разделения. Люди проповедуют братство людей, но не может быть братского единства между сторонниками братства людей и народов и его противниками. И сторонники братства поднимают войну против противников братства. Люди проповедуют свободу, но в отношении опасных противников они принуждены применять насилие и отрицать их свободу. Люди борются со злом во имя добра и начинают творить зло в отношении к представителю зла. Люди и народ проникаются пацифической идеей уничтожения войны и для этого принуждены объявить войну сторонникам войны. Получается порочный круг. Психология фанатизма, фанатической и исключительной приверженности какой-либо идее, религиозной, национальной или политико-социальной, неизбежно ведет к войне. Действовать — значит встречать противодействие, бороться и в конце концов воевать. У людей есть глубокая потребность драться,

есть неискоренимые военные инстинкты. Очень пацифические индусы в своей великой религиозной поэме Багават-Гита оправдывают войну и убийство на войне *. Война создает свой тип общества, и всякое государство носит на себе символику войны. В войне обильно проливается человеческая кровь. Но пролитие крови имеет совсем особенное и таинственное значение. Пролитие крови отравляет целые народы и порождает все новые и новые кровопролития. Признавая убийство грехом и преступлением, люди все же любят идеализировать известные формы убийства: дуэль, войну, смертную казнь, маскированное убийство политических преследований. И кровь всегда порождает кровь. Поднявший меч от меча погибает. Пролитие крови не может не вызывать трепета. В древних оргийных культах связаны были кровь и пол **. И эта таинственная связь существует. Пролитие крови перерождает людей.

Трудность решения проблемы войны связана с ее двойственностью. С одной стороны, война есть зоологическая стадия в развитии человечества, есть грех и зло, с другой стороны, войны выводили из принижающей обыденности, возвышали над мешанской жизнью. Война делала возможными героические подвиги человека, она требовала храбрости, мужества, жертвенности, верности, отказа от безопасности. Но войны же разнуздывали самые низшие инстинкты человека — жестокость, кровожадность, насилие, грабеж, волю к могуществу ***. Самый героизм может быть не только положительным, но и отрицательным. Соблазн военной славы носит антихристианский характер. С военной связки потребность обоготворения цезарей, полководцев, вождей, обоготворение антихристов, что нужно отличать от почитания гениев и святых. Две участи подстерегают человека: или война, насилие, кровь и героизм, переходящий в ложный соблазн величия, или мешанство, довольство, наслаждение жизнью, власть денег. Люди и народы колеблются между этими состояниями и с трудом достигают третьего, высшего состояния.

Война, говорю о настоящей войне, есть крайняя форма господства общества над личностью. Если это выразить иначе, то она есть явление гипнотической власти коллектива над личностью. Люди могут воевать лишь при ослаблении личного сознания и усилении сознания группового, коллективного. Развитие и усовершенствование способов ведения войны есть все большая ее объективация ****. Усовершенствованная техника войны ведет к тому, что она все более отходит от рыцарской войны, в которой сильно было начало личной доблести и благородства. Огнестрельное оружие начало разрушать рыцарскую войну. Прежние войны, которые велись профессиональными армиями, были локализованы, не захватывали целиком страны и народы. Но усовершенствованная и объективированная война сделалась тоталитарной, от нее некуда укрыться. Очень сложное искусство войны есть все-таки искусство убивать *****. Война есть великое зло, вернее, она есть выявление зла, которое клочкотало в глубине при внешнем мире. Но тоталитарная война становится тоталитарным злом.

Обличение великого зла и греха войны не должно вести к отвлечен-

* «Le Bhagavad-Gitâ» interprété par Shri Aurobindo.

** См. Вячеслав Иванов «Религия Диониса» ⁵⁰.

*** О двойственности войны есть замечательные мысли у Прудона. См. его «La guerre et la paix» ⁵¹.

**** См. Ullrich «La guerre à travers les âges» ⁵².

***** Я кончил эту книгу, когда была изобретена атомная бомба. Это важный момент в фатальной диалектике войны.

ному пацифизму при всех условиях. При злом состоянии нашего мира война может быть меньшим злом. Если война захватная и порабощающая есть абсолютное зло, то война защитительная и освободительная может быть не только оправданной, но и священной. То же нужно сказать о революции, которая есть форма войны. Революция всегда жестока, но она может быть и благом. Терпение есть добродетель, но она может превратиться в зло и потворствовать злу. Добро действует в конкретной мировой среде, сложной и темной, и действие добра не может быть прямолинейным. Добро принуждено иногда добиваться наименьшего зла. Окончательное прекращение войн связано с изменением духовного состояния человеческих обществ и социального строя. Капиталистический строй неотвратимо порождает войны. Преодоление войны также означает преодоление суверенитета государства и национализма. Преодоление же войн-революций требует радикального социального реформирования человеческих обществ.

Оправдывать войны и даже восторгаться ими и отрицать оправданность и допустимость революций есть ложь. В революциях льется кровь, но еще больше крови льется в войнах. Революция, которая всегда сопровождается ужасами, может быть меньшим злом, чем бесконечное терпение в отношении к рабству. Так необходимы иногда бывают маленькие революции в семье или в учреждении государственном, общественном или хозяйственном. Война и революция — судьи людей и народов, живущих в разрыве богочеловеческих связей, в изоляции не только человеческого вообще, но и отдельных частей человеческого. Прудон думал, что война будет преодолена, когда она будет превращена в революцию. Но это все-таки утопия думать, что вопрос об устройстве человеческих обществ может быть разрешен вне глубинного духовного изменения человека. Война всегда носит с собой варваризацию. Есть конфликт между цветущей культурой и военной силой. Так, например, более культурные народы вытесняются турками. В древнем мире наиболее воинственные и наиболее варварские ассирийцы побеждали всех. Нет основания оптимистически связывать силу в этом мире с правдой. Хотя ведение войн за освобождение и за правду может быть связано с настоящим духовным подъемом и может обнаруживать силу правды.

Едиственным до конца последовательным пацифистом был Лев Толстой. Его учение о непротавлении злу насилием, его отрицание закона этого мира во имя закона Бога глубже, чем думают, его плохо понимают. Л. Толстой поставил перед изолгавшимся христианским миром проблему: можно ли небесными средствами достигнуть блага на земле? Может ли дух и во имя духа действовать силой и насилием? Есть ли в человеке божественное начало, которое сильнее всех насилий, совершаемых людьми? Можно ли управлять человеческими массами через Божью Правду? Л. Толстой был великим пробудителем уснувшей совести. Он требовал, чтобы люди, верующие в Бога, жили и действовали иначе, чем в Бога не верующие. Он был ранен тем, что христиане, люди, верующие в Бога, живут и устраивают свои дела на земле так, как будто бы Бога нет, как будто бы не было Нагорной проповеди. И христиане, как и нехристиане, живут по закону мира, а не по закону Бога. Но закон мира есть война и насилие человека над человеком. Л. Толстой верил, что если перестать противиться злу и злым насилиям, то будет непосредственное вмешательство Бога и добро победит. Человеческое насильственное противление мешает действию Бога в людях. Эту точку зрения можно характеризовать как квинтэссенцию мистику, примененную к истории и к общественной жизни.

У Толстого была большая критическая правда. Но ошибка его коренилась в том, что он не понимал тайны богочеловечности, т. е. двух природ различных, но соединяющихся. Он был монистом, стоявшим ближе к индуcской религиозной философии и к буддизму, чем к христианской религиозной философии. Он с огромной силой обличал историческое зло, но у него не было чувства метафизического зла. Он был прав, когда думал, что насилием нельзя победить зла в человеке. Но его исключительно интересовал тот человек, который будет совершать насилие в борьбе против зла и злого, и как будто не интересовала судьба человека, над которым злые совершают насилие и которого нужно защищать, положив границу внешнему проявлению зла. Поэтому защитительная, освободительная война для него не отличается от войны захватной и поработительной. Л. Толстой хочет, чтобы царствовал закон Бога, а не закон мира, закон любви, а не закон насилия. В этом он свято прав. Но как этого достигнуть? Окончательное торжество того, что он называет законом Хозяина жизни, означает преобразование мира, конец этого мира, этой земли и начало нового мира, новой земли. Но Толстой остается великим пробудителем для христиан.

Метафизическая проблема войны есть проблема о роли силы в условиях этого феноменального мира. Когда Л. Толстой учит, что не в силе Бог, а в Правде, то он русскую идею противопоставляет германской идее, он противопоставит Гегелю и Ницше. Настоящее величие Л. Толстого было в его обличении неправды и ничтожества всякого величия в этом мире. Ничтожно и жалко всякое величие мира: величие царской власти, знатного рода, величие военное или величие богатства, роскоши, величие Юлия Цезаря и Наполеона. Это есть величие павшего феноменального мира, не возвышающегося до нумерального значения. Историческое величие слишком связано с ложью, со злобой, жестокостью, насилием и кровью. «Великие» исторические события — инсценировки, за которыми скрыта совсем иная реальность. Любовь человеческой массы ее водителей к церемониям, к условной символике, орденам, мундирам, торжественно-риторическим речам, к полезной лжи свидетельствует о состоянии мира и человека в мире и учит, как ложью нужно управлять миром. Не только религиозно-нравственные трактаты Л. Толстого, но и «Война и мир» полна обличениями лжи этого мира, лжи истории и цивилизации *. Ничто так не свидетельствует о низости человека, как трудность для него вынести испытание победы. Человек находил в себе героические силы вынести гонение, но он не мог выносить победы, после победы он делался низок, совершал насилия и гонения. Христиане были подвижниками во время гонений. Когда они победили, они сами стали совершать гонения. Нет большего испытания, чем испытание победы. И можно было бы сказать: горе победителям в этом мире. Есть парадокс диалектики силы и победы. Победа предполагает силу, и нравственную силу. Но победа легко перерождает силу в насилие и уничтожает нравственный характер силы. Все это приводит к центральной проблеме «об отношении духа и силы.

Подавляющее большинство людей, и в том числе христиан, материалисты, они не верят в силу духа, верят лишь в материальную силу, силу военную или экономическую. И напрасно негодуют против марксистов. Самое противоположение духа и силы условно и неточно. Понятие силы

* Лучшая книга Л. Толстого религиозно-философского характера — это книга «О жизни»⁵³.

многозначно. Его производят от опыта мускульного усилия и способности воли что-то реализовать. Но философия силы есть натуралистическая метафизика. Философия жизни, тоже натуралистическая, ведет к апофеозу силы. Натуралистическое понимание силы было перенесено и на социальную жизнь, и даже на церковную жизнь. Церковь постоянно прибегала к силе государства, т. е. к материальной силе. Но можно говорить не только о силе материальной, но и о силе духовной. Христос говорил как власть имеющий, т. е. с силой. Это был образ иной силы. Мы говорим — сила любви, сила духа, сила подвига и жертвы, сила познания, сила моральной совести, сила творческого подъема. Мы говорим о силе правды, силе свободы, о силе чуда, опрокинувшего власть силы природы.

Настоящее противоположение есть противоположение силы и насилия. Но и тут противоположение сложнее, чем обыкновенно думают. Кроме явного, бросающегося в глаза физического насилия есть менее заметное психическое насилие, которому постоянно подвергаются люди. Психическое насилие бывает даже ужаснее насилия физического. Тут есть сложная градация ступеней насилия. Насилием может быть воспитание, религиозное запугивание, семейные нравы, пропаганда, ежедневное внушение газеты, власть политических партий, власть денег, совершающая величайшие насилия, и мн. др. Человека насилуют не только физические акты, но и психические акты, держащие человека в страхе. Режим террора есть не только материальные действия — аресты, пытки, казни, но прежде всего действие психическое, внушение страха и содержание людей в страхе. Так, в средние века запугиванием адскими муками совершали страшное психическое насилие над людьми. Психическое насилие существует всегда, когда во влиянии не действует внутренняя свобода. Дурная сила всегда связана с отрицанием свободы другого. Насильник любит свободу для себя, но отрицает ее для другого. Сторонники деспотических режимов все любят свободу для себя, они позволяют себе слишком большую свободу движения, ее следовало бы ограничить.

Сила сама по себе не есть ценность, сама по себе не есть добро. Высшие ценности в этом мире слабее низших ценностей, духовные ценности слабее материальных *. Пророк, философ или поэт слабее полицейского или солдата. Самая большая сила в падшем эмпирическом мире есть сила денег и сила пушек. Пушками можно уничтожить величайшие духовные ценности. Римские воины были сильнее Сына Божьего. Поэтому культ силы как силы безбожен и бесчеловечен. Культ силы есть культ низшей материальной силы, есть неверие в силу духа и в силу свободы. Но ложному культу силы, очевидно, противопоставляется не защита слабости и бессилия, а дух и свобода, в социальной жизни право и справедливость. Закон этого природного феноменального мира есть борьба индивидуумов, семейств, родов, племен, наций, государств, империй за существование и преобладание. Это закон войны. Демон воли к могуществу терзает людей и народы. Но в этот страшный мир может втереться начало духа, свободы, человечности, милосердия. Христос против первых, т. е. сильных. Христианство глубоко противоположно культу силы, оно против натуралистического подбора. Культ силы не русский культ.

Война ставит еще острее вопрос об отношении к врагу. Диалектика войны ведет к тому, что врага перестают считать человеком,

* Об этом есть интересные мысли у Н. Гартмана. См. его «Das Problem des geistigen Seins»⁵⁴.

в отношении к нему все дозволено. Рыцарство требовало и рыцарского отношения к врагу. Это еще долго оставалось. Врага хоронили с воинскими почестями. Но война перестала быть рыцарской, и именно потому, что стала тоталитарной. Жестокость разрешается и поощряется в отношении к врагу. Когда бывает жестокость в отношении к близким, то они делаются врагами. Диалектика войны, совершенно ее перерождающая и сообщающая ей все менее и менее человеческий характер, связана с необычайным ростом техники войны. Чудовищные по размерам разрушения и убийства, направленные на целые народы, приведут в конце концов к самоотрицанию войны. Новые орудия, газы и атомная бомба перерождают войну в новое явление, для которого еще нет имени. Орудия разрушения так страшны, когда они попадают в руки злых сил, что это с особенной остротой ставит вопрос о духовном состоянии человеческих обществ. Романтическая идеализация войны связана с культом героизма и героев. И это соответствует чему-то очень глубокому в человеческой природе. Но культ героев есть античный, греко-римский культ. В христианском мире он перерождается в рыцарство. В буржуазных цивилизациях рыцарство исчезает. Но величие продолжают связывать с войной. Последняя мировая война, впрочем, обнаружила необыкновенный героизм наряду с необыкновенным зверством. Но границы, которые рыцарское сознание ставит в отношении к врагу, нарушены. Преображенный христианский героизм очень мало имел возможности проявлять себя. Н. Федоров верил в возможность прекращения войны и направления неискоренимых воинствующих инстинктов человека на другую область, на борьбу со стихийными силами природы. Это свидетельствует о высоте нравственного сознания Н. Федорова, но также и недооценке им силы зла в человеке и мире.

Война, повторяю, есть зло, но не всегда самое большое зло, иногда меньшее зло, когда освобождает от самого большего зла. Война как мировое явление есть потому, что нет достаточных сил духа. Не верят в силу духа, верят лишь в дух силы. Вместо того чтобы видеть цель в духовной жизни и культуре, видят ее в государстве и росте могущества. Цели жизни подменяются средствами жизни. Подмена целей жизни средствами, превращение средств в самодвлеющую цель есть один из самых тяжких по своим последствиям процессов в истории. Это всегда означает умаление духа. Преклонение перед силой есть ложный оптимизм и ложный монизм. Раздававшийся в мире крик победителей был слишком часто свидетельством, что мир во зле лежит. Разрешение сильными проливать кровь не от Бога исходит и скорее означает разрыв с Богом. Этот мир остается слишком равнодушным к тому, что правда распинается. Господство войны и военной силы в мире есть выражение неверия в силу самой истины, в силу духа, в силу Божию. Если дух есть сила, и величайшая сила, то в другом смысле, чем та сила, которая в мире почитается. Это сила, которая могла бы сдвинуть горы с места. В мире возможны прорывы духа, и этими прорывами жив был человек и двигалась история к сверхисторической цели, к Царству Божьему.

Возможна ли в условиях нашего мира победа человечности? Человечность должна утверждаться даже в страшных условиях войны. Но окончательная ее победа есть выход за пределы этого мира. Война во всех ее проявлениях есть порождение разрыва богочеловеческой связи, безбожной автономии самоутверждающихся мировых и человеческих сил. Победа над злом войны, как и вообще над злом, предполагает радикальное изменение человеческого сознания, преодоление объектива-

ции как ложного направления сознания. Враг есть существо наиболее превращенное в объект, т. е. экзистенциально наиболее разобщенное. Воевать только и можно с объектом, с субъектом нельзя воевать. Но мы живем в мире объективации, в мире разобщенном, и потому в нем господствует война. Мир человечности, духовности, красоты, бессмертия есть иной мир, чем мир страхов, страдания, зла и войны, на котором я останавливался.

Глава VIII ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ

Еще нет настоящей религиозной и метафизической антропологии. Ни антропология святоотеческая, ни антропология схоластическая, ни антропология гуманистическая не может нас удовлетворить. Традиционное христианское учение о человеке не раскрыло творческой природы человека, оно было подавлено сознанием греха. С другой стороны, понимание человечности, гуманности не было углублено до метафизических и религиозных основ. Подлинная человечность есть богоподобное, божественное в человеке. Божественное в человеке не есть «сверхестественное» и не есть специальный акт благодати, а есть духовное в нем начало как особая реальность *. В этом парадокс отношений между человеческим и божественным. Для того чтобы походить вполне на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Человечен не человек, а Бог. Это Бог требует от человека человечности, человек же не очень требует. Совершенно так же это Бог требует, чтобы человек был свободен, а не сам человек. Сам человек любит рабство и легко мирится с рабством. Свобода есть не право человека, а обязанность человека перед Богом. То же нужно сказать и о человечности. Реализуя в себе образ Божий, человек реализует в себе образ человеческий, и, реализуя в себе образ человеческий, он реализует в себе образ Божий. В этом тайна богочеловечности, величайшая тайна человеческой жизни. Человечность и есть богочеловечность. Человек гораздо более реализует в себе образ звериный, чем образ Божий. Зверечеловечность занимает безмерно большее место, чем богочеловечность.

Образ звериный в человеке совсем не означает сходства со зверем, прекрасным Божиим твореньем. Ужасен не зверь, а человек, ставший зверем. Зверь безмерно лучше звереподобного человека. Зверь никогда не доходит до такого страшного падения, до какого доходит человек. В звере есть ангелоподобие. Он также несет в себе искаженный образ ангела, как человек несет искаженный образ Бога. Но в звере никогда не бывает такого страшного искажения своего образа, какое бывает в человеке. Человек ответствен за состояние зверя в этом мире, зверь же не ответствен. И это определяется тем, что человек есть микрокосм и имеет свободу, которой в такой степени не имеют другие части космоса. Если Бога нет, то человек есть усовершенствованное и вместе с тем ухудшенное животное. Богочеловечность есть двойная тайна — тайна рождения Бога в человеке и человека в Боге. Есть не только нужда человека в Боге,

* В этом мы сходимся с о. С. Булгаковым, несмотря на то что он очень расходится со мной в учении о свободе, о творчестве и о зле. См. последний том его богословской системы «Невеста Агнца» ⁵³, который я прочел, когда моя книга была написана. Есть родовые черты русской религиозной философии, отличающие ее от западной христианской мысли.

но и нужда Бога в человеке. Монизм, монофизитство отрицают двойную истину и отрицают самостоятельность человека. Есть два движения: движение от Бога к человеку и движение от человека к Богу. Человек нужен для божественной жизни, для ее полноты. И потому только есть божественная и человеческая драма. Отношения между Богом и человеком не судебные, а драматические.

Рождение человека в Боге есть процесс теогонический. Человек по своей вечной идее вкоренен в богочеловечестве и связан с Богочеловком. И потому можно сказать, что существует предвечная человечность в Боге, существует предвечный Человек, которого каббала называла Адам Кадмон. Человечность существует в вечности и должна реализовываться во времени. Это тайна парадоксального отношения между вечностью и временем. Саму вечность нужно понимать динамически, а не статически, в ней абсолютный покой совпадает с абсолютным движением. Человечность не есть то, что называют гуманизмом или гуманитаризмом, она есть богочеловечность человека. Христологический догмат символически выражает истину о богочеловечности. Но он не распространен еще этой истины на всего человека, потому что он человек, т. е. потенциальный богочеловек. Этого нельзя понять рационально. При рациональном понимании всегда уклоняются то к монизму, то к дуализму. Рационально очень легко истолковать ту истину, что образ человека есть образ Божий, в духе монизма. Но тут есть тайна двуединства, богочеловечности, двойного движения. Из учителей церкви, может быть, один только св. Григорий Нисский защищал свободу и достоинство человека как образа Божьего *. Его антропология есть лучшее, что было в христианской мысли о человеке.

Наше понимание человека вообще и каждого конкретного человека очень запутывается тем, что человек имеет сложный состав и не так легко привести этот сложный состав к единству. Личность в человеке есть результат борьбы. Множественный состав человека делал возможным древние понятия, допускавшие существование тени, двойника человека. И трудно решить, что было главной реальностью. В человеке, несомненно, есть двойное «я» — истинное, реальное, глубокое — и «я», созданное воображением и страстями, фиктивное, тянущее вниз. Личность вырабатывается длительным процессом, выбором, вытеснением того, что во мне не есть мое «я». Душа есть творческий процесс, активность **. Человеческий дух всегда должен себя трансцендировать, подниматься к тому, что выше человека. И тогда лишь человек не теряется и не исчезает, а реализует себя. Человек исчезает в самоутверждении и самодовольстве. Поэтому жертва есть путь реализации личности. Человек не бывает совсем один. В нем есть голос *daimon'a*. Греки говорили, что *daimon* — податель благ. *Eudaimon* — тот, кто получил в удел хорошего *daimon'a*. Этим еще увеличивается сложный состав человека. Юнг утверждает, что *persona* есть маска коллективной реальности ***. Но этого никак нельзя распространить на метафизическое ядро личности. Существует несколько «я», но есть «я» глубинное. Человек поставлен перед многими мирами в соответствии с разными формами активности: миром обыденной жизни, миром религиозным, миром научным, миром художественным, миром политическим или хозяйствен-

* На этом очень настаивает у нас Несмелов, написавший книгу о св. Григории Нисском ⁵⁶.

** Это говорит Вундт, который является актуалистом в понимании душевной жизни.

*** См. Jung «Le moi et l'inconscient» ⁵⁷.

ным и т. д. И эти разные миры кладут печать на формацию личности, на восприятие мира. Наше восприятие мира всегда есть выбор, ограничение, многое выходит из поля нашего сознания. Таков всякий наш акт, напр. чтение книги. Амиель верно говорил, что каждый понимает лишь то, что находит в себе.

Человек и очень ограничен и бесконечен, и мало вместителен и может вместить вселенную. Он потенциально заключает в себе все и актуализирует лишь немногое. Он есть живое противоречие, совмещение конечного и бесконечного. Также можно сказать, что человек совмещает высоту и низость. Это лучше всех выразил Паскаль. Раздельные состояния эмоций, волений, интеллектуально-познавательных процессов существует лишь в абстрактном мышлении, в конкретной действительности все предполагает всю душевную жизнь. Синтезирующий творческий акт создает образ человека, и без него было бы лишь сочетание и смешение кусков и осколков. Ослабление духовности в человеке, утрата центра и ведет к распадению на куски и осколки. Это есть процесс разложения, диссоциации личности. Но жизнь эмоциональная есть основной факт и фон человеческой жизни, без эмоциональности невозможно и познание *. Карус, антрополог и психолог романтической эпохи, думал, что сознательное индивидуально, бессознательное же сверхиндивидуально **. Это верно лишь в том смысле, что в глубине бессознательного человек выходит за границы сознания и приобщается к космическим стихиям. Но ядро индивидуальности лежит глубже сознания. С горечью нужно признать, что естественно, чтобы люди ненавидели и убивали друг друга, но сверхъестественно, духовно, чтобы они любили друг друга, помогали друг другу. Поэтому нужно было бы утверждать не естественное право, не естественную мораль, не естественный разум, а духовное право, духовную мораль, духовный разум. Ошибочно было бы относить целостность и свободу человека к примитивному, натуральному, к истокам в мире феноменальном, в то время как отнесено это может быть лишь к духу, к миру нуменальному. Все определяется актом духа, возвышающимся над естественным круговоротом. Равессон противопоставляет *passion* (причина вне существа его испытывающего) и *action* (причина в самом существе ***). Но *action* принадлежит примат над *passion*, ибо то, что идет извне, есть проекция, выбрасывание вовне того, что внутри самого существа.

Мучительность и драматизм человеческого существования в значительной степени зависят от закрытости людей друг для друга, от слабости той синтезирующей духовности, которая ведет к внутреннему единству и единению человека с человеком. Эротическое соединение, в сущности, оставляет страшную разобщенность и даже вражду. Подлинное соединение людей между собой свидетельствует о богочеловеческой связи. Люди могут быть соединены лишь в богочеловечестве, а не в человечестве. Существует единство человечества, но это есть единство духовное, единство судьбы. Когда пытаются решить вопрос о совершенной человеческой жизни, погружаясь в путь индивидуального нравственного и религиозного совершенствования, то видят, что необходим путь социального изменения и совершенствования. Когда

* М. Шелер особенно настаивает на значении эмоциональной интуиции, но интуиция не может быть в чистом виде эмоциональной. Кейзерлинг особенно настаивает на основном значении эмоционального начала. См. его «*Méditations sudaméricaines*».

** См. Chr. Bernoulli «*Die Psychologie von Karl Gustav Carus*» 48.

*** См. Ravaisson «*De l'Habitude*».

решают этот вопрос, погружаясь в путь социального изменения и совершенствования, то чувствуют необходимость внутреннего совершенствования людей.

Есть истинная и ложная критика гуманизма (гуманитаризма). Основная его ложь в идее самодостаточности человека, самообоготворении человека, т. е. в отрицании богочеловечности. Подъем человека, достижение им высоты, предполагает существование высшего, чем человек. И когда человек остается с самим собой, замыкается в человеческом, то он создает себе идолов, без которых он не может возвышаться. На этом основана истинная критика гуманизма. Ложная же критика отрицает положительное значение гуманистического опыта и ведет к отрицанию человечности человека. Это может вести к бестиялизации, когда поклоняются бесчеловечному богу. Но бесчеловечный бог несколько не лучше и даже хуже безбожного человека. В истории христианства очень часто утверждался бесчеловечный бог, и это и привело к появлению безбожного человека. Но нужно всегда помнить, что отрицание Бога и богочеловечности в поверхностном сознании не означает отсутствия в человеке действительной богочеловечности. В христианстве заложена высшая человечность, так как оно опирается на богочеловечность и на христианский персонализм, на признание высшей ценности всякой человеческой личности. Но в истории христианского мира можно было бы установить три стадии: бесчеловечность в христианстве, человечность вне христианства, новая христианская человечность. Внехристианская человечность легко может означать не отношение к конкретному человеческому существу, а отношение к отвлеченному человеку и человечеству. Это всегда может кончатся сотворением себе идолов из общества, из человечества, из идеи справедливости и пр. и пр. Но живое конкретное существо, вот этот человек, выше по своей ценности, чем отвлеченная идея добра, общего блага, бесконечного прогресса и пр. Это и есть христианское отношение к человеку *. Настоящий парадокс в том, что это и есть высшая идея человечности и персонализма.

Только христианство требует человеческого отношения к врагу, любви к врагам. Но христиане продолжали практиковать бесчеловечность в войнах, в революциях и контрреволюциях, в наказаниях тех, которых почитают преступниками, в борьбе с иноверцами и инакомыслящими. В жизни обществ человечность зависела от уровня нравственного развития обществ. Абсолютная христианская правда применялась к сфере относительной и легко искажалась. С другой стороны, моралистический нормативизм и легитимизм легко может делаться бесчеловечным. У Канта, который имел большие заслуги в нравственной философии; безусловную ценность имеет не столько конкретный человек, сколько нравственно разумная природа человека **. Моралистический формализм всегда имеет плохие последствия и искажает непосредственное, живое отношение человека к человеку. То же приходится сказать и о морализме Л. Толстого. Социологическое мирозерцание, которое заменяет теологию социологией, может выставлять на своем знамени человечность, но в нем нельзя найти никакого отношения к конкретному человеку. Утверждается примат общества над человеком, над человеческой личностью.

Очень интересна та экзистенциальная диалектика, которая вытекала

* См. мою книгу «О назначении человека».

** См. интересную критику кантовского этического формализма у Макса Шелера «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik».

из учения Ж.-Ж. Руссо об изначально доброй природе человека, искаженной обществами и цивилизацией. Прежде всего нужно сказать, что вследствие слабости общего философского мирозерцания Руссо противники получили возможность его легко критиковать. Но критика эта всегда допускала ошибку. Добрая природа у Руссо есть природа до грехопадения. Это есть воспоминание о рае. Состояние цивилизованного общества есть падшестъ. Ведь и св. Фома Аквинат считал природу человека доброй. Отсюда у него огромная роль естественного разума, естественной морали, естественного права. Зло происходит не от природы, а от воли. Руссо начинает с восстания против устройства обществ как источника всех зол, как угнетателя человека. Но кончает он тем, что заключает социальный контракт о новом устройстве общества. Это новое государство и общество по-новому будет угнетать человека. Отрицается неотъемлемое право и свобода человека, и прежде всего свобода совести. Руссо предлагает изгнать христиан из нового общества. Это дало свои плоды в якобинстве, которое носит тоталитарный характер. Л. Толстой был более последователен и радикален. Он не хочет заключать никакого социального контракта, он прямо предлагает остаться в божественной природе. Но, с другой стороны, учение о греховности человеческой природы легко понималось как унижение человека и бесчеловечность. В классическом кальвинизме и в современном бартианстве человек унижен, его почитают за ничто. Но и там, где экзальтируется дерзновение человека, как у Ницше, человек отрицается и уничтожается, он исчезает в сверхчеловеке. О диалектике человеческого и божественного у Ницше было уже говорено. Так же и Маркс начинает с защиты человека, с гуманизма, и кончает исчезновением человека в обществе, в социальном коллективе. И Ницше, и Маркс в разных направлениях приходят к отрицанию человечности, к разрыву и с евангельской и с гуманитарной моралью. Но Маркс в гораздо меньшей степени отрицает человечность и открывает возможность неогуманизма. Все творчество Достоевского было полно эмоциональной диалектики отношений между богочеловеческим и человекобожеским. Человечность не может быть взята отдельно, в отрыве от сверхчеловеческого и божественного. И самоутверждающаяся человечность легко переходит в бесчеловечность.

