

Библиотека
этической
мысли

ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Проблемы Закона и Благодати

Антитеза Закона и Благодати

Объем понятия Закона

Трагедия Закона

Сопrotивление подсознания и сублимация

Воображение как воплощение и преобразование

Сублимация и внушение

Сопrotивление произвола и сублимация свободы

Сублимация как зависимость от Абсолютного

Бесконечное и Абсолютное

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Многообразие свободы в поэзии Пушкина

Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)

Проблема свободы и необходимости

Метафизика свободы

Проблема власти

Трагизм возвышенного

Два пути спасения

Соотношение субъекта и объекта
и его значение в системе философии

Самопознание

Значение сердца в философии и в религии

Что такое я сам?

Паскаль

Декарт и современная философия

Бессмертие, перевоплощение и воскресение

Б.П. Вышеславцев

ЭТИКА
ПРЕОБРАЖЕННОГО
ЭРОСА

Москва
Издательство «Республика»
1994

ББК 87.3
В95

Вступительная статья, составление и комментарии
В. В. Сапова

Вышеславцев Б. П.
В95 **Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова.**— М.: Республика, 1994.— 368 с.— (Б-ка этической мысли).
ISBN 5—250—02379—7

Впервые в нашей стране публикуются основные произведения видного русского философа Бориса Петровича Вышеславцева (1877—1954), богатство и тонкость мысли которого современники относили к его «беспорным достоинствам». В центре «Этики преображенного Эроса» находится традиционная для философов России тема столкновения этики долга и этики творчества, «этики Закона» и «этики Благодати». Эта тема исследуется философом с учетом открытий психоанализа (З. Фрейд, К. Юнг), крупных достижений этической мысли XX века (М. Шелер, Н. Гартман и др.). В издание также включена его книга «Вечное в русской философии» — одна из самых глубоких работ по истории отечественной мысли.

Книга рассчитана на всех интересующихся вопросами этики, философии и культуры.

В 0301070000—002
079(02)—94

ББК 87.3+87.7

ISBN 5—250—02379—7

© Издательство «Республика», 1994

ФИЛОСОФ ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Когда в октябре 1954 г. в Женеве умер Борис Петрович Вышеславцев, мало кто из современников понимал, что с его смертью подошла к своему концу и многовековая традиция в истории русской религиозной мысли. Конечно, в истории, как говорил Ф. М. Достоевский, ничто никогда не кончается и ничто не начинается с самого начала. И все же с той долей условности, с какой можно говорить о начале русской религиозной философии, можно говорить и о ее конце, точнее, о конце того ее направления, которое восходит к «Слову о Законе и Благодати» митрополита Илариона и завершается «Этикой преображенного Эроса» и «Вечным в русской философии» Вышеславцева. Какой-то, пусть предварительный, итог почти тысячелетнему развитию русской религиозно-философской мысли в этих работах подведен, и хотя подведен он, увы, вдали от родины, к счастью, настало время и нам познакомиться с ним...

Б. П. Вышеславцев родился в 1877 г. в Москве в семье прижяного поверенного. Учился он в Третьей московской гимназии, по окончании которой в 1895 г. поступил на юридический факультет Московского университета, который закончил с отличием в 1899 г. Занявшись адвокатурой, Вышеславцев, однако, вскоре обнаружил, что душа его влечется совсем к другому. В его натуре было заложено, по-видимому, столь мощное эстетическое и философское начало, что «скучной» адвокатской практикой он никак не мог удовлетвориться. «Адвокатура процветает, — пишет он в своем дневнике в 1902 г., — но я читаю Канта»... «Я все более занимаюсь философией, адвокатуру совсем забросил» *.

Через своего университетского товарища В. А. Савальского (впоследствии проф. Варшавского университета) Вышеславцев в 1902 г. вошел в кружок, формировавшийся около П. И. Новгородцева, который и оставил его при университете для подготовки к профессорскому званию со стипендией в 50 рублей в месяц. Н. Н. Алексеев, ближайший друг и родственник (Вышеславцев был женат на его младшей сестре), в своих

* См.: Алексеев Н. Н. В бурные годы // Новый журнал. 1958. Кн. 54. С. 158—159.

воспоминаниях об университетских годах жизни приводит характерные записи из дневника Бориса Петровича, рисующие ту атмосферу, в которую был погружен тогда начинающий ученый: «Читаю всех старых кантианцев вплоть до Фихте и увлекаюсь истреблением «вещи в себе»... Моя работа написана с большой страстностью, как сказал профессор Новгородцев... Я читаю работу Н. Н. Алексева, он мою, происходят страстные дебаты и весьма враждебная полемика с ним,— впоследствии моим другом в самые лучшие годы странствий».

Сдав магистерские экзамены, Вышеславцев был направлен в двухгодичную научную командировку за границу. Он побывал во многих университетских городах Германии, посетил Рим и Париж. Окончательно его выбор остановился на Марбурге, где в свое время учились Д. Бруно и М. В. Ломоносов. Здесь он посещал семинары П. Наторпа и Г. Когена, но наибольшее влияние оказало на него, пожалуй, общение с молодым в то время Николаем Гартманом. Вот еще одна запись из дневника Вышеславцева: «Зима, снег... Иду к Гартману. Он живет наверху у готической церкви, в старом германском домике, где мог бы жить молодой Вертер или Фихте в молодые годы... Комната натоплена хорошо, Гартман всегда дает крепкий кофе, который сам делает. Мы ведем философский диалог... Чудное, тихое время созерцания и мысли».

Вернувшись в Россию, Вышеславцев вскоре стал одним из самых известных лекторов. В Московском университете он читал курс истории политических учений, который до него вел П. И. Новгородцев, выбывший из числа профессоров в 1906 г. после подписания им «Выборгского воззвания» с протестом против разгона I Государственной думы. Кроме того, читал лекции по истории философии в московском Коммерческом институте и Народном университете Шанявского. «Одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов,— вспоминал впоследствии Ф. А. Степун,— был Борис Петрович Вышеславцев, приват-доцент Московского университета... Юрист и философ по образованию, артист-эпикурец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодовлеющей жизни, с тем смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому; уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за тезисом, то и дело в восторге восклицал: «Поймите!.. оцените!..» Широкая московская публика недостаточно ценила Вышеславцева. Горячая и жадная до истины, отзывчивая на проповедь и обличение, она была мало чутка к диалектическому искусству Платона, на котором был воспитан Вышеславцев» *.

* Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. Т. 1. С. 261—262.

Сказанное Ф. А. Степуном о Вышеславцеве-лекторе вполне приложимо и к Вышеславцеву-писателю. «Читая Вышеславцева,— отмечает С. А. Левицкий,— испытываешь ту чистую радость диалектического развития мысли, которая составляет одно из главных достоинств и очарований его стиля мышления. Вышеславцев был прирожденным диалектиком, разумеется, в платоновско-гегелевском, а не в марксистском смысле этого слова» *.

В 1914 г. Вышеславцев защитил и опубликовал свою магистерскую диссертацию «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии». О своих впечатлениях от этой защиты, длившейся четыре часа, рассказал впоследствии Б. К. Зайцев, присутствовавший на ней **. Этот серьезный научный труд, создавший Вышеславцеву «солидную научную репутацию в философских кругах», интересен (помимо всего прочего) тем, что в нем Вышеславцев, опираясь на Фихте, впервые касается проблемы «иррационального» — проблемы, которой отныне было суждено стать постоянным «лейтмотивом» его философского творчества. «Он подчеркивает моменты «трансцендентального иррационализма» в системе этого, казалось бы, в высшей степени рационального мыслителя. Вышеславцев убедительно показывает, что понятие «трансцендентального», введенное Кантом, получив свое дальнейшее развитие у Фихте, приобрело значение Абсолюта, к которому становятся неприменимы рациональные категории» ***. Если воспользоваться удачной формулой С. А. Левицкого, Вышеславцев в своей работе «Этика Фихте» обнаружил «безумие рационализма»; здесь же он сделал первый набросок тех идей, которые позднее блестяще развил в своем, может быть, самом выдающемся философском произведении «Этика преображенного Эроса». Но от «Этики Фихте» до «Этики преображенного Эроса» пролегла полоса времени протяженностью в двадцать лет, и в эти годы уместилась и первая мировая война, и русская революция, и изгнание с родины.

В январе 1917 г. Вышеславцев был избран экстраординарным профессором юридического факультета, но утверждение «инстанциями» не состоялось из-за революционных событий; после же Октябрьской революции, отмечает Н. Н. Алексеев, «все стали называться профессорами без всяких высших санкций».

Чем была отмечена его деятельность в революции, неизвестно. Но, очевидно, она пришлась не по нраву новым властям, и в 1922 г. он вместе с большой группой ученых был выслан из страны. Н. Н. Алексеев вспоминает слова, сказанные ему Вышеславцевым при их первой встрече за границей: «Философия должна быть теперь не изложением малодоступных для людей теоретических проблем, но учительницей жизни».

* Левицкий С. А. Б. П. Вышеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 164.

** См.: Зайцев Б. К. Московский университет в моей жизни // Русская мысль. 1955. № 731. 25 января. С. 5.

*** Левицкий С. А. Б. П. Вышеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 166.

Здесь сами собой приходят на память слова, произнесенные князем Мышкиным (в уста которого, считает Вышеславцев, Достоевский вкладывает «все лучшие пророческие свои идеи» *): «Я действительно, пожалуй, философ, и кто знает, может, и в самом деле мысль имею поучать...»