Для построения религиозной антропологии большое значение имеет понимание роли пола в человеческой жизни. Проклятие пола тяготет над человеком. Человек не цельное существо. Цельное существо было бы андрогинном. Человек есть существо половинчатое, т. е. половое существо. Он тоскует и стремится к восполнению, к достижению цельности, никогда ее не достигая или достигая лишь в мгновения. Нет сферы жизни, в которой накопилось бы столько уродства и пошлости, как вокруг пола. Человек скрывает свой пол, как стыд. Пол переживается не только как источник жизни и возможного жизненного подъема, но и как унижение и рабство человека. Мир проходит через кризис рода, и он очень болезнен. Кризис этот связан с обострением личного сознания. Человек не может больше жить старой родовой жизнью. Это связано с ролью машины. Вхождение в человеческую жизнь машины производит страшную революцию *. Органичность заменяется организованностью, космичность заменяется социальностью.

Нельзя смешивать сексуальное и эротическое, это начала переплетающиеся, но различные. Соединение полов — биологически-животное начало; семья — начало социальное, связанное с рождением детей;

* См. мою брошюру «Человек и машина» **.

любовь — метафизически-личное начало. Для первого нужно было бы установить ограничивающую аскезу, и даже совершенно преодолевающую аскезу; для второго — свободное товарищество и братство, для третьего невозможны никакие нормы, потому что любовь носит свободно-мистический и неповторимо-индивидуальный характер, не подчиненный законам мира, иногда требующий свободной жертвы. Расизм, античеловеческий и антихристианский, весь основан на принципе биологической наследственности, который очень сомнителен с биологической точки зрения *. Это есть крайний антиперсонализм и рассмотрение человека как породы животных. Ошибочно думать, что через расовый подбор, очень напоминаящий скотоводство, создается аристократическая раса. Такой подбор, биологический и социальный, есть принцип плебейский, ибо желание пробраться в первые ряды есть плебейское желание. Аристократизм может быть лишь изначальным. Аристократизм есть дух, материя всегда плебейская. Настоящий аристократизм есть аристократизм нисхождения, жертвы, в основании его должны лежать чувства вины и жалости. Две идеи борются в мире: 1) подбор сильных, лучших, породистых, аристократов крови и расы, господство одних людей над другими и 2) братство людей, достоинство и ценность каждой человеческой личности, признание духовной основы личности. Для первой идеи человек есть лишь природа, для второй идеи человек есть дух. Человек связан со второй идеей, первая идея бесчеловечна.

Но есть диалектика первых и последних. Последние становятся первыми, и все остается в безвыходном кругу. И до сих пор родовая мораль определяет нравственные оценки, до сих пор призрачные чувства владеют людьми. Мораль племени еще сильна. С этим связано ложное понимание чести — чести семьи, племени и нации, сословия и войска — вместо истинного понимания достоинства личности. До сих пор плохо понимают христиане, что унижает человека исходящее от него, а не входящее в него. Идеализированные инстинкты мести и до сих пор владеют христианами. Мораль человечности наталкивается на моральное противоречие и парадокс. Когда человек стремится к чистоте и совершенству, когда он ранен злом мира и исповедует моральный максимализм, то это не только не гарантирует человечности, но может вести и к бесчеловечности. Примеры монтанистов, манихейцев, катаров, пуритан, янсенистов, якобинцев, толстовцев, фанатически верующих коммунистов и мн. др. показывают, как сложно и трудно достижение человечности. Моральный парадокс в том, что мытари и грешники могут впереди идти в Царство Небесное. Оригинальность христианства в любви к грешникам. У чистых, сохраняющих свои белые одежды, может не быть милосердия. Ошибочно и даже лицемерно выделять себя из мира как чистых. Отсюда бывает монашеское презрение к миру и людям, пуританская оценка людей. Такова экзистенциальная диалектика стремления к собственной чистоте.

Наиболее трудно защищать и утверждать человечность в жизни общества. Между тем как человечность есть основа должного, желанного общества. Мы должны бороться за новое общество, которое признает высшей ценностью человека, а не государство, общество, нацию. Человеческой массой управляли и продолжают управлять, бросая хлеб и давая зрелища, управляют посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду и всего более крова-

* См. Jean Rostand «Hérédité et racisme» 60.

вым насилием. Это человеческое, слишком человеческое, но не человеческое. В политике огромную роль играет ложь и мало места принадлежит правде. На лжи воздвигались государства, и на лжи они разрушались. И часто говорят, что без лжи все погибло бы в этом мире и наступила бы полная анархия. Макиавеллизм не есть какое-то специальное направление в политике Ренессанса, но есть сущность политики, которую признали автономной и свободной от моральных ограничений. Макиавеллизм практикуют консерваторы и революционеры. И не было еще революции, которая была бы сделана против неограниченной власти политики во имя человека и человечности. Человек не должен выносить надругательства над человеческим достоинством, насилия и рабства. В этом моральное оправдание революции. Но не все средства, практикуемые революцией, могут быть оправданы. Революция может сама совершать надругательства над человеческим достоинством, насиловать и поработать. Меняются одежды, но человек остается старым. И человечность не торжествует. Человечность требует более глубокой, духовной революции. Слишком часто понимали несение своего креста как покорность злым, как смирение перед злом. В этом была одна из причин восстания против христианства. Но очищенный смысл христианского смирения совсем иной. Он означает внутренний духовный акт преодоления эгоцентризма, а не рабскую покорность. Люди постоянно совершают мифотворческие акты, чтобы тешить свой эгоцентризм. Они создают мифы о себе, о своих предках, о своей родине, о своем сословии и классе, о своей партии, о своем деле, чтобы повысить свое положение. Почти нет людей свободных от этого мифотворчества. Вот тут нужны внутренние акты смирения. Но их как раз менее всего требуют.

Смирять нужно в себе и в других веру к могуществу *. Обогащение людей власти, царей, полководцев, вождей, есть антихристианская, античеловеческая ложь, поработящая человека. Это есть культ силы, а не правды. Культ святых имеет другой смысл и имеет положительное духовное значение. Но и он может принимать идолопоклоннические формы. В отличие от почти обогащения людей власти и силы, почитание действительно великих, гениальных, творческих людей — пророков, апостолов, реформаторов, философов, ученых, изобретателей, поэтов, художников, музыкантов и пр. — означает благородное почитание духовного и творческого величия, постоянно гонимого в мире **. Вспомним судьбу величайшего философа Индии и религиозного ее возродителя Шанкары, которого отлучили как еретика и отказались даже хоронить его мать. Необыкновенные, гениальные люди, с одной стороны, одиночки, непонятые, не подчиняются влиянию окружающей среды и времени, но, с другой стороны, они не замкнуты в себе, они выражают дух универсального движения, упреждая свою эпоху. Но совершенно ложно образование замкнутой и гордой элиты. Наиболее замечательные и творческие люди выступают не группами, а индивидуально, но индивидуально связаны с глубиной народной жизни. Наиболее творческие индивидуальности прорываются через поработящий круг объективации к подлинному существованию. Пределом объективации было бы превращение человека в муравья и общества в муравейник. Объективация покоится на законе и норме, не знает тайны индивидуального. Если бы существовал только закон, то жизнь человека стала бы невыносимой.

* См. мою книгу «О рабстве и свободе человека» ⁶¹.

** Карлейль в «Героях и героическом в истории» смешивает эти два рода почитания.

Должна существовать и сфера незаконная, сфера неповторимо индивидуальная.

Но склонность человека к объективации с трудом преодолима, на ней покоились все царства в мире, на ней покоились все языческие религии, связанные с племенем и государством-городом. Человечность противостоит объективации. Человечность есть не социализация, а спиритуализация человеческой жизни. Социальный вопрос есть вопрос человечности. Мировая и социальная среда не только влияет на человека, но она и проецируется человеком изнутри. Из глубины идет выразительность, экспрессивность, и она определяет и общность, общение людей. Человек прежде всего должен быть свободен, и это гораздо глубже, чем право человека на свободу. Из рабских душ нельзя создать свободного общества. Общество само по себе не может сделать человека свободным, человек должен сделать свободным общество, потому что он свободное духовное существо. Происходят колебания между старым режимом, тоталитаризмом, навязывающим обязательные верования (век Августа, век Людовика XIV), отсутствием свободы, подчинением личности обществу и государству, и легкостью, поверхностью демократий, безверием и скептицизмом режимов либеральных. Правда в третьем, в творческом трудовом обществе. Человек есть творческое существо не только в космическом, но и в теогоническом смысле. Но противоречие и двойственность проходят через всю жизнь. Кейзерлинг верно говорит, что творчество есть также разрушение и принятие жизни есть также принятие смерти. По сравнению с античным миром христианство очень усилило, развернуло и утончило внутреннюю жизнь человека, но вместе с тем вызвало большое беспокойство о судьбе человека. Это вполне обнаружилось не в средние века, а в века нового времени. В прежние века чувство было прикрыто церемониями, символами, внешними украшениями, оно стало более искренно в XIX и XX веках. Чувствительность Руссо, меланхолия Шатобриана, Сенанкура, Амиеля была новым явлением в истории европейской души, еще более новым явлением был трагизм Киркегардта, Достоевского, Ницше.

Человечность связана с любовью и жалостью. Человечный человек есть человек любящий и жалеющий. В этом мире нет начала выше жалости. Но, как и всякое начало в этом мире, жалость не может быть началом исключительным, она должна соединяться с чувством свободы и достоинства. В любовь-эрос должна входить и жалость, иначе она делается демонической и истребляющей. Спорят об отношении между любовью-эросом и любовью-агапэ. Этот вопрос особенно остро поставлен в книге Нигрена *. Эрос есть желание, томление, есть чувство недостатка. В этом смысле боги не могут любить, у них нет недостатка. Эрос эгоистичен. Любовь-эрос любит в человеке божественное, не самого человека. Таков платонизм. Нигрен склонен наделять эрос отрицательными свойствами. Но любовь-эрос не может не приводить в настоящую любовь, ибо в любви есть способность к восхищению и порыв вверх к божественной высоте. Границы же платоновского эроса в том, что сам по себе он есть любовь не столько к человеку, сколько к божественному, любовь к Богу в человеке, а не к самому человеку. В этом недостаточная человечность эроса. Для Нигрена агапэ есть творческая любовь, а вместе с тем любовь немотивированная. Такова любовь самого Бога, у которого не может быть любви-эроса. Но, вопреки Нигрену, и у Бога может быть тоска по любимому, по ответной любви.

* См. А. Nygren «Eros et Agape».

Непонятно, как может быть любовь-агапэ у человека, она делается как бы привилегией Бога.

В действительности должно быть сопряжение любви-эроса и любви-агапэ. Человеческая любовь сложнее схемы этих двух типов любви. Любовь-жалость, сострадание, caritas, не покрывается ни эросом, ни агапэ, ибо она есть любовь к твари в ее богооставленности. Опыт любви есть самый потрясающий опыт человека, в котором происходит настоящее трансцендирование имманентного круга этого мира. Любовь связана с личностью и есть отношение личности к личности *. Любовь вечна, когда она есть любовь не только к Богу в человеке, к совершенству и красоте в нем, но и к человеку в Боге, к неповторимо-индивидуальному, дорогому мне, независимо от совершенства. Любовь должна быть одухотворена, проникнута духовным началом, но она не может быть исключительно духовна, она духовно-душевна и даже духовно-телесна. Она непременно имеет отношение к неповторимо-индивидуальному. Любовь богочеловечна, и лишь тогда она вечна. Любовь побеждает смерть, в ней открываются перспективы бессмертия. В опыте любви приоткрывается Царство Божье. Будьте человеческими, будьте жалостливыми и любящими, и тогда раскроется путь к бессмертию. Основное различие между людьми есть различие между любящими и жалеющими и нелюбящими и нежалеющими. Это и есть различие между людьми «хорошими» и людьми «дурными». Не менее важно различие между людьми настоящими, подлинными, и ненастоящими, неподлинными, между людьми правдивыми и неправдивыми.

Происходит гуманизация не только самого человека, т. е. раскрытие его человечности, но и гуманизация природной и социальной среды. Происходит также гуманизация человеческой идеи Бога, что как раз означает освобождение от ложного антропоморфизма. Парадоксально нужно сказать, что наложение печати человечности есть не печать антропоморфизма, а печать теоморфизма. Ибо человечность божественна, не человек божествен, а человечность божественна. Человечность есть целостное отношение к человеку и к жизни, не только к человеческому миру, но и к миру животному. Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т. е. раскрытие творческой природы человека. Эта творческая природа человека должна обнаружить себя и в человеческом отношении человека к человеку.

Иногда говорят о том, что должен появиться новый человек. Это христианская терминология. Христианство было извещением о явлении нового Адама, о победе над ветхим Адамом. Человек должен вечно делаться новым, т. е. осуществлять полноту своей человечности. Нет совершенно неизменной человеческой природы, как это представлял себе Аристотель, св. Фома Аквинат, Кант, хотя и по-иному, как это представляет себе теология в господствующих формах и вместе с ней многие философы рационалистического типа. Человек меняется, он прогрессирует и регрессирует, сознание его расширяется и углубляется, но также суживается и выбрасывается на поверхность. И возможны еще более глубокие изменения человеческого сознания, при которых мир предстанет иным. Верно лишь динамическое понимание человека. Но при этом Божий замысел о человеке остается тем же. Есть замысел вечной человечности, полноты человечности. Человек никогда не будет заменен сверхчеловеком или духом других иерархий,

* О типах любви см. о. П. Флоренский «Столп и утверждение истины» и Max Scheler «Nature et formes de la sympathie».

как думают теософы и оккультисты. Человек наследует вечность в своей человечности, он призван к жизни в Боге, он идет от вечности, через время, к вечности. Новый человек может быть творческим обогащением и осуществлением полноты человечности, но может быть изменой и извращением идеи человека, может быть явлением не богочеловечности, а зверечеловечности, т. е. отрицанием человечности.

Новый человек может быть также стоянием перед бездной небытия, притяжением небытия*. Современный человек, утомленный падшим и разлагающимся бытием, пленяется небытием. Перед самым краем небытия он хочет испытать последний экстаз: то экстаз героизма во имя ничто, то экстаз творчества, возникающего из его собственного ничто. Ницше подошел уже к бездне. В своем гениальном творческом порыве он пришел не к новому человеку, а к уничтожению человека, к замене его совсем другим, нечеловеческим существом, в котором человечность исчезает. К измене человечности могут приходиться и революционные социальные движения. В Богочеловеке, Сыне Божьем и Сыне человеческом, зачинается новый человек, человек новой и вечной человечности.

Богочеловечность по традиционной терминологии соответствует соединению благодати и свободы. Отсюда идет и новая этика, противоположная ветхой родовой этике, этике, основанной на идеализации древних инстинктов мести, ревности, собственности, рабской покорности перед силой и властью, на ложном понимании сословно-классовой чести, на ложных чувствах к коллективным реальностям, на смешении веры с фанатизмом и исключительностью. Этика человечности, этика персонализма, должна быть построена на отношении к человеку, к личности как высшей ценности, к неповторимо-индивидуальному, а не безлично-общему**. Новая этика нового человека будет прежде всего этикой творчества, а не закона, но творчества человека и человеческого, а не творчества существа, которое не есть уже человек. Человечность связана с духовностью.

Глава IX ДУХОВНОСТЬ

Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни. Но духовность нужно шире понимать, чем обыкновенно понимают. Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвига. Радость солнечного света есть духовная радость. Солнце духовно. Форма человеческого тела, лицо человека духовно. Большую духовность может иметь и человек, который по состоянию своего поверхностного сознания, часто по недоразумению считает себя материалистом. Это можно сказать про Чернышевского. Если может быть построена философия духовности, то она ни в коем случае не будет отвлеченным школьным спиритуализмом, который был формой натуралистической метафизики. Дух не есть субстанция***. Дух есть не только иная реальность, чем реальность природ-

* В этом отношении характерно новое течение во Франции. См. Sartre «L'Être et le néant», Bataille «L'Expérience intérieure» и A. Camus «Le mythe de Sisyphe». Течение это сложно. Сартр в конце концов делает выводы в духе неогуманизма, да и Камю тоже.

** Моя книга «О назначении человека» была попыткой построения такой этики.

*** См. мою книгу «Дух и реальность»⁶².

ного мира, но и реальность в другом смысле. Дух есть свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Необходимо утверждать относительную правду дуализма, без которого не понятна независимость духовной жизни. Но это не есть дуализм духа и материи, или души и тела. Это есть прежде всего дуализм свободы и необходимости. Дух есть свобода, а не природа. Дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность. Духовная качественность и духовная ценность человека определяется не какой-либо природой, а сочетанием свободы и благодати.

Дух революционен в отношении к миру природному и историческому, он есть прорыв из иного мира в этот мир, и он опрокидывает принудительный порядок этого мира. Основной факт мировой жизни — освобождение от рабства. Но роковой ошибкой эмансипаторов было думать, что освобождение идет от материи, от природы. Свобода идет от духа. Еще более роковой ошибкой защитников духа было думать, что дух не освобождает, а связывает и подчиняет авторитету. И те и другие ложно думали о духе и готовили погром духовности. Дух есть не только свобода, но и смысл. Смысл мира духовен. Когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, т. е. судят о бессмыслице мировой жизни с точки зрения духа. Ясперс верно говорит, что дух занимает парадоксальное положение между противоположностями. Дух и духовность перерабатывают; преобразуют, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл.

Происходит объективация духа, которую рассматривают как воплощение и реализацию. Но объективированный дух есть дух, от себя отчужденный и теряющий свою огненность, свою творческую молодость и силу, он приспособлен к миру обыденности, к среднему уровню*. Нельзя говорить об объективном духе, как говорил Гегель. По-настоящему существует лишь субъективный дух или дух, стоящий по ту сторону субъективного и объективного. Объективная духовность есть бессмысленное словосочетание. Духовность всегда «субъективная», она лежит вне объективации. Объективация есть как бы иссякание и омертвление духа. Духовность вне феноменального объективированного мира, она не из него развивается, она лишь прорывается в него. Нельзя верить в прогрессирующее торжество, в развитие духа и духовности в истории, как верил Гегель. Вершины духовности в мире не могут производить впечатление результата постепенного развития духа в истории.

Достижение духовности есть освобождение от власти мировой и социальной среды, есть как бы прорыв нумена в феномены. Рост духовности в человеке не есть закономерный эволюционный процесс. Где действует свобода, там нет необходимого процесса, где действует творчество, там нет эволюции в натуралистическом смысле слова. Духовность есть задача, поставленная перед человеком в отношении к жизни. Парадокс в том, что рост духовности осуществляется заключенной в человеке духовной же силой, этот рост не может быть результатом недуховных состояний. Высшее никогда не получится из низшего, не заключающего в себе никаких зачатков высшего, никаких его потенций. Духовное развитие есть актуализация возможного. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы в человеке, напр. страдание от болезни, от нужды, от несправедливости

* Эту мысль я развиваю в своей книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

или измены. Но пробуждение духовной силы предполагает, что она в скрытом, непробужденном состоянии всегда была. Свобода, которая противопоставляется природе, всегда есть дух. Ошибка натуралистической эволюционной теории заключалась в предположении, что низшее само по себе порождает высшее, что материальное в силах создавать духовное. Духовная сила в человеке есть изначально не человеческая только, но богочеловеческая. Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку.

Нет необходимой эволюции в духовной истории мира, как думал Гегель и за ним многие. В истории мира мы видим объективацию духа. Но объективация духа есть его умаление. Объективация противоположна трансцендированию, т. е. движению к Богу. Но ошибочно было бы считать процесс объективации духовности, который выражается в эволюции цивилизации, лишь отрицательным. В условиях этого феноменального мира он имеет и положительное значение. Происходит преодоление животной, дикой, варварской природы человека, подлинно возрастает сознание человека. Но это элементарный процесс, и им не достигаются вершины духовности. Впрочем, мы никогда не можем точно определить, где обнаруживается подлинная духовность, она может обнаружиться совсем не на вершинах цивилизации. Очень важно еще понять, что духовность совсем не противопоставляется душе и телу, она овладевает ими и преобразует их. Дух есть прежде всего освобождающая и преобразующая сила. Человек с сильно выраженной духовностью совсем не есть непременно человек, ушедший из мировой и исторической жизни. Это человек, пребывающий в мировой и исторической жизни и активный в ней, но свободный от ее власти и преобразующий ее. Духовность, отворачивающаяся от множественного мира, как, напр., некоторая форма духовности Индии, Плотина, монашеской аскезы, не может быть признана христианской, она противоречит богочеловеческому характеру христианства и завету Христа о любви к ближнему. Христианская духовность есть не только восхождение, но и нисхождение, и только такая духовность человечна. Возможна и бесчеловечная, враждебная человеку духовность. И такой уклон часто бывал. Но человек должен принять на себя ответственность не только за свою судьбу и судьбу своих ближних, но и за судьбу своего народа, человечества и мира. Он не может выделиться из своего народа и мира и гордо пребывать на духовных вершинах. Опасность гордыни подстерегает на духовном пути, и об этом было много предостережений. Эта опасность есть результат все того же разрыва богочеловеческой связи. Пример такой гордыни являли брамины, претендовавшие быть сверхчеловеками. Она свойственна и некоторым формам оккультизма. Стремиться нужно к человеческой духовности, которая и есть богочеловеческая духовность.

Существуют разные типы духовности. Есть не только христианская и внехристианская духовность, но и в самом христианстве есть разные типы духовности, напр. духовность православная и духовность католическая *. Но есть универсальные и вечные основы духовности. Очень глубока духовность индусская. Мистики всех времен и народов между собой перекликаются. Вечное значение имеет молитва. Человек есть существо молящееся, и в молитве имеют потребность и те, которые не считают себя верующими. В чем сущность молитвы? ** Молитва вызы-

* См. мою книгу «Дух и реальность».

** См. Fr. Heiler «Das Gebet» ⁶³.

ваются потребностью почувствовать себя не целиком зависящим от царствующей в мире необходимости, от роковых сил этого мира. Молитва есть разговор с Существом, возвышающимся над мировым круговоротом, над неправдой, в которую погружен мир. Христианская духовность отличается от нехристианской тем, что в ней всегда утверждается личность, свобода и любовь. Нужно признать нехристианской духовность, в которой исчезает неповторимая личность, нет свободы человека и любви к человеку. Нехристианской является духовность, которую можно назвать монистической, т. е. отрицающей независимость человеческой природы.

Духовность Индии, по-своему очень высокая, холодна по сравнению с христианской духовностью, именно вследствие своего пантеистического характера, отрицающего метафизически принцип личности. Ауробиндо в своих комментариях к Багават-Гите говорит, что мудрец одинаково благожелателен ко всем, для него характерно безразличие ко всему, отсутствие желаний, отрицание различий между счастливым и несчастным *. Подобные начала проникли и в христианскую духовность, особенно в сирийскую аскетическую духовность, в «Добротолубие». Эта же отрешенность от множественного мира есть в мистике Плотина и неоплатонизма. Но подлинная христианская духовность есть духовность христологическая, т. е. богочеловеческая, в ней не может исчезнуть человек в безразличном тождестве и единстве. Богочеловеческая духовность может начать с сознания греховности и недостоинства человека, погруженного в стихии мира, но она должна утверждать достоинство человека как богоподобного существа, предназначенного к вечности. Горькое чувство от низости человеческой не должно закрывать высоты, к которой предназначен человек.

Христианская духовность не холодно-бесстрастная, а горячая. В ней освобожденность и отрешенность от стихий мира соединяется с разделением судьбы мира, человечества и всей страдающей твари. Духовность должна преображать, а не подавлять страстную природу человека. Христианство освобождает человека от элементарных духов природы и этим утверждает независимость и свободу человека и духа. Но это совсем не означает равнодушия к миру и к человеку. В основе христианства лежит заповедь любви к Богу и любви к ближнему, в этом его богочеловеческий, человеческий характер. Это противоположно отрешенному равнодушию к множественному миру. Любовь к ближнему есть любовь к множественному миру. Обращение к Единому не означает отращения от множественного, от индивидуального в мире.

Но духовность, как и все в этом мире, объективируется, принимает формальный и законнический характер, охлаждается, приспосаблиется к среднему человеку. Поражает недуховный характер так называемой духовной жизни в официальных церквях и вероисповеданиях. Вырабатывается условная, знаковая, риторическая духовность, которая внушила отвращение к христианству. Более глубокое значение имеет то, что духовность первоначально связывалась с мифом. Всякий значительный миф связан с реальностью. Но эта связь может ослабиться. И жажда правды и правдивости в духовной жизни может вызвать потребность освобождения духовности от мифа. Это будет означать переход от символизма к реализму, к мистическому реализму.

Глубинное «я» человека связано с духовностью. Дух есть начало

* См. цитированную книгу «Le Bhagavad-Gitā» interprété par Shri Aurobindo.

синтезирующее, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом творческом акте происходит самосозидание личности. Это есть постоянная борьба с множественностью ложных «я» в человеке. В человеке хаос шевелится, он связан с хаосом, скрытым за космосом. Из хаоса этого рождаются призранные, ложные «я». Каждая страсть, которой одержим человек, может создавать «я», которое не есть настоящее «я», которое есть Es. В борьбе за личность, за подлинное, за глубинное «я» происходит процесс распада — это есть вечно подстерегающая опасность — и процесс синтеза, интеграции. Человек более нуждается в психосинтезе, чем в психоанализе, который сам по себе может привести к разложению и распаду личности.

Духовность, идущая из глубины, и есть сила, образующая и поддерживающая личность в человеке. Кровь, наследственность, раса имеют лишь феноменальное значение, как и вообще биологический индивидуум. Дух, свобода, личность имеют нуменальное значение. Социологи утверждают, что человеческая личность формируется обществом, социальными отношениями, что организованное общество есть источник высшей нравственности. Но извне идущее социальное воздействие на человека требует приспособления к социальной обыденности, к требованиям государства, нации, установившимся нравам. Это ввергает человека в атмосферу полезной лжи, охраняющей и обеспечивающей. Пафос истины и правды ведет человека к конфликту с обществом. Наиболее духовно значительное в человеке идет совсем не от социальных влияний, не от социальной среды, идет изнутри, а не извне.

Примат общества, господство общества над человеком ведет к превращению религии в орудие племени и государства и к отрицанию свободы духа. Римская религия была основана на сильных социальных чувствах, но она духовно была самым низким типом религии. Историческое христианство было искажено социальными влияниями и приспособлениями. Социальная муштровка человека вела к равнодушию к истине и правде. Всякая система социального монизма враждебна свободе духа. Конфликт духа и организованного общества с его законничеством есть вечный конфликт. Но ошибочно было бы понять это как индивидуализм и асоциальность. Наоборот, нужно настаивать на том, что есть внутренняя социальность, что человек есть социальное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Но лучшее, более справедливое, более человеческое общество может быть создано лишь из духовной социальности человека, из экзистенциального источника, а не из объективации.

Общество обоготворенное есть в метафизическом смысле реакционное начало. Возможен прорыв духовности в социальную жизнь, и все лучшее в социальной жизни исходит из этого источника. Духовность несет с собой освобождение, оно несет с собой человечность. Господство же объективированного общества несет с собой порабощение. Нужно оставить совершенно ложную идею второй половины XIX века, что человек есть создание социальной среды. Наоборот, социальная среда есть создание человека. Это не значит, что социальная среда не действует на человека, она очень действует. Но рабья социальная среда, порабощающая человека, есть порождение рабьего состояния человека, рабьих душ. Если нет Бога, то я раб мира. Существование Бога есть существование моей независимости от мира, от общества, от государства.

Достоевский говорит, что человек иногда верит в Бога из гордости. Это выражение парадоксально, но социальный смысл его в том, что

человек не соглашается поклоняться миру, обществу, людям и поклоняется Богу как единственному источнику своей независимости и свободы от власти мира. Хорошая гордость в том, чтобы не желать поклоняться никому и ничему, кроме Бога. Духовность, которая всегда связана с Богом, есть обретение внутренней силы, сопротивляемость власти мира и общества над человеком. Безумие думать, что я становлюсь беден оттого, что существует Бог, что Бог есть отчуждение моего собственного богатства (Фейербах). Нет, я становлюсь безмерно богат оттого, что существует Бог. Я очень беден, если существую только я сам, и нет ничего выше меня, больше, чем я. И весь мир страшно беден и плосок, если он довлеет себе, если нет Тайны за ним.

Кроме духовности, о которой говорят мистические книги, описывающие путь души к Богу, опыт общения с Богом, есть еще совсем другой тип духовности, который можно назвать профетическим. Профетизм есть боговдохновенность, слушание внутреннего голоса Бога о судьбах мира, человечества и народа, о грядущем. Человек профетического вдохновения одинок, он часто побивается камнями тем народом, которому он служит, но он духовно-социален, обращен к обществу. Путь человеческого профетического вдохновения не есть путь методического восхождения, это путь внутреннего озарения. Профетическая духовность совсем иная, чем духовность, выработанная в мистических школах Индии и Греции, это духовность типа древнееврейского, иранского и христианского. Но христианство соединяет в себе оба типа духовности.

Духовность связана или с эсхатологией индивидуальностей, или с эсхатологией всемирно-исторической. Изначально христианство унаследовало древнееврейский мессианизм, обращенный к судьбам истории, и греческую мистику, обращенную к завоеванию индивидуального бессмертия в мистериях. Поэтому мы увидим, что в христианском учении о бессмертии есть два наслаения (индивидуальное бессмертие души и воскресение мертвых во плоти), которые не так легко привести к единству. Но всегда духовность есть подготовка и залог бессмертия. Натуральный состав человека сам по себе не бессмертен, бессмертным он становится в силу овладения духом, началом, в котором соприкасается человеческое и божественное. Любовь есть главная духовная сила, которая побеждает смерть и завоевывает бессмертия, она сильнее смерти. Любовь связана с личностью и требует бессмертия для личности.

Нигрен в книге, о которой было уже говорено, видит в «агапэ» сущность христианства и связывает ее с коллективностью, т. е. церковью. В «эросе» поднимается человек до Бога, в «агапэ» нисходит Бог до человека. Бог любит потому, что он любит, а не вследствие качества любимого. Но ведь такова и настоящая человеческая любовь. Нельзя вложить в схему «эроса» и «агапэ» самое таинственное явление мировой жизни — любовь. Для Нигрена мистика и гнозис стоят под знаком «эроса» и потому отрицаются. Этим очень обедняется христианство. Во всех своих формах духовность есть борьба за вечность. Настоящая человечность требует борьбы за вечность, ибо самое бесчеловечное начало есть смерть.

Духовность в религиозной терминологии есть раскрытие в мире и человеке Св. Духа. Но Св. Дух не раскрывается еще вполне, не изливается еще в полноте на жизнь мира. Возможна новая духовность, духовность богочеловеческая, в которой человек обнаружит себя в своей творческой силе более, чем доньше себя обнаружил. Творчество, свобода, любовь будут более всего характеризовать новую духовность. Она должна ответить на муку мира, на непереносимые страдания человека.

Старая духовность сейчас не дает ответа. Но перед излияниями света неизбежно сгущение тьмы. Перед новым напряжением духовности возможно видимое ослабление духовности. Перед новой богочеловечностью возможны взрывы бесчеловечности, обозначающие богооставленность человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого еще не дошла до конца, до предела, но иногда соприкасается с пределом и концом, и человек поставлен над бездной. Ожидание новой духовности есть ожидание нового откровения Св. Духа в человеке и через человека. Это не может быть пассивным ожиданием, это может быть лишь активным состоянием человека. Если бы человек был обречен в трепете и пассивности ожидать события сверху, то духовность не была бы богочеловеческой и божественная человечность не была бы возможна. Параклетизм не раз обнаруживал себя в христианской истории. Но времена и сроки еще не наступили. Много есть оснований думать, что эти времена и сроки наступают.

Глава X КРАСОТА

Красота есть характеристика высшего качественного состояния бытия, высшего достижения существования, а не отдельная сторона существования. Можно сказать, что красота не есть лишь категория эстетическая, но есть и категория метафизическая. Если что-нибудь воспринимается человеком целостно, то именно красота. Мы говорим: прекрасная душа, прекрасная жизнь, прекрасный поступок и т. д. Это не есть лишь эстетическая оценка, это целостная оценка. Все гармоническое в жизни есть красота. Во всяком соответствии есть элемент красоты. Красота есть конечная цель мировой и человеческой жизни. Добро есть средство, есть путь, и оно возникло в противоположении злу (познание добра и зла). Красота лежит по ту сторону познания добра и зла. Добро же по ту сторону различения добра и зла, когда зло уже забыто, и есть красота. В красоте не может быть нравственного уродства, свойственного злу. Красота зла есть иллюзия и обман. Царство Божье можно мыслить лишь как царство красоты. Преображение мира есть явление красоты. И всякая красота в мире есть или воспоминание о рае, или пророчество о мире преображенном. Переживание всякого гармоничного состояния есть переживание красоты. Красота есть предельный идеал, из которого изгнана всякая дисгармония, всякое уродство, всякая низость.

Нужно очень различать красоту и красоту. Красивость есть обманная красота. Красивость относится лишь к миру феноменальному, в красоте же есть начало нумеральное. Но в красоте есть своя диалектика, и лучше всего о ней говорит Достоевский. Он думал, что красота спасет мир. Но он же говорит: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»⁶⁴. Как понять это? Ведь про красоту можно сказать, что она есть перерыв в борьбе и как бы приобщение к миру божественному. Но красота творится и раскрывается в мире затемненном, охваченном страстной борьбой. И в душах людей она может быть вовлечена в столкновение противоположных начал. В трагедии может быть величайшая красота. Сам Достоевский — трагический писатель. Трагедия есть столкновение противоположных начал, она не изображает гармонической жизни. Но учение Аристотеля о катарсисе говорит о переживании красо-

ты через трагедию. Трагическая красота глубже других ее форм, в ней есть божественный свет.

Внешне гармоническая красота может быть обманной и лживой, прикрывающей уродство. Красота может переходить в свою противоположность, как и всякое начало, оторванное от источника света. Поэтому одинаково верно можно сказать, что она есть гармония и отдых от мучительной борьбы и она может стать «полем битвы» Бога и дьявола. Дьявол хочет пользоваться красотой для своих целей. Красота есть великая радость в нашем мучительном мире, и красота природы, и красота искусства. Бесспорно, эстетические оценки не заключают в себе той мучительности, которая есть в оценках моральных. И, может, именно поэтому дьявол хочет воспользоваться красотой для своих целей. Красота может стать демонической не по своей сущности, не потому, что она есть, она может быть лишь использована в борьбе полярно противоположных сил.

Возможна обманная красота, обманная красота иных женщин, обманная красота иных произведений искусства. Демоническое начало не в красоте и не в творчестве, а во внутреннем состоянии и направленности человека. Любят говорить о демоническом начале в творчестве Леонардо, напр. в его Иоанне Крестителе и Джиоконде. Но демоническое, которое, может быть, было в самом Леонардо, сгорело в его творческом акте, в котором совершалось преображение и через который достигается вечность. Почва, на которой легко появляются демонические уклоны, есть эстетство, которое признает лишь эстетические ценности и ими подменяет все другие, напр. ценности истины и добра. Но великие творцы никогда не были эстетами. Эстетство есть не творческое состояние, это есть состояние пассивности. Эстет живет окружениями, он вращается в мире вторичном, а не первичном. Он никогда не ищет правды и не любит правды, как неприятного напоминания. Демонические уклоны, которые на этой почве рождаются, не глубокие. Я, впрочем, склонен думать, что эстеты не любят и красоты, ибо у них нет притяжения к божественной высоте. Самые ядовитые плоды порождает эстетизм в жизни общественной, искажая все оценки. Это можно видеть по Ницше и К. Леонтьеву. Недопустимо враждовать против осуществления большей справедливости в социальной жизни по тем основаниям, что в несправедливом социальном строе прошлого было больше красоты. Исторический эстетизм и романтизм К. Леонтьева всегда есть ложь и неправда.

Интуитивное восприятие красоты природы, красоты человека, красоты художественного произведения есть творческое преодоление хаоса, разложения и уродства. Восприятие красоты есть прорыв за уродливую кору, покрывающую мир. Совершенно ложно ставится вопрос, когда в книгах по эстетике спрашивают, объективна или субъективна красота. Когда говорят, что красота субъективна, а не объективна, то этим хотят сказать, что она есть субъективная иллюзия, лишь субъективное состояние человека. Неверно сказать, что красота объективна. Но сказать, что красота субъективна, и значит сказать, что она реальна, ибо реальность в субъективности, в полной еще огня первичной жизни существования, а не в объективированном бытии, в котором огонь жизни уже охлажден.

Это приводит к сложному вопросу об отношении между творчеством и объективацией или отчуждением*. Есть ли воплощение всякого

* См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

творческого акта объективация? Есть ли красота, создаваемая творческими силами природы и творческими силами человека, непременно «классическая», «объективная» красота? Спор классицизма и романтизма с этим связан. Классицизм как будто бы требует объективной законченности, завершенности, т. е. совершенства продуктов творчества. То же может быть в явлениях природы, которые могут быть классическими, завершенными. Но природа может быть и романтической. Этим полны романы Вальтер Скотта. Классическая объективность есть достижение совершенства в конечном, как бы победа над бесформенной бесконечностью. Не случайно греки связывали совершенство с конечностью и боялись бесконечности, как хаоса. Романтизм же, который по-настоящему обнаруживает себя лишь в христианский период истории, устремленный к бесконечному, не верит в достижимость совершенства в конечном.

Классическое есть такое же вечное начало, как и романтическое. Человеческое творчество не может не стремиться к совершенству формы, как не может удовлетвориться ни на чем конечном, замкнутом в этом мире. Нуменальное, из которого и исходит творчество, должно всегда переходить за грани феноменального, конечное должно разбиваться устремлением к бесконечному. Отношения между формой и бесконечным содержанием жизни противоречивы и парадоксальны. Красоты нет без формы, бесформенность некрасива и может быть уродливой. Творческая сила жизни должна получать форму. Мы это видим и в процессах природы, в образовании космоса. Но форма может затвердевать, окостеневать, угашать творческий огонь жизни и охлаждать и ограничивать. И тогда творческий огонь должен вновь возгораться, разбивать омертвевшие формы, устремляться к бесконечному содержанию *. Это вечная борьба, которая не может не закончиться в пределах этого мира. Красота связана с формой, но красота связана также с творческой силой жизни, с устремлением к бесконечности.

Употребляя терминологию Ницше, Аполлон и Дионис должны быть соединены, это два вечных начала. Вечное начало формы и вечное начало бесконечной силы должны быть слиты. Вячеслав Иванов говорит, что Дионис сам по себе некрасив. Но без Диониса нет и красоты Аполлона. Те же силы действуют и в космической жизни. Но красота никогда не есть объективность сама по себе, требующая по отношению к себе лишь пассивности. Красота, даже когда она лишь созерцается, требует творческой активности субъекта. Красота не есть объективная предметность, она всегда есть преобразование. И только творческое преобразование есть реальность. Подлинно великое искусство не могло быть исключительно классическим или романтическим, не могло принадлежать борьбе направлений и никогда не могло быть вполне объективированным, ибо в нем остается вечная жизнь. Форма великого искусства не бывает омертвевшей в формализме, с ней связано бесконечное содержание, устремление в бесконечность. Так у Шекспира, у Гёте, у Л. Толстого, у Достоевского, у Софокла, у Бетховена, у Рембрандта, у Микеланджело и др. Так и красота человеческого лица должна иметь форму, без того она не была бы красива, но за этой формой должна просвечивать устремленность к бесконечной жизни, без этого красота будет мертвой. И красота природы должна быть жизнью, а не только формой. Бенедето Кроче прав, когда связывает искусство прежде всего с вырази-

* В связи с этим вопросом есть интересная мысль у Зиммеля. См. его «*Lebensanschauung*»⁶⁵.

тельностью *. Не только есть направление в искусстве, именуемое экспрессионизмом, но и всякое искусство и всякая красота есть экспрессионизм. Красота есть выражение бесконечной жизни в конечной форме.

Существовало символическое направление в искусстве, которое принадлежит уже прошлому. Но существует вечный символизм искусства. Подлинно реалистическим было бы, если бы через искусство совершалось преобразование мировой и человеческой жизни. Но в искусстве даются лишь знаки, упреждающие реальное преобразование. Смысл искусства в том, что оно упреждает преобразование мира. Искусство полно символов иного мира. Всякая достигнутая красота есть начавшееся преобразование мира. В пределах искусства это преобразование еще не достигается. Но искусство может переходить за установленные для него пределы как для отдельной сферы культуры. Так, русская литература XIX века на своих вершинах стремилась выйти за пределы искусства и перейти от творчества совершенных произведений к творчеству совершенной жизни. Р. Вагнер хотел через синтез музыки и поэзии преобразить всю жизнь. Символисты хотели перейти пределы искусства, перейти к тому, что выше искусства, но это не всегда им удавалось. При этом символическое чувство жизни могло вести к крайнему преувеличению самых незначительных событий своей жизни (напр., у А. Белого, у Блока и др.), могла быть ложная возвышенность и теряться чувство реальности. Но было и что-то значительное.

Романтизм, не удовлетворенный конечностью классического искусства и его замкнутостью в отдельной сфере культуры, часто не мог достигнуть того, к чему стремился. Но есть искусство, самое сильное из всех по своему воздействию на человеческую душу, которое по своей природе скорее романтическое, чем классическое, это — музыка. Музыка есть искусство динамическое, она в движении, во времени, а не в пространстве, в ней нет законченной формы пластического искусства, и она наиболее порождает эмоциональное движение в человеке, потрясая его душу. Правда, говорят о классической музыке в отличие от музыки романтической, но это лишь условное выражение. Наиболее классична музыка Баха, она хочет выразить музыку небесных сфер, а не трагедию человека, как музыка Бетховена. Но и музыка Баха уводит из этого мира в иной мир и не оставляет в здешнем достижении совершенной формы, как бывает в пластических искусствах. Не случайно музыка есть искусство, связанное с христианским периодом истории, с христианской устремленностью к переходу за пределы, к трансцендентному.

Для Греции же более всего характерна скульптура. Уже живопись более усложненное искусство, чем скульптура. В литературе же наиболее усложненная, но и наименее чистая форма есть роман, характерный для души XIX века. Начали стремиться не столько к красоте, сколько к правдивости. Это само по себе было завоеванием. Но это же привело к тому, что померк идеал красоты. В конце концов искусство начало отречься от красоты. Книги по эстетике перестали связывать эстетическую восприимчивость и эстетическую эмоцию с красотой. Это порождает глубокий кризис искусства. Это видно по таким течениям, как футуризм, кубизм, сюрреализм и т. п. Поэзия, искусство перестают быть воспоминанием о рае, они скорее говорят об аде. Настоящий ад есть одна из тем современной литературы (напр., Кафка). И раньше искусство изображало уродливое (Гойя, Гоголь), но уродство в искусстве было преображенным, сейчас же к этому преобразению не стремятся.

* См. Benedetto Croce «Esthétique comme science de l'expression» 66.

Попытки же вернуться к классицизму бессильны и реакционны. Кризис искусства есть кризис человека и отражает состояние мира. Мир переходит в жидкое состояние, он теряет свои формы, нет более твердых тел в мире. Исчезают твердые формы космоса в теориях и открытиях современной физики. Теряются твердые формы человеческой души в открытиях психоанализа и у философов отчаяния, страха и ужаса, теряются твердые формы социальной жизни в разложении старого мира и т. д. Искусству и литературе все труднее и труднее становится достигнуть твердой формы.

Weh! Weh!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust
Sie stürzt, sie zerfällt ⁶⁷.

(Фауст)

Кризис искусства, как и кризис всей культуры, подводит к эсхатологической теме. Ослаблено, надорвано и непосредственное чувство красоты космоса, ибо космоса больше нет. Он разрушен физическими науками и властью техники над современной душой. Машина становится между человеком и природой *. Вступление в техническую по преимуществу эпоху имеет метафизическое значение. И в эту эпоху переворачивается человеческое отношение к красоте. Человек как бы теряет остатки воспоминания о рае. Он вступает в ночь, в которой не видно форм, но есть блеск звезд. Тут есть прикосновение к концу. Наибольшей устойчивостью в разлагающихся формах мира обладает церковный культ. И красота его по-прежнему сильно действует на эмоциональную жизнь человека. Это понятно. В нем наиболее сохраняется богочеловеческая связь. Но и в нем возможны процессы омертвения, если не будут найдены обновляющие формы, выражающие творческий религиозный процесс.

Лет тридцать тому назад я читал публичную лекцию «Гибель красоты». Я защищал пессимистический тезис об умалении красоты в мире. Красота гибнет и в человеческом быте, который становится все более и более некрасивым, лишенным стиля, и в искусстве, которое все более отрекается от красоты. Искусство хочет выразить горькую правду о человеке, и правда эта некрасива. Тут есть и большая заслуга современной литературы и искусства, которые много дают для познания жизни. Для созерцания пластической красоты люди обращаются к прежним эпохам. Век техники, век масс, век подавляющих количеств, век ускорения времени не оставляет места для красоты. Как будто бы торжество бóльшей социальной справедливости делает жизнь некрасивой, во времена социальной несправедливости жизнь была красивее. Это и поразило более всего К. Леонтьева. Нищие весь был в восстании против некрасивости демократического века. И он обращался к Ренессансу, эпохе глубоко безнравственной, но творившей красоту.

Существует конфликт между красотой и добром, и выход из этого конфликта совсем не так прост, как кажется и эстетам, и моралистам. Соединение красоты с истиной есть целостное преобразование, просветленные жизни. Красота же, разорвавшая с истиной и добром, начинает разлагаться и в конце концов превращается в уродство. Нет прогрессивного возрастания красоты в истории культуры, но есть утончение и обострение эстетического сознания и эстетической чувствительности. Тут

* См. мой этюд «Человек и машина», журнал «Путь» № 38.

приходится признать правду эстетического пессимизма. Эстетизм свойствен не столько эпохам творческой красоты, сколько эпохам некрасивым. В эпохи наиболее сильного творчества красоты совсем не было наиболее обостренного эстетического сознания.

Людям очень свойственно впадать в эстетическую иллюзию. Мы восторгаемся красотой исторических развалин. Но в привлекающем нас прошлом развалин не было, развалины как раз современны. Мы восторгаемся красотой старинного храма. Но старинный храм современен. В прошлом этот храм был новым, только что построенным, а не старинным. И так во всем. В прошлом не было того прошлого, которое эстетика привлекает, в прошлом было настоящее. В уродстве настоящего нас утешает то, что прошлое стало старинным. Память есть творческая сила, преображающая сила, она совсем не есть пассивность. Мы все время наталкиваемся на парадоксальность времени. Современные молодые течения мысли и литература во Франции приходят к философии отчаяния, и последнее слово у них принадлежит небытию. Человек так хитер, что он может себя утешить и отчаянием. Наиболее влияют на эти течения Ницше и Гейдеггер, отчасти Киркегард и Л. Шестов, хотя и в другом направлении, чем эти последние, имевшие религиозную устремленность. Таковы Сартр, Батай, Камю. Охваченные чувством уродства и тошнотворности бытия, они пытаются найти выход в творчестве человека. Но человек для них есть ничтожество и кусок грязи. Как может он быть творцом, откуда найдет силы? Добро само по себе бессильно и не спасает. Но так же бессильно и так же не спасает само по себе творчество в искусстве. Человек поставлен перед бездной бытия, перед отчаянием в результате опыта разрыва между человеческим и божественным, в переживании богооставленности. Красота не только вечна, красота богочеловечна. Прохождение через путь исключительного самоутверждения и самодостаточности человека ведет и к гибели красоты. Тут есть неотвратимая диалектика, диалектика самой жизни, а не мысли. Тема красоты ведет к теме конца, к эсхатологии. Человек проходит крестный путь к концу.

Глава XI БЕССМЕРТИЕ

Проблема бессмертия — основная, самая главная проблема человеческой жизни, и лишь по поверхности и легкомыслию человек об этом забывает. Иногда, впрочем, он хочет убедить себя, что забыл, не позволяет себе думать о том, что важнее всего. Молитва о том, чтобы была дана нам память смертная, есть глубокая молитва, и памятью о смерти не своей только, но еще более других людей определяется серьезность самой жизни. Все религии, начиная с зачаточных религиозных верований дикарей, строились в отношении к смерти. Человек есть существо, поставленное перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в последний час жизни. Человек ведет двойную борьбу: за жизнь и за бессмертие. Смерть есть явление еще внутри жизни, а не по ту сторону, самое потрясающее явление, пограничное с трансцендентным.

Сильное страдание всегда ставит вопрос о смерти и бессмертии. Но и всякое углубление жизни ставит все тот же вопрос. Было построено много типов религиозных и философских учений о победе над ужасом смерти и достижении реального или призрачного бессмертия: спиритуалистическое учение о бессмертии души; учение о перевоплощении душ;

мистико-пантеистическое учение о слиянии с Божеством; идеалистическое учение о бессмертии идей и ценностей; христианское учение о воскресении целостного человека; притупление остроты проблемы смерти через слияние с коллективной жизнью на земле и через возможность земного счастья. Спиритуалистическое учение о бессмертии души сулит бессмертие лишь части человека, а не целостному человеку. Учение о перевоплощении еще менее дает бессмертия целостному человеку, оно предполагает его разложение на отдельные элементы и ввержение человека в космический круговорот, оставляет его во власти времени. Человек может перейти в нечеловеческий род существования. Учение о слиянии с Божеством не означает бессмертия личности, а лишь бессмертие божественного. Идеалистическое учение также не означает бессмертия личности, а лишь бессмертие безличных идей и ценностей. Отворачивание от темы о бессмертии через то, что я назвал бы социальным пантеизмом, через обращенность к грядущему счастью человечества, говорит о неразрешимости этой темы и о вражде к ее постановке. Только христианское учение о воскресении целостного человека отвечает на поставленный вопрос, но с ним связано, как мы увидим, много трудностей.

Вопрос о смерти и бессмертии неразрывно связан с сознанием личности, с личной судьбой. Только смерть личности трагична. Трагична смерть именно бессмертного существа. Смерть безличного ничего трагического в себе не заключает. Умирает только индивидуальность, личность. Если потерять острое сознание личности и забыть о ее единственной и вечной судьбе, то можно утешить себя тем, что жизнь в природе, в роде вечно возрождается и бессмертна. Человек как личность борется со смертью во имя бессмертия. Биологи говорят, что смерть есть цена, которую должно уплатить за высокое дифференциальное развитие. Более философски это выражает Зиммель, когда говорит, что жизнь получает форму, потому что живущее умирает. Но это и значит, что умирает то, что наиболее требует бессмертия. Парадоксально это нужно выразить так, что наиболее подвержено смерти бессмертное. Так это с натуралистической точки зрения, так это в объективированном мире.

Умер мой любимый кот. Скажут, что эта смерть не трагична, потому что животное не имеет личности. Этот аргумент для меня, пережившего глубокою печаль, не имеет значения по разным основаниям. Животное, в котором обнаружены большие качества красоты, ума, нежности, очарования, имеет яркую индивидуальность, неповторимую, единственную в своем роде. Это не есть личность в человеческом смысле, но все же есть личность другой степени. Самое же главное то, что моя большая любовь к моему коту требует, как и всякая любовь, бессмертия, вечности. Я не могу мыслить Царства Божьего без моего Мури. Речь идет о моем совершенно личном отношении, и для меня, может быть, очень трагична смерть существа, которому отказывают в праве считаться личностью. Меня всегда возмущала теория Декарта о том, что животное не имеет души и является механизмом, эта теория казалась мне глупой. И я от этого уже никогда не мог любить Декарта. Но меня возмущает и отрицание возможности бессмертия для животных. Иду дальше. И смерть дерева, которое я любил и которым я любовался, для меня может быть трагической, и моя духовная сила может быть направлена к его воскресению.

Древним свойственна была вера не в бессмертие человека и человеческого, а в бессмертие Бога и божественного *. Душа связывается с дуновением, которое исходит от Бога. Душа имеет тень. Очень широко

* См. Addison «La vie après la mort» **.

было распространено верование, что нужно питать покойников, иначе могут быть с их стороны враждебные действия. На пути загробной жизни видели разного рода препятствия в переходе опасных мест, во встрече с дикими зверями. Трудная и опасная борьба была и после смерти. Только в Египте были моральные требования для бессмертия. Египтяне первые признали человеческую душу бессмертной. Но сначала бессмертным признавался лишь один царь, потом привилегированный слой. Душа, освобожденная от тела, бессмертна, потому что она божественна. Бессмертие зерна — источник веры в бессмертие у египтян. Через обряд Озириса царь делался Богом. Остатки этого верования остались и в сакрализации царя в христианстве. Египетский царь — коллективная душа, душа расы, тотем, он отождествляется с Озирисом. Но состав человека представляется очень сложным. У каждого есть его Ка — двойник, тотем, исток жизни, гений-покровитель. Именно Ка бессмертен; умереть — значит идти жить со своим Ка.

Учение о перевоплощении, очень широко распространенное в древнем мире, связано с моральным возмещением, со злом, содеянным в прежних перевоплощениях. В зороастризме было уже воскресение во плоти. Очень характерно, что греки связывали надежды на бессмертие с душой, евреи же с Богом. Поэтому идея бессмертия души греческого происхождения. Спасение для евреев есть спасение всего народа. У Езекииля хотят найти зачатки идеи бессмертия. Но вообще у пророков не было веры в личное бессмертие. В эсхатологии есть различие перспективы мессианско-исторической и перспективы личного бессмертия. В христианство вошло и то и другое. Древнееврейская религия учила о безнадежности Шеол после смерти и верила в награды лишь в этой жизни. Книга Иова обозначала глубокий кризис сознания. Лишь во II веке иудаизм принял верование о воздаянии в будущей жизни. Но евреи, в отличие от греков, пришли к верованию в воскресение с телом, а не в бессмертие души. Только Ессеи были спиритуалистического направления и видели в материи источник зла. Филон принадлежал к эллинистической мысли и имел не столько мессианские ожидания в отношении к народу, сколько индивидуальные ожидания в отношении к душе. Гностики думали, что духовный элемент в человеке должен отделиться от материи и соединиться с Богом, который не есть Творец мира *. Но и иудаизм, и эллинизм кончили проблемой победы над смертью и завоеванием бессмертия.

Очень интересно проследить историю борьбы за бессмертие души греков **. У Гомера в человеке есть невидимое отражение, которое освобождалось в смерти. Это и есть психея. Имя остается после смерти. Гомеровская религия заключает в себе рациональный элемент. У Гесиода люди делаются демонами. Достигнуть бессмертия — значит стать Богом. Бессмертие есть проявление в человеке божественного начала, только оно и бессмертно. Человек должен отвратить опасности от хтонических подземных богов путем очищения. Боязнь нечистого характерна для древних людей. Но герои родственны хтоническим богам и умершим. Герои — полубоги. Бессмертны лишь герои, полубоги, а не обыкновенные люди. Есть раздельность человека и божественного рода, нет богочеловеческой связи. Вера в бессмертие души вышла из культа Диониса. Происходило смешение сверхчеловеческого и бесчеловеческого, исчезновение человеческого. Это в поздний час истории повторяется

* См. Hans Leisegang «Die Gnosis» и de Faye «Gnostiques et Gnosticisme» 69.

** См. замечательную книгу E. Rhode «Psyche» 70.

у Ницше. Человек смертен. Но бессмертие возможно, потому что в человеке есть божественное начало. В человеке есть титанический и дионисический элемент. Чисто греческая Аполлонова религия проникает в дионисическую стихию. Отсюда родился орфизм. Освобождение человека происходит не от самого человека, а от благодати спасающего Бога. Страдающий Бог своей смертью и воскресением дает человеку бессмертие. В посвящении в орфические мистерии дается бессмертие души. Дионисический экстаз освобождает Бога от связанности с телом. Гераклит учит, что душа есть огонь. В человеке есть Бог. Индивидуального бессмертия нет, есть лишь универсальный огонь. Пифагор признавал бессмертие души, но связывал с перевоплощением. У Анаксагора бессмертен дух, а не душа. Бессмертно общее, а не индивидуальное. Учение об индивидуальном бессмертии трудно соединить с платоновским учением об идеях. Греческой трагедии чужда была идея потусторонности. Народной греческой вере чужда была идея бессмертия души по ее природе. Эта идея вынашивалась в теологии и философии. Искание бессмертия связано с мистериями. И это обозначало выход из племенных религий, начало универсализма.

Трудность решения проблемы бессмертия зависит от того, что она ставится в перспективе объективации, выброшенности человеческого существования в объектный мир. Извне душа зависит от тела, а тело зависит от объектного физического мира. Человек превращен в одну из вещей мира. Биологически смерть происходит от разложения сложного состава организма. Клетка же бессмертна, потому что она проста. Вейсман думал, что клетка оплодотворения виртуально бессмертна. Платон защищал возможность бессмертия на том основании, что душа проста. Это стало классическим аргументом, который, в сущности, носит натуралистический характер. Физическая энергия человеческого организма не погибает, а лишь трансформируется, рассеивается по миру. Позволительно спросить: что делается после смерти с психической энергией? Человеческий организм имеет множественный состав, он колониален и потому легко разлагается. Личность есть единство и неизменность в постоянных изменениях множественного состава человека. Духовное начало и есть то, что поддерживает это единство и неизменность.

Но парадокс в том, что самое духовное начало требует смерти, ибо бесконечные стремления человека не осуществимы в пределах этого феноменального мира. Смерть царит лишь в мире феноменов, подчиненных космическому и историческому времени. В экзистенциальном времени она означает лишь опыт, лишь прохождение через испытание. Смерть есть судьба человека, прохождение через самый иррациональный и самый потрясающий опыт.

Духовный смысл смерти иной, чем смысл биологический. Ошибочно думать, что néant существует в природном мире. В природе нет ничто, небытия, есть лишь изменение, разложение и сложение, развитие. Ужас ничто, бездна небытия существует лишь в отношении к духовному миру. Смерть, царящая в природе, не есть néant, ужас смерти духовен, как духовна победа над смертью. Совершенно иначе представляется и понимается смерть с точки зрения внутренней, экзистенциальной, когда человек не сознает себя выброшенным во внешний объективный мир. В перспективе внутреннего существования никто, в сущности, не признает возможности окончательного исчезновения своего «я», того, что отвоевано как личность. Я ловлю себя на таком противоречивом рассуждении: если нет для меня ничего после смерти, то я после смерти узнаю об этом. Если я умру и дальше не будет для меня никакой жизни,

я исчезну окончательно, то и ничего не будет, и мира не будет, ибо я был единственным доказательством существования мира.

Человеческая личность реальнее всего мира, она есть нумен против феноменов, она в ядре своем принадлежит вечности. Но этого не видно извне, видно лишь изнутри. Человеческая душа ограничена телом, зависит от природной необходимости, но она внутренне бесконечна. Не только то, что раскрывается сейчас как моя душа, но и то, что раскрывается на протяжении всей моей жизни, как моя душа, есть небольшая часть моей души как потенциальной бесконечности и в сторону светлую, и в сторону темную. Жизнь от рождения до смерти есть лишь маленький отрезок моей вечной судьбы. Жизненный интерес имеет для меня проблема индивидуальности во мне, а не родового во мне, не безличного добра, разума и пр. Если я в конечной судьбе своей сливаюсь с Божеством и мое индивидуальное «я» исчезает, то я этого никогда не узнаю и это ничего мне не прибавит, ибо не будет моего сознания. Напр., учение Аверроэса о бессмертии интеллекта есть бессмертие родового в человеке. Это не дает никакого ответа на проблему бессмертия. Так же безличное родовое бессмертие в памяти потомков, в идее, в творческих продуктах не решает проблемы. Человек ищет личного бессмертия, не бессмертия в объекте, а бессмертия в субъекте. Но большая часть учений о бессмертии стоит под знаком объективации. Очень важно сознать, что только вечное реально. Все невечное, преходящее не имеет подлинной реальности. Ницше говорит, что для радости, счастья мгновения нужна была вечность и все оправдано. Но смысл это имеет лишь в том случае, если это мгновение входит в вечность, а не есть дробная часть времени. Ницше писал Дейсену, что он хотел бы быть прав не для сегодняшнего и завтрашнего дня, а для тысячелетий. Но тысячелетия мало отличаются от сегодняшнего и завтрашнего дня. Нужно быть правым для вечности. Есть мгновение творческого экстаза и соединения с Богом, которое есть приобщение к вечности, выход из власти времени.