Эти слова уместно вспомнить здесь хотя бы по той причине, что именно на Западе произошло становление Вышеславцева как русского мыслителя, и в этом, пожалуй, заключается своего рода «парадокс» его творчества и судьбы. В России Вышеславцев не принимал непосредственного участия в той конфронтации, которую вели так называемые неославянофилы и неозападники, однако по основным «интенциям» творчества его, конечно, следовало бы отнести к «неозападникам» (пусть даже и при наличии тех многочисленных оговорок, которые всегда неизбежны, когда возникает необходимость подвести яркую творческую личность под ту или иную «рубрику»). Никакой существенной мировоззренческой переориентации у Вышеславцева, когда он очутился на Западе, не произошло. Но резко изменился набор излюбленных тем, существенно сместились акценты, увеличился «заряд публицистичности», значительно возросли интерес и тяга к религиозной проблематике, хотя богословская догматика навсегда осталась ему чуждой, даже вопреки тому, что он был профессором Православной Богословской академии в Париже.

Б. П. Вышеславцев саму эту антиномию «славянофильства» и «западничества» по-своему преодолевает. В этой «старинной распре» философ занимает четкую позицию. Во введении к своей книге «Вечное в русской философии» он пишет: «Не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым проблемам, русский способ их переживания и обсуждения... Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым традициям мысли у различных наций».

«Преимущественный интерес» самого Вышеславцева был сосредоточен теперь на таких типично «русских» темах, как: «Есть ли Бог, или Абсолют, или это всего лишь «иллюзия» человечества», «Сердце в христианской и индийской мистике», «Интуиция и вдохновение», «Тайна детства», «Совершенная любовь» и т. п. Значительно возрос в его творчестве и удельный вес социальной проблематики.

В 1922—1924 гг. Вышеславцев жил в Берлине, читал лекции в основанной здесь Религиозно-философской академии. Вместе с академией он переехал в Париж, где был приглашен на должность редактора в издательство ИМКА-Пресс, в котором долго и весьма плодотворно работал. В 1925 г. вместе с Н. А. Бердяевым, с которым сблизился еще в Москве, участвуя в работе Академии духовной культуры, основал журнал «Путь». В 20—30-е гг. философ нередко разъезжал с лекциями по разным стра-

* *Вышеславцев Б. П.* Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923. С. 25.

нам, где имелись крупные колонии русских эмигрантов. Повидимому, в середине 20-х гг. произошло у Вышеславцева и знакомство со швейцарским психоаналитиком К. Г. Юнгом, о чем необходимо рассказать более подробно, так как оно сыграло, несомненно, значительную роль в создании «Этики преображенного Эроса».

Знакомство с психоанализом вообще было необходимо любому русскому мыслителю XX в., так как это была одна из самых серьезных попыток нашего времени осмыслить феномен «иррационального», которое, наподобие адских вод Ахеронта, широким потоком захлестнуло весь мир и оказало большое влияние на ход социальных процессов в XX столетии. Однако психоанализ в том его варианте, который развивал З. Фрейд, был неприемлем для Вышеславцева. Гораздо больше его устраивала психоаналитика К. Юнга с ее «коллективным бессознательным» и серьезным отношением к проблеме Бога и вообще религии.

В 30-х гг. Б. П. Вышеславцев (сначала вместе с Э. К. Метнером, а после его смерти в 1936 г. один) предпринял четырехтомное издание сочинений швейцарского ученого в русском переводе. От той поры сохранились два письма Вышеславцева к Э. К. Метнеру; в одном из них (от 11 февраля 1936 г.) он писал: «...есть у меня кое-что соединяющее с Юнгом за пределами психологии, т. е. в чистой философии (диалектике) и в пределах психологии и антропологии. Мне нигде не хотелось бы это обнаружить, не посоветовавшись с Юнгом...» «Вообще,— замечает он в том же письме,— наша эмоциональная культура выше западной, что характерно для всего Востока,— тогда как интеллектуально-техническая выше на Западе. Теперь в России эмоциональная культура временно в загоне и сделана ставка на технизм и рационализацию,— но это временная необходимость... Замечательно и то, что Юнг сказал о Вас: «Психология немца 18 столетия и русского модерна и вместе с тем русская архаичность психологии». Это лучший комплимент русской психологии, ибо великая ценность сохранить «архаизм» и приобрести «модерн». Ведь это *всевременность души!* И какая ценность для искусства, ибо оно непременно как-то должно сохранить «архаизм» в своей «анима» *.

Замечательный образец такого гармоничного сочетания «архаизма» и «модерна» представляет книга Вышеславцева «Этика преображенного Эроса». Нет нужды, разумеется, пересказывать содержание книги, которую читатель держит в руках. Напомним лишь ее основной тезис, который можно сформулировать следующим образом: *подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолюта*. Поэтому системы, в которых Абсолют отрицается, заменяют сублимацию «профанацией», т. е. не телесно-физическое возвышают до духовного, а, наоборот, духовное низводят

* Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 167. К. 13. Ед. хр. 23. Л. 3.

до низшего материального или даже физиологического уровня: «человек есть то, что он ест».

Будучи по самой своей сути «светским» мыслителем, Вышеславцев, по-видимому, преднамеренно не поднимает вопрос о том, как концепция его «преображенного Эроса» сочетается с религиозной христианской догматикой (в частности, православной). Единственная его попытка вмешаться в богословский спор закончилась «печально»*. В 1935 г. в Религиозно-философской академии был организован диспут по поводу «софиологии» С. Н. Булгакова (симпатии Вышеславцева в этом вопросе, по-видимому, были не столько на стороне отца Сергия, сколько просто на стороне «свободы мысли»). Сложный богословский вопрос Вышеславцев попытался разрешить, если воспользоваться удачной остротой А. И. Герцена, «отчасти побарски, отчасти по-татарски» (в чем, может быть, сказался «архаизм» его славянской души): в состоянии крайнего возбуждения, потеряв самообладание, он избил другого участника диспута — М. Ковалевского**.

Во время второй мировой войны Вышеславцев жил в Германии. После войны сблизился с Народно-трудовым союзом (НТС); итогом этого сближения была третья по счету его книга «Философская нищета марксизма», изданная в 1952 г. издательством «Посев» (под псевдонимом «Б. Петров»). В конце 40-х гг. философ переехал в Женеву.

Последние годы жизни Вышеславцева были отмечены необычным всплеском творческой энергии: в 1953 г. в Нью-Йорке вышло наиболее значительное его исследование, посвященное проблемам социальной философии, — «Кризис индустриальной культуры», в котором дана острая критика как социализма, так и капитализма. Посмертно была издана одна из самых проникновенных его книг — «Вечное в русской философии», где в популярной (но не в ущерб научности) форме изложены идеи, которые мыслитель разрабатывал в течение всей своей жизни, в том числе и в «больших» своих книгах.

Умер Вышеславцев от туберкулеза. Последние слова его были: «Возвращаюсь к истокам бытия... Все понял... Как это просто...»***

Современники, знавшие Вышеславцева, единодушно отмечают в его облике черты утонченного эпикуреизма: «Он предпочитал более блистать в лекционных залах, чем упорно трудиться над новыми произведениями»****. Поэтому он написал за свою жизнь сравнительно немного, а главное его произведение —

* См.: Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 58.

** См.: Лосский Н. О. Воспоминания. Мюнхен. 1968. С. 267.

*** Новый журнал. 1958. Кн. 54. С. 160—161.

**** Левицкий С. А. Б. П. Вышеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 164.

«Этика преображенного Эроса» — осталось незаконченным. Тем не менее философская критика разных направлений почти единодушна в своей высокой оценке этого «философа Божией милостью». «По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков,— отмечает С. А. Левицкий,— Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса было бы неполным» *.

Очень высоко оценивает Вышеславцева В. В. Зеньковский (вообще не склонный раздавать «патенты на гениальность»). Он писал: «...философские построения Вышеславцева сохраняют свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов — все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева» **.

Примеров того, какой «обильный рост» могут дать «семена», посеянные Вышеславцевым, можно привести множество. Хотелось бы особо обратить внимание читателя на те его мысли, которые окажутся, может быть, наиболее «перспективными» в плане их дальнейшего развития и осмысления. Он был одним из немногих мыслителей XX в. (наряду с В. Зомбартом и Х. Ортегой-и-Гасетом), отмечавших такой факт. В отличие от всех предыдущих веков писанной истории XX век ознаменовался чрезвычайно быстрым, «катастрофическим» ростом народонаселения планеты и столь же ошеломляющим ростом количества и номенклатуры новых вещей. Это привело к тому, что старые социальные и просветительские учреждения и институты не успевают теперь «справляться» с такой массой людей, «социализировать» и окультурить их в должной мере. Отсюда — такое чрезмерное в наше время количество едва социализированных полулюдей, не способных к созидательному творчеству, но весьма способных и склонных к разрушению культуры, а также к взаимно- и самоистреблению. В свою очередь, гигантские успехи науки и техники наполнили мир огромным количеством новых, может быть, полезных, но бездушных, холодных, железных, жестких вещей. Вещей, не согретых поэзией. Если приблизительно до середины XIX в. мир, хотя и небезоговорочно, можно было рассматривать как «предмет поэзии», то теперь мир превратился в арену всевозможных бесчеловечных социальных экспериментов. «Много званых, а мало избранных», — сказано в Св. Писании. «Вещей много — поэтов мало» — так можно перефразировать эту мысль применительно к «кризису нашего времени».

О возможных путях выхода из кризиса гуманизма применительно к России много и, как кажется, плодотворно размышлял Вышеславцев. Этим объясняется и особый интерес мыслителя (вообще не проводившего принципиального различия

* *Левицкий С. А.* Б. П. Вышеславцев // Грани. 1965. № 57. С. 175.