Смерть, которая порождается природной закономерностью и к которой человек приговаривается биологическим процессом, есть самое индивидуально-личное в человеке. И она есть прежде всего прекращение сообщений с другими людьми и с жизнью космоса. Каждый человек должен пройти через трагедию смерти. Фрейд утверждает, что цель, к которой стремится всякая жизнь, есть смерть. Инстинкт «я» есть инстинкт смерти. И вместе с тем и по Фрейду, который не знает высшего начала в человеке, никто не верит в свою смерть. Парадокс смерти в том, что смерть есть самое страшное зло, которое больше всего страшит человека, и через это зло раскрывается выход к вечной жизни, или один из выходов. Такими парадоксами наполнена наша жизнь. Напр., война есть самое страшное зло и через нее может раскрыться возможность героизма и возвышения над обыденной жизнью. Плохая бесконечность жизни как раз и делала бы человека конечным существом.

Существует конфликт между личным бессмертием и деторождением, родовым бессмертием *. Качеству личности совсем не соответствует рождающая сила, скорее наоборот. Наиболее совершенная индивидуальность может обладать наименьшей силой порождения новых жизней. Бессмертие в родовой жизни, в детях и внуках, как и бессмертие в нации, в государстве, в социальном коллективе, ничего общего не имеет с бессмертием человека. Это верно, хотя и в другой степени, не только в отношении к человеческому миру, но и в отношении к животному

* См. замечательную статью Вл. Соловьева «Смысл любви».

миру. Очень сложно и таинственно отношение между личностью и полом. Пол есть безличное, родовое в человеке и этим отличается от эроса, который носит личный характер. С одной стороны, половая энергия есть помеха в борьбе за личность и спиритуализацию, она раздавливает человека своей натуральной безликостью, а с другой стороны, она может переключаться в творческую энергию, и творческая энергия требует, чтобы человек не был бесполом существом. Но настоящее преображение и просветление человека требует победы над полом, который есть знак падшести человека. С преодолением пола связано и изменение человеческого сознания. Бессмертие связано с состоянием сознания. Только целостное сознание, не раздвоенное, не разлагающееся на элементы и не слагающееся из элементов, ведет к бессмертию. Бессмертие в человеке связано также с памятью. В человеческой жизни мучительно не только забвение о ценном и дорогом, потеря памяти, но еще более мучительна невозможность забвения того, что было дурным и тяжелым в прошлом. Бессмертие есть просветленная память. Самое же страшное в жизни есть переживание безвозвратности, непоправимости, абсолютной утери. С этим ничего не может сделать человеческая свобода, не помогает и вера в естественное бессмертие. Это есть точка разрыва богочеловеческой связи, богооставленность. Только вера в благодатную силу, исходящую от Христа, может помочь, ибо в Нем воплощается богочеловеческая связь. Свет может загореться в наиболее сгущенной тьме.

Человек стремится к целостному бессмертию, к бессмертию человека, а не бессмертию сверхчеловека, интеллекта, идеального в себе начала, к бессмертию личного, а не безлично-общего. Проблему смерти связывали с проблемой сна. Фехнер думает, что смерть есть переход от полусна, каким является наша земная жизнь, к бодрствованию, к пробуждению *. Сновидение есть потеря умственного синтеза. То, что говорит Фехнер, значит, что мы живем еще в полусознательном, полусновидческом состоянии. Бессмертие же будет переходом к полному сознанию, что я предпочитаю называть сверхсознанием. Полное, целостное сознание есть сверхсознание. Это и есть духовное пробуждение. Сознание, обращенное к феноменальному миру, есть полусознание. Лишь освобождение сознания от исключительной власти феноменального мира раскрывает перспективу бессмертия. Ужас в том, что эсхатологические перспективы были в большинстве случаев кошмарными и обнаруживали страшную подавленность и запуганность человека.

Человеческое сознание знает много эсхатологических кошмаров, иногда в благообразной форме. Христианство до сих пор не преодолело кошмарного характера своей личной эсхатологии. Внесение нравственного начала в загробные верования было, конечно, прогрессом, одухотворением магических верований. Но нравственное начало прежде всего принимало характер суда и запугивания. Даже христианские верования в жизнь после смерти носят печать садического воображения. Воображение, создавшее картины загробной жизни, было воображение мстительное и злое. Мстительный Апокалипсис есть уже в книге Эноха, которая упреждает Апокалипсис христианский. Орфизм был высокой формой греческого религиозного сознания. Но идея ада, наград и наказаний идет, по-видимому, от орфизма **. Эсхатологические кошмары, созданные самим человеком в состоянии то запуганности, то мстительности,

* См. Fechner «Das Büchlein vom Leben nach dem Tode» ⁷¹.

** См. A. Boulanger «Orphée» ⁷².

очень разнообразны. Кошмары и перспективы окончательного исцеления целостного человека свойственны существу, которое сознает себя экзистенциальным центром вселенной, большей реальностью, чем реальный мир. Современный человек, исповедующий наивные материалистические взгляды, соответствующие духовной непробужденности, принужден примириться с этим кошмаром. И человек умудряется убедить себя, что подобная эсхатологическая перспектива даже отрадна для его земной жизни. В действительности жизнь при этом лишается всякого смысла.

Но кошмарны и другие, более положительные перспективы — перспективы бесконечных перевоплощений, перспективы совершенной потери личности в безликом Божестве и всего более перспектива возможности вечных адских мук. И если бы поверить в возможность бесконечного существования в условиях нашей жизни, которая часто напоминает ад, то это также было бы кошмаром и вызвало бы желание смерти. Индусская религиозная философия иначе смотрела на перевоплощение, чем современные европейские теософы. У теософов это превратилось в оптимистическое эволюционное учение. У индусов же это было пессимистическое верование. Буддизм прежде всего учит пути освобождения от мук перевоплощения. Верование в перевоплощение безблагодатное и не дает освобождения от кармы. В нем безвыходность, нет выхода времени в вечность. Кроме того, учение о перевоплощении оправдывает социальную несправедливость, кастовый строй. Ауробиндо, о котором было уже говорено, строит мистико-пантеистическое учение о бессмертии, которое гораздо выше теософических учений о перевоплощении. Для него смерть есть возражение всего целого ложному ограничению его в индивидуальной форме *. Ауробиндо усвоил себе и некоторые христианские элементы, но у него все же нет христианской идеи личности. Он говорит, что тот, кто поддается печали и боли, кто раб ощущений, кто занят эфемерными предметами, не знает бессмертия. Этим он хочет сказать, что бессмертие завоевывается.

Взгляды Л. Толстого на бессмертие носят пантеистический характер и более напоминают индусскую религиозную философию, чем христианство **. Он признает личную жизнь ложной жизнью, и личность не может наследовать бессмертия. Ужас смерти, который так мучил Л. Толстого, связан для него с личностью, т. е. с ложной жизнью. Смерти нет, когда преодолевается личная жизнь. Учение Ницше о вечном возвращении есть античная греческая идея, которая знает лишь космическое время и целиком отдает человека во власть космического круговорота. Это того же типа кошмар, что и идея бесконечного перевоплощения. Вечное возвращение противоречит другой идее Ницше, мессинской идее сверхчеловека. Об идее этой было достаточно сказано. Человеческое у Ницше не только смертно и должно исчезнуть, но и исчезновение его желанно. Мысль Ницше решительно антиперсоналистична, как и идея его антипода Л. Толстого.

Наиболее персоналистический и человеческий, человеческий характер носит учение Н. Федорова о воскрешении ***. Он требует возвращения жизни всем умершим предкам, не соглашается, чтобы кто-либо из умерших был рассматриваем как средство для грядущего, для торжества каких-либо безличных объектных начал. И речь идет о воскрешении

* См. цит. Aurobindo «L'Isha Upanishad».

** См. книгу Л. Толстого «О жизни».

*** См. Н. Федоров «Философия общего дела».

целостного человека. Это не должно быть пассивным ожиданием воскресения мертвых, а активным участием, т. е. воскрешением. Но философская слабость Н. Федорова была в том, что он умалил творческую силу духа в воскрешении мертвых и слишком возложил на силу технических знаний, в чем чувствуется влияние научно-натуралистического века. Н. Федоров совершенно прав, когда видит главное в христианстве не в оправдании, а в иммортализации, стяжании бессмертия.

Потребность бессмертия связана с самой глубиной человеческого существа. Но на верованиях в бессмертие отпечатывается ограниченность человеческого существа, в них вкладываются и дурные человеческие инстинкты, создающие образы рая и особенно ада. Труднее всего было говорить о рае, ад все-таки ближе человеку, в нем мало потустороннего. Но образ рая легко вызывал скуку. Тема о рае очень беспокоила Достоевского, и он высказал замечательные мысли об этой теме, напр., в «Сне смешного человека». Он всегда связывал тему о рае с темой о свободе. Он не принимал рая без свободы. Но свобода же могла создавать и ад. Отталкивающий характер образа рая, на который переносились чувственные черты этого мира, в котором праведники даже наслаждались муками грешников в аду, объясняется тем, что его менее всего мыслили апофатически. Катафатическое же мышление о рае всегда будет непереносимым для более тонкого нравственного и эстетического чувства. Жизнь повсюду бесконечна. Катафатическое же мышление о рае вносит конечность, которая оказывается лишенной подлинной творческой жизни. Ясперс любит говорить о пограничном состоянии человека (Grenzsituation) *. И поистине человек находится на границе разных миров, он не пребывает целиком в одном мире. Человек есть многоплановое существо. Он то переносится к иному миру, то прикасается к бездне.

Метафизическая проблема бессмертия наиболее связана с проблемой времени. Есть ли существование в этом космическом и историческом времени единственное существование человека? Или он существует еще в экзистенциальном времени, которое соприкасается с вечностью и погружает человека в вечность. Отрицание бессмертия есть предположение об окончательном существовании во времени, есть выражение подавленности временем и феноменальным миром. Последнее слово у Гейдеггера в философии им до сих пор раскрытой есть конечность человеческого существования. Dasein, которое заменяет у него настоящего человека, есть конечное существование, идущее к смерти.

Кошмарная идея ада связана была со смешением вечности и бесконечности. Но совершенно нелепа идея вечного ада. Ад есть не вечность, никакой вечности нет, кроме вечности божественной. Ад есть плохая бесконечность, невозможность выйти из времени в вечность. Это есть кошмарный призрак, порожденный объективацией человеческого существования, погруженного во время нашего зона. Если бы существовал вечный ад, это было бы окончательная неудача и поражение Бога, осуждение миротворения как дьявольской комедии **. Но много, много есть христиан, очень дорожащих адом, хотя и не для себя конечно. Онтология ада есть самая дурная форма объективации, самая притязательная и движимая мстью и злостью. Но психология ада возможна и связана с реальным опытом.

* См. К. Jaspers «Philosophie». Три тома ⁷³.

** Об этом есть много хороших мыслей у о. С. Булгакова. См. его «Невеста Агнца». Это третья часть его богословской системы.

Судебное понимание бессмертия столь же низменно, как древнее магическое понимание. В традиционных учениях о бессмертии очень большую роль играет элемент педагогический, который явно носит экзотерический характер. Лишь духовное понимание бессмертия соответствует более высокому сознанию. Но духовное понимание совсем не означает, что бессмертна только духовная сторона человека. Духовно нужно понимать и воскресение тела. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»⁷⁴. Человек бессмертен потому, что в нем есть божественное начало. Но бессмертно не только божественное в человеке, бессмертен весь состав человека, которым овладевает дух. Духовное начало и есть то начало в человеке, которое сопротивляется окончательной объективации человеческого существования, ведущей к смерти, окончательному погружению в смертоносный поток времени. Объективация сознания порождает иллюзию объективного духа, который знает только безличное бессмертие.

Очень сильное сознание собственного призвания и миссии в мире может давать чувство бессмертия, независимо от сознательных идей человека. Происходит переплетение личной эсхатологии и эсхатологии всемирно-исторической. Мое бессмертие не может быть отделено от бессмертия других людей и мира. Исключительная поглощенность своим личным бессмертием, как и своим собственным спасением, есть трансцендентный эгоизм. Идея личного бессмертия, выделенного из всеобщей эсхатологической перспективы, из мировой судьбы, противоречит любви. Но любовь есть главное духовное орудие в борьбе с царством смерти. Антиподы любовь и смерть между собой связаны. Любовь открывается с наибольшей силой, когда близка смерть. И любовь не может не победить смерти. Истинно любящий есть победитель над смертью. Мы должны делать сверхчеловеческие усилия, чтобы те, кого мы любим — не только люди, но и животные, — наследовали вечную жизнь. Христос победил смерть, потому что Он был воплощением универсальной божественной любви. И любовь не может не желать всеобщего спасения от смерти и всеобщего воскресения. Если хоть одно существо, обладающее экзистенциальным центром, не будет воскрешено для вечной жизни, то мир не удался и теодицея невозможна. При этих условиях мое личное бессмертие не только ущербно, но, в сущности, невозможно. Я завишу от судьбы мира и моих ближних, и судьба моих ближних и мира зависит от меня.

Н. Федоров был свято прав, когда требовал, чтобы человек был воскресителем. Но он слишком исключительно связывал судьбу человека с этим феноменальным миром, с этим планом существования. Смерть человека в этом земном плане не может быть окончательным решением судьбы человека. Если однопланное перевоплощение сталкивается с идеей личности, то многопланное перевоплощение вполне соединимо с идеей личности. Если путь реализации полноты жизни для человеческой жизни продолжается в духовном мире, то это совсем не противоречит тому, что наследовать вечность должно и человеческое тело, форма тела, а не одна лишь душа. Ибо форма тела, связанная неразрывно с образом человеческой личности, совсем не означает неразрывной связи с материей тела, по существу смертной, с физико-химическим его составом. И воскресение тела есть воскресение духовного тела.

Наиболее таинственной является связь личной судьбы с историческим messiанизмом. Полнота христианской истины, которая достижима лишь в религии духа, должна соединить личное бессмертие и messiанское разрешение судеб истории, идею мистическую и идею профетическую.

Одинаково неполны и в своей исключительности ошибочны и духовный путь к высшей жизни, уходящий и не желающий разделить судеб мира и истории, и исключительная обращенность к судьбам истории, общества и мира, уход от личного духовного пути. В этом вся сложность проблемы бессмертия. Бессмертие есть не человеческое и не божественное только дело, а дело богочеловеческое, дело свободы и дело благодати, дело, совершающееся снизу и сверху. Неточно думать, что человек есть по природе натурально бессмертное существо, и также неточно думать, что человек лишь сверху, от божественной силы получает свое бессмертие.

Ошибочность тут, как повсюду, в разрыве богочеловеческой связи, в самоутверждении человека и в унижении человека, его человеческого. Мы сплошь и рядом мыслим о бессмертии, перенося на феноменальный мир то, что относимо только к нуменальному миру, и перенося на нуменальный мир то, что относимо лишь к феноменальному миру. И также ошибочно мыслим мы, когда совершенно разрываем мир феноменальный и мир нуменальный. Учение о бессмертии должно пройти через очищающую критику, через которую должно пройти и учение об откровении. Необходимо очищение от наивного антропоморфизма, космоморфизма и социоморфизма. Но есть истинный антропоморфизм, который вытекает из центрального положения человека и соизмеримости человеческого и божественного. Этот антропоморфизм должен быть соединен с теоморфизмом, т. е. быть богочеловеческим. Истинная перспектива бессмертия есть перспектива богочеловеческая, а не отвлеченно человеческая. И в проблеме бессмертия мы встречаемся с все той же диалектикой божественного и человеческого.

Глава XII МЕССИАНИЗМ И ИСТОРИЯ

Не только понимание смысла истории связано с мессианизмом, но и самое образование категории исторического. История создается ожиданием, что в грядущем будет великое явление, которое и будет явлением Смысла в жизни народов. Это и есть ожидание явления Мессии или мессианского царства. Движение истории есть движение к этому мессианскому явлению, которое принесет с собой освобождение от рабства и страдания, принесет благо. Мессианское сознание рождается в страдании. Страдание, которое не раздавливает, превращается в страшную силу. Мессианский динамический миф обращен к грядущему. Ему противопологаются мифы языческие, обращенные не к грядущему, но к прошлому *. Грекам свойственно было созерцание космоса с его циклическим движением. Это предполагает вечность мира, не имеющего ни начала, ни конца. Таков был прежде всего мир в пространстве, а не мир во времени. У Платона и Аристотеля нет философии истории. Философия истории зачинается в древнем Израиле, в откровении Бога в истории, в сознании пророков, в книге Даниила. Окончательно делается возможной философия истории лишь в христианстве **. Античный мудрец достигал внутреннего покоя, гармонии и радости без изменения

* Об этом есть интересные мысли в книге Tillich «Die sozialistische Entscheidung» ⁷⁵.

** Это думает и Дильтей, который, впрочем, сам отрицает возможность философии истории. См. его «Einleitung in die Geisteswissenschaften» ⁷⁶.

мира, не требуя исторического движения в нем, не имея беспокойства о будущем. Христианство внесло беспокойство о будущем, мессианское и эсхатологическое беспокойство. Поэтому оно требует изменения и движения, но предполагает надежду. Христианский мессианизм имеет источник древнееврейский, может быть персидский, но не эллинский. Для христианского сознания приобретает метафизический смысл время и история. Для Платона и для Плотина это было бы совершенно непонятно. Христианская метафизика есть не онтология, как пытались ее построить на почве греческой философии, а прежде всего философия истории, она мессианична и профетична. Первохристианство жило надеждой, надеждой на явление Сына Человеческого в славе. Первохристиане верили, что профетические харизмы будут существовать до второго пришествия Христа. Отношение к истории тут парадоксально. С одной стороны, напряженное ожидание скорого явления Христа и мессианского царства, ожидание наступления конца закрывало длительную перспективу истории. Но, с другой стороны, это напряженное эсхатологическое ожидание и создавало смысл истории как движения к Царству Божию. Бесконечность исторического процесса лишает историю смысла и ввергает в процесс космический с его круговращением. Философия истории всегда профетична и не может быть другой. История еще не кончена, философ истории находится в середине исторического процесса. Как можно понять смысл истории, не зная, какой будет дальнейшая история? На этом основании отрицали возможность философии истории. Очевидно, что философия истории не может быть научной, она может быть лишь профетической. Она предполагает видение света, идущего от будущего. Только этот свет сообщает смысл истории.

История имеет смысл только в том случае, если она кончится, если она не будет бесконечной. Имманентного смысла история не имеет, она имеет лишь трансцендентный смысл. Мессианское сознание и сообщает ей трансцендентный смысл. С имманентной точки зрения история есть неудача, лишенная всякого смысла. Почва истории вулканична. И вулканические взрывы говорят о касании конца и возможном мессианском завершении истории. Опыт построения натуралистической философии истории, подчинение ее космическому процессу как его части никакого смысла истории не дают. Но не история есть часть космического процесса, а космический процесс есть часть истории. В истории человека, а не природы скрыт смысл мира. Все религиозное сознание язычества погружено в космос и космическое время. На этой почве возникли натуралистические мифы, обращенные назад и противоположные профетическому и мессианскому сознанию. Профетизм противоположен той политической романтике, которая идеализирует прошлое. У так называемых языческих народов лишь одно персидское религиозное сознание могло дать смысл истории, потому что знало апокалипсис конца, оно повлияло и на еврейскую религию. Без профетизма христианство не имело бы отношения к истории, не имело бы будущего, только из будущего может быть брошен свет на прошлое.

Профетический характер философии истории может принимать секуляризованные формы. В мысли XIX века так и было. Кант говорит: «Die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben» *. Этот хилиазм, т. е. идея мессианская, глубоко присущ всей философии истории XIX века, по видимости порвавшей с христианством. Профетический элемент в этой

* См. Kants Populäre Schriften «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht» ⁷⁷.

философии истории сильнее, чем в религиозной философии истории Бл. Августина и Боссюэта. Это можно сказать про Гегеля, про К. Маркса, про Сен-Симона, про О. Конта. Вся их философия истории проникнута профетизмом и без него лишена смысла, она не менее профетична у противников метафизики О. Конта и К. Маркса, чем у метафизика Гегеля. Гегель знает цель мировой истории — в ней мировой дух должен окончательно прийти через человека к самосознанию, это есть прогрессивный рост сознания свободы и осуществления царства свободы. О. Конт знает, что наступит позитивный период в истории человечества на смену периоду теологическому и метафизическому и восторжествует религия человечества. К. Маркс знает, что на смену буржуазно-капиталистическому периоду эксплуатации и рабства человека придет период торжества социализма, когда мессианский класс — пролетариат, на который перенесены свойства избранного народа Божьего, осуществит в мире справедливость, освободит не только себя, но и все человечество.

Откуда известно это будущее человечества? Можно ли признать научным это знание? Нет, это мессианская вера, это секуляризованная форма старой хилиастической идеи. Идея прогресса человечества, которая со времени Кондорсэ была основой философии истории, религиозного и христианского происхождения. Она есть секуляризованная форма христианской идеи движения к Царству Божьему как основная тема мировой истории. Идея прогресса хочет дать смысл мировой истории, но иллюзия ее в том, что она дает имманентный смысл истории, в то время как смысл ее трансцендентный. Идею прогресса нужно отличать от идеи эволюции, которая научно-биологического происхождения. Основное противоречие учения о прогрессе заключается в том, что в нем мыслится каждое человеческое поколение и каждая человеческая личность как средство для последующих поколений, для грядущего совершенства, для Царства Божьего на земле, в которое войдут счастливые, но не войдут все поколения умерших, превращенных в простое средство. Учение о прогрессе антиперсоналистично. Но оно проникнуто мессианской идеей, имеющей религиозные корни и истоки. Без мессианской идеи история превращается в грудку бессмысленно сцепленных между собой фактов*.

Но мессианская идея совсем не означает оптимистического взгляда на историю. Наоборот, она означает трагический взгляд на историю. История есть борьба противоположных начал, и в ней не все удастся. В ней нарастает не только добро, но и зло, потому история должна кончиться. Но Царство Божье удастся, и в нем будет преодолена противоположность двух миров. Наступление тысячелетнего царства можно мыслить лишь противоречиво, как посюстороннее и потустороннее, как земное и небесное. В истории нет сплошного действия Промысла Божьего как воплощения и развития Духа, как думал Гегель, есть лишь прорывы. В ней действует и свобода человека, и фатум, в ней действует и случай, рационально необъяснимый**. Грядущее совершенство есть явление трансцендентного порядка, но трансцендентное может стать имманентным. Старое противоположение имманентного и трансцендентного устарело. Без профетизма, столь ослабевшего в историческом христианстве, христианство не имело бы отношения к истории.

* В этом отношении интересна книга Theodor Lessing «Geschichte als Sinngewand des Sinnlosen»⁷⁸.

** См. Fabre d'Olivet «Histoire philosophique du genre humain»⁷⁹.

Историческое христианство, утерявшее пророческий дух, не может понять смысла истории. Этот смысл открывается лишь эсхатологическому христианству. Отрицание возможности христианского мессианизма есть реакционное направление в христианстве *. Мессианизм есть не только пророческое предчувствие второго явления Мессии, но и мессианского царства. Христианство есть мессианская, пророческая религия, обращенная к грядущему, к Царству Божьему. Свет идет не только из прошлого, свет идет и от будущего. Само собой разумеется, что всегда есть опасность ложного мессианизма и ложных мессий. Примером ложного мессианизма были такие явления, как, напр., Томас Мюнцер. Но явление Иоакима из Флориды было не ложным мессианизмом, а преждевременным, упредившим эпоху.

Неверно думать, что после пришествия Христа-Мессии Царство Божье наступило и нечего ждать в будущем, невозможен уже мессианизм. Подобное сознание, обращенное исключительно к прошлому, основано на ложном отождествлении Царства Божьего с Церковью. Так учил Бл. Августин, и мнение это стало господствующим в католичестве. Этим укрепляется авторитет исторической Церкви и предотвращается возможность всякого пророчества. Ожидания, обращенные к грядущему, признаются опасными. О втором явлении Христа-Мессии предпочитают не говорить. Апокалипсис замалчивается. Это есть и в православии, хотя менее выражено, чем в более организованном католичестве. Но ведь Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего. Идея же Царства Божьего есть идея эсхатологическая **. Мы молимся: «Да приидет Царствие Твое» ⁸¹. Значит, Царство Божье еще не пришло, хотя Церковь существует уже около 2000 лет. Церковь есть лишь путь истории, а не самое явление Царства Божьего. Церковь есть раздельное явление в исторической жизни народов, а не явление тотальное, каким должно быть Царство Божье. Церковь не есть преобразование мира, в ней лишь символически учреждается грядущее Царство Божье. Я говорю об исторической, а не мистической Церкви. Таков важнейший факт исторической судьбы христианства.

Христос проповедовал приближение Царства Божьего, т. е. совершенно нового мира и новой жизни. Первохристиане жили в атмосфере эсхатологической. Они ждали второго явления Христа, конца этого мира и наступления обещанного Царства Божьего. Они не видели длинного исторического пути между двумя явлениями Христа. Но ожидания их не оправдались. Христос не пришел вторично на землю, последние времена не наступили. И раскрылся длинный путь истории. На этом длинном пути вместо Царства Божьего должна была явиться Церковь и организоваться так, как организуются все большие тела истории. Церковь на этой земле пришла вместо Царства Божьего и начала развиваться в соответствии с условиями этого мира. Мессианские ожидания были вогнаны внутрь, и позже они появились в секуляризованной форме. Пророчество было все более и более утеснено и вызывало подозрения в ереси. Иногда он является в преждевременной и ложноэкзальтированной форме, как в монтанизме. Ап. Павел говорит: «Ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать» (1-е посл. к Корин-

* См. книгу доминиканца Féret «Apocalypse de St. Jean. Vision chrétienne de l'histoire». Книга имеет много качеств, но в ней решительно отрицается христианский мессианизм.

** См. Johannes Weiss «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», а также книги Луази ⁸⁰.

фьянам. Гл. 14, 1). Эти слова неохотно повторяются. Сакраментализм противопоставляется мессианизму, личное спасение и бессмертие противопоставляется Царству Божьему.

Но должен быть оправдан смысл истории между двумя явлениями Христа. Этого смысла нельзя понять при полном угашении пророческого духа. Священник все более и более вытеснял пророка, ритуализм господствует. Но ритуализм не дает никакого понимания смысла истории. Ослабление роли христианства в истории объясняется ослаблением мессианского сознания. Пророк слушал голос Божий, но этот голос Божий перестали слушать, и он перестал быть слышен. Ожидание личного Мессии раскрывалось в еврейском народе, а не у книжников и священников. Иудаизм превратил пророчество в религию закона и торы. То же произошло и в христианстве. Фарисейство есть явление не только еврейской религии, но и христианской. С той разницей, что после явления Христа фарисейство стало гораздо хуже. Охлаждение огня первоначального откровения, господство закона, формализма, фарисейство есть явления, которые повторяются во всех религиях. Так было в иудаизме, в буддизме, в исламе, в христианстве. Мучительность проблемы мессианизма и истории в том, что человек не может во имя мессианской идеи сбросить с себя тяжесть истории, отказаться принять ее на себя, он обязан нести тяжелый труд истории. Мечтательный мессианизм есть ложная настроенность. Мы встречаемся тут с парадоксальным отношением. Мессианское сознание и ожидание создает историю, сообщает ей связь и смысл, и оно же как бы срывает историю и хочет перескочить через нее. Это противоречие нужно изживать. Подобно тому как в еврейском народе подготовлялось первое пришествие Мессии, во всем человечестве должно подготовляться второе пришествие. И в этом оправдание истории. Цель же в достижении творческой полноты жизни и реализации Духа не только в жизни человеческой, но и в жизни космической.

Можно установить четыре типа мессианизма по разным признакам: 1) национальный или универсальный, 2) посюсторонний или потусторонний, 3) победный или страдательный, 4) личный или безличный. Все эти типы встречаются уже в Израиле. В Египте был мессианизм, связанный с божественным характером царя. Мессия прежде всего значит помазанник Божий. Мессианская идея царя как помазанника сохранилась и в христианстве, хотя она ничего общего с христианством не имеет. Мессианизм всегда связан с милитаризмом, с ожиданием тысячелетнего царства. Секуляризованный, оторванный от религиозных корней мессианизм XIX и XX века тоже ждет тысячелетнего царства, и Гегель, и Маркс, и О. Конт, и даже германский расизм. Но этот секуляризованный мессианизм обычно бывает посюсторонним, победным и безличным. При этом устанавливается три периода истории, по Гегелю: тезис, антитезис и синтез. В третий период должен наступить совершенный строй, торжество свободы, торжество разума и науки, торжество справедливости и всеобщего счастья. Это упование на наступление совершенного состояния в третий период, на достижение вершины прогресса есть мессианское упование, есть ожидание тысячелетнего царства. Наука ничего сказать об этом не может.