** *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 121.

между художественным и философским творчеством) к наследию А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского. Поэзия Пушкина, по его мнению, есть «поэзия свободы», знак и доказательство того, что потенциально русский человек свободнее западного. Но «русская стихия», так глубоко освещенная и осмысленная Достоевским, не дает этой свободе вылиться в социально приемлемые формы. «Русский человек боится сам себя», — заметил Вышеславцев. Вывод, к которому он приходит, может показаться на первый взгляд парадоксальным: «Спасти Россию может лишь трезвый практицизм и реализм, порожденный русской стихией»*. На самом деле для мыслителя, стремившегося преодолеть крайности славянофильства и западничества, в таком выводе нет ничего удивительного.

В. Сапов

* *Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского. С. 53.*



ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Проблемы
Закона
и Благодати

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга одинаково обращается к верующим и неверующим, при условии, если те и другие способны философствовать. Неверующий психоаналитик может с интересом следить, как блестящая диалектика ап. Павла ставит все проблемы новой этики, с ее преодолением «морализма», с ее идеей сублимации ¹. С другой стороны, верующий христианин может убедиться в том, что критика Закона и идея Благодати у ап. Павла получает углубление и подтверждение в современных открытиях, касающихся подсознания, особенно в открытии *loi de l'effort converti* ².

Этические идеи ап. Павла глубоко парадоксальны и смотрят в далекое будущее. Мораль Канта, мораль долга, мораль императива — вся привычная нам нормативная этика — остается далеко позади.

Преодоление этики долга и закона, какое дает Шелер, — недостаточно: он не показывает основного *дефекта Закона*, который был известен ап. Павлу и который выясняется в современной аналитической психологии. Он не показывает, чем его заменить, ибо не дает теорию сублимации.

Этика сублимации, «этика преображенного Эроса», соединяет в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Всякая истинная философия есть платонизм, и только посредством такой философии можно справиться с тем кладом глубинной душевной жизни, который был открыт Фрейдом, но с которым последний справиться не сумел.

«Этика преображенного Эроса» есть этика воображения, «рождения в Красоте» ³, воплощения; иначе говоря *этика творчества*. Это сближает ее во многом с этикой Н. А. Бердяева («Назначение человека»), которая движется в том же русле русской религиозной философии. Однако Бердяев прямо исходит из идеи Божества, мы же даем некоторое «доказательство бытия Божия» (оно сводится к восстановлению в правоте онтологического аргумента ⁴) и все время рассматриваем диалектику безрелигиозной этики.

Другое различие касается последних мистических интуиций Абсолютного, Божества и Ничто. Но оно относится ко второму тому нашего исследования о «Проблемах Закона и Благодати».

Настоящий, первый том представляет совершенно законченное исследование некоторого цикла проблем, которые группируются около центральных вопросов: 1) почему Закон как принцип этики должен быть отвергнут? в чем несовершенство морали долга? почему «морализм» раздражает? и 2) в чем состоит принцип более совершенной этики, этики Благодати, этики сублимации, «этики преобразенного Эроса»?

Второй том рассматривает следующие вопросы, к которым приводит онтологический аргумент:

1) Не есть ли Абсолютное — Ничто? (проблема Гейдеггера, проблема буддизма, Эккехардта и Беме).

2) Абсолютное есть ли Бог? Проблема аксиологического и онтологического Абсолюта. Абсолютное как совпадение противоположностей. Трагическая проблема Иова. Проблема Маркиона.

И далее следующие вопросы, к которым приводит этика сублимации как этика Благодати:

3) Основные возражения против религиозной этики. Антиномия Н. Гартмана. Телеологизм и теодицея. Всякое творчество «имеет в виду» Абсолютное (закон сублимации).

4) Этика Благодати отвергает ли Закон? «Я пришел не нарушить Закон, но исполнить»⁵. *Антиномия упразднения и сохранения Закона* у ап. Павла и ее решение.

5) Закон как борьба со злом. *Антиномия противления и непротивления* злу и ее решение. Проблема власти у ап. Павла и антиномия власти.

6) Идея права и смысл права и государства с точки зрения метаномической и метаполитической этики Благодати⁶. Высшая ступень соборности как сверхправового общения. Иерархия ступеней общения: хозяйственная солидарность, справедливость и любовь.

Париж. Октябрь, 1931.

I

АНТИТЕЗА ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ

1. ЗАКОН И ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ

Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую *систему ценностей*; иначе говоря, устанавливает некоторое *этическое учение*. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.

Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «*Царствия Божия*». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1: 14, 15; Мф. 3:2, 4:17, 23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и *абсолютно желанное*, то, во что мы верим и на что надеемся: «да придет Царствие Твое»¹. Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.

Новая система ценностей, Новый Завет, со всюю силою противопоставляется старому. Вся Нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам»²... Праведности книжников и фарисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5:20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием *закона* (Тора³). «Закон и пророки до Иоанна — отныне *Царствие Божие* возвещается» (Лк. 16:16; Мф. 11:12, 13). Или, как говорит ап. Павел, «старое прошло, теперь все новое»⁴. Действительно, праведность «книжников и фарисеев», т. е. еврейских ученых и учителей жизни, именно и состояла в строжайшем и точнейшем исполнении буквы *закона*. Закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще.

2. ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ

То, что противопоставляется *закону*, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобноносимые»⁵), приказ (императив), устрашение, — а есть, напротив, облегчение, освобождение, приглашение

на пир, радость (*χαρίς*) и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства»⁶, оно есть радость, даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», *gratia* или *χαρίς*, *благодать*.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность *закона* и *благодати* установлена только ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского гнозиса, для постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит чрез все Евангелия и точно формулируется, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна: «закон дан чрез Моисея; *благодать* же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16, 17).

Христос утверждает, что *законом* спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царствие Божие (Мф. 23:13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божьем (Мф. 11:11—13). Посему *горе законникам*, налагающим на людей бремена неудобноносимые! (Лк. 11; 46). Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою⁷ дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иной религии «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних норм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где, как и когда и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противопоставляется первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме»... а в духе и истине. Сама проблема религии закона со всеми ее спорами и контравверсами, разделяющими людей, прямо устраняется и *снимается* в силу ее недуховности. Это проблема неистинных поклонников и неистинной религии; не таких Отец ищет себе: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:7—27) *.

Философия ап. Павла с ее диалектическим противопоставлением *Закона* и *Благодати* есть только стремление раскрыть полноту этого открытия, этого «Откровения», воспринятого от Учителя.

* На это одно место мог бы опираться протестантизм со своим «протестом» против всяких внешних «дел закона» и против всяких внешних форм позитивной религии. Не у Павла мы находим впервые этот парадокс, это новое Откровение религии духа и благодати. Карл Барт строит на нем свой радикальный протест против всякой позитивной религии, неизбежно принимающей форму «Закона». Он истолковывает «Закон» у ап. Павла в этом широчайшем смысле, как совокупность всех религиозных установлений и учреждений, и релятивирует их все.

3. ЗАПОВЕДЬ ПЛОТСКАЯ И «СТЯЖАНИЕ ДУХА»

Закон есть прежде всего норма внешнего поведения, получившая религиозное значение; это постановления: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся»... Зачем вы держитесь этих учений? — спрашивает апостол. «Никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник... или субботу». Все это лишь «заповеди и учение человеческое», «предание человеческое» (Кол. 2:20—23, 16, 8), «закон заповеди плотской» (Евр. 7:16), в спасительность которого могут верить лишь на плоть надеющиеся (Флп. 3:3, 4).

Ритуальные законы всех религий, а особенно еврейской, поражают своим мелочным материализмом: «желающие быть под законом» «порабощают себя немощным и бедным вещественным началом» (Гал. 4:21, 9, 10), «наблюдают дни, месяцы, времена и годы»... решают вопрос о том, где и на какой горе молиться; и в конце концов думают о «стихиях мира», о земном, а не о горнем (ср. Кол. 2 и 3:2). Это суетная религия, «суеверие» (ἐθελοθρησκεία, superstitio. Кол. 2:23).

Таким, на плоть надеющимся, противопоставляются «не на плоть надеющиеся», «служащие богу *духом*» (Флп. 3:3), живущие духом (Гал. 5:22—25), водимые духом (ib., 18), возрожденные и обновленные Святым Духом (Тит. 3:5). Они и есть те истинные поклонники, которых по слову Христа ищет Себе Отец — поклонники в Духе и Истине. Но Дух Святой есть *благодать*, радость, красота (χάρις, gratia), утешение, исходящее от Отца и даруемое Отцом лишь тому, кто *верит* в Отца и идет путем Сына, иначе говоря, *верить* в Богосыновство Христа. Мы получаем от отца Благодать Духа Святого не иначе, как через Сына, «через Иисуса Христа, Спасителя Нашего», мы «*оправдываемся Его благодатью*» и «делаемся по упованию наследниками вечной жизни» (Тит. 3:5—7). Когда ап. Павел говорит о «возрождении и обновлении Св. Духом», он понимает, несомненно, то второе рождение, рождение от Духа, без которого, по слову Христа, нельзя увидеть Царствия Божия (Ин. 3:3—9) *.

4. ПОКРЫВАЛО НА СЕРДЦЕ И ЖИЗНЬ В ДУХЕ

То, что здесь противопоставляется религии, признающей высшей ценностью «Закон», — есть иная и совсем иная ценность непосредственного мистического общения с Абсолютом, с Богом, со Св. Троицею; это то самое «вещей обличение невидимых» и «гипостазирование надежд» (ἐπιζομενον ὑλόστασις), которое ап. Павел определяет, как веру⁹. «Закону» противопоставляется «вера», как непосредственное отношение между Богом и челове-

* Здесь ясно, каким образом св. Серафим Саровский мог определить, что стяжание Св. Духа есть цель жизни христианской. И он показал Мотовилову в реальном опыте, что Дух Святой есть радость, красота (χάρις, gratia) и утешение⁹.