В прошлом самое яркое проявление религиозного мессианизма было в XIII веке у Иоахима из Флориды, ждавшего наступления третьей эпохи Духа Св., и в религиозном движении в Италии того времени. В XIX веке мессианизм принимает то религиозно-пророческие формы, то формы внешне антирелигиозные. Мессианизм и пророчество мы находим у Сен-

Симона, Фурье, Ж. де Местра (ожидание нового откровения Св. Духа), О. Конта, у Гегеля и Шеллинга (Иоанново Христианство), у Чешковского (самое замечательное), у Маркса, у Ницше (явление сверхчеловеска и новой дионисической культуры), у Ибсена (третье царство) и у апокалиптики Леона Блуа; из русских — у Достоевского, Вл. Соловьева, Н. Федорова и даже у русских социалистов и анархистов, особенно в религиозном анархизме Л. Толстого. С мессианизмом всегда связано ожидание, обращенное к грядущему, но ожидание не пассивное, а активное, призывающее к действию. Это есть активность историческая, но вдохновляется она верой в наступление конца истории. В этом кажущаяся противоречие мессианского сознания.

В нашу эпоху только русский и германский народы имели свою философию истории. Германская философия истории пантеистична и космична. Русская философия истории богочеловечна и эсхатологична. Но и тот и другой народ имеют мессианскую страсть, и этим определяется динамизм и активизм. Этот динамизм и активизм не возможны при чисто спиритуалистическом истолковании Царства Божьего и исключительно индивидуалистическом понимании бессмертия. Необходима мессианская обращенность к разрешению мировой истории. Мессианизм, как явление религиозное, связан с профетической стороной религии. Исключительно сакраментальное понимание религии не благоприятно для духа профетического и для мессианского ожидания. Нет веры, что свет исходит не только из прошлого, но и из будущего. Профетизм и есть начало, ведущее к возрождению, к новой жизни. Неверно рассматривать пророка исключительно как пассивное орудие Бога. В профетизме в высшей степени активно и человечество. Пророчество есть богочеловеческое дело, богочеловеческое творчество. Профетизм в литературе, искусстве, философии, социальном движении есть творческая активность человека. Роковая ошибка — разрывать богочеловечность на две части: в религии, в духовной жизни действует только Бог; в культуре, в социальной жизни действует только человек. В действительности богочеловеческая связь есть и тут и там. И если есть дуализм, который необходим для активности и для борьбы, то он носит совсем иной характер, это не дуализм божественного и человеческого, а дуализм свободы и необходимости, добра и зла.

Можно установить три точки зрения: 1) религиозно-социальная, расово-племенная, иудаистическая и язычески-античная; 2) религиозно-индивидуалистическая, уходящая из мира и истории, напр. Индия, неоплатонизм, Экхарт; 3) христиански-мессианская и вместе с тем духовная, возвышающаяся над властью национально-расового и государственного начала, предполагающая не только существование трансцендентного, но и возможность изменения нашего мира трансцендентным. При третьей точке зрения не допускается, что идеальные, духовные начала прогрессивно воплощаются и защищаются в истории, в государстве, в авторитете, в объективации духа. История есть трагедия, в известном смысле и трагикомедия. Активность человека, которая есть его долг, не должна зависеть от удачи, от реализации в истории. В «Багават-Гите» очень хорошо говорится, что не нужно искать плодов действия. Каждый положительный, добрый акт человека все равно будет иметь значение для вечности, для Царства Божьего, хотя во времени силы тьмы и зла противодействовали и мешали осуществлению.

Философия истории ставит проблемы отношения истории ко времени, к свободе, к личности. И эти отношения представляют парадоксы. Время само по себе есть парадокс. Быстротечность времени, разрыв его

на прошлое, которого уже нет, на будущее, которого еще нет, и на настоящее, которое частью уже прошлое, частью уже становящееся будущее, делает трудным уловление его реальности. Есть настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего *. Вся наша жизнь зависит от времени, и время несет для нас смерть. Во времени же совершаются творческие акты, которые приносят с собой новизну. История совершается во времени. Но время историческое отличается от времени космического. Движение во времени историческом не есть круговое, циклическое движение, оно устремлено вперед. Движение это устремлено к цели. Но именно в историческом времени цель недостижима, и открывается дурная бесконечность. Выход возможен лишь через прорыв трансцендентного. Имманентно история может устремиться к созданию совершенно рационализованного и механизированного общества. Но я не этого хочу, я хочу Царства Божьего, которое приходит неприметно.

Парадоксально и отношение истории и свободы. История, в которой есть смысл, предполагает существование свободы. Христианство исторично именно потому, что в нем раскрывается свобода. Без свободы есть лишь царство природы. И вместе с тем история раздавливает свободу человека и подчиняет его своей необходимости. В истории, по замечательной идее Гегеля, царит хитрость разума и подчиняет себе все во имя целей нечеловеческих и бесчеловеческих **. Человек создает историю и вкладывает в нее свою творческую силу. И история равнодушна и жестока к человеку. В истории есть настоящий демонизм. Человек есть историческое существо, и он не может сбросить с себя бремя истории.

И величайший парадокс заключается в отношениях личности и истории. Конфликт личности и мировой истории есть основной конфликт человеческой жизни, его так остро сознавали такие люди, как Достоевский, как Киркегард. История не разрешает проблему личности и ее судьбы, и потому неотвратим конец истории. Люди очень различаются в зависимости от того, считают ли они свободу личности, Церковь как духовное общество и духовную общность высшей ценностью или высшей ценностью считают могущество государства и нации, внешнюю иерархию Церкви. Враги свободы определяются страхом. Страх — один из главных факторов истории. В этом сказывается падшесть человека. И человека приподымает лишь мессианское сознание, лишь сознание устремленности к концу. И самый прогресс, двойственный по существу, может быть или устремлен к разрешающему концу, к Царству Божию, имманентному и трансцендентному, или быть бесконечным процессом, в котором не может быть разрешения, нет ничего самоценного и все превращается в средство. В этом противоречие прогресса. В этом противоречие самой истории, которая и имеет смысл, и бессмысленна, напоминая комедию, и движется к концу, и бесконечна в дурном смысле.

Так же противоречиво существование Церкви в истории. Историческая Церковь напоминает другие тела истории, очень походит на государство, на царство Кесаря, в ней есть относительность, приспособляемость, власть необходимости. Но Церковь также метаисторична, в ней раскрывается иной мир за этим миром, она есть духовное общество, в ней есть царство свободы, не похожее на царство природы. Вся

* О времени самые замечательные мысли высказаны Бл. Августином в «Исповеди».

** См. Hegel «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» §2.

сложность и мучительность истории Церкви в этом смешении двух ее природ. Церковь должна действовать в природе, и она принимает на себя грех истории. Но она метаисторична, и должна вести к Царству Божьему. В глубоком смысле она есть как бы душа истории и душа космоса, и границы ее не совпадают с видимыми границами исторической Церкви. Жизнь Церкви есть богочеловеческий процесс, и человеческое начало играет в ней двойную роль — творчески положительную и искажающе отрицательную. Инертно-консервативное, бездвижное в ней начало, враждебное всякой творческой жизни, и есть человеческое, слишком человеческое начало, совсем не божественное, как хотят утверждать его сторонники. Все конфликты и противоречия истории сказываются на жизни Церкви. История есть сочетание традиции и творческого изменения. Традиция, за которой в прошлом скрыта творческая жизнь, может превратиться в мертвящую инерцию и окостенение, т. е. в измену традиции прошлого, в отрицание творческого движения. Изменение же может быть оппортунистическим приспособлением к данному миру. Лишь мессианское сознание в Церкви устремляется к Царству Божьему, в котором и религия, и Церковь исчезают как отдельные формы, возникшие в истории.

Все осуществления в истории производят впечатление неудачи. Осуществлено не то, что было задумано в творческом идеале. Не удалось прежде всего христианство в истории. Есть трагическое несоответствие между христианами в катакомбах и христианами в папском и императорском величии и силе, между христианами гонимыми и христианами, совершающими гонения. Не удалась все религии. Смешно говорить, что французская революция осуществила свободу, равенство и братство. Есть потрясающее несоответствие между революционерами-большевиками в подполье и ссылке и ими же в величии власти, в мундирах и орденах, во дворцах и посольствах и пр. Такое же несоответствие между реформацией Лютера и лютеранскими пасторами XIX века. Все грандиозные замыслы мировых империй оказались кратковременными, напр. империя Александра Македонского, погибшая с его смертью, или римская империя, или империя Карла Великого и Наполеона. Слава и величие этого мира кратковременны и призрачны. Так будет и с осуществлением социалистического царства. Власть принадлежит князю мира сего, и он шутит с человеческими замыслами плохие шутки. Человеческие общества переходят от стеснения, гнета, жестокости, опасности, негарантированности жизни, от ужасов войн и революций, от жизни суровой к более спокойной, довольной, свободной жизни, к жизни мещанской, к погоне за наслаждениями, к деморализации и упадку, и потом вновь повторяется все то же самое. Так совершается трагикомедия истории.

Значит ли это, что нужно отказаться совсем от истории? Нет, история есть испытание, творческий опыт, через который человек должен пройти: неудача истории, неудача всех реализаций истории не есть чистая пропажа. через самые неудачи человек идет к Царству Божьему. Это лишь подводит нас к проблеме конца. Царство Божье не реализуется в условиях нашего мира. Для его реализации нужны не изменения в этом мире, а изменение этого мира, не изменение времени, а преодоление времени. Мессианизм есть вера, что новые времена наступят, что Царство Божье придет, что Мессия явится в силе. Ожидание мессианского сознания находится на грани двух миров, на грани посюстороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного, земного и небесного, исторического и сверхисторического. Мессианские ожидания не

могут осуществиться ни в самой истории, ни вне истории. Это противоречие, которое заложено в нашем ограниченном сознании, в нашем падшем разуме. Всякий творческий акт человека претерпевает неудачу в смысле реализации творческого продукта. Но вместе с тем всякий творческий акт, в сущности, носит эсхатологический характер, в нем кончается этот мир и начинается иной мир. Но ограниченное сознание это недостаточно видит.

В современном мире столкнулись две мессианские идеи — русская и германская. Русская идея в чистом ее виде есть идея осуществления правды, братства людей и народов. Она наследует идею, заложенную у пророков, в вечной истине христианства, у некоторых учителей Церкви, особенно восточных, в исканиях правды русским народом. Германская идея есть идея господства избранной расы, расы господ над другими расами и народами, признанными низшими. Эта идея наследует старую языческую идею, греко-римскую идею подбора расы господ, сильных и превращающих слабых в рабов. В германской мысли эта идея уготовлялась рядом пангерманистов *. Первая идея устремлена к Царству Божьему, она означает искание «правды о земле» **, которая еще не была достаточно вскрыта в историческом христианстве и открыться может лишь в завершающем откровении духа.

Глава XIII

РЕЛИГИЯ ДУХА.

БЛАГОЧЕСТИВОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ

Самое большое заблуждение исторического христианства связано с ограничивающим и мертвящим сознанием, что откровение закончено и ждать больше нечего, что здание Церкви достроено и покрыто крышей. Религиозный спор, в сущности, ведется вокруг вопроса о возможности нового откровения и новой духовной эпохи. Все остальные вопросы второстепенные. Новое откровение совсем не есть новая религия, отличная от христианства, а восполнение и завершение христианского откровения, доведение его до подлинной вселенскости. Вселенскости еще нет. Откровения духа нельзя просто ждать. Оно зависит и от творческой активности человека. Его нельзя понимать лишь как новое откровение Бога человеку, оно есть также откровение человека Богу. Это значит, что оно будет богочеловеческое откровение. Преодолевается в Духе разделение и противоположение божественного и человеческого при сохранении различия. Это есть завершение мистической диалектики божественного и человеческого. Это есть также конец объективации, выбрасывание откровения вовне, наивного реализма в понимании откровения.

В отношении человека и Бога возможен бесконечный духовный опыт. Могут подумать, что религия духа — а речь идет именно о ней — есть новая форма имманентизма. Но старые споры имманентизма и трансцендентизма нужно признать совершенно устаревшими. Самая постановка темы была совершенно неверна, отвлеченна и недialeктична. Подобно тому как нельзя разрывать между божественным и человеческим и утверждать отвлеченно одно из этих начал, нельзя разрывать

* См. «Le Pangermanisme philosophique». Préface par Ch. Andler ⁹³.

** Выражение апокалиптика и хиляста В. Тарнавцева, употребленное в Религиозно-философских собраниях в Петербурге в 1903 г.

и между трансцендентным и имманентным и утверждать их отвлеченно. Подлинная жизнь в соотношении одного и другого. Трансцендентное делается имманентным, и без его имманентности оно отвлеченно-безжизненно и есть лишь предел объективации. Имманентное же нельзя мыслить без трансцендентного, и жизнь в имманентном предполагает трансцендирование. Чистый имманентизм, отрицающий трансцендентное, есть пребывание в безвыходном кругу. Когда человеческое выдают за божественное и утверждают тождество одного и другого, подлинная жизнь прекращается и нет больше ее драматизма. Когда трансцендентное мыслится исключительно имманентным и нет трансцендентной тайны и дали, имманентное лишается жизни и содержания. Поэтому то, что называют в устаревших уже спорах имманентизмом, должно быть решительно отклонено.

Святой Дух есть принцип соединения Бога и творения *. И в Нем должна открыться тайна творения, тайна антропологическая и космологическая. Религия Духа, которая есть также религия Троичности, менее всего будет походить на монистическую религию Духа Э. Гартмана, в которой нет ничего христианского **. Наступление новой эпохи Духа, в которую войдут высшие достижения духовности, предполагает изменение человеческого сознания, новую его направленность. Это есть революция сознания, которое понималось статически. Мифы, легенды, догматы в ином свете представляются в зависимости от ступеней сознания, от преодоления его бездвижности и затверделости. Религия Духа будет религией совершеннолетия человека, выходом из детского и отроческого возраста.

Некоторые черты этой вечной и по внешности лишь новой религии, этой христианской и тринитарной религии, религии, освобожденной от рабства объектности, могут угадываться. В религии Духа, религии свободы, все представляется в новом свете, не будет авторитета и не будет возмездия, окончательно исчезнет кошмар судебного понимания христианства и вечного ада. В основе будет не суд и возмездие, а творческое развитие и преображение, богоуподобление. Будет раскрыта новая антропология и признан религиозный смысл человеческого творчества. Свобода будет увидена в первооснове. Идея Бога будет очищена от рабьего социоморфизма. В идее Бога самодовлеющего были еще остатки непреодоленного идолопоклонства. Только понимание Бога как страдающего, тоскующего по другому, жертвенного побеждает богоборчество и атеизм. Должен быть выражен дерзновенный парадокс богопознания: утверждение Бога всем моим существом значит, что Бог есть, человеческая свобода творит Бога, и это значит, что Бог есть, мое боготворчество есть творчество богочеловеческое.

Все это ведет к переоценке идеи Промысла, с которой более всего связан атеизм. Религия Духа есть ожидание, что будет раскрыта новая человеческая и человеческая общественность, излучающая милосердие и любовь. Религия Духа есть также ожидание раскрытия нового отношения между человеком и космосом и космического преображения. Процесс разложения космоса, связанный с научно-техническим к нему отношением, приходит к концу, его последним фазисом будет разложение атома. Все это упирается в эсхатологическую тему, в активный эсхатологизм. И менее всего это означает оптимистическое понимание

* Об этом интересно говорит католик Henstenberg в книге «Das Bund zwischen Gott und Schöpfung» 84.

** См. E. von Hartmann «Die Religion des Geistes».

судьбы истории. Об этом было уже сказано. Откровение света совсем не означает отрицание тьмы. Наоборот, перед наступлением эпохи Духа человек должен будет пройти через сгущение тьмы, через ночную эпоху. Мы трагически изживаем обездушивание и опустошение природы, как бы исчезновение космоса (открытия физики); обездушивание и опустошение истории (Маркс и исторический материализм); обездушивание и опустошение души (Фрейд и психоанализ); конец войны и революция обнаруживают страшную жестокость, гуманность меркнет. Творец как бы уходит из творения, Он присутствует в нем лишь инкогнито (любимое выражение Киркегарда). Но все это может быть понято как диалектический момент в раскрытии Духа и новой духовной жизни. Нужно умереть, чтобы ожить. Происходит распятие человека и мира. Но последнее слово будет принадлежать Воскресению.

Мы не входим еще в эпоху Духа, мы входим в темную эпоху. Но предшественники нового откровения Духа были на протяжении всей истории христианства, и они есть и теперь. Всегда есть духовные люди, упреждающие время. Для понимания христианства как религии Духа имели значение восточные учителя Церкви, особенно Ориген и св. Григорий Нисский, последний более всего, так как его учение о человеке самое высокое в истории христианской мысли и его духовность упреждает всю историю христианской мистики *. Далее имеет огромное значение религиозное движение в Италии в конце XII и начале XIII века, которое было исканием христианства Св. Духа **. Центральными фигурами были св. Франциск Ассизский, наиболее приближающийся к образу Христа, и Иоахим из Флориды, у которого были пророческие предчувствия, хотя иногда наивно выраженные. В народных религиозных движениях было уже что-то новое. После французской революции и наполеоновских войн в Европе возникли апокалиптические настроения, хотя и очень смутно выраженные ***. Более глубокое значение для изменения человеческого сознания имело германское мистическое движение, начиная с XIV века, Экхардта, Таулера и др. Но самое большое значение имел Яков Беме и потом Ангелус Силезиус.

Германская идеалистическая метафизика начала XIX века была также огромным событием в истории европейского духа, в диалектике божественного и человеческого, и в ней подготавливалась возможность нового сознания, несмотря на ошибочность ее монистической тенденции. Но во всей германской мистике есть уклон, враждебный эсхатологическому сознанию. В России наиболее выражена эсхатологическая устремленность и ожидание новой эпохи Духа, вера в возможность завершающегося откровения. Если сравнить одного из величайших русских святых, св. Серафима Саровского, и одного из последних католических святых, Curé d'Ars (Vianey) ⁸⁷, то поражает, что у Серафима все устремлено исключительно к Воскресению, к преображению всей твари в Духе Святом, т. е. к грядущему; у Curé d'Ars все устремлено исключительно к кресту, т. е. к прошедшему. Апокалиптические и эсхатологические настроения можно найти и в русских народных религиозных движениях, и в исканиях правды русской интеллигенции, и на вершинах русской религиозной мысли. Тут приходится называть имена, которые уже много раз упоминались, более всего Достоевского, Вл. Соловьева

* См. Jean Daniélou «Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse».

** См. E. Gebhart «L'Italie mystique» ⁸⁵.

*** См. Viatte «Les sources occultes du Romantisme». Т. II ⁸⁶.

и Н. Федорова и даже стоящего в стороне от православной мысли правдоискателя и богоискателя Л. Толстого. Так же окрашены были религиозно-философские течения начала XX века.

Но одним из самых замечательных предшественников религии Духа был философ польского мессианизма Чешковский *. У него яснее, чем у Вл. Соловьева, выражена идея религии Духа как завершающего и полного откровения. Она выходит за рамки исторического христианства, но сохраняет связь с католической церковью. Связь с церковью имеет большое значение для того, чтобы движение к новому откровению Духа не принимало сектантского характера. И эта связь наиболее возможна на почве православия, в котором больше потенциальных возможностей, чем в католичестве. На почве католичества наиболее человеком Апокалипсиса был Л. Блуа, в нем силен профетический элемент. Но в этом изумительном писателе, как, впрочем, и у многих, пророческие предчувствия смешивались с остатками старых идей священной монархии, с культом Наполеона и пр. Огромное значение имеют такие люди, как Киркегард, но значение это не прямое. Ш. Пеги может также считаться предшественником религии Духа **.

Но предшественниками эпохи Духа нужно признать не только тех, которые сознательно почитают себя христианами, но и тех, которые нехристиане и в сознании своем даже антихристиане. Даже богоборчество может быть служением Богу и более религиозным, чем прохладность и равнодушие. Новая земля подготавливается трагическим опытом человека и творческой активностью человека. Предшественники эпохи Св. Духа не могут быть названы в традиционном смысле благочестивыми. Огромное значение имеет Ницше, его явление было важным моментом той диалектики божественного и человеческого, без завершения которой не может последовать новой религиозной эпохи. Также важно мессианское сознание в социализме, связанном сейчас с атеизмом. Из больших писателей конца XIX века был настроен профетически и говорил о Третьем Царстве, о Царстве Духа, Ибсен. Невозможно рационально определить границы, отделяющие Св. Духа от Духа. И то, что относят просто к Духу, может иметь отношение ко Св. Духу, действие Которого в мире универсально. Бог может не быть там, где Его хотят видеть, и Он может быть там, где отказываются Его видеть. Присутствие Бога в мире таинственно и неопределимо. Также не определимы границы Церкви. Эти границы твердо определяются лишь для целей властвования. Политика есть самая фатальная сила человеческой жизни, и она-то и искажала религиозную жизнь и делала кровавой историю Церкви. Эпоха Духа не будет допускать власти политики над жизнью Духа.

Очень длительная эпоха в человеческой истории прошла при стабилизации сознания, которое представлялось неподвижным и неизменным***. Этому сознанию соответствовало известное состояние мира, которое считалось единственной реальностью. Вера, которая есть обличение вещей невидимых, была направлена на иной мир, чем мир, соответствующий структуре средненормального человеческого сознания. Традиционная, школьная спиритуалистическая философия, очень отвлеченная, признавала духовную природу человеческой души. Но

* См. уже цитированное Cieszkowski «Notre Père». Четыре тома **.

** В этом отношении богатые материалы дает Romain Rolland «Péguy» **.

*** См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

никаких горизонтов на иные миры от этого не раскрывалось, никакой духовный опыт не делался возможным. Все продолжало протекать в установленных границах, в порядке объективации духа и противополжения субъекта и объекта. Но объективация Духа, его самоотчуждение и выбрасывание вовне и есть главное препятствие для нового излияния Духа Святого в мире. Признание объективного Духа, которое и есть объективация Духа, и есть величайшая помеха для новой духовности, для наступления эпохи Духа.

Индусская религиозная и философская мысль верила в возможность изменения сознания, для нее сознание было динамично. В этом с ней схож оккультизм. Но совершенно отсутствовал динамизм истории. В христианской же Европе был огромный динамизм истории, но отсутствовало динамическое понимание сознания, сознание представлялось статичным, и с этим связана идея неизменной природы человека. Индусское понимание динамизма сознания не может нас удовлетворить вследствие монизма индусской мысли и непонимания роли человеческого начала, раскрывшегося в христианстве *. Новой эпохе Духа, новому завершающему откровению будет соответствовать и иная структура человеческого сознания, и это изменение структуры сознания может подготавливаться духовными усилиями. Объективации соответствовали ступени откровения. В процессе откровения то, что должно открываться изнутри и из глубины, представлялось открывающимся извне и сверху. Объективация есть всегда разрыв и раздвоение, то, что Гегель называет несчастным сознанием. Новое откровение Св. Духа есть прекращение отчуждения и объективации не в мысли только, а и в самой жизни, в жизненном духовном опыте, есть движение в глубину. Сознание переходит в сверхсознание, и раскрывается мир по ту сторону распада на субъект и объект. Это будет означать расшатывание затверделого феноменального мира и большее просветление нуменального ядра мира.

Вселенская религия есть религия Духа, очищенного от порабошающих наслоений, Духа Святого, в котором полнота откровения и освобожденность. Это и есть вечное Евангелие. Человек есть смешанное существо. В нем есть соединение творения и Творца, материи, бессмыслицы, хаоса с творящим, созидающим образы нового. Творчество в мире есть как бы восьмой день творения. Подлинно новая жизнь творится не тем, что человек ставит себе внешние цели, в осуществлении которых он согласен и даже принужден пользоваться преступными средствами, а тем, прежде всего тем, что он изнутри излучает из себя благодатную, преображающую творческую энергию. Новая жизнь, новая эпоха Духа предполагает тотальное изменение человека, а не отдельной стороны его. Это и есть изменение моральное, интеллектуальное и эстетическое, равно как и изменение социальное. Это есть прежде всего появление новых душ. Не будет специально религиозной, церковной стороны жизни, но вся жизнь должна стать религиозной. Лишь духовно человек есть независимое существо, биологически и социально он зависит от природы и общества. Поэтому социальное движение без духовного движения бессильно и может оказаться возобновлением старого в новой лишь одежде.

Апокалипсис в символической форме изображает разрушительный путь зла. Но нельзя истолковывать Апокалипсис как фатум, как неотвратимость страшных результатов мирового процесса. Это означало бы

* См. недавно вышедшую книгу O. Lacombe «L'Absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et de l'Atman dans les systèmes de Sankara et Rãmаноaja».

совершенное отрицание свободы. Фатален лишь путь зла. Путь же добра основан на свободе человека, который соучаствует в миротворении. В откровении Духа в ином свете должен явиться апокалиптический конец. Апокалипсис исторического христианства изображает конечные судьбы человечества как предельное разделение и разрыв Бога и человечества, как то, что Гегель называл «несчастливым сознанием». Апокалипсис религии Духа изображает конечные судьбы человечества как богочеловеческое творческое дело, как совместное дело Бога и человечества. Положительный, разрешающий конец должен зависеть и от человека, а не только от Бога. Фатум может быть преодолен свободой.

Исторический процесс двоится, и его результаты можно двояко оценивать. Но если бы в его конце не было ничего положительного, то миротворение не удалось бы. В Апокалипсисе есть пророчество о тысячелетнем царстве, которым символизируется положительный результат мирового процесса. Но историческая церковь очень боится миллениаризма и замалчивает его. Эта символика по-новому еще должна раскрыться в окончательном откровении Духа. Идея тысячелетнего царства оставалась в историческом христианстве безжизненной и отвлеченной. Она получала жизнь и конкретизировалась в социальных движениях, по видимости внехристианских. Если отрицательные результаты всемирно-исторического процесса должны сгореть, то положительные результаты нужно мыслить конкретно, как полноту воскресенной коммунотарной жизни, как свободную коммунотарность. Если бы жизнь человеческая стала воплощением вполне организованной, механизированной и рационализированной жизни масс, а не народов, стала распределенной по категориям и вместе с тем вполне тоталитарной, т. е. исчезли бы последние остатки свободы, то исчез бы дух и духовность, ибо дух есть свобода. Свободная коммунотарность может быть лишь результатом духовного и социального движения, которые перестанут быть разделенными и противоположаемыми.

Воплощение и земная жизнь Иисуса была взаимопроникновением двух природ, рука Божия налагалась на избранника. Лишь в Воскресении Иисус окончательно поднимается на бесконечную высоту. То, что индивидуально произошло в Богочеловеке, должно произойти в богочеловечестве. Это и будет третье откровение Духа. Невозможно примириться с тем, что творческий жизненный подъем, экстатически пережитые мгновения светлой радости, творческой любви и освобождения исчезнут навеки и пропадут бесследно. В конце откровения — бесконечность, не дурная бесконечность, не знающая конца, а хорошая бесконечность вечности. В грядущем будет тьма и страдание, которых еще не бывало. Но будет и небывалый свет, будет явление нового человека, нового общества, нового космоса. Это будет завершение мистической диалектики Троичности.

Уже в Евангелии мы видим пневмоцентризм. Все происходит в Духе и через Духа. Этот пневмоцентризм с известного времени будет нарастать. Дух угашался в историческом христианстве, и история направлялась против христианства. Это было прохождение через разделение и разрыв богочеловеческой связи. В конце это была смерть перед воскресением к новой жизни. Смертельная тоска охватила человечество. Но сократится время, и конец времени наступит. Церковь, которая начинает производить впечатление бессильной, утерявшей дары Духа, будет явлена в своем вечном существе, в духе пророческом. Это Иоаннова Церковь, к которой ближе всего православие. Один русский апокалиптик сказал, что в православии было великое эсхатологическое терпение, но

в глубине его было и великое эсхатологическое ожидание. В Церковь Духа Святого войдет и все творчески положительное, что казалось внецерковным и даже антицерковным. Проблема эсхатологическая есть последняя проблема в диалектике божественного и человеческого.

Глава XIV КОНЕЦ ВЕЩЕЙ И НОВЫЙ ЭОН

Весь ход мыслей этой книги ведет к проблеме конца не как одной из проблем в числе других, а как к проблеме всеобъемлющей и главной. «Тезис: мир имеет начало во времени и заключен в границах пространства». «Антитезис: мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как в пространстве, так и во времени»*. Это одна из антиномий чистого разума в гениальной трансцендентальной диалектике Канта. Меня интересует здесь лишь антиномия, связанная со временем, и она должна быть распространена на апокалиптическую проблему конца во времени. Антиномии у Канта не могут быть преодолены, сняты (Aufhebung), употребляя гегелевское выражение. Разум находится во власти трансцендентальной видимости (Schein). Кант совершенно прав, что в пределах феноменального мира антиномии не могут быть преодолены. В проблеме нас интересующей одинаково нельзя мыслить, что мир будет бесконечно существовать во времени и что он кончится во времени. Для Канта нет развития, вытекающего из противоречий. Иной характер носит диалектика у Гегеля. У него антиномии разрешаются в диалектическом развитии. Тезис и антитезис преодолеваются, снимаются в синтезе.

Противоречия и порождают развитие. Открытие становления, развития было важным открытием Гегеля. Единство бытия и ничто порождает становление, развитие. Развитие в мире предполагает ничто. Но у Гегеля нет конца, нет по-настоящему эсхатологии. Диалектика конечного и бесконечного постоянно разрешается, но не завершается. Поэтому у него и мог получиться такой скандальный конец, как абсолютизация прусского монархического государства. Два самых гениальных философа Европы, Кант и Гегель, не дают разрешения диалектики противоречий, ибо не дают учения о конце вещей, которое дается лишь чуждым им профетическим религиозным опытом. Частичная правда была и у Канта, и у Гегеля, и они помогают осмыслить философскую проблему конца мира и истории, которая выражалась лишь на религиозном языке**. Неверно сказать, что у Гегеля есть лишь диалектика логическая. Вследствие признания тождества мышления и бытия диалектика логическая делается диалектикой бытия. На языке современных философских течений можно сказать, что у Гегеля была и экзистенциальная диалектика***. Таково его учение о господине и рабе и о несчастном сознании.

Мы не признаем тождества бытия и мышления, и потому диалектика носит иной характер и связана с религиозным духовным опытом. Пара-

* См. Kant «Kritik der reinen Vernunft. Die Antinomie der reinen Vernunft. Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen»⁹⁰.

** См. мою книгу «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

*** В этом направлении его истолковывает Wahl и Käte Nadler. См. ее книгу «Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums»⁹¹.