ком, не через посредство приказов и запретов Закона, а в интимно-сердечном соприкосновении любви; с нею связано ответное воздействие Божества, дарующего радость (χαρίς), «благодать» и утешение Духа Св., творящего Царство Божие при со-творчестве, при «кооперации» человека. Таким образом, «закону» можно противопоставлять веру, благодать, стяжание Духа Св., любовь, Царство Божие. Система этих понятий, переходящих одно в другое, выражает новую систему ценностей.

«Закон» преграждает путь в Царство Божие, он есть преграда между людьми и преграда между Богом и человеком. На путях «Закона» невозможно то интимно-сердечное взаимоотношение любви, взаимоотношение Богосыновства, которое спасает, преобразует, «обоживает» (θεϊωσις) человека и создает Царство Божие сначала «внутри нас», а затем и везде. Оно невозможно потому, что Закон есть «покрывало, лежащее на сердце»¹⁰, которое и «доныне остается неясным» для тех, кто еще всецело живет в Ветхом Завете (а таких и в наши дни большинство). Бог закрыт для сердца человека, отделен завесою Закона. Нет отношений дружбы и сыновства, а есть отношение Законодателя и подданного, Владыки и раба. Раб боится взирать на Господина и лишь слышит его голос в императивах Закона.

Существует такое понимание отношения между человеком и Богом, при котором вся религиозная связь, все «почитание» и «благоговение» выражается исключительно в изучении Торы, в изучении, толковании и соблюдении «заповедей человеческих». Уже у пророка Исаии мы находим яркий протест против законничества и Торы: «благоговение», которое выражается в «изучении заповедей человеческих» (Ис. 29:13), в нагромождении «заповеди на заповедь и правила на правило», есть ложное благоговение: оно губит и запутывает «в сетях» законничества (Ис. 28:10, 13).

Исаия здесь предвидит то, что впоследствии выскажет Христос, подтверждая слова пророка: такое почитание — *тщетно* (Мк. 7:7—13). Сердце при этом «далеко отстоит» от Бога, оно отделено от Бога сетью правил, завесою закона. Это и есть то «покрывало на сердце», о котором говорит ап. Павел.

Покрывало закона снимается с сердца Христом. Сердце начинает жить в Духе и дышать духом свободы: «но когда обращается к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода». Мы, христиане, не отделены завесою Закона от Бога, «мы взираем на славу Господню... открытым лицом» и «преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3; 14—18).

5. РАБСТВО ЗАКОНА И БЛАГОДАТЬ СВОБОДЫ

Далее пребывание под Законом определяется как *рабство*, а благодать Христова как *свобода*. Есть два завета, говорит ап. Павел, «один от горы Синайской, рождающий в рабство», — это

«нынешний Иерусалим, ибо он с детьми своими в рабстве»; другой: «вышний Иерусалим, он *свободен*, он мать всем нам» ¹¹, мы дети свободной. «Итак, *стойте в свободе*, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» ¹².

«К свободе призваны вы, братья», а потому не возвращайтесь снова под иго закона: вы уже не рабы, но сыны (см. гл. 4 и 5 к Гал.). Нынешний Иерусалим, о котором говорит Апостол, есть сфера *подзаконная*, сфера права и государства и общества (народного этоса), то, что Августин называет *civitas terrena*, но «вышний Иерусалим» — это *civitas Dei* ¹³, это Царство Божие, это Новый Иерусалим, изображенный в последней главе Апокалипсиса, это прославленная и царствующая Церковь, она свободна и она «мать всем нам». Здесь сфера не подзаконная, а *сверхзаконная*, метаюридическая, сфера благодати, любви и свободы: «На таковых нет закона!» ¹⁴

6. ЗАКОН ДЕЛ И ДУХ ЛЮБВИ

Закон Моисеев (и, в сущности, всякий закон) касается всех сфер человеческого поведения и человеческой деятельности — религиозно-ритуальной, моральной и правовой. В нем есть важное и неважное, ценное и неценное, божественное и небожественное. Самое ценное в нем — это борьба со злом и запрещение преступления («не убий», «не укради», «не прелюбо сотвори» ¹⁵). Однако и в этой борьбе, как увидим далее, закон постоянно терпит неудачу. Происходит это оттого, что радикальное преодоление зла с христианской точки зрения достигается не внешним пресечением зла (не *negatio negationes* ¹⁶ Гегеля), не обратным злом, а положительным созиданием добра. Но закон не есть высшая творческая сила. Высшая творческая сила есть любовь. Больше того, любовь есть высшая ценность и святость, венец достижений, ибо «Бог есть любовь». Конечная «цель» евангельского провозвестия (*παραγγελία*), говорит ап. Павел, «есть *любовь* от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1:5). Вот чего закон принципиально достигнуть не может, ибо в этих сферах Закон не действует, императив не действует: нельзя приказать или запретить любить; нельзя приказать или запретить «нелицемерно верить», ибо вынудить можно только лицемерие. Сфера чистого сердца — метаномична. Императивы закона касаются лишь внешних поступков и деяний. Вот почему ап. Павел постоянно употребляет выражение: «дела закона». И вот почему он непрерывно утверждает, что «спасение не от дел» и что «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16, 3:11). Причина лежит в том, что чрез дела закона нельзя стяжать Духа (Гал. 3:2—10, 14). Но что значит быть в духе, жить духовно? Это значит, обладать тем «совершенством в совести» (Евр. 9:9, 14), тем преображением сердца, которое нельзя приказать законом, нельзя вынудить никакими императивами: «плод же духа: любовь, радость, мир,

долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание». Если этих даров духа нет — их нельзя вынудить никаким законом; если они есть — закон не нужен; «на таковых нет закона» (Гал. 5:22, 23).

В законе, как сказано, есть важное и неважное, есть правда и неправда. Абсолютное соблюдение закона может в конкретном случае превратить *summum ius* в *summa iniuria* ¹⁷. Христос показал, что оно может противоречить любви (напр., соблюдение субботы как абсолютного запрета что-либо делать и, след., делать добро, лечить, спасти упавшую овцу (Мф. 12:1—13; Лк. 6:1—12; Мк. 3:1—7), и потому сам с учениками своими на каждом шагу нарушал Закон, утверждая, что «не человек для субботы, а суббота для человека» ¹⁸ и «Сын человеческий есть господин и субботы» ¹⁹. Эти нарушения строгости закона постоянно ставились Ему в вину фарисеями, а затем и церковной властью. Он не соблюдал субботы, омовений, постов, он присутствовал на пирах, пил вино, он общался с нечистыми, беседовал с мытарями, грешниками, блудницами, самарянами,— и то же делали его ученики! Наконец, он не осудил женщину, которая *по закону* должна была быть осуждена и побита камнями ²⁰.

Конечно, все эти нарушения закона являются нарушениями не ради «беззакония», а во имя любви. Но для того чтобы решать, когда в конкретном случае нужно исполнить закон и когда нарушить — нужна высшая инстанция, совершенно независимая от закона и стоящая выше закона. Такой инстанцией является *вера*, как предвосхищение идеалов (ἐπιδομένῳν ὑλόστασις) Царствия Божия, и любовь, связанная с нею, *любовь*, как непосредственная интуиция Богосыновства. В этом смысле человек выше закона и должен оставаться господином закона.

7. ЗАКОН КАК ЗАПОВЕДЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ

Закон может быть нарушен, если конкретное творчество любви разрывает формальные рамки нормы, как общего правила, не могущего предусмотреть всего богатства конкретных ситуаций жизни. В этом случае закон может оказаться «мертвой буквой», убивающей жизнь. Но есть и другое, более полное отрицание нормы закона, когда сама норма отныне признается дурной и несправедливой. Таково, напр., отношение Христа к норме: «око за око, зуб за зуб» и к закону о разводе, установленному Моисеем ²¹. В законе есть божественное и небожественное. Может показаться странным, как возможно «небожественное» в Синайском законодательстве, данном Моисею. Но дело в том, что Закон, «Законодательство» никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное единство человеческой и божественной воли. Закон всегда дается через *посредника*, через законодателя, напр. через Моисея *, воля

* Закон дан «рукою посредника», «но посредник при одном не бывает»... Гал. 3:19—20.

Божия проходит через призму человеческой природы; и притом через двойную призму: через природу дающего закон и через природу принимающего закон. Ибо закон должен быть приспособлен к духу народа, иначе он не будет принят! В силу этого если в законе есть элемент божественного, то в нем еще непременно есть элемент *не-божественного*. Закон — это «заповедь человеческая», «предание человеческое», как говорит ап. Павел. Закон «нотетичен»²², он должен быть установлен людьми и принят людьми, хотя бы они старались выразить в нем идею божественной справедливости. Это то, что юристами называется «положительным правом»²³, момент «позитивности» в праве. Он и есть сфера несовершенства в праве. Закон всегда есть законодательство, законоположение, устав. И этот момент установления и принятия есть творческий акт человеческой природы, которая всегда погрешает. Нет непогрешимого положительного права и непогрешимого закона. Положительное право склонно подменять заповедь Божию «заповедями человеческими». «Слово Божие» устраняется уставовленным «преданием» и казуистическими толкованиями. На это свойство закона и законничества указал сам Иисус Христос (Мк. 7:7—13). И ап. Павел, в этом отношении, как и везде, только развивает Его мысли.

В античном мире, несмотря на его обожествление закона, эта идея присутствует в противопоставлении *φύσις* и *νόμος*²⁴, в понятии *aequitas* и *aequum ius*²⁵, в понятии «естественного права»²⁶. В древнееврейском сознании, несмотря на ярко выраженное законничество, она тоже налицо: Иезекииль говорит о своих предках от имени Иеговы: «Я дал им заповеди *не добры*, и оправдания, *в них же не будут живы*» (Иез. 20:25).