докс в том, что когда нет перспективы конца, то все делается конечным. Вечность раскрывается лишь при перспективе конца. Диалектика антиномий не разрешима в пределах нашего мирового зона, стоящего под знаком объективации. В этом Кант более прав, чем Гегель. Но Гегель более прав, признавая развитие через противоречие, хотя и не дающее никакого разрешения. Парадоксальное противоречие в том, что мыслят конец времени, конец истории в этом времени. В этом трудность истолкования Апокалипсиса. Конец истории нельзя мыслить ни в пределах нашего испорченного времени как событие посюстороннее, ни вне исторического времени как событие потустороннее. Конец есть преодоление времени космического и времени исторического. Времени больше не будет. Это не конец во времени, а конец времени. Но время экзистенциальное, вкорененное в вечности, остается, и в нем-то и приходит конец вещей. Будет вхождение в новый зон. Это еще не вечность, которую тоже пытаются объективировать. Будет стерта резкая грань между посюсторонним и потусторонним.

Парадокс времени еще в том, что возможно таинственное совпадение прошлого и будущего, истоков и конца. Эсхатологическая проблема есть основная метафизическая проблема. Философы уделили ей очень мало внимания, почти никакого, потому что отделили философское познание от религиозного опыта, что есть ложное отделение, ложное понимание автономии познания. Мир должен кончиться, история должна кончиться. Иначе все бессмысленно. Конец есть торжество смысла, соединение божественного и человеческого, эсхатологическое завершение экзистенциальной диалектики божественного и человеческого. Мы должны вступить и, может быть, уже вступаем во время конца, которое будет неопределенной длительности.

С философской точки зрения конец мира и истории есть прежде всего преодоление объективации, т. е. преодоление мира отчужденности, необходимости, безличности, вражды. Образование мира объектов есть источник всех несчастий человека. Объект мне чужд и непереносим *. И Гегель связывал несчастное сознание с отношением к объекту, с раздвоением и разрывом. Сознание есть всегда раздвоение и разрыв, оно предполагает противоположение на субъект и объект и потому всегда заключает в себе несчастье. Преодоление раздвоения и объективации, выход из рабства миру объектов может быть назван пробуждением сверхсознания или высшего сознания. Объективация есть всегда охлаждение творческого огня. В истории есть охлаждающее развитие. Это есть то, что Ш. Пеги назвал «политикой» в отличие от «мистики». Судьба монастырей, революций, коммунистических колоний, толстовцев, духоборов, судьба любви («только утро любви хорошо»⁹³), посмертная судьба гениев говорит об охлаждающей объективации. На этом пути нельзя ждать разрешения мировой истории. Классическая культура хотела бы затвердения мира, между тем как мир должен быть расплавлен в огне. «Огонь пришел Я низвесть на землю и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!»⁹⁴ Эти слова были забыты в объективированном, охлажденном христианстве. Человек раздвоен между двумя дурными бесконечностями и хочет в этом положении так устроиться, чтобы не чувствовать его трагизма.

Паскаля ужасала бесконечность чуждых пространств. Но также

* Модный сейчас философ Сартр, талантливый и очень характерный для эпохи, в сущности есть раб объектности, мира вещей, мира феноменов, который не имеет реальности в себе. Глубока истина, что реальность зависит от творческой активности человека. Но Сартр хочет думать, что за являющимся нет ничего, нет тайны. См. его книгу «L'Être et le néant» и мою книгу «Я и мир объектов»⁹².

ужасна бесконечность времени в прошлом и будущем. Эта двойная дурная бесконечность раскрывается в существовании, выброшенном вонне, т. е. в существовании объективированном, все более отрывающемся от нуменального ядра. Человек, недовольный настоящим, обращается или к воспоминанию о золотом веке в прошлом, или к ожиданию золотого века в будущем. Человек может вообразить себе лучшую, более прекрасную, более правдивую и праведную жизнь, чем эта опустыленная жизнь. Но откуда берется у него эта сила воображения? Он все же не может этой силой воображения победить власть времени, т. е. роковую власть времени и в самом понимании золотого века. Человек материализирует тысячелетнее царство. Бл. Августину была чужда профетическая идея тысячелетнего царства, историческая церковь была для него уже тысячелетним царством. Этим он остается во власти объективации. Но историческое христианство роковым образом кончается, и происходит неотвратимый переход к христианству эсхатологическому. Лучи света идут от будущего. Конечное грядущее соединяется с истоками прошлого. Есть три стадии откровения: откровение в природе, откровение в истории и откровение эсхатологическое. Окончательно и в полноте Бог открывается лишь эсхатологически. Этому предшествует богооставленность, тоска, механизация и опустошение природы, механизация и секуляризация истории, прохождение через безбожие.

Эсхатологическое откровение и есть откровение в Духе и Истине, которое есть откровение вечное. Существует трагическое столкновение между Истиной и миром, чистая, не искаженная Истина сжигает мир. Цель — достижение цельности, преодоление разорванности, ложной автономии мыслей, мечтаний, страстей, эмоций, желаний. Может быть страдание в разорванных частях души, в других же частях его может и не быть. Только потому, что страдание не захватывает всей души, человек может существовать, но существование его несчастье. Всемирная история напоминает не только трагедию, но и комедию. И комедия всегда одинаково кончается. Это есть фатальная неудача истории, о которой уже было говорено. Все опыты создания новой жизни — в историческом христианстве, в социальных революциях, в сектах и т. д. — кончаются объективацией, приспособлением к обыденности, в новых формах восстаёт старое: старое неравенство, властолюбие, роскошь, расколы и пр. Жизнь в нашем мире есть только испытание и путь, но испытание имеет смысл, и путь ведет к завершающему концу. Легче было бы человеку, если бы он сознал, что предстоит еще открытие неведомого, откровение не только Св. Духа, но и нового человека и нового космоса.

Возможна пассивная и активная эсхатология. В большинстве случаев апокалиптические настроения приводили к пассивному ожиданию конца, к отказу от исторических задач. Такова была «Повесть об Антихристе» Вл. Соловьева. Апокалиптическое время понимается как ожидание и претерпевание действия сил Божественных и дьявольских. Это упадочная настроенность. Но возможна активная эсхатология. Самосознание, соответствующее достоинству человека как свободного духа, должно утверждать усиление человеческой активности и человеческого творчества во времена конца. Конец нужно понимать не пассивно-отрицательно только, но творчески-положительно. Я говорил уже, что всякий творческий акт человека носит эсхатологический характер и кончает этот мир. Конец разное представляется и разное понимается в зависимости от того, смотрят ли на него из исторического христианства или из более полного откровения Духа. Во втором случае человек есть субъект, а не объект, и творческий субъект.

Христианское сознание мало задумывается над тем, что род челове-

ческий прекратится, если все станут совершенными христианами, абсолютно целомудренными или монахами. Тут эсхатологическая глубина проблемы пола. Обыкновенно повторяют, что цель брака — деторождение как высшее благо. Но вместе с тем думают, что это высшее благо происходит от того, что считают дурным и греховным. Розанов остро обличал лицемерие, которое происходит на этой почве. Только Вл. Соловьев и Киркегард думали, что в самом деторождении есть что-то дурное и греховное. Метафизика пола имеет непосредственную связь с проблемой конца. Во времена конца что-то изменится в жизни пола, после погружения этой стороны жизни в ужасную тьму и разложение должно наступить просветление. Любовь может преобразить ветхий пол и направить энергию пола, держащую человека в рабстве, на творчество. Возможность таких переключений энергии мы знаем. Для религии Духа, религии конца центральное значение получит любовь, любовь творческая и преображающая. Такую роль будет играть и любовь-эрос, и любовь-агапэ. Но прежде чем перейти к высшей эпохе и к единству, человеку предстоит до конца пройти путь раздвоения и путь страдания, с трудом переносимого. Нужно всегда помнить, что в конце своего пути Иисус воскликнул: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»⁹⁵. После долгого исторического пути иную богооставленность пережил человек — Ницше. Мировой процесс носит трагический характер, его нельзя понять как сплошной поступательный прогресс. Злые результаты мирового процесса, которые могут и нарастать, ввергаются в небытие, но люди, живые существа, не могут быть окончательно ввергнуты в небытие. Есть одно только, что, может быть, заслуживает вечных адских мук, — это их слишком настойчивая защита, сопровождающаяся чувством удовлетворения.

Самая большая религиозная и нравственная истина, до которой должен дорасти человек, — это — что нельзя спастись индивидуально. Мое спасение предполагает и спасение других, моих близких, всеобщее спасение, спасение всего мира, преображение мира. Самая идея спасения родилась из подавленности человека, она связана с судебным пониманием христианства. Она должна быть заменена идеей творческого преображения и просветления, идеей совершенства жизни. «Се, творю все новое»⁹⁶. Творит не только Бог, но и человек. Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира. Церковь Нового Завета была символическим образом вечной Церкви Духа. В Церкви Духа будет читаться вечное Евангелие. Когда мы приблизимся к вечному царству Духа, то мучительные противоречия жизни будут преодолены и страдания, которые под конец усилятся, перейдут в свою противоположность, в радость; и произойдет это не только для будущего, но и для прошедшего, так как будет обращение времени и все живые будут участвовать в конце.

ПРИМЕЧАНИЯ

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА.

Опыт парадоксальной этики

Публикуется по изданию: *Бердяев Н.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Изд-во «Современные записки», 1931 (серия «Культурно-философская библиотека»).

- ¹ *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Берлин, 1921. Т. 10. С. 154.— 19.
- ² *Kroner R.* Von Kant bis Hegel [От Канта к Гегелю]. Bd. 1—2. Tübingen, 1921—1924.— 20.
- ³ *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis [Основные черты метафизики познания]. Berlin, 1921.— 21.
- ⁴ *Eddington A.* La nature du monde physique [Природа физического мира]. Paris, 1929 (см. также английское издание: *Eddington A.* The Nature of the Physical World. Cambridge, 1928).— 23.
- ⁵ Пропать, бездна, бесосновное (*нем.*). Вслед за Я. Бёме Бердяев понимает под данным термином «иррациональную бездонность», «божественное ничто», «первичную свободу», «недетерминированную волю» (см. подробнее об этом в его книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация». Париж, 1947. С. 25, 98—106).— 23.
- ⁶ *Heidegger M.* Sein und Zeit [Бытие и время]. Halle, 1927.— 23.
- ⁷ Имеются в виду, в частности, следующие книги Л. Брюнсвика: *Introduction à la vie de l'esprit* [Введение в жизнь духа]. Paris, 1900; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* [Прогресс сознания в западной философии]. Paris, 1927. Об Э. Мейерсоне см. ниже.— 23.
- ⁸ *Бердяев Н.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Т. 1—2. Париж, 1927—1928.— 24.
- ⁹ *Meuseron E.* De l'explication dans les sciences [Об объяснении в науках]. Vol. 1—2. Paris, 1921.— 24.
- ¹⁰ Направление мыслей, умственные способности, умственное развитие, склад ума, особенности психики (*фр.*).— 27.
- ¹¹ *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures [Мыслительные функции в низших обществах]. Paris, 1910.— 27.
- ¹² *Hartmann N.* Ethik [Этика]. Berlin, 1926.— 30.
- ¹³ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [Формализм в этике и материальная этика ценностей]. Bd. 1—2. Halle, 1913—1916.— 30.
- ¹⁴ *Апофатическая теология* (апофатический метод в теологии) (от греч. *apofatikós* — отрицательный), последовательное отрицание всех атрибутов и обозначений Бога, с тем чтобы выразить его абсолютную трансцендентность. *Катафатическая теология* (катафатический метод в теологии) (от греч. *katafatikós* — утвердительный), описание (метафорическое) Бога посредством утверждения тех или иных его атрибутов и обозначений.— 30.
- ¹⁵ *Kierkegaard S.* Der Begriff der Angst [Понятие страха]. Книга вышла на датском языке («Begrebet Angst») в 1844 г. См. также на с. 285 ссылку на ее французское издание: «Le concept d'angoisse».— 31.

- ¹⁶ *Luther M.* De servo arbitrio [О рабстве воли], 1525.— 34.
- ¹⁷ См. на с. 65 ссылку на английское издание этой книги: *Westermark E.* The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol. 1—2. London, 1906—1908.— 35.
- ¹⁸ Это различие немецкий социолог Ф. Теннис проводит в своей книге «Gemeinschaft und Gesellschaft» [«Общность и общество»], 1887. В основе общности (общины), согласно Теннису, лежит естественная (инстинктивная) воля людей, и отношения внутри ее носят органический характер, связаны с проявлением чувств, инстинктов; общество же базируется на рассудочной воле, и в нем господствуют связанные с проявлением расчетливого разума механические отношения между людьми.— 35.
- ¹⁹ *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie [Элементарные формы религиозной жизни: тотемистическая система в Австралии]. Paris, 1912.— 36.
- ²⁰ См. книгу Л. Клагеса «Der Geist als Widersacher der Seele» [«Дух как противник души»]. Bd. 1—3. Leipzig; Bonn, 1929—1932.— 36.
- ²¹ *Proudhon P. J.* De la justice dans la révolution et dans l'Église [О справедливости в революции и в церкви]. Vol. 1—3. Paris, 1858.— 38.
- ²² *Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott [Маркион: Евангелие о чуждом Боге]. Leipzig, 1921.— 38.
- ²³ *Calvin J.* Institution de la religion chrétienne en laquelle est comprise une somme de piété [Наставление в христианской вере, которое заключает в себе некоторый итог (суть) благочестия]. Genève, 1541. Это первое издание книги Ж. Кальвина на французском языке. Самое первое ее издание вышло на латинском языке в 1536 г.— 38.
- ²⁴ Доведение до абсурда (сведение к абсурду) (*лат.*)— 38.
- ²⁵ Ученое (знающее) незнание (умудренное неведение) (*лат.*) — термин Николая Кузанского.— 38.
- ²⁶ Божество (*нем.*). Это понятие обозначает у И. Экхарта безличный и бескачественный абсолют (божественное ничто), стоящий за «Богом в трех лицах».— 39.
- ²⁷ Любовь к року (*лат.*) — термин, идущий от стоиков.— 43.
- ²⁸ *Ehrenberg H.* Tragödie und Kreuz. Bd. 1. Die Tragödie unter dem Olymp. Bd. 2. Tragödie unter dem Kreuz [Трагедия и крест. Т. 1. Трагедия под Олимпом. Т. 2. Трагедия под крестом]. Würzburg, 1920.— 43.
- ²⁹ *Шестов Л.* На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1929.— 48.
- ³⁰ *Wahl J.* La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel [Несчастье сознания в философии Гегеля]. Paris, 1929.— 50.
- ³¹ *Koyre A.* La philosophie de Jacob Boehme [Философия Якоба Бёме]. Paris, 1929.— 52.
- ³² «Ни в какое другое историческое время человек не оказывался столь проблематичным, как ныне» (*нем.*) (*Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos [Место человека в космосе]. Darmstadt, 1928).— 54.
- ³³ *Le Roy E.* Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence [Человеческие истоки и эволюция интеллекта]. Paris, 1928.— 55.
- ³⁴ *Vainvel V.* Nature et surnaturel [Природа и сверхъестественное].— 55.
- ³⁵ «Что освобождается в экстазе? Мы отвечаем: душа. Второе: от чего оно освобождается? От духа» (*нем.*) (*Klages L.* Vom kosmogonischen Eros [О космогоническом Эросе]. 3-te Aufl. Jena, 1930. S. 59, 63). Бердяев не цитирует буквально, а передает смысл рассуждения Л. Клагеса.— 56.
- ³⁶ *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur [Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира исходя из ее религиозной и правовой природы]. Stuttgart, 1861.— 56.
- ³⁷ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens [Этика чистой воли]. Berlin, 1904.— 58.
- ³⁸ Внушающая трепет (ослепляющая) тайна (*лат.*) (*Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении к рациональному]. Breslau, 1917).— 60.
- ³⁹ *Schmidt G.* Bachofens Geschichtsphilosophie [Философия истории Бахофена], 1929.— 60.

- ⁴⁰ Brunner E. Der Mittler [Спаситель], 1927; Gott und Mensch [Бог и человек], см. его же: Das Wort Gottes und der moderne Mensch [Слово Божье и современный человек], 1937.— 61.
- ⁴¹ Противоречие в определении (лат.).— 63.
- ⁴² Gurvitch G. Fichtes System der konkreten Ethik [Фихтеанская система конкретной этики]. Tübingen, 1924.— 63.
- ⁴³ Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.— 65.
- ⁴⁴ См.: Spann O. Gesellschaftslehre [Учение об обществе]. Leipzig, 1921. Позже вышла его «Geschichtsphilosophie» [«Философия истории»]. Jena, 1932 (см. также «Gesellschaftsphilosophie» [«Философия общества»], 1928).— 65.
- ⁴⁵ Зависть, злоба (фр.).— 65.
- ⁴⁶ Freud S. Totem und Tabu [Тотем и табу]. Leipzig; Wien, 1913. (Книга имеет подзаголовок «Интерпретация средствами психоанализа социальной жизни первобытных народов»).— 67.
- ⁴⁷ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. Спб., 1901.— 67.
- ⁴⁸ Соляризм соответствует принципу отцовства: Лунный теллуризм соответствует брачной (связанной с браком) гинекократии, подземный теллуризм — гетерической (связанной с гетеризмом) гинекократии (нем.). Соляризм (от лат. sol — солнце) — культ солнца; теллуризм (от лат. tellus — земля) — культ земли; гинекократия (от греч. gynē (gynaikós) — женщина и krátōs — власть) — господство женщины (матриархат).— 68.
- ⁴⁹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1884.// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.— 68.
- ⁵⁰ Rank O. Le traumatisme de la naissance [Травма рождения]. Немецкое издание книги «Das Trauma der Geburt» вышло в 1924 г.— 69.
- ⁵¹ Ribot T. A. La psychologie des sentiments [Психология чувств]. Paris, 1896; Dwellshauvers G. L'inconscient [Бессознательное]. Paris, 1916.— 72.
- ⁵² Keyserling H. Das Spektrum Europas [Европейский спектр], 1928.— 72.
- ⁵³ Ravaisson-Mollien. L'habitude [Привычка (навык)]. Paris, 1839.— 72.
- ⁵⁴ Jung C. G. Psychologische Typen. Zürich, 1920.— 73.
- ⁵⁵ Adler A. Le tempérament nerveux (см. на немецком языке: «Über den nervösen Charakter» [«О нервном характере»]. Wien, 1912).— 74.
- ⁵⁶ Seifert F. Charakterologie, in: Handbuch der Philosophie [Учебник по философии]. München; Berlin, 1929.— 74.
- ⁵⁷ Janet P. L'automatisme psychologique [Психологический автоматизм]. Paris, 1889.— 76.
- ⁵⁸ Jung C. G. Wandlungen und Symbole des Libido [Метаморфозы и символы либидо]. Zürich, 1912; Le Bon G. La psychologie des foules [Психология толп]. Paris, 1895 (в 1925 г. вышло 32-е издание книги).— 77.
- ⁵⁹ Безразличная свободная воля (свобода выбора) (лат.).— 81.
- ⁶⁰ См. сноску на с. 130.— 85.
- ⁶¹ Рим. 3: 20, 28; 4:14; 5:13; 6:14; 7:6; Гал. 5:4, 18.— 86.
- ⁶² Gilson E. Saint Tomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires) [Святой Фома Аквинский (Христианские моралисты. Тексты и комментарии)]. Paris, 1925.— 86.
- ⁶³ Barth K. Römerbrief [Послание к римлянам апостола Павла]. Bern, 1919.— 86.
- ⁶⁴ См. об этом в работе антропософа Р. Штайнера «Aus der Akasha-Chronik» [«Из Акаша-хроники»], сначала опубликованной в его журнале «Люцифер-Гнозис» (Берлин, 1904), а затем вышедшей отдельной книгой (в соответствии с принятой нумерацией томов Собрания сочинений [Gesamtausgabe] Штайнера это издание значится под № 11).— 87.
- ⁶⁵ Закон сопричастности (фр.).— 88.
- ⁶⁶ Moreux Th. (l'abbé). La science mystérieuse des Pharaons [Таинственная наука фараонов]. Paris, 1923.— 88.
- ⁶⁷ Frazer J. The Golden Bough [Золотая ветвь]. Vol. 1—2, 1890; Hubert H. et Mauss M. Mélanges d'histoire des religions [Сборник по истории религий], 1909; Maxwell J. La magie [Магия], 1927.— 90.
- ⁶⁸ Simmel G. Soziologie [Социология]. Leipzig, 1908.— 91.

- ⁶⁹ Да свершится правосудие, хотя бы погиб мир (*лат.*) — в исторических источниках это изречение считается девизом императора Священной Римской империи Фердинанда I Габсбурга (1556—1564).— 92.
- ⁷⁰ Речь идет о следующей эпиграмме Ф. Шиллера по поводу ригоризма этики И. Канта: «Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность. // Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я? // Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье // И с отвращеньем в душе делай, что требует долг!» — 95.
- ⁷¹ *Maurras Ch. Romantisme et révolution* [Романтизм и революция]. Paris, 1922. (В книгу входят объединенные общим предисловием ранее изданные работы: «L'avenir de l'intelligence» [«Будущее разума»], 1905 и «Trois idées politiques» [«Три политические идеи»], 1898).— 97.
- ⁷² *Rivière J. Le dogme de la Rédemption* [Догмат об искушении].— 100.
- ⁷³ Мф. 12:8.— 102.
- ⁷⁴ *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie* [Сущность и формы симпатии]. Bopp, 1923. Вначале книга вышла под названием «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass» [«К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти»]. Halle, 1913. См. на с. 319 ссылку на французское название книги.— 102.
- ⁷⁵ Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. М., 1851.— 104.
- ⁷⁶ Лк. 12:49.— 104.
- ⁷⁷ *Тареев М. М. Основы христианства*. Т. 1—4, 1908; Т. 5, 1910.— 105.
- ⁷⁸ Мф. 5:39, 44.— 105.
- ⁷⁹ Мф. 6:33 (Лк. 12:31).— 105.
- ⁸⁰ Мф. 15:11.— 105.
- ⁸¹ Мф. 20:25—26 (Мк. 10:42—43).— 105.
- ⁸² Мф. 20:28 (Мк. 10:45).— 105.
- ⁸³ Мф. 9:12, 13 (Мк. 2:17; Лк. 5:31—32).— 106.
- ⁸⁴ Лк. 6:46; Мф. 12:6; Лк. 11:39, 52.— 106.
- ⁸⁵ Лк. 16:15; 20:46—47 (Мк. 12:38—40).— 106.
- ⁸⁶ Лк. 9:55—56.— 106.
- ⁸⁷ Ин. 10:10.— 106.
- ⁸⁸ Мф. 5:45.— 106.
- ⁸⁹ Мф. 21:31.— 107.
- ⁹⁰ Ин. 8:7.— 107.
- ⁹¹ «Пастырь» — произведение, принадлежащее к раннехристианской апокалипсической литературе. Возвещая о приближающемся втором пришествии Христа, оно призывало вернуться к простоте и незапятнанности нравов первоначального (евангельского) христианства. Его автором считается по одной версии Герма (Ерма, Ерм), христианский мученик (2-я пол. I — нач. II в.), упоминаемый апостолом Павлом (Рим. 16:14), Климентом Александрийским, Оригеном, по другой — Гермия (Ермия), раннехристианский писатель (сер. II в.), брат папы Пия I.— 107.
- ⁹² Мф. 16:24 (Мк. 8:34).— 112.
- ⁹³ *Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. М., 1916. См. также примечание 8 к с. 24.— 117.
- ⁹⁴ Греч. *ὄν* — сущее, бытие; *μη ὄν* — ничто, небытие; *οὐκ ὄν* — имеет смысл отрицания не бытия вообще, а конкретного существования.— 117.
- ⁹⁵ Закон превращенного (преобразованного) усилия (*фр.*). (*Baudouin Ch. Suggestion et autosuggestion* [Внушение и самовнушение]. Neuchâtel, 1920).— 126.
- ⁹⁶ *Przywara E. Das Geheimnis Kierkegaards* [Тайна Кьеркегора]. München, 1929.— 126.
- ⁹⁷ *Böhme J. Mysterium magnum, oder Erklärung über das Erste Buch Moses* [Великая тайна, или Изъяснение первой книги Моисея], 1623, изд. 1640; *De signatura reatum...* [О рождении и обозначении всех сущностей], 1622.— 131.
- ⁹⁸ Мф. 6:34.— 133.
- ⁹⁹ См., например: *Maine de Biran F. P. Essai sur les fondements de la psychologie* [Очерк об основаниях психологии], 1812; *Nouveaux essais d'anthropologie* [Новые опыты по антропологии], 1823—1824.— 134.

- ¹⁰⁰ *Fülöp-Miller R.* Macht und Geheimnis der Jesuiten [Власть и тайна иезуитов]. Wien, 1930. Ранее Р. Фюлөп-Миллер стал известен своей книгой «Geist und Gesicht des Bolschewismus» [«Дух и лицо большевизма»]. Wien, 1926.— 136.
- ¹⁰¹ Laissez faire, laissez passer — позвольте делать (кто что хочет), позвольте идти (кто куда хочет) (*фр.*), сформулированное французскими экономистами XVIII в. требование о невмешательстве государства в экономическую деятельность.— 137.
- ¹⁰² De profundis clamavi — из глубины взываю (*лат.*), первые слова покаянного псалма при отпевании по католическому обряду (Пс. 129 (130):1).— 142.
- ¹⁰³ См. об этом: *Бердяев Н.* Правда и ложь коммунизма. К пониманию религии коммунизма // Путь. 1931. № 30, а также его книгу «Истоки и смысл русского коммунизма» (впервые вышла на английском языке в 1937 г., на русском языке в Париже в 1955 г.).— 148.
- ¹⁰⁴ *Kierkegaard S.* Furcht und Zittern [Страх и трепет]; на датском языке «Frygt og baevpn», 1843. Немецкое слово «Furcht» можно перевести как «страх», «боязнь», «опасение». Так, М. Хайдеггер различает страх вообще (Angst) и боязнь чего-то, кого-то (Furcht). О различии между страхом (Angst) и заботой (Sorge) у Хайдеггера см. в главе «Забота как бытие человеческого существования» его книги «Бытие и время». Страх, по Хайдеггеру, — это основное «настроение» человеческого существования, характеризующее его экзистенциальность, через него существование открывается самому себе; забота выявляет не только глубинные свойства человеческого существования, но и его полноту, это не только отношение к самому себе (забота о себе), но и отношение к окружающему, к другим людям (озабоченность, попечение) (*Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt a/M., 1977. S. 254—256).— 155.
- ¹⁰⁵ Правильнее «terror antiquus» (*лат.*). Ср. название известной картины Л. С. Бакста «Terror antiquus» («Древний ужас») (1908); см. также с. 285.— 155.
- ¹⁰⁶ *Febvre L.* Un destin. Martin Luther [Судьба. Мартин Лютер], 1928.— 156.
- ¹⁰⁷ *Bloy L.* Le salut par les juifs [Спасение с помощью евреев], 1892.— 162.
- ¹⁰⁸ *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. 1—2. М., 1906—1913 (см. Т. 2. С. 199).— 163.
- ¹⁰⁹ См. сноску на с. 80.— 163.
- ¹¹⁰ Это ты (*санскр.*). По мнению А. Шопенгауэра, эта взятая из индийской философии формула является выражением сострадания и на ней «основана всякая подлинная, т. е. бескорыстная, добродетель» (*Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 253).— 166.
- ¹¹¹ *Лассаль Ф.* О сущности конституции: Речь, произнесенная в одном берлинском бюргерском окружном собрании в 1862; Что же теперь? О сущности конституции: Речь вторая (1863) // Сочинения. Спб. [1905—1906]. Т. 2. С. 5—27, 28—51.— 172.
- ¹¹² См.: *Proudhon P. J.* La guerre et la paix, 1861 [В русском переводе «Война и мир». Т. 1—2. М., 1864].— 177.
- ¹¹³ *Maistre J. de.* Des délais de la justice divine dans la punition des coupables [О промедлении божественного правосудия при наказании виновных], 1815. Считается переводом сочинения Плутарха «О позднем божественном наказании».— 181.
- ¹¹⁴ *Maistre J. de.* Considérations sur la France [Соображения о Франции], 1796; *Карлейль Т.* Французская революция. Спб., 1907.— 183.
- ¹¹⁵ Речь идет о книге А. Де Мана «Der Kampf um die Arbeitsfreude [«Борьба за радость труда»]. Jena, 1927.— 186.
- ¹¹⁶ *De Man H.* Au delà du marxisme [По ту сторону марксизма]. Bruxelles, 1927; *Sombart W.* Der Bourgeois [Буржуа]. München, 1913.— 187.
- ¹¹⁷ *Declareuil J.* Rome et l'organisation du droit [Рим и организация права]. Paris, 1924.— 190.
- ¹¹⁸ *Stein L. von.* Die Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage [История социального движения во Франции с 1798 года до наших дней]. Bd. 1—3. Leipzig, 1850.— 192.
- ¹¹⁹ *Бердяев Н.* Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris, 1926.— 194.
- ¹²⁰ «Пир десяти дев, или О девстве» — написанное в форме диалога произведение религиозного писателя Мефодия, епископа Патарского (или Олимпийского

- в Ликий и Тирского), христианского мученика (ум. ок. 312). В нем осуждаются языческие эротические культы и некоторые современные автору еретические христианские учения. Послужило объектом пародии в «Декамероне» Дж. Боккаччо. Подробную характеристику этому произведению Бердяев дает в книге «Смысл творчества» (см.: *Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 564—567).— 203.
- ¹²¹ *Papini G. Saint Augustin* (на итальянском языке «Santo Agostino» [«Святой Августин»]. Firenze, 1929).— 203.
- ¹²² *Heidegger M. Бытие и время*. Ч. 1, разд. II, гл. 1. «Возможная целостность бытия человеческого существования и бытие к смерти» (*Heidegger M. Sein und Zeit*. Frankfurt a/M., 1977. S. 314—354).— 217.
- ¹²³ *Rohde E. Psyche. Sellenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [Психея. Культ души и вера в бессмертие у греков]. Bd. 1—2, 1890—1894.— 222.
- ¹²⁴ *Кант И. Критика чистого разума.— Антиномии чистого разума. Первое противоречие трансцендентальных идей // Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 404—405.— 225.*
- ¹²⁵ См.: *Fénelon F. Maximes des saints* [Максимы святых] (развернутое название книги: «Разъяснение максим святых о внутренней жизни»), 1697.— 229.
- ¹²⁶ *Dermenghem E. La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées* [Чудесная жизнь и откровения Марии де Валлэ]. Paris, 1926.— 229.
- ¹²⁷ *Tixeront J. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* [История догм в христианском древнем мире]. Vol. 1—3, 1905—1912.— 233.
- ¹²⁸ *Reynaud J. Terre et ciel* [Земля и небо], 1854.— 234.
- ¹²⁹ «Я могу вызвать у него необычайную грусть, ни один ангел не утешит его без меня. И кто знает, не является ли любовь ко мне «грехом Бога», его странной слабостью и не заслуживает ли любящий меня Бог того, чтобы разделить со мной ад, который он мне обещает? А ад не иначе как в самом горячем месте Божьего Сердца» (*фр.*) (*Jouhandeau M. Monsieur Godeau intime* [Интимный господин Годо]. 3-me éd. Paris, 1926. P. 323).— 235.
- ¹³⁰ *Blake W. Marriage du Ciel et de l'Enfer — Premiers livres prophetiques* [Брак неба и ада — Первые пророческие книги, 1793] (см. первое английское издание: *The Marriage of Heaven and Hell*. London, 1790).— 235.
- ¹³¹ Быт. 4:9.— 237.
- ¹³² Лк. 9:56; Ин. 12:47.— 237.
- ¹³³ *Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского*. Прага, 1923.— 242.
- ¹³⁴ Слова героя «Записок из подполья»: «...я, например,нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь дженгльмен... с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом...» (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 113*).— 245.
- ¹³⁵ См. примечание 25 к с. 38.— 248.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

Публикуется по изданию: *Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж. YMCA-PRESS, 1952. Первое издание книги вышло на французском языке: *Berdiaeff N. Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris, 1947.