Значит, в законе есть нечто «не доброе». И оно объясняется недобрыми свойствами человеческой природы, с которой должен считаться закон. Иисус Христос говорит: «Моисей *по жестокосердию* вашему повелел вам отпускать жен ваших» (Мф. 19:8). Точно так же по жестокосердию народа ему дана заповедь «око за око, зуб за зуб»^{*}.

Таким образом, закон никогда не содержит в себе *непосредственно* божественных ценностей (хотя может их иметь в виду), между ним и этими ценностями есть *посредник* — человеческая природа, и притом природа, искаженная грехом: она формулирует норму в зависимости от искажений и преломляет лучи божественных ценностей в своей *среде*; преломляет необходимо даже и тогда, когда законодателем является лицо боговдохновенное (Моисей), могущее непосредственно созерцать божественное Совершенство. В этом случае, конечно, нет несовершенства положи-

^{*} В основу этого рассуждения об *опосредствовании* закона человеческой природой положена замечательная экзегеза Н. Н. Глубоковского, развитая блестяще в его статье «Ветхозаветный Закон по его происхождению, предназначению и достоинству — согласно Гал. 3:19—20» (журнал «Путь», № 10). Только у него можно найти философски и богословски оправданное толкование этого таинственного места. Мы его подтверждаем еще иными соображениями.

тельного закона по несовершенству законодателя и «посредника», но может быть налицо иное несовершенство закона, вытекающее из несовершенства тех, к кому обращен императив закона. «Жестокосердие» закона объясняется не жестокосердием Моисея, а жестокосердием его народа «жестоковыйного». То, что в законе есть вечного и божественного, это вечные ценности, которые он хочет защитить, напр. ценность жизни, верности; но сама формула закона не вечна и не божественна, ибо она формулируется «посредником» и всегда имеет в виду определенные склонности и характер народа, к которому обращается. Одна и та же ценность, напр. брак, может послужить фундаментом для *противоположных* норм, напр. «можно разводиться» или «нельзя разводиться» — в зависимости от «жестокосердия» или от сердечной мягкости народа. Эта мысль во всей ее глубине заключена в приведенных словах Христа. Закон всегда имеет в виду противоположащиеся стремления, которые он связывает и укрощает; и вот эти стремления могут идти с двух противоположных сторон (вытекать из противоположных пороков), и тогда норма приобретает противоположную формулировку. Одному человеку и одному народу нужно говорить: «будь щедр», а другому: «будь бережлив». Обе нормы выражают «добродетель», но императив «бережливости», обращенный к скупому, — есть *преступление*. Наконец, обе нормы бессмысленны, когда обращаются к тому, кто стоит на точке зрения полного аскетического нестяжания, ибо закон всегда обращен к противоположающему стремлению, которое в этом случае отсутствует (нет ни скупости, ни расточительности *).

8. ОБЩАЯ НОРМА ЗАКОНА И КОНКРЕТНОЕ ТВОРЧЕСТВО ВЕРЫ

Какая норма и в каком случае может быть нарушена, какая норма должна быть установлена и какая отменена — этого нельзя вычитать ни в какой букве закона! Нужна высшая инстанция, стоящая над законом. Нетрудно видеть, что конкретная полнота жизни никогда не охватывается и не создается законом. Творчество *истории* человека, народа и человечества ускользает от всякой *нормы* уже просто потому, что творчество истории индивидуально и неповторимо в каждой своей исторической ситуации и творит вечно новое и небывшее; а норма всякого закона — есть общее правило, абстрагирующее от отдельных конкретных случаев, правило консервативное, требующее соблюдения того, что установлено, что принято. Ни один человек не творит «по закону», хотя бы творил в формах закона и соблюдая

* Эти свойства всякого закона хорошо отметил Шелер, причем он справедливо указывает, что на этом покоится историческая и национальная изменчивость и многообразие норм права и морали, которая несколько не свидетельствует против вечности и неизменности ценностей, формирующих все эти нормы (Max Scheler. *Formalismus in der Ethik*. Halle. 1921. S. 219—221).

закон; творчество возможно только «по благодати» («без Мене не можете творити ничего же»²⁷).

История не состоит в соблюдении закона (и нет никаких подлинных «законов истории»). Она течет стремительно сквозь пустую форму узаконенной жизни, то разрывая эту форму и унося, то устанавливая новую.

История творится *верою*, а не законом. Эта мысль развивается в Посл. к Евреям: *верою* Ной создал ковчег спасения, *верою* Авраам повиновался идти в страну обетованную, *верою* Моисей страдал со своим народом, *верою* он вывел народ из Египта, *верою* перешли евреи Черное море, «*верою* побеждали царства, творили правду, получали обетования»... скитались и страдали за правду (Евр. 11). В этом смысле евреи суть самый исторический и самый трагический народ *.

Замечательно, что знаменитое определение *веры* («уповаемых извещение, вещей обличение невидимых») находится именно в этой главе и может быть понято только из ее контекста. Для еврея вера никогда не есть только отрешенное созерцание (как для индуса), а всегда искание, стремление. Эрос жизни, «сила жизни непрестающей», творчество вместе с Богом. *Вера* есть «гипостазирование надежд» (ἑλλιζομένων ὑποστάσις²⁸), она ставит пред нами желанное и ожидаемое совершенство, не встречающееся ни в каком опыте и потому «невидимое» (ср.: Рим. 8:24, 25), она есть всегда «стремление к лучшему, т. е. к небесному»^{29**}. Иначе говоря, вера есть аксиологическое отношение к Абсолютному, а не только онтологическое, она есть Эрос абсолютного совершенства («будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен»³⁰). Так было в еврействе, и так остается и еще восполняется в христианстве: без этого не может быть мессианских обетований, Нового Иерусалима, «града Китежа».

Существует некоторая творческая интуиция в отношении к Абсолюту, и она учит человека, как ему поступать, куда идти и что творить, исходя из присущего ему неискоренимого влечения к абсолютному совершенству. Только это есть вера, указующая пути исторических судеб.

Историю творят не те народы и не те герои, которые пребывают в неподвижном *бытие закона*, или в отрешенном созерцании, презирающем действие и творчество.— такие не имеют истории (напр., индусы); историю творят те беспокойные «странники и пришельцы на земле», которые вечно «ищут отечества», «стремятся к лучшему», града грядущего взыскуют, и только таких Бог не стыдится (Евр. 11:13—16). *Вера* ведет их во всех творческих исканиях: «ожидание города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр. 11:10). История есть строитель-

* Ибо история есть трагедия и построена только в категориях трагического, как трагедия свободной судьбы, которая конструируется и избирается не иначе как *верою*.

** «Посему и Бог не стыдится их, называя себя их Богом: ибо Он приготовил им город» (Евр. 11:16).

ство такого «града» (civitas Dei), и в этом строительстве мы «соратники»³¹, сотрудники у Бога. И без этого созидания и искания Царства Божия — нет спасения.

Теперь ясно, почему бесполезно искать спасения *в законе*, почему оно лежит только *в вере*: вера есть творческая сила, она творит жизнь, «животворит», указывает конкретное деяние в своих угадываниях и предвосхищениях. Напротив, закон есть «мертвая буква», он не может «животворить» (Ζωοποιῆσαι, vivificare), созидать жизнь, он творчески бессилён, ибо никогда не указывает конкретного деяния, а лишь ставит границы и запрещения *. История и жизнь всегда метаномична, ибо конкретна и индивидуальна. «Закон заповеди плотской» противопоставляется «силе жизни непрестающей» (Евр. 7), причем последнее выражение является оправданием и обоснованием исторического факта, нарушающего норму закона (священство по чину Мельхиседекову³²).

Но если закон не созидает жизни, не созидает веры, то, напротив, вера, жизнь, история — созидают закон. Установление закона, законодательство — есть исторический акт и конкретное творчество, которое определяется интуицией Абсолютного и не может быть вычитано ни из какой буквы закона, внешнего или внутреннего. Законодательство Моисея есть акт *веры* Моисея, творческий акт, имеющий своей основой интуицию Абсолютного и выражение этой интуиции в норме, опосредствованной человеческой природой («посредник»).

9. АНТИНОМИЯ ДВУХ СИСТЕМ ЦЕННОСТЕЙ

Все вышеизложенное имело целью показать, что христианская этика, или лучше — христианская аксиология, вырастает и раскрывается не иначе как *в противопоставлении* закона — и Царства Божия, закона — и благодати, закона — и Духа, закона — и веры, закона — и любви, закона — и свободного творчества.

Так обосновано в Евангелии, так раскрыто в Посланиях ап. Павла. Закон как императивная норма, регулирующая внешние деяния, как заповедь «плотская» и человеческая — противопоставляется свободному преображению сердца, пребыванию в Духе и в любви, творчеству, вытекающему из веры, из непосредственной интуиции Божества и полученной благодати.

Между этими двумя системами ценностей существует как будто антиномическое отношение взаимного исключения: если Закон достаточен для спасения — Христос-Спаситель не нужен. Если только Христос спасает и есть абсолютная «полнота» (πλήροτα) — закон не нужен. «Если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21) **.

Но Законом спастись нельзя, «делами закона не оправдается

* См. филологическое толкование слова «За-кон» у о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины».

** «Если бы первый завет был без недостатка, не было бы нужды в другом» (Евр. 8:6,7).

никакая плоть» *. Закон убивает, осуждает, ставит под проклятие: «все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою» (Гал. 3:10). Проклятие Закона снимает только Христос; мы спасаемся верою во Христа, а не делами Закона, «человек оправдывается верою *независимо от дел Закона*», получает оправдание «независимо от Закона», «даром, по благодати». Вера уничтожает и упраздняет все то, чем хвалится и чем надеется спастись исполнитель закона (Рим. 3:20—28). Деяния стоят на той же точке зрения: «законом Моисеевым оправдаться нельзя, а Христом оправдывается всякий верующий, ибо прощается» (Деян. 13:39).

Итак, существуют два пути, противоположных и взаимно исключающих друг друга: путь закона, как путь проклятия и осуждения, — и путь веры во Христа и обновления Святым Духом, как путь, снимающий «клятву» и дающий спасение; «служение осуждения» противопоставляется «служению оправдания», «служение смертоносным буквам» противопоставляется «служению духа», ибо «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6—9).

Противопоставление закона и благодати все более обостряется у ап. Павла и достигает антиномического, контрадикторного отношения между ними ³³, с особой силою выраженного в Послании к Галатам: закон и благодать Христова *несовместимы*, как несовместимо проклятие и спасение, *рабство и свобода*, надежда на плоть («закон заповеди плотской») — и надежда «не на плоть», а на дух ^{**}; как несовместимо, наконец, «покрывало на сердце» ³⁴ и сердце, открытое Богу.

Эту *несовместимость* ап. Павел еще раз нарочито подчеркивает и показывает с двух сторон:

1) Со стороны *закона*. Пребывание в законе исключает благодать: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати»; «если вы обрезываетесь (а обрезание здесь прямо определяется, как символ закона во всем его объеме), не будет вам никакой пользы от Христа» (Гал. 5:2—5).

2) Со стороны *благодати*. Пребывание в благодати исключает закон: «Вы не под законом, а под благодатью» (Рим. 6:14—15). «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание (иначе говоря, не имеет силы никакой закон), но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6) — «ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал. 6:15). Благодать духовного обновления исключает подзаконное состояние: «если же вы духом водитесь, то *вы не под законом*» (Гал. 5:18)... «*на таковых нет закона*» (Гал. 5:22, 23).

Тезис «закона» исключает антитезис «благодати»; и антитезис «благодати» исключает тезис «закона». Получаем настоящую антиномию двух великих систем ценностей двух религиозных святынь: антиномию закона и благодати. Первое решение, которое встает с диалектической необходимостью, есть решение, од-

* Гал. 2, 3; Тит. 3:4—7; 1:9; Еф. 2, 8, 9; Рим. 3:19, 20.

** Гал. 3:10—14; 4:21ff; 5:8, 12, 13; Флп. 3:3—4; Гал. 4:9, 10.

носторонне утверждающее антитезис «благодати»; и через него необходимо пройти: в нем выражается трагическое столкновение двух систем ценностей и победа высшей системы ценностей, открытой Христом. Всякое смешение и наивное совмещение этих систем должно быть отвергнуто. Всякую попытку соблюдения «Закона», всякое возвращение в состояние подзаконности ап. Павел рассматривает как падение, как измену Христу, как потерю свободы, как возвращение к рабскому состоянию: «для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас» (Гал. 4:9—11; Кол. 2:16ff). «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» *. Иными словами, бойтесь впасть в «закон». Так и говорит апостол: «берегитесь обрезания» (Флп. 3:2). И так же думали о законе и другие апостолы (Деян. 15:10). Нужно «умереть для закона, которым были связаны, *освободиться от него*, чтобы служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. 7:4, 6). Чтобы жить для Бога — нужно умереть для закона (Гал. 2:19). Трудно сильнее выразить отвержение закона.

В Евангелии и в Посланиях разворачивается ряд отрицательных суждений о «Зако́не», возрастающих в силе: закон — «не без недостатка», он «ничего не доводит до совершенства», им нельзя оправдаться, он «служение осуждения», «ветхая буква», «ветхая одежда», «ветхие мехи», «ветшающее и стареющее, близкое к уничтожению»; он есть «заповедь и предание человеческое», надежда на плоть, суеверие, «тщета», «сор», «заднее», «покрывало на сердце», рабство, «смертоносная буква», он «производит гнев», разделяет людей, «отчуждает», воздвигает «преграду», создает «вражду». Наконец, Христос «разрушает» эту преграду закона; устанавливается, что закон есть «заповедь, отменяющаяся по причине ее немощи и бесполезности»; а потому: «горе вам, законники!» **

Несовместимость закона и веры, закона и благодати выражается в том, что закон помещается в прошлое, а благодать в настоящее и будущее! Две системы ценностей исключают друг друга во времени, одна сменяет другую: закон есть «заповедь, прежде бывшая», а теперь отменяющаяся. Новый Завет показывает ветхость старого (Евр. 7:18; 8:13). «Кто во Христе — *та* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17), надо забыть то, что позади, и устремляться вперед (Флп. 3:13; Гал. 6:15). Все это точное выражение той самой мысли, которая высказана в евангельских словах: «закон и пророки *до Иоанна*, — *отныне* Царствие Божие возвещается», и «озирающийся назад не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. 9:60—62).

* Гал. 5:1. Это «игу рабства», как видно из предыдущей главы, есть закон Моисеев.

** В добавление к уже цитированному выше см.: Евр. 10:1; 7:19; 8:13; Флп. 3:7; 8:13; Рим. 4:15; Еф. 2:11—20.

Здесь становится возможным то историософское оправдание и относительное признание закона, которое мы встречаем у ап. Павла. Старая система ценностей сменяется новой, но она могла иметь ценность в свое время.

Закон дан «до времени», до пришествия некоторого нового (совсем нового!) высшего состояния, которое было обещано еще Аврааму, составляло предмет «обетования» (Гал. 3:16—18): «для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому *относится* обетование» (Гал. 3:19). Это обетование есть вера в Иисуса Христа (Гал. 3:22) и то новое состояние человечества и мира, которое с этою верою возникает: новая тварь; «а до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того *времени*, как надлежало открыться вере» (Гал. 3:23).

«Заключение под стражею закона» «по причине преступлений» имело смысл в свое время, в другом историческом возрасте человечества: закон имел смысл как низшая форма борьбы с преступлением, но он потерял этот смысл. Закон есть «преходящее», а преходящее теряет смысл пред лицом вечного и пребывающего (ср. 2 Кор. 3:11). В свете этой мысли нам как бы дается первое и простейшее объяснение того относительного признания «закона», которое повсюду присутствует у ап. Павла, несмотря на полемику с законом. Старая система ценностей затмевается новой и потому отходит в прошлое: «то прославленное даже не оказывается славным с сей стороны, по причине преимущественной славы» (2 Кор. 3:10). Закон преходящ, и Христос есть *конец закона*.

То решение антиномии закона и благодати, которое было доселе установлено, вырастает пред нами с диалектической необходимостью. Через него прошел Лютер, и в этом его громадная заслуга. И мы чувствуем, что это решение нельзя обойти, но вместе с тем чувствуем, что *на нем нельзя остановиться*: диалектическая цепь идет дальше.

То, что ценно в этом первом решении, — это сознание *трагической несовместимости* двух систем ценностей, закона и благодати. И Лютер эту несовместимость сознавал. Но спасение только верою³⁵, при полном устранении «дел закона», есть решение слишком легкое и потому иллюзорное. Не так легко избавиться от «Закона», ибо вся наша жизнь состоит из дел и опутана законами. Сознание трагической несовместимости ветхого и нового Адама должно еще оставаться. Антиномия еще не решена, и ее решение нельзя себе представлять столь легким. Решение в одну сторону (в сторону антитезиса) есть рассудочное решение, недialeктическое, т. е. обрывающее цепь мысли, идущую далее.

10. ТРАГИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ

Несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, философская, этическая и нравственно-богословская; нет, это жизненный трагизм, развертывающийся

в истории и, быть может, повторяющийся в жизни каждого из нас. Столкновение несовместимых ценностей есть трагизм. Каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом. Служители «закона» всегда гнали и будут гнать поклонников свободы и духа: пророков, мудрецов и святых. Рожденный в рабстве гнал и будет гнать свободнорожденного. Ап. Павел выражает этот вечный трагизм в своей ветхозаветной «аллегории»: «но, как тогда рожденный по плоти гнал *рожденного* по духу, так и ныне». Эти два брата не могут жить рядом и вместе. Что же делать? «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» (Гал. 4:29—30) *. Конфликт ценностей превращается в трагическое столкновение их носителей. Оно предсказано Христом и высказано сильнее, чем в этом «иносказании» ап. Павла: *горе вам, законники*, налагающие бремена неудобноносимые, ибо к вам будут посланы пророки и мудрецы и апостолы и праведники, «и вы иных *убьете и распнете*, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город»; «да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира». Кто же «род сей»? Дважды повторяется, в конце и в начале обличения, что это *законники*, взявшие ключ разумения (Лк. 11:44—52; Мф. 23:29—37); *закон* через своих служителей, носителей и истолкователей гонит пророческий дух, свободу и благодать. И пределом этого гонения является распятие Христа: «мы имеем закон, и *по закону нашему Он должен умереть*, ибо сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19: 7).

Вот где выявлена трагическая несовместимость закона и благодати, как основная трагедия жизни, трагедия креста, трагедия Голгофы. Закон признал свою несовместимость со Христом, осудил Христа и *проклял* Христа, «ибо написано: проклят всяк, висящий на древе» (Гал. 3:13; Втор. 21:23). Распятие есть, таким образом, *проклятие закона*, обращенное против Христа, позорная казнь, присужденная ему законом и по закону. Но зато Христос освободил нас, искупил нас «из проклятия закона», «подвергшись за нас его проклятию» (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом есть вечный трагизм: всякий, кто захочет освободиться от «проклятия закона», подвергнется сам проклятию закона.