¹ Лидия Юдифовна Бердяева (ум. 1945) — жена Бердяева. О ее болезни, смерти и своих переживаниях в связи с этим он пишет в книге «Самопознание» (см.: *Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии*. М., 1991. С. 342—344).— 254.

² Начальная и заключительная фраза в книге М. Штирнера «Единственный и его достойные» (1844) (в русском переводе «Единственный и его собственность», 1918) (см.: *Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig, 1911. S. 9, 354).— 254.

- ³ Эта книга была опубликована на французском языке: *Berdiaeff N. Vérité et Révélation. Prologomènes à la critique de la Révélation* [Истина и откровение. Прологомены к критике откровения]. Neuchâtel; Paris, 1954.— 254.
- ⁴ В полинезийской мифологии данный термин обозначает особую жизненную силу, которой считались наделенными предки. В связи с этим существовала магическая практика общения с ними. Вождем признавался тот, кто получал такую силу от самых могущественных предков.— 258.
- ⁵ *Allier R. Magic et religion* [Магия и религия]. См. также его книги: «Science, philosophie et religion» [«Наука, философия и религия»], 1893; «Le non-civilisé et nous» [«Нецивилизованные и мы»], 1927.— 258.
- ⁶ Речь идет об индийском философе Ауробиндо Гхоше (1872—1950), который разработал систему «интегральной веданты», отрицающей (в отличие от классической веданты) иллюзорность внешнего мира и призванной объединить усилия человека и направить их на реализацию в этом мире божественного начала. Ссылку на его произведение см. на с. 263.— 258.
- ⁷ *Otto R. West-östliche Mystik* [Западная и восточная мистика], 1926.— 259.
- ⁸ Карающее (и вместе с тем спасающее) правосудие (*лат.*)— 261.
- ⁹ См. примечание 113 к с. 181.— 261.
- ¹⁰ См.: *Bossuet J. B. Instruction sur les états d'oraison* [Наставление в молитвенных состояниях], 1697; *Relation sur le quiétisme* [Отношение к квиетизму], 1698. Эти сочинения были направлены против книги Ф. Фенелона «Максимы святых», см. примечание 125 к с. 229.— 261.
- ¹¹ *Kierkegaard S. L'ecole du christianisme* [Школа христианства] (на датском языке «Indbvelse i kristendom», 1850).— 261.
- ¹² *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. Чуть раньше эта книга вышла на французском языке: *Berdiaeff N. Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivacion*. Paris, 1946.— 262.
- ¹³ *Lacombe O. L'Absolu selon Védanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Sankara et de Râmânûja* [Абсолют согласно веданте. Понятие брахмана и атмана в системах Шанкары и Рамануджи]. Paris, 1937.— 263.
- ¹⁴ *Guignebert Ch. Le problème de Jésus* [Проблема Иисуса], 1907 (см. его же: *Jésus* [Иисус], 1933); *Goguel M. Jésus de Nazareth: mythe ou histoire* [Иисус из Назарета: миф или история], 1925; *Couchoud P. L. Le mystère de Jésus* [Тайна Иисуса], 1924; *Drews A. Die Christumythe* [Миф о Христе]. Bd. 1—2, 1909—1911; *Battiffol P. Orpheus et l'Évangile* [Орфей и Евангелие], 1910; *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [История исследования жизни Христа]. 5-te. Aufl., 1933 (первое издание книги вышло под названием «Von Reimarus bis Wrede» [«От Реймаруса к Вреде»] в 1906 г.); *Strauss D. Leben Jesu* [Жизнь Иисуса]. Bd. 1—2, 1835—1836.— 264.
- ¹⁵ *Guignebert Ch. Le Christ* [Христос], 1943 (посмертное издание).— 264.
- ¹⁶ *Autran Ch. Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme* [Митра, Зороастр и арийская предыстория христианства]. Paris, 1935.— 266.
- ¹⁷ *Féret P. L'Apocalypse de St. Jean. Vision chrétienne de l'histoire* [Апокалипсис св. Иоанна. Христианское видение истории].— 266.
- ¹⁸ *Balthasar H. von. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Saint Grégoire de Nyse* [Влияние и мысль. Эссе о религиозной философии святого Григория Нисского], 1939; *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse* [Платонизм и мистическая теология. Эссе о духовном учении святого Григория Нисского], 1944.— 267.
- ¹⁹ *Dempf A. Meister Eckhart* [Майстер Экхарт], 1934.— 269.
- ²⁰ См. примечание 16 к с. 34.— 269.
- ²¹ *Susini E. Franz von Baader et le romantisme mystique* [Франц фон Баадер и мистический романтизм]. Vol. 1—2.— 270.
- ²² «Религия как самосознание Бога» (*нем.*)— 271.
- ²³ *Hartmann E. von. Die Religion des Geistes* [Религия духа], 1882.— 271.
- ²⁴ *Drews A. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* [Религия как самосознание Бога], 1906.— 271.
- ²⁵ *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Лекции по философии религии]. Bd. 1—2, 1832.— 271.
- ²⁶ *Feuerbach L. Das Wesen des Christentums* [Сущность христианства]. Leipzig, 1841.— 272.

- ²⁷ Имеется в виду работа К. Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 года» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42), которая в первом издании Собрания сочинений Маркса и Энгельса на языке оригинала (MEGA¹) была опубликована с подзаголовком «Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie» [«К критике политической экономики, с заключительной главой о гегелевской философии»] (Marx K., Engels F. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Berlin, 1932. Abt. 1. Bd. 3. S. 29—172).— 273
- ²⁸ Овеществление (нем.).— 273.
- ²⁹ Скорее, философия жизни, чем философия существования (нем.) — 273.
- ³⁰ «Одна из этих болезней называется человеком». «К Сверхчеловеку влечет меня сердце, он — первейшее и единственное мое, а не человек... Если что и люблю я в человеке, так это то, что он — переход, закат и уничтожение» (нем.) (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 255).— 274.
- ³¹ «О вернись, мой неведомый Бог! // Моя боль // И последнее счастье! (нем.) (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 226).— 274.
- ³² Bataille G. L'expérience intérieure [Внутренний опыт], 1943.— 275.
- ³³ De Waelhens A. La philosophie de Martin Heidegger [Философия Мартина Хайдеггера]. Louvain, 1942; Sartre J. P. Le être et le néant [Бытие и ничто]. Paris, 1943.— 277.
- ³⁴ Заброшенность человеческого существования (нем.).— 277.
- ³⁵ Бытие-в-мире (нем.).— 277.
- ³⁶ Свобода к смерти (нем.).— 277.
- ³⁷ Bergson H. L'évolution créatrice [Творческая эволюция]. Paris, 1907 (в русском переводе: М.; Спб., 1914).— 282.
- ³⁸ Keyserling H. Méditation sudaméricaines (немецкое издание «Südamerikanische Meditationen» [«Южноамериканские размышления»], 1932).— 285.
- ³⁹ Ничто уничтожает (отрицает) себя (нем.).— 286.
- ⁴⁰ Suzuki D. T. Essais sur le Bouddhisme Zen [Очерки о дзэн-буддизме]. Vol. 1—3. Paris, 1940—1944.— 287.
- ⁴¹ Scheler M. Le sens de la souffrance (на немецком языке «Vom Sinn des Leidens» [«О смысле страдания»], см. его сборник «Krieg und Aufbau» [«Война и восстановление (надстройка)»]. Leipzig, 1916).— 291.
- ⁴² «Я себе ненавистен» (фр.).— 292.
- ⁴³ La Vallée-Poussin L. de. Nirvāna [Нирвана], 1925; Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1884 (перевод с немецкого).— 293.
- ⁴⁴ Sade (marquis de). Justine ou les Malheurs de la vertu [Жюстина, или Несчастливая судьба добродетели, 1791 (в 1797 г. вышла «Новая Жюстина, или Несчастливая судьба добродетели, с приложением истории Жюльетты, ее сестры»).— 294.
- ⁴⁵ «Кровь — это совсем особый сок» (нем.).— 297.
- ⁴⁶ Nygren A. Eros et Agape (см. первое шведское издание «Eros och agape» [«Эрос и агапе»]. Bd. 1—2, 1930—1936).— 298.
- ⁴⁷ Снятие (нем.).— 302.
- ⁴⁸ Scheler M. L'homme de ressentiment [Человек завистливый] (см. на немецком языке «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» [«Зависть в структуре морали»], опубликовано в его книге «Vom Umsturz der Werte» [«О разрушении ценностей»]. Bd. 1. Leipzig, 1915).— 303.
- ⁴⁹ Freud S. Essais de psychanalyse [Очерки по психоанализу]. Paris, 1933 (перевод на французский язык очерков, вошедших в Собрание сочинений Фрейда, т. X, 1924).— 304.
- ⁵⁰ Иванов Вяч. Религия Диониса. Ее происхождение и влияния // Вопросы жизни. 1905. № 6—7 (см. его же на эту тему: Эллинская религия страдающего Бога // Новый путь. 1904. № 1—3, 5, 8—9; О Дионисе Орфическом // Русская мысль. 1913. № 11, а также: Дионис и прадионисийство. Баку, 1923).— 306.
- ⁵¹ См. примечание 112 к с. 177.— 306.
- ⁵² Ullrich J. La guerre à travers les âges [Война сквозь века] (см. немецкое издание: Das Kriegswesen im Wandel der Zeiten [Военное дело в смене эпох]. Leipzig, 1940).— 306.
- ⁵³ Толстой Л. Н. О жизни, 1886—1887; см. также «Об истинной жизни» Льва Толстого (Упрощенное изложение книги «О жизни» Л. Н. Толстого, исправленное и одобренное автором), 1889—1890.— 308.

- ⁵⁴ *Hartmann N.* Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften [Проблема духовного бытия. Исследования для обоснования философии истории и наук о духе]. Berlin, 1933.— 309.
- ⁵⁵ *Булгаков С.* Невеста Агнца. Париж, 1945 (первые две части трилогии: Агнец Божий. Париж, 1933; Утешитель. Париж, 1936).— 311.
- ⁵⁶ *Бесмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.— 312.
- ⁵⁷ *Jung C. G.* Dialectique du moi et de l'inconscient [Диалектика Я и бессознательного] (см. на немецком языке: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten [Отношения между Я и бессознательным]. Darmstadt, 1928).— 312.
- ⁵⁸ *Bernoulli Ch.* Die Psychologie von Carl Gustav Carus [Психология Карла Густава Каруса], 1925.— 313.
- ⁵⁹ *Berdiaeff N.* L'homme et la machine. Paris, 1933. См. на с. 330 ссылку на статью под таким же названием.— 315.
- ⁶⁰ *Rostand J.* Hérité et racisme [Наследственность и расизм]. Paris, 1939 (см. его же: L'Hérité humaine [Человеческая наследственность], 1948).— 316.
- ⁶¹ *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939.— 317.
- ⁶² *Бердяев Н.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937.— 320.
- ⁶³ *Heiler F.* Das Gebet [Молитва], 1918.— 322.
- ⁶⁴ Слова Мити Карамазова в романе «Братья Карамазовы» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 100).— 326.
- ⁶⁵ *Simmel G.* Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel [Взгляд на жизнь (восприятие жизни)]. Четыре метафизические главы]. München; Leipzig, 1918.— 328.
- ⁶⁶ *Croce B.* Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale. Paris, 1904 (на итальянском языке книга вышла в 1902 г., см. в переводе на русский язык: Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. 1. М., 1920).— 329.
- ⁶⁷ «Увы! Увы! // Ты разрушил его, // Этот прекрасный мир, // Мошным ударом; // Он повержен, он распался» (*нем.*). См. в переводе Б. Л. Пастернака: «О, бездна страданья // И море тоски! // Чудесное зданье // Разбито в куски» (*Гете И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 59).— 330.
- ⁶⁸ *Addison J. T.* La vie après la mort dans les croyances de l'humanité [Жизнь после смерти в верованиях человечества], 1936.— 332.
- ⁶⁹ *Leisegang H.* Die Gnosis [Гнозис]. Leipzig, 1924; *Faye E. de.* Gnostiques et gnosticisme [Гностики и гностицизм]. 2-me éd., 1925.— 333.
- ⁷⁰ См. примечание 123 к с. 222.— 333.
- ⁷¹ *Fechner G.* Das Büchlein vom Leben nach dem Tode [Книжечка о жизни после смерти], 1836.— 336.
- ⁷² *Boulanger A.* Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme [Орфей. Взаимоотношения орфизма и христианства]. Paris, 1925.— 336.
- ⁷³ *Jaspers K.* Philosophie [Философия]. Bd. 1—3. Berlin, 1932.— 338.
- ⁷⁴ 1 Кор. 15:44.— 339.
- ⁷⁵ *Tillich P.* Die sozialistische Entscheidung [Социалистическое решение, 1932] (см. издаваемый им в 1930—1932 гг. «Новый журнал по социализму» [Neue Blätter für den Sozialismus]).— 340.
- ⁷⁶ *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften [Введение в науки о духе]. Leipzig, 1883.— 340.
- ⁷⁷ «Философия также может иметь свой хилиазм» (*нем.*) (*Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 19).— 341.
- ⁷⁸ *Lessing T.* Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen [История как надделение смыслом бессмысленного], 1916.— 342.
- ⁷⁹ *Fabre d'Olivet A.* Histoire philosophique du genre humain [Философская история рода человеческого]. Vol. 1—2. 2-me éd., 1824 (первое издание книги вышло под названием «De l'Etat social de l'homme et vues philosophiques sur l'histoire du genre humain» [«О социальном государстве человека и философские взгляды на историю рода человеческого»]. Vol. 1—2, 1822).— 342.

- ⁸⁰ *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [Проповедь Иисуса о Царстве Божьем], 1892. Из работ А. Луази наибольшую известность приобрела его книга «L'Évangile et l'Église» [«Евангелие и Церковь»], 1902.— 343.
- ⁸¹ Мф. 6:10 (Лк. 11:2).— 343.
- ⁸² *Hegel.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [Лекции по философии истории], изд. 1837.— 346.
- ⁸³ *Le pangermanisme philosophique (de 1800 à 1914).* Préface par Ch. Andler [Философский пангерманизм (с 1800 по 1914). Предисловие Ш. Андлера]. Paris, 1917 (Часть III сборника о пангерманизме; часть I «Континентальный пангерманизм», 1915, часть II «Колониальный пангерманизм», 1916).— 348.
- ⁸⁴ *Hengstenberg H. E.* Das Bund zwischen Gott und Schöpfung [Союз между Богом и творением]. 2-te Aufl. Regensburg, 1948.— 349.
- ⁸⁵ *Gebhart E.* L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au Moyen âge [Мистическая Италия. История средневекового религиозного ренессанса]. Paris, 1890.— 350.
- ⁸⁶ *Viatte A.* Les sources occultes du romantisme... [Оккультные истоки романтизма]. Vol. 1—2. Paris, 1928.— 350.
- ⁸⁷ Имеется в виду Жан Мари Батист Вианне (Вианней) (1786—1859), сельский священник из Арса, канонизирован в 1925 г.— 350.
- ⁸⁸ *Cieszkowski A.* Notre Père [Отче наш], 1906 (на польском языке книга «Ojciec Nasz» издана: т. 1—1848; т. 2—1899; т. 3—1903; т. 4—1906, переиздана в 3 т. в 1922—1923 гг.) — 351.
- ⁸⁹ *Rolland R.* Péguy [Пеги]. Vol. 1—2. Paris, 1944.— 351.
- ⁹⁰ *Kant И.* Критика чистого разума.— Антиномии чистого разума. Первое противоречие трансцендентальных идей // Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 404—405.— 354.
- ⁹¹ *Nadler K.* Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums [Диалектическое противоречие в философии Гегеля и парадокс христианства].— 354.
- ⁹² *Бердяев Н.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934.— 355.
- ⁹³ Так начинается стихотворение С. Я. Надсона (1883).— 355.
- ⁹⁴ Лк. 12:49.— 355.
- ⁹⁵ Мф. 27:46 (Мк. 15:34).— 357.
- ⁹⁶ Откр. 21:5.— 357.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авторитет — 150, 265
Аморализм (имморализм) — 94, 136, 142, 183
Аскетизм, аскеза — 70, 94, 95, 113, 114, 120, 126, 136, 153, 205
- Богочеловечество, богочеловечность — 46, 61, 84, 114, 169, 240, 243, 265—270, 279, 280, 305, 311—314, 319—326, 336, 340, 345, 348, 349, 353
- Вина — 67, 89, 109, 303
Воздаяние — см. *Кара*
Война и ее этическая природа — 176—180, 305—311
Воображение — 78, 130, 131, 133, 160
Время в этическом измерении — 132, 133, 217, 218, 225—227, 238, 239, 245, 246, 250, 286, 338, 340—342, 347, 354—357
- Гордость — 188
Государство и его этическая природа — 172—176, 182, 183, 301
Грех, греховность — 31, 40, 47—52, 55, 56, 61, 62, 66, 69, 75, 85, 87, 93, 106—108, 157, 160, 171, 176, 177, 194, 195, 233, 243, 247, 301, 303, 304
Гуманизм — 102, 103, 112, 114, 169, 268, 273, 314, 315
- Действие нравственное (нравственный акт) — 32, 65, 90, 102, 123, 143, 176, 177
Добродетель — 125
Добро и зло — 31, 33, 36, 37, 47—54, 85—87, 98, 100—107, 111, 114, 116, 125, 131, 135, 136, 142—148, 157, 159, 171, 176, 182, 183, 195, 196, 216—219, 235, 236, 241—244, 248—252, 259, 299—307, 310, 315, 326, 330
Дух, духовность — 24, 26, 29, 37, 51, 57, 63, 68, 80, 81, 136, 223, 226, 320—326, 334, 348—354
- Жалость — 103, 112, 113, 126, 138, 139, 170, 172, 318
- Зависть — 75, 161, 188, 218, 303
Закон нравственный — 32, 64, 85—109, 122, 130—132, 140
Зло — см. *Добро и зло*
- Индивид — 62—64, 221
Индивидуализм — 63, 64, 123, 187, 249
Искушение — 45, 81, 94, 97—108, 115, 140, 298
- Кара (возмездие, воздаяние) — 40, 87, 228—240, 244, 258, 336, 337
Красота — 131, 214, 215, 244, 326—331

- Личность — 62—67, 73, 123, 167, 170, 175, 210, 211, 214, 232, 281, 334
 “ и безлично — 72—79, 83, 200, 221, 269
 “ и государство — 144, 174—176
 “ и история — 345, 346
 “ и массы — 199—201
 “ и общество — 35, 36, 65—67, 89—92, 142—144, 175, 176, 189, 318, 324
 “ и сверхличное — 78—80, 115, 176, 214, 215, 223, 232, 249, 267, 268
 “ и семья — 144, 203—209
 Ложь, лживость — 144—149, 183, 184, 287, 299, 317
 Любовь — 41, 42, 78, 98, 102, 103, 113, 127, 139, 166—170, 203—210, 220, 298, 303, 316—319, 325, 339, 357

 Максимализм — 106, 152, 153
 Меон, меоническая свобода — 39, 42—45, 47, 55, 73, 117, 234, 237, 238, 240; см. также *Свобода*
 Мессиянство — 242, 265, 266, 339—348
 Мечь — 66, 67, 88, 89, 181, 183, 184, 218, 316
 Морализм — 85, 91—95, 101, 314

 Насилие — 89, 115, 116, 151—154, 181, 308, 309
 Нация и ее этическая природа — 177, 178
 Норма нравственная — 32, 64, 94—96, 102, 104, 109, 131, 140

 Опыт нравственный — 31, 65, 91, 143
 Ответственность — 40, 66, 67, 89
 Оценка нравственная — 29, 30, 36, 37, 65, 88, 123, 145

 Познание этическое — 29—32, 52, 54
 Покаяние, раскаяние — 104, 150, 303
 Пол как этическая проблема — 67—72, 80, 126, 128, 202—212, 224, 315, 316, 335, 336, 357
 Похоть — 125, 128, 162, 163, 174, 186
 Пошлость — 158—160
 Правда, правдивость — 145—149, 194

 Реализм в этике — 34, 36, 84, 212—214, 323
 Революция и ее этическая природа — 182—185, 307, 317
 Рок, судьба — 43, 44, 93, 234, 235, 238, 239, 259, 260, 280, 292

 Самолюбие — 78, 110, 160, 161
 Свобода — 34, 38—47, 51—54, 59, 81—83, 94, 98—100, 117, 118, 122, 128, 129, 134, 138—143, 150—152, 192, 234, 237, 238, 242—245, 251—255, 283, 301, 320—322, 346
 Символизм в этике — 34, 84, 212—214
 Смертная казнь — 66, 180—182
 Смерть и бессмертие — 44, 133, 216—228, 232, 233, 239, 292, 295, 304, 325, 331—340
 Смирение — 96, 108—110, 124, 161, 179, 317
 Смысл жизни — 37, 38, 168, 216—218, 247, 321
 Соборность — 124, 150, 151, 175
 Собственность и ее этическая природа — 189—193
 Совесть — 32, 65, 122—124, 145, 146, 149—152, 185, 196, 238, 303
 Сознание нравственное — 44, 48—51, 66, 72—74, 79, 80, 85—88, 130, 137, 235
 Сострадание — 110—113, 126, 138, 170—172, 297, 298

- Спасение — 81, 108, 114, 229, 234—252, 294, 357
- Справедливость социальная и ее этическая природа — 143, 144, 193—197, 201, 202
- Страдание — 49, 77, 78, 110—114, 156, 170, 171, 275, 288—299, 331, 340
- Страсть — 73, 110, 125—128, 160, 295, 302
- Страх — 30, 31, 51, 59, 60, 81, 88, 93, 122, 124, 133, 155—158, 163—165, 237, 285—289, 346
- Счастье — 77, 93, 99, 147, 157, 247, 295, 298
- Творчество, творческий акт — 26, 45, 54, 55, 61, 70, 71, 78, 79, 117—138, 159, 160, 212, 250, 251, 274, 318, 348, 352, 356, 357
- Терпимость — 51, 152
- Техника как объект нравственной оценки — 197—199, 330
- Тоска — 155—158, 217, 218
- Трагизм, трагическое — 34, 35, 41—44, 56, 96, 139—143, 149, 221, 259, 295, 296
- Труд и его этическая природа — 186—189
- Ужас — 88, 155—158, 164, 217, 239, 287, 290
- Утилитаризм — 147, 157, 247
- Фанатизм — 152—155, 200, 305
- Фантазия — см. *Воображение*
- Фантазмы, фантазмагория — 160—166, 231
- Фарисейство — 95—97, 103, 105, 107, 114, 142, 344
- Цель и средства — 82, 95, 144, 147, 148
- Ценности нравственные — 29, 32, 53, 59, 123, 124, 139, 140
- Человек (образ человека) — 24—28, 32, 36, 54—62, 72—84, 101, 102, 210—212, 221, 250, 251, 257, 265, 279, 294, 311—320, 324, 352
- Честность — 192
- Честолюбие — 128
- Честь — 89, 179, 180, 316
- Эвдемонизм — 77, 93, 112, 147, 157, 165, 247
- Эгоцентризм — 77, 78, 108, 109, 160, 161, 165, 232, 317
- Эсхатология — 215, 216, 227, 246, 248, 252, 336, 339, 354—357

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум Петрович* (1620/1621—1682), протопоп, писатель, глава старообрядчества — 297
- Август* (63 до н. э. — 14 н. э.), римский император (с 27 до н. э.) — 318
- Августин Блаженный* (354—430), христианский теолог, философ, церковный деятель — 21, 46, 57, 203, 230, 233, 234, 258, 279, 299, 342, 343, 346, 356
- Авель*, в Библии сын Адама и Евы, убитый своим братом Каином — 237
- Аверроэс* (Ибн Рушд) (1126—1198), арабский философ и врач — 260, 335
- Адам*, в Библии первочеловек, отец рода человеческого — 45, 56, 96, 155, 319
- Аддисон* Джеймс Тейер, американский историк религии — 332
- Адлер* Альфред (1870—1937), австрийский врач и психолог — 57, 72, 74—76, 136, 161
- Александр Македонский* (356—323 до н. э.), царь Македонии (с 336 до н. э.) — 347
- Аллие* (Аллэе) Рауль (1862—1939), французский социолог — 258
- Амиель* (Амель) Анри Фредерик (1821—1881), швейцарский франкоязычный писатель — 259, 313, 318
- Анаксагор* (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ — 334
- Ангелус Силезиус* (псевдоним Иоганна Шеффлера) (1624—1677), немецкий теолог и поэт — 276, 350
- Андлер* Шарль (1866—1933), французский историк, германист — 348
- Аполлон*, в греческой мифологии бог-целитель и прорицатель, покровитель искусств — 328, 334
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 25, 82, 85, 188, 237, 263, 281, 292, 319, 326, 340
- Ауробиндо* — см. Гхош Ауробиндо
- Афанасий Великий* (295—373), христианский теолог, епископ Александрийский — 160, 261
- Афродита*, в греческой мифологии богиня любви и красоты — 206
- Баадер* Франц Ксавер фон (1765—1841), немецкий религиозный философ и ученый — 256, 263, 266, 270, 302
- Байрон* Джордж Ноэл Гордон (1788—1824), английский поэт-романтик — 11
- Бакунин* Михаил Александрович (1814—1876), русский революционер, теоретик анархизма — 12

- Балтазар* Ганс Урс фон (р. 1905), швейцарский католический теолог — 267
- Барт* Карл (1886—1968), швейцарский протестантский теолог — 61, 86, 115, 270, 284
- Батай* (Батайль) Жорж (1897—1962), французский писатель и философ — 275, 320, 331
- Баттифоль* Пьер Анри (1861—1929), французский церковный деятель и религиозный писатель — 264
- Бах* Иоганн Себастьян (1685—1750), немецкий композитор и органист — 329
- Бахофен* Иоганн Якоб (1815—1887), швейцарский историк права — 56, 57, 59, 60, 68, 89, 206
- Белинский* Виссарион Григорьевич (1811—1848), русский революционный демократ, литературный критик, публицист — 12
- Белый* Андрей (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева) (1880—1934), русский поэт, теоретик символизма, мемуарист — 329
- Бёме* Якоб (1575—1624), немецкий философ-мистик — 14, 21, 23, 39, 42, 51, 52, 57, 69, 85, 131, 237, 263, 269—271, 289, 301, 302, 350
- Бергсон* Анри (1859—1941), французский философ — 20, 29, 49, 72, 282, 299
- Бердяев* Николай Александрович (1874—1948) — 5—18, 271
- Бердяева* Лидия Юдифовна (ум. 1945), жена Н. А. Бердяева — 254
- Бернулли* Христиан, немецко-швейцарский историк философии — 313
- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист и дирижер — 328, 329
- Блейк* Уильям (1757—1827), английский поэт и художник — 235
- Блок* Александр Александрович (1880—1921) — 16, 184, 329
- Блуа* Леон (1846—1917), французский писатель — 162, 259, 268, 345 351
- Бодуэн* Шарль (1893—1963), французский психолог — 72, 126
- Борджиа* (Борджа) Цезарь (Чезаре) (1476—1507), герцог Валентино, кардинал, затем правитель Романьи — 33
- Боссюэ* Жак Бенинь (1627—1704), французский теолог, писатель, епископ — 261, 342
- Бруннер* Эмиль (1889—1966), швейцарский протестантский теолог — 61
- Брюнсвик* Леон (1869—1944), французский философ — 23
- Будда* (санскр. «просветленный»), имя, полученное основателем буддизма Сиддхартхой Гаутамой (623—544 до н. э.) — 111, 289, 293
- Буланже* Андре, французский историк религии — 336
- Булгаков* Сергей Николаевич (1871—1944), русский философ, богослов и экономист — 311, 338
- Бэнвель* Венсан (1858—1937), французский теолог — 55
- Вагнер* Рихард (1813—1883), немецкий композитор и дирижер — 70, 220, 304, 329
- Валлэ* Мария де (Мария де Валлэ), религиозная подвижница — 229
- Валь* Жан (1888—1974), французский философ — 50, 292, 354
- Василид* (1-я пол. II в.), теолог из Александрии, представитель гностицизма — 14
- Вейсман* Август (1834—1914), немецкий биолог — 334
- Вейсс* (Вайс) Иоганн (1863—1914), немецкий протестантский теолог — 343
- Вестермарк* Эдвард Александр (1862—1939), финский социолог, этнограф и философ — 35, 65, 88