Трагическое столкновение религии закона и сверхзаконной религии благодати повторилось в душе, в жизни, в судьбе ап. Павла. В этом его жизненная драма и вместе с тем основная тема его посланий. Смерть Сократа, по слову Вл. Соловьева, была «жизненной драмой Платона». Она выражает столкновение «*законов*» и свободной философии **. Платон преодолевал трагизм

* Значит, благодать должна изгнать законничество, иначе законничество изгонит благодать.

** «Антигона» выражала столкновение человеческого закона (декрета) и религиозной традиции.

посредством изменения «законов», посредством облагороженно-го законничества: свободная философия должна стать суверенным законодателем. Внехристианский и дохристианский мир иного решения не знает *.

Распятие Христа было «жизненной драмой» ап. Павла, тем более трагичной, что он сам продолжал Его распинать («Савл! что ты гонишь Меня?»³⁶). Столкновение Савла и Павла в единой душе человеческой есть одна из мощнейших трагедий. Она разрешается принципиальным преодолением «законничества» во всех его видах, *сублимацией* души, ее поднятием на новую, высшую ступень благодати, открытием новых святых и ценностей.

II

ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ ЗАКОНА

1. ПОНЯТИЕ ЗАКОНА В ЕВАНГЕЛИИ И В ПОСЛАНИЯХ

Что понимает Евангелие и ап. Павел под «Законом», которому на смену явилось нечто совершенно новое? Не идет ли здесь речь прежде всего о смене закона Моисеева, закона иудейского — другим законом и Заветом, Христовым?

По-видимому, да. Дело идет о том законе, исполнением которого «успокаивает себя» и «хвалится» иудей, знаком которого является *обрезание* (Рим. 2:17 ff; Гал. 6:13; Евр. 8), «ревнителем» которого был сам Павел (Гал. 1:14), о законе *Моисеевом*, появившемся в определенный исторический момент, после исхода из Египта (Гал. 3:17; Ин. 1:17; Деян. 13:39), о законе, написанном в книгах Второзакония и Левита (Гал. 3:10,12,13). Закон этот состоит во множестве внешних правил, регулирующих все поведение человека — пищу, питье, сроки, дни, омовения и обряды, жертвоприношения «тельцов» и «козлов» и «окропление кровью» (Кол. 2:16; Гал. 4:10; 2:12,13; Евр. 9:10,13,19 ff; Евр. 10).

Было бы, однако, весьма неправильно всю полемику с законом относить только к переходящему историческому явлению иудейской позитивной религии, к закону Моисееву в этом смысле. Самым легким решением антиномии было бы утверждение, что благодать Христова делает ненужным соблюдение ритуальных законов религии Моисея. На самом деле антиномия бесконечно глубже, ибо понятие Закона гораздо шире. И это устанавливается простой экзегезой, без всяких философских обобщений. Прежде всего закон Моисеев объемлет не только религиозный ритуал, но также *право, нравственность и государственность* еврейской нации. В этом смысле закон Моисеев для Иисуса

* То же решение в принципе мы находим у Руссо, во французской революции и у Канта.

Христа и для ап. Павла есть символ закона в самом широком смысле этого слова, символ *нормативной системы* ценностей.

Ясно, что для еврея нагляднейшим образом закона всегда будет его собственный закон, закон Моисеев, Тора. Павел действительно сплошь да рядом употребляет слово «Закон» в этом еврейском смысле. Он говорит об «обрезании», отождествляя его с законом вообще, он говорит о «язычниках, не имеющих закона»... (Рим. 2:12,14. Ср. 1 Кор. 9:20,21). Все это может создать впечатление, что объектом нападения здесь является только еврейский закон, с его мелочностью, внешностью, материализмом, с возможностью фарисейского лицемерия. В таком случае антиномия решалась бы преодолением Моисеева законодательства во всем его объеме, как особой формы гетерономной позитивной нравственности, права и религии. Но и такое решение антиномии было бы слишком легким и упрощенным.

Было бы жалким *провинциализмом* думать, что христианство явилось для того, чтобы преодолеть закон Моисеев. Такого провинциализма не мог допустить Апостол язычников, Апостол народов, ставивший себе целью возведение веры Христовой *во всем мире*, «эллинам и варварам, мудрецам и невеждам» (Рим. 1:8,14). Ап. Павел, римский гражданин, не мог не знать, что существует римское право, римский закон, греческий *νομος*, что весь мир *под законом*, а не под благодатью и весь мир оправдаться этой формой закона не может. Послание к Римлянам прежде всего устанавливает, что весь мир «народов» живет в законе, т. е. ищет спасения в праве, государстве, в нормативной этике (*nomos*, этос¹), и не знает и не видит ничего высшего.

Достаточно сопоставить Рим. 2:9,10,14,15,21—24,26,27; 3:9,19,20, чтобы убедиться, что все «язычники» (народы — ἔθνη, gentes) живут в подзаконном состоянии: необрезанный «тоже может соблюдать постановления закона», и иногда лучше обрезанного, и он имеет закон не красть и не прелюбодействовать, и он осуждается своим законом («как иудеи, так и эллины, все под грехом, весь мир становится виновен пред Богом», ибо весь мир стоит под законом), и у него грех познается законом, «ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их»!.. (Рим. 2:14,15).

Вот мысль Павла во всей ее универсальности: вера и дела закона — это два принципа, имеющие вечное значение, пред лицом этих принципов «несть эллин, ни иудей, обрезание и необрезание».

Все они думали оправдаться делами закона и верили только в закон — эллины и римляне не менее иудеев, и народы новой Европы, реципировавшие римское право и греческую культуру, не менее народов древности. Ветхий Завет и ветхий Адам, верящий, что только законом можно бороться с возрастающим беззаконием, жив и поныне.

2. ПРИНЦИП ЗАКОНА У ЕВРЕЕВ

Нет сомнения в том, что древнееврейскую систему ценностей можно выразить как «закон». Жизнь «в законе» (ἔννομος βίωσις, βίος νόμιμος) есть, по слову Филона, высшая цель каждого израэлитя. «Гимн закона» (ἔννομος ὕμνος) — в этом идеал еврейского народа. Филон говорит, что в Законе Моисеевом за 2000 лет не изменено ни одного слова. Она пребудет, пока стоят солнце, луна, небо и весь мир. Закон не терпит пренебрежения к самому незначительному правилу: ибо здание может рухнуть, если вынуть из него небольшую часть.

Иосиф Флавий говорит, что Закон управляет всю жизнь еврея, от его первого питания, управляет его общением с людьми, временем работы и покоя, вообще он ничего не оставляет для свободы воли. Отсюда самообладание еврея, отсюда однородность мирозерцания и всей жизни евреев *.

Филон в «Мишне» придает *закону* космическое значение: мир и Закон совпадают (влияние Стои на Филона ³). Авраам и Моисей суть воплощение Закона.

Центральным понятием ветхозаветной этики и религии является самое понятие «Завета», Berit, Eid, Eidgenossenschaft ⁴, т. е. понятие «союза» и «договора». В основе всего лежит *союз*, верность союзу и договору, обосновывающему союз — между Богом и народом, между индивидами, образующими нацию. Все всегда в национальной жизни евреев мыслится и конструируется как Berit, «Завет»: заключается договор и подписывается, дается *клятва*. Таково было принятие закона Моисеева. Евреи были как бы народом колонизаторов (между Вавилоном и Египтом), обосновывающим социальную жизнь, право и государство, сразу на договоре, на конструировании *союза*, подобно государству американских колонистов. *Нация* здесь создается юридическим актом и предшествует «народу» **. Мы получаем настоящий «общественный договор», обосновывающий союз (Vertrag, как Vereinbarung) ⁵, договор, вводящий в правовые отношения и Бога, подобно договору римского народа с цезарем. Но всякий договор и всякий союз, построенный на договоре, есть правоотношение и, следовательно, кладет в основу *норму поведения*. иначе говоря, «закон дел». Понятие «Завета» необходимо утверждает закон и жизнь в законе (ἔννομος βίος).

Только отсюда становится ясным, почему *Христос запрещает клятву!* Это есть прямая оппозиция закону и ветхому завету.

* Jos. cont. Apion 2, 173, 179—181. Ср. O. Holzmann. Neutest. Zeitgeschichte. Grundriss der Theol. Wissensch. VIII Abt. 2 Aufk. S. 322—339. Признание абсолютной и вечной ценности Торы проходит через всю раввинскую литературу. Тора дороже бесценной жемчужины, дороже всех сокровищ; одно слово из Торы стоит дороже всего мира. Ни одна йота в законе не должна быть опущена. Это основные утверждения Талмуда и Мидраша ². См.: Strack u Billerbeck. Ev. nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. Münch., 1922. S. 244—245.

** Такое истолкование Berit, как Eid, Eidgenossenschaft, принадлежит Койгену, блестящий доклад которого, сделанный в Берлине в Религиозно-философской академии в 1923 году, положен в основу настоящего рассуждения.

В Царстве Божием, в Царстве не от мира сего, не может быть договорного начала, оно метаюридично; нельзя становиться в договорные начала к абсолютным ценностям: небо, землю, жизнь человека, храм, жертвенник, Иерусалим (Мф. 5:33 ff; 23:16-22) — нельзя их делать как бы залогом договора, «закладывать». «Сказано древним не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои, а я говорю вам не клянитесь вовсе»^{6*}. Вот полное уничтожение Verit, договорного начала, нормы закона, как высшего принципа этики; и не посредством нарушения и преступления, конечно (Христос не учит нарушать клятву), а посредством снятия самого принципа закона и договора (не клянитесь вовсе) и установления иного, высшего принципа, посредством поднятия на высшую ступень этики и религии, на ступень любви. Ибо любовь к Богу, как Отцу, не есть договор, и любовь к братьям не есть договор и потому не есть «закон дел», норма правоотношения (do ut des, facio ut facias)⁷.