- Вианне* (Вианней) Жан Мари Батист (1786—1859), французский священник, канонизирован в 1925 г.— 350
- Виатте* Огюст, французский литературовед — 350
- Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915), немецкий философ — 26
- Вундт* Вильгельм (1832—1920), немецкий психолог, физиолог и философ — 65, 72, 312
- Вышеславецев* Борис Петрович (1877—1954), русский юрист и философ — 85, 130
- Вэлленс* — см. Де Вэлленс.
- Гарнак* (Харнак) Адольф фон (1851—1930), немецкий протестантский теолог, историк христианства — 38, 52, 260
- Гартман* Николай (1882—1950), немецкий философ — 21, 26, 30, 32, 46, 54, 59, 82, 309
- Гартман* Эдуард (1842—1906), немецкий философ — 72, 271, 279, 349
- Гевар* Эмиль (1839—1908), французский литературовед — 350
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ — 9, 20, 23—25, 28, 31, 49, 50, 63, 65, 70, 71, 85, 117, 121, 134, 221, 255, 268, 270—273, 277, 279—282, 288, 289, 292, 302, 308, 321, 322, 342, 344—346, 352—355
- Гейдеггер* — см. Хайдеггер
- Геккель* Эрнст (1834—1919), немецкий биолог — 281
- Гераклит* (кон. VI — нач. V в. до н. э.), древнегреческий философ — 24, 281, 305, 334
- Герцен* Александр Иванович (1812—1870), русский революционер, писатель и философ — 5
- Гесиод* (VIII—VII в. до н. э.), древнегреческий поэт — 333
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель и ученый — 121, 237, 276, 290, 328
- Гиньебер* Шарль (1867—1939), французский историк религии — 264
- Гоббс* Томас (1588—1679), английский философ — 305
- Гобино* Жозеф Артюр де (1816—1882), французский социолог и писатель — 274
- Гоголь* Николай Васильевич (1809—1852) — 19, 33, 241, 329
- Гогюель* (Гогель) Морис (1880—1955), французский теолог и историк — 264
- Гойя* Франсиско Хосе де (1746—1828), испанский живописец и гравер — 329
- Гомер*, древнегреческий поэт, считающийся автором ряда эпических произведений — 333
- Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394), христианский писатель и теолог, епископ Нисы — 267, 299, 312, 350
- Гурвич* Георгий Давидович (Жорж) (1894—1965), французский философ и социолог, уроженец России — 63, 123
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ — 21, 23, 26, 28—30, 254, 284
- Гхош* Ауробиндо (1872—1950), индийский философ — 258, 263, 268, 291, 306, 323, 337
- Даниил*, библейский праведник и пророк — 340
- Данте Алигьери* (1265—1321), итальянский поэт и политический деятель — 230, 233, 285
- Даньелу* Жан (1905—1974), французский историк христианства, иезуит, кардинал (с 1969) — 267, 350
- Дарвин* Чарлз Роберт (1809—1882), английский естествоиспытатель — 281

- Двельгауэр* (Двельховер) *Жорж* (1866—1937), бельгийско-французский психолог — 72, 76
- Де Веленс Альфонс* (р. 1911), бельгийский философ — 277, 286
- Дёйссен Пауль* (1845—1919), немецкий философ — 335
- Декарт Рене* (1596—1650), французский философ, математик и физик — 20, 25, 76, 78, 85, 332
- Декларёйль Ж.*, французский историк права, профессор Тулузского университета — 190
- Де ла Валлэ-Пуссен* — см. Ла Валлэ-Пуссен
- Де Ман Анри* (Гендрик) (1885—1953), бельгийский политический деятель, публицист, социалист, в годы войны на профашистских позициях — 186, 187
- Демпф Алоиз* (1891—1982), немецкий католический философ — 269
- Дерменгем Эмиль* (1892—?), французский историк, этнограф, востоковед — 229
- Джемс* (Джеймс) *Уильям* (1842—1910), американский философ и психолог — 72
- Дильтей Вильгельм* (1833—1911), немецкий историк культуры и философ — 340
- Дионис* (Вакх), в греческой мифологии бог виноградарства и виноделия — 274, 276, 290, 306, 328, 333
- Доминик* (Доминго де Гусман) (1170—1221), испанский проповедник, основатель монашеского ордена доминиканцев — 294
- Достоевский Федор Михайлович* (1821—1881) — 5, 6, 11, 16, 31, 49, 52, 57, 73, 74, 77, 79, 85, 98, 99, 113, 123, 242, 243, 245, 262, 268, 271, 274, 284, 290, 292, 297, 301, 315, 318, 324, 326, 328, 338, 345, 346, 350
- Древс Артур* (1865—1935), немецкий философ и религиовед — 264, 271
- Дунс Скот* (Иоанн Дунс Скот) (ок. 1266—1308), средневековый теолог и философ, монах-францисканец — 52
- Дюркгейм Эмиль* (1858—1917), французский социолог — 35, 36, 58, 60, 65, 66, 100
- Ева*, в Библии жена Адама, первая женщина и праmaterь рода человеческого — 206
- Езекииль* (Иезекииль), древнееврейский пророк в 592—570 до н. э., автор одной из книг Ветхого Завета — 333
- Жане Пьер* (1859—1947), французский невролог и психолог — 72, 76, 78, 161
- Жильсон Этьен Анри* (1884—1978), французский религиозный философ, историк средневековой философии — 86
- Жуандо Марсель* (1888—1979), французский писатель — 235, 303
- Зейферт Фридрих*, немецкий психолог, профессор Высшей технической школы в Мюнхене — 74
- Зиммель Георг* (1858—1918), немецкий философ и социолог — 91, 175, 328, 332
- Зомбарт Вернер* (1863—1941), немецкий экономист, социолог, историк и философ культуры — 187
- Ибсен Генрик* (1828—1906), норвежский драматург — 6, 11, 12, 70, 106, 123, 126, 144, 284, 345, 351
- Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949), русский поэт, теоретик символизма — 5, 6, 16, 274, 306, 328
- Иоанн*, в христианстве один из апостолов — 266, 343

- Иоанн Лествичник* (VII в.), византийский религиозный писатель — 103, 104, 166
- Иоахим Флорский* (ок. 1132—1202), итальянский мыслитель-мистик, основатель монастыря Сан-Джованни ин Фьоре — 343, 344, 350
- Иов*, библейский праведник — 48, 50, 93, 113, 171, 222, 290, 293, 333
- Иосиф Волоцкий* (1439/1440—1515), религиозный писатель, основатель Иосифо-Волоколамского монастыря — 294
- Ипполит* (170—235?), христианский теолог и писатель, антипапа (217—235) — 107
- Исаак Сириянин* (VII в.), религиозный писатель, епископ Ниневийский — 166
- Каин*, в Библии сын Адама и Евы, убивший своего брата Авеля — 15, 237
- Каллист* (Калликст) I (ок. 155—223), христианский писатель, папа (с 217) — 107
- Кальвин Жан* (1509—1564), французский писатель, деятель Реформации в Швейцарии — 38, 46, 107, 234, 239, 261, 270
- Камю Альбер* (1913—1960), французский писатель и философ — 275, 320, 331
- Кант Иммануил* (1724—1804), немецкий философ и ученый — 8—11, 20, 25, 27, 28, 31, 36, 58, 59, 63, 64, 82, 90, 91, 93, 95, 102, 109, 123, 148, 225, 262, 268, 269, 277, 292, 314, 319, 341, 354, 355
- Карл Великий* (742—814), франкский король (с 768), император (с 800), из династии Каролингов — 347
- Карлейль Томас* (1795—1881), английский публицист, историк и философ — 183, 317
- Карус Карл Густав* (1789—1869), немецкий биолог, врач и психолог — 313
- Кафка Франц* (1883—1924), австрийский писатель — 329
- Кейзерлинг Герман фон* (1880—1946), немецкий философ и писатель — 72, 285, 313, 318
- Киркегор* (Кьеркегор) Сёрен (1813—1855), датский теолог, философ и писатель — 6, 7, 31, 51, 57, 59—61, 70, 72, 74, 78, 85, 86, 99, 106, 114, 123, 126, 144, 155, 156, 216, 255, 261, 268, 271, 273, 276, 279, 282, 284—288, 291, 292, 302, 318, 331, 346, 350, 351, 357
- Клагес Людвиг* (1872—1956), немецкий философ и психолог — 36, 48, 49, 56, 68
- Клейст Генрих фон* (1777—1811), немецкий писатель — 276
- Коген Герман* (1842—1918), немецкий философ — 58, 59, 91
- Козлов Алексей Александрович* (1831—1901), русский философ — 6, 13
- Койре Александр* (1892—1964), французский философ — 52, 131
- Кондорсе Жан Антуан Никола* (1743—1794), французский философ, математик, социолог и политический деятель — 285, 342
- Константин I Великий* (ок. 285—337), римский император (с 306) — 173
- Конт Огюст* (1798—1857), французский философ и социолог — 35, 36, 65, 342, 344, 345
- Конфуций* (Кун-цзы) (ок. 551—479 до н. э.), древнекитайский мыслитель — 111
- Кронер Рихард* (1884—1974), немецкий философ — 20, 268
- Кроче Бенедетто* (1866—1952), итальянский философ, историк, литературовед и политический деятель — 328, 329
- Кушу Поль Луи* (ум. 1959), французский писатель и публицист — 264

- Ла Валлэ-Пуссен* Луи де (1869—1938), бельгийский востоковед, индолог — 293
- Лакомб* Оливье (р. 1904), французский философ — 263, 268, 352
- Ларошфуко* Франсуа де (1613—1680), французский писатель-моралист — 72, 74
- Лассаль* Фердинанд (1825—1864), немецкий политический деятель, социалист — 172
- Ле Бон* (Лебон) Гюстав (1841—1931), французский социальный психолог и антрополог — 77, 94, 184
- Леви-Брюль* Люсьен (1857—1939), французский философ, психолог и этнограф — 27, 65, 87
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик и языковед — 14, 50, 85, 299
- Лейзеганг* Ганс (1890—1951), немецкий философ и историк философии — 333
- Ленин* (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924) — 162
- Леонардо да Винчи* (1452—1519), итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер — 327
- Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891), русский философ, писатель и литературный критик — 194, 327, 330
- Лермонтов* Михаил Юрьевич (1814—1841) — 5, 11
- Ле Руа* Эдуар (1870—1954), французский математик и философ — 55
- Лессинг* Готхольд Эфраим (1729—1781), немецкий философ, писатель и теоретик искусства — 266
- Лессинг* Теодор (1872—1933), немецкий писатель и философ — 342
- Лопатин* Лев Михайлович (1855—1920), русский философ и психолог — 6, 13
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965), русский философ — 6
- Луази* Альфред (1857—1940), французский теолог, представитель модернизма — 343
- Людовик XIV* (1638—1715), французский король (с 1643), из династии Бурбонов — 318
- Лютер* Мартин (1483—1546), немецкий мыслитель, глава Реформации в Германии — 12, 34, 46, 59, 82, 85, 86, 95, 97, 107, 114, 129, 145, 156, 159, 269—271, 347
- Максвелл* Дж., психолог и публицист — 90
- Максим Исповедник* (ок. 580—662), византийский богослов и писатель — 166
- Мария*, в христианстве мать Иисуса Христа — 209
- Марк Аврелий* (121—180), римский император (с 161), из династии Антонинов, и философ, автор книги «Наедине с собой» — 111
- Маркион* (ок. 85—ок. 160), теолог, представитель гностицизма — 14, 38, 52, 259, 260
- Маркс* Карл (1818—1883) — 12, 58, 65, 66, 75, 76, 129, 169, 187, 195, 199, 272—274, 277, 284, 315, 342, 344, 345, 350
- Мейерсон* Эмиль (1859—1933), французский философ — 23, 24
- Меланхтон* Филипп (1497—1560), немецкий протестантский теолог и педагог, сподвижник М. Лютера — 129
- Мен де Бيران* (псевдоним Мари Франсуа Пьера Гонтье де Бирана) (1766—1824), французский философ и политический деятель — 134
- Мережковский* Дмитрий Сергеевич (1866—1941), русский писатель и литературовед — 5, 6, 12, 13

- Местр* Жозеф Мари де (1753—1821), французский публицист, политический деятель и религиозный философ — 181, 183, 261, 345
- Мефодий* (ум. ок. 312), христианский писатель, епископ Олимпии Ликийской — 203
- Микеланджело Буонарроти* (1475—1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор и поэт — 328
- Моисей*, в Библии пророк, предводитель израильских племен и основатель иудаизма — 61, 176
- Морё* (аббат Теофиль) (1867—1954), французский метеоролог и астроном — 88
- Моррас* Шарль (1868—1952), французский публицист, политический деятель и религиозный философ — 97, 98
- Мосс* (Мос) Марсель (1873—1950), французский социолог и этнограф — 90
- Мюнцер* Томас (ок. 1490—1525), немецкий религиозный реформатор, идеолог крестьянско-плебейских слоев — 343
- Надлер* Кэт, немецкая исследовательница истории философии и литературы, автор книг о Гегеле, Гессе и др. — 354
- Наполеон I* (Наполеон Бонапарт) (1769—1821), французский император (1804—1814, 1815), из династии Бонапартов — 274, 308, 347, 351
- Несмелов* Виктор Иванович (1863—1920), русский религиозный философ — 312
- Нигрен* Андерс (1890—1978), шведский протестантский теолог — 298, 318, 325
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ — 6, 10—12, 33, 36, 43, 48, 49, 52, 56, 72—75, 85, 86, 99, 108, 109, 111, 123, 135, 136, 142, 144, 161, 169, 170, 237, 249, 262, 266, 268, 272—277, 284, 286, 292, 301, 304, 308, 315, 318, 320, 327, 328, 330, 331, 334, 335, 337, 345, 351, 357
- Ньюмен* Джон Генри (1801—1890), английский теолог, педагог, публицист, кардинал (с 1879) — 283
- Озирис* (Осирис), в древнеегипетской мифологии бог умирающей и воскресающей природы — 290, 333
- Ольденберг* Герман (1854—1920), немецкий востоковед, индолог — 293
- Орест*, в греческой мифологии сын Агамемнона и Клитемнестры, мстящий за убитого отца — 88
- Ориген* (ок. 185—253/254), христианский теолог и философ Александрийской школы — 234, 241, 350
- Орфей*, в греческой мифологии фракийский певец, на основе легенды о нем и реформирования культа Диониса в VI в. до н. э. возникло религиозное течение — орфизм — 336
- Отран* Шарль Жорж Марсель (1879—1952), французский востоковед — 266
- Отто* Рудольф (1860—1937), немецкий философ и историк религии — 60, 259, 269, 287
- Павел*, в христианстве один из апостолов — 85, 86, 117, 121, 211, 229, 343
- Папини* Джованни (1881—1956), итальянский писатель и публицист — 203
- Парменид* (ок. 544 — ок. 450 до н. э.), древнегреческий философ — 281
- Паскаль* Блез (1623—1662), французский математик, физик, религиозный философ и писатель — 21, 57, 72, 85, 290, 292, 313, 356

- Пеги Шарль* (1873—1914), французский писатель — 201, 351, 355
- Пелагий* (наст. имя Морган) (ок. 360 — ок. 422), английский монах, основатель течения в христианстве — пелагианства — 46
- Петрарка Франческо* (1304—1374), итальянский поэт, гуманист — 284
- Пживара Эрих* (1889—1972), немецкий философ, иезуит — 126
- Пифагор* (VI в. до н. э.), древнегреческий философ, математик, религиозный и политический деятель — 24, 334
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 21, 23—26, 31, 69, 85, 92, 121, 131, 138, 168, 185, 188, 210, 217, 222, 223, 269, 281, 334, 340, 341
- Плотин* (ок. 204/205—269/270), греческий философ, основатель неоплатонизма — 21, 29, 322, 323, 341
- Прудон Пьер Жозеф* (1809—1865), французский философ, социолог, экономист, социалист, теоретик анархизма — 38, 177, 306, 307
- Пруст Марсель* (1871—1922), французский писатель — 57, 63, 79
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799—1837) — 120, 237, 244
- Равессон* (Равессон-Молльен Феликс Лаше) (1813—1900), французский философ — 72, 313
- Радищев Александр Николаевич* (1749—1802), русский писатель и философ — 290
- Разин Степан Тимофеевич* (ок. 1630—1671), донской казак, предводитель Крестьянской войны 1670—71 гг. — 297
- Рамануджа* (ок. 1050 — ок. 1137), индийский религиозный философ — 268, 352
- Ранк* (наст. фам. Розенфельд) Отто (1884—1939), австрийский психиатр — 69, 289
- Рейно Жан* (1806—1863), французский философ — 234
- Рембрандт Харменс ван Рейн* (1606—1669), голландский живописец, рисовальщик и офортист — 328
- Рёскин Джон* (1819—1900), английский писатель и теоретик искусства — 197
- Рибо Теодюль Арман* (1839—1916), французский психолог — 72, 302
- Ривьер Жак* (1886—1925), французский писатель — 79
- Ривьер Жан*, французский священник, религиозный писатель — 100, 261
- Риккерт Генрих* (1863—1936), немецкий философ — 26
- Роде Эрвин* (1845—1898), немецкий филолог — 222, 333
- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919), русский писатель, публицист и философ — 5, 67, 69, 70, 166, 205, 208, 224, 357
- Роллан Ромен* (1866—1944), французский писатель — 351
- Ростан Жан* (1894—1977), французский биолог — 316
- Руссо Жан Жак* (1712—1778), французский философ и писатель — 12, 195, 284, 285, 315, 318
- Сад* Донатьен Альфонс Франсуа, маркиз де (1740—1814), французский писатель — 294
- Сартр Жан Поль* (1905—1980), французский философ, писатель и публицист — 7, 277, 279, 299, 320, 331, 355
- Сенанкур Этьен Пивер де* (1770—1846), французский писатель — 318
- Сен-Симон Клод Анри де Рувруа* (1760—1825), французский философ и экономист — 342, 345

- Серафим Саровский* (в миру Прохор Сидорович Мошнин) (1759—1833), монах, подвижник, канонизирован в 1903 г. — 109, 350
- Скотт* Вальтер (1771—1832), английский писатель — 328
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 90, 92, 118, 182, 210, 274
- Соловьев* Владимир Сергеевич (1853—1900), русский религиозный философ, поэт и публицист — 6, 76, 209, 266, 268, 283, 335, 345, 350, 351, 356, 357
- Софокл* (ок. 496—406 до н. э.), древнегреческий драматург — 285, 328
- Спенсер* Герберт (1820—1903), английский философ и социолог — 281
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), голландский философ — 31, 85, 282
- Стендаль* (псевдоним Анри Мари Бейля) (1783—1842), французский писатель — 57
- Сузуки* Д. Т., японский исследователь буддизма — 287, 293
- Сюзини* Э., историк философии и литературы — 270
- Тареев* Максим Матвеевич (1866—1934), русский богослов и философ — 105, 115
- Таулер* Иоганн (ок. 1300—1361), немецкий теолог, философ-мистик и проповедник, монах-доминиканец — 350
- Теннис* Фердинанд (1855—1936), немецкий социолог — 35
- Тереза де Хесус* (Тереза из Авилы) (1515—1582), испанская монахиня-кармелитка, автор мистических сочинений — 294
- Тернавцев* Валентин Александрович (1866—1940), русский богослов, чиновник при обер-прокуратуре Синода — 348
- Тиксерон* Жозеф (1856—1925), французский теолог и историк — 233
- Тилль* Пауль (1886—1965), немецко-американский протестантский теолог и философ — 340
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910) — 5, 6, 12, 57, 90, 95, 107, 129, 144, 149, 290, 307, 308, 314, 315, 328, 337, 345, 351
- Торквемада* Томас (1420—1498), испанский монах-доминиканец, глава инквизиции — 303
- Троицкий* Сергей Викторович (1878—1972), русский религиозный писатель — 80, 163
- Трубецкой* Сергей Николаевич (1862—1905), русский религиозный философ, публицист и общественный деятель — 6
- Тургенев* Иван Сергеевич (1818—1883) — 5
- Тэйлор* (Тайлор) Эдуард Бернетт (1832—1917), английский этнограф — 87
- Ульбрих* Иоганн, немецкий историк и социолог, автор работ по военной проблематике — 306
- Фабр д'Оливе* Антуан (1768—1825), французский литератор и поэт — 342
- Файе* (Фейе) Эжен де (1860—1924), французский священник и ученый — 333
- Февр* Люсьен (1878—1956), французский историк — 156
- Федоров* Николай Федорович (1828—1903), русский религиозный мыслитель, представитель космизма — 163, 224, 226—228, 233, 240, 296, 304, 310, 337—339, 345, 351
- Фейербах* Людвиг (1804—1872), немецкий философ — 57, 59, 262, 272—274, 277, 278, 325

- Фенелон Франсуа де Салиньяк де Ла Мот* (1651—1715), французский писатель, архиепископ — 229, 261
- Феофан Затворник* (в миру Георгий Васильевич Говоров) (1815—1894), епископ Владимирский, затем монах-затворник, религиозный писатель — 166, 294
- Фере Пьер* (1830—?), французский религиозный писатель — 266, 343
- Фехнер Густав Теодор* (1801—1887), немецкий физик, психолог, философ и писатель — 336
- Филон Александрийский* (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), иудейско-эллинистический религиозный философ — 333
- Фихте Иоганн Готлиб* (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель — 9, 31, 63, 85, 123, 221, 270, 271
- Флоренский Павел Александрович* (1882—1937), русский религиозный философ, ученый и инженер — 193, 319
- Фома Аквинский* (1225/1226—1274), средневековый философ и теолог, монах-доминиканец — 20, 25, 28, 56, 78, 85, 86, 230, 233, 269, 292, 315, 319
- Франк Семен Людвигович* (1877—1950), русский религиозный философ — 6, 65
- Франциск Ассизский* (1181/1182—1226), итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев — 129, 166, 201, 350
- Франциск Сальский* (1567—1622), французский церковный деятель, епископ Женевы, религиозный писатель — 166
- Фрейд Зигмунд* (1856—1939), австрийский невропатолог, психиатр и психолог — 49, 57, 67—70, 72, 74—77, 80, 136, 161, 184, 216, 284, 291, 304, 335, 350
- Фрейзер* (Фрэзер) Джеймс Джордж (1854—1941), английский этнограф и историк религии — 87, 90, 100
- Фурье Шарль* (1772—1837), французский философ и экономист — 345
- Фюльп-Миллер* (наст. фам. Миллер) Рене (1891—1963), австрийский писатель, публицист и переводчик — 136
- Хайдеггер* (Гейдеггер) Мартин (1889—1976), немецкий философ — 7, 20, 23, 26, 35, 76, 91, 132, 133, 149, 155, 156, 216, 217, 225, 226, 244, 254, 255, 276, 277, 279, 284—286, 299, 304, 331, 338
- Хейлер* (Гейлер) Фридрих (1892—1967), немецкий теолог и религиовед — 322
- Хенгстенберг Ганс Эдуард* (р. 1904), немецкий философ — 349
- Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860), русский религиозный философ, публицист и поэт — 272
- Христос* (Иисус Христос) — 22, 42, 45, 47, 48, 56, 84, 86, 95—98, 101, 103—109, 113—117, 133, 156, 171, 182, 189, 201, 219, 220, 222—224, 226, 227, 229, 234, 237—241, 243, 248, 258, 260—262, 264—267, 273, 275, 276, 293, 294, 304, 305, 309, 322, 336, 339, 341, 343, 344, 350, 353, 357
- Хюбер* (Юбер) Анри (1872—1927), французский историк и этнограф — 90
- Цезарь Гай Юлий* (102/100—44 до н. э.), римский диктатор — 308
- Чернышевский Николай Гаврилович* (1828—1889), русский революционер, писатель и литературный критик — 320

- Чешковский* Август (1814—1894), польский философ — 345, 351
- Шанкара* (ок. 788 — ок. 820), индийский религиозный философ — 259, 268, 269, 317, 352
- Шатобриан* Франсуа Рене де (1768—1848), французский писатель — 318
- Швейцер* Альберт (1875—1965), немецко-французский мыслитель, протестантский теолог и миссионер, врач, музыковед и органист — 264
- Шекспир* Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт — 57, 285, 302, 328
- Шелер* Макс (1874—1928), немецкий философ — 20, 26, 30, 54, 56, 57, 59, 63, 64, 72, 95, 102, 121, 142, 291, 303, 313, 314, 319
- Шеллинг* Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ — 271, 280, 281, 345
- Шестов* Лев (псевдоним Льва Исааковича Шварцмана) (1866—1938), русский философ — 5, 6, 31, 48, 49, 86, 244, 275, 331
- Шиллер* Иоганн Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, драматург и теоретик искусства — 95
- Шмидт* Георг, немецкий историк философии — 60
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), немецкий философ — 9—11, 103, 209, 271, 277, 292
- Шпанн* Отмар (1878—1956), австрийский философ, социолог и экономист — 65
- Штейн* Лоренц фон (1815—1890), немецкий юрист и экономист — 192
- Штирнер* Макс (псевдоним Каспара Шмидта) (1806—1856), немецкий философ — 14, 254, 272, 273, 277
- Штраус* Давид Фридрих (1808—1874), немецкий теолог и философ — 264
- Эддингтон* Артур Стэнли (1882—1944), английский астрофизик — 23
- Эдип*, в греческой мифологии сын царя Фив Лая, по неведению убивший отца и женившийся на матери — 67—69, 89, 293
- Экхарт* Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260—1327), немецкий теолог и философ-мистик, монах-доминиканец — 39, 259, 269, 270, 276, 278, 345, 350
- Энгельс* Фридрих (1820—1895) — 68, 206
- Енох* (Енох), ветхозаветный патриарх, книга Еноха — апокрифическое сочинение — 336
- Эпикур* (341—270 до н. э.), древнегреческий философ — 220, 287
- Эразм Роттердамский* (Дезидерий Эразм) (ок. 1469—1536), голландский писатель, филолог, теолог, гуманист — 269
- Эренберг* Ганс, немецкий социолог, философ и писатель — 43
- Эрма* (Ерма, Герма, Гермия) (II в.), автор раннехристианского сочинения «Пастырь» — 107
- Юнг* Карл Густав (1875—1961), швейцарский психолог, психиатр — 57, 72—77, 136, 184, 312
- Юстиниан I* (482/483—565), византийский император (с 527) — 241
- Ясперс* Карл (1883—1969), немецкий философ и психолог — 7, 254, 255, 321, 338
- Яхве*, ветхозаветный Бог — 14

СОДЕРЖАНИЕ

Мистический революционаризм Н. А. Бердяева (*П. Гайденко*) 5

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Опыт парадоксальной этики

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАЧАЛА

Глава I. Проблема этического познания 20

1. Философия, наука и религия (20).— 2. Объект и субъект. Объективирование в познании (26).— 3. Задача этики (31).— 4. Основной вопрос этики о критерии добра и зла (33).

Глава II. Происхождение добра и зла 37

1. Бог и человек (37).— 2. Грехопадение. Возникновение добра и зла (47).

Глава III. Человек 54

1. Проблемы философской антропологии. Типы антропологических учений (54).— 2. Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество (62).— 3. Пол. Мужское и женское (67).— 4. Сознательное и бессознательное (72).— 5. Свобода воли и этика (81).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЭТИКА ПО СЮ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Глава I. Этика закона 85

1. Дуализм добра и зла (85).— 2. Первобытное нравственное сознание (87).— 3. Социальный и обыденный характер закона (91).— 4. Нормативная этика. Фарисейство (94).

Глава II. Этика искупления 100

1. Добро под благодатью (100).— 2. Евангельская мораль и мораль законнически-фарисейская (103).— 3. Христианское отношение к грешным и злым (106).— 4. Христианская мораль как мораль силы (108).— 5. Страдание. Аскетизм. Любовь (110).— 6. Евангельская весть о Царстве Божьем (114).

Глава III. Этика творчества 117

1. О природе творчества (117).— 2. Творчески-индивидуальный характер нравственных актов (121).— 3. Роль воображения в нравственной жизни. Энергетическая этика (130).

1. Трагизм и парадоксальность нравственной жизни (139).— 2. О лжи и правде (144).— 3. Совесть и свобода. Критика чистой совести (149).— 4. Страх, ужас и тоска. Скука и пошлость. Фантазмы (155).— 5. Любовь и сострадание (166).— 6. О государстве, революции и войне (172).— 7. Социальный вопрос, труд, техника (186).— 8. Пол, брак и любовь (202).— 9. Идеалы человека. Учение о дарах (210).— 10. Символизм и реализм в этике (212).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ. ЭТИКА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ

Глава I. Смерть и бессмертие	216
Глава II. Ад	228
Глава III. Рай. По'ту сторону добра и зла	241

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА БОЖЕСТВЕННОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

<i>Предисловие</i>	254
Глава I. Неблагочестивое размышление. Кризис христианства. Критика откровения	256
Глава II. Диалектика божественного и человеческого в германской мысли. Значение Ницше. Диалектика Троичности	266
Глава III. Развитие и новизна	281
Глава IV. Страх	285
Глава V. Страдание	289
Глава VI. Зло	299
Глава VII. Война	305
Глава VIII. Человечность	311
Глава IX. Духовность	320
Глава X. Красота	326
Глава XI. Бессмертие	331
Глава XII. Мессианиззм и история	340
Глава XIII. Религия духа. Благочестивое размышление	348
Глава XIV. Конец вещей и новый зон	354
ПРИМЕЧАНИЯ	358
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	368
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	371

Николай Александрович Бердяев
О назначении человека

Заведующий редакцией В. И. Кураев
Редактор П. П. Апрышко
Младший редактор Ж. П. Крючкова
Художник Г. В. Колоскова
Художественный редактор О. Н. Зайцева
Технический редактор Ю. А. Мухин

ИБ № 9134

Сдано в набор 18.05.92. Подписано в печать 24.11.92. Формат 60 × 90^{1/16}.
Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 24. Уч.-изд. л. 31,86. Тираж 30 000 экз. Заказ № 2889. С 026.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
Министерства печати и информации Российской Федерации.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.