С точки зрения полноты и полноценности религиозной жизни «народ» и «нация» есть лишь бледная абстракция, тень реальности, «мертвая буква», фразеология Руссо. Церковь и соборность покоится на общении гораздо более интимном и глубоком, чем общение договорное, чем *contrat social*⁸, обосновывающий «нацию». Сверхприродное и сверхзаконное общение соборности реальнее, живее и полноценнее, чем природное (натуралистическое) понятие «народа» и юридическое понятие «нации»^{**}.

* Оппозиция закону, антиномия закона и благодати выражена здесь с предельной силой по форме и по содержанию, так же как и в словах о разводе (Мф. 19). Ричль утверждает, что Христос *еще не* противопоставлял в своем сознании двух полюсов, между которыми движется христианская догматика, полюсов закона и благодати: Он нигде не становится в антитезу к закону Моисееву и требует его исполнения до последней йоты. Дело Христа есть усовершенствование Закона (Vervollkommnung des Gesetzes), и сам Он есть воплощение полной праведности по Закону. Но так как в этих двух суждениях о клятве и о разводе антитеза становится очевидной, что добросовестно признает и сам Ричль, то он пытается спасти свою точку зрения сомнением в подлинности текста о клятве. Но точно так же можно было бы высказать сомнение в подлинности текста об исполнении до последней йоты (Ritschl. Gesch. der Altkatholischen Kirche. 1850. S. 34—35). Вместо этих сомнений нужно признать наличность *антиномии* и полного ее сознания у Христа.

** Нужно признать, однако, что у евреев этика и религия Закона, обожествление Закона, сопровождалась на протяжении веков другим предчувствием, другим подпочвенным мистическим течением. Христианская теология всегда признавала проявления «благодати» в Ветхом Завете и пророческие предчувствия Икупителя и Спасителя. Мистические течения всегда «сверхзаконны» и всегда таились в еврейской религиозности от каббалы до новейшего хасидизма⁹. На этом настаивает Бубер, глубочайший и привлекательнейший философ современного еврейства. Бубер различает «религию» и «религиозность». Религия всегда позитивна и облекается в форму законных установлений. Религиозность всегда мистична и интимна и не выражается ни в каком Законе. Это то, что мы называем «благодатью» (Buber. Vom Geist des Judentums; Mein Weg zum Hassidismus. См. о нем: М. Бейлинзон. Идеология нового еврейства. Совр. Записки, кн. 29. См. еще о хасидизме: Е. Беленсон «Тайный Христос у евреев». Журнал «Путь», 1928. Октябрь. XIII).

Всякая личность противоречива (Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, die eine will sich von der andren trennen!¹⁰), и всякий великий народ несет в своей душе

Но не только система ценностей еврейского народа объемлет-ся формой «закона», а совершенно так же система ценностей римской и греческой культуры. Закон есть основная святыня всего античного мира, основной принцип всей дохристианской и внехристианской этики. *Жизнь в законе* (ἔννομος βίος), в праве и государстве есть *совершенная жизнь*. Это убеждение живет в народном сознании, выражается в поговорках, в изречениях популярной морали и педагогики, вроде следующих:

Кир, спрошенный, кого он назовет несправедливым, отвечал: не применяющего закон.

Солон, спрошенный, как наилучшим образом живут в государствах, ответил: если граждане повинуются властям, а власти законам.

Демосфен говорил, что законы — душа государства.

Демадий говорит: для рабов — необходимость есть закон; а для свободных — закон есть необходимость.

Тот же принцип закона лежит в основе всей философской античной этики.

Сократ был мучеником закона: лучше умереть, соблюдая закон, чем жить, нарушив закон, такова тема платонова «Критона»¹¹. Сократ в темнице видит, как приходят к нему «Законы» и говорят: мы вскормили тебя и вспоили, мы дали тебе жизнь, отечество и все ценности, которыми ты жил; неужели ты можешь помыслить о том, чтобы нас погрязнуть? Вот обожание «закона», как живой святыни, апофеоз самой формы закона даже и тогда, когда она облекает собою несправедливость.

Этический идеал расцвета греко-римской культуры есть *идеал государства*, идеал законодательного совершенства, идеал справедливости, как гармонии всех струн (Платон)¹², как светила, более прекрасного, нежели вечерняя и утренняя звезда (Аристотель). Но справедливость есть идеальная закономерность, «есте-

трагическое противоречие. В этом смысле евреи, несомненно, самый трагический народ и сходны в антиномичности своей души с русским народом — это душа Савла и Павла. Душа еврейского народа рождает из себя позитивную «религию» законников, взявших ключ разумения, т. е. религию официальной церковной иерархии и ею признанной теологии; и вместе с тем рождает ее противоположность: «религиозность» пророков, мистиков и духовидцев. Бубер отлично видит эту антиномию, но решает ее слишком просто; существует и другая антиномия еврейского народа, которую можно выразить так: евреи самый исторический и вместе с тем самый неисторический (консервативно-бытовой) народ. Их историчность не нуждается в доказательствах: их судьбы определяют начало истории и летоисчисление, их взор всегда устремлен в мессианское будущее, к концу времен, они полны желания делать историю, самый беспокойный и революционный народ, и притом народ, который все время присутствует на сцене истории, когда многие другие великие народы давно уже сошли с нее. Но с другой стороны, их неисторичность, их бытовая неподвижность, выраженная в законе, — тоже очевидна. Это фундаментальная антиномия закона и веры, закона и благодати. Все мистические течения в еврействе — и Филон, и каббала, и хасидизм, и Бубер — представляют собою настойчивые искания «благодати», удивительно под-тверждающие недостаточность религии закона.

ственный закон». И если Платон назвал «Законами» свое последнее произведение, то, в сущности, и «Государство» свое он мог бы назвать «Законами», ибо для него государство есть воплощение закона, порядка, меры («симфонии» и «симметрии»). И для Аристотеля совершенное государство есть то, в котором властвует закон. А вне государства нет жизни для человека: «вне государства — или животные, или боги»¹³. Человеческое совершенство есть совершенство государства и совершенство законов *.

4. ИДЕЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА

Если поздний античный мир на закате своем разочаровался во всех формах государства, то он все же никогда не потерял веру в принцип Закона. Только на место положительного Закона (национального «Полиса») как высшей ценности стал естественный закон, *naturaе, φύσει δίκαιον*, как высший принцип добродетели, как идеал мудреца, имеющий универсальное, сверхнациональное, всеобщезначительное значение.

Стоическая философия делает закон универсальным космическим принципом: это порядок мира, порядок природы, божественный закон, который есть вместе с тем закон нашего разума и сообразование с которым есть добродетель. Естественный закон есть выражение божественного порядка (*ordo*) и Провидения, управляющего миром. Значимость положительных законов для стоиков определяется тем, насколько в них выражен естественный закон. На этой же точке зрения стояли философствующие римские юристы. Рим не имел своей философии, он питался отчасти Стоей, отчасти эпикурейством. Но он имел свое право и свой юридический гений, которым, в свою очередь, питались и еще питаются народы. Стоическое обожествление закона и справедливости (*φύσει δίκαιον, ius naturale, aequitas, aequum ius*) было всего ближе сердцу римских юристов и вообще сердцу римского народа **.

* Аристотель не подозревал, конечно, что христианство будет утверждать именно этот, им исключаемый, парадокс: «А я говорю вам: вы боги и сыны Всевышнего все»¹⁴. Поскольку мы «боги» и сыны Всевышнего — мы живем вне государства и вне закона. Царство благодати, сфера обожения — сверхприродна, сверхзаконна, метаполитична.

** Таким образом, «законничество» вовсе не составляет особенности еврейского нравственного сознания. Римляне тоже законники. И все, что Христос говорит о «законниках», относится ко всей внехристианской и дохристианской этике. И понятие «союза» и «общественного договора» занимает в греко-римском сознании столь же важное место, как понятие «Завета» (*Berit*) в древнееврейском сознании. Власть императора конструировалась посредством общественного договора. Но в эллинском сознании, так же как и в еврейском, всегда существовало подпочвенное духовное течение, устремленное к сверхполитическому, сверхюридическому общению с ближними и с Богом. Оно выражается в культе дружбы (*φιλία*) и в мистике платонизма и неоплатонизма. Однако это течение, как и у евреев, остается эзотерическим¹⁵. Всякая этика и религия закона имеет некоторое предчувствие этики и религии благодати. В этом подтверждение полноты (*πληρομα*)¹⁶ и истинности христианской системы ценностей.

Учение о естественном праве, о *lex natucae*, о «неписаном» законе (*ἄγραφο νόμος*) или о законе, «написанном в сердцах», — расширило сферу действия принципа «закона», объем понятия закона до последних пределов и вознесло ценность такого «божественного» закона до предельной высоты. Естественный закон стоит над законом еврейским, римским и греческим и объемлет их, как свои более или менее совершенные выражения *. Возникает соблазн признать естественный закон имеющим значение «для всех времен и народов» и понять всякую этику и всякую добродетель как соблюдение естественного закона совести, закона, написанного в сердцах.

5. ЗАКОН КАК ПРИНЦИП МОРАЛИ И ПРАВА

Апостол Павел был первым, который установил это широкое и широчайшее понятие закона, объемлющее всякий положительный закон и естественный закон, «написанный в сердцах». В согласии с этим древняя католическая Церковь реципировала стоическое учение о естественном законе, которое вошло в средневековую теологию, в систему Фомы Аквината и Суареца, и пребывает в качестве незыблемого принципа естественного права и естественной морали в католической теологии и до сего времени: вечный божественный закон, естественный закон, лежит в основе положительного закона и является мерилем его ценности.

Следует помнить, что протестантизм стоит на той же точке зрения. Лютер в этом пункте совершенно следует за средневековой схоластикой и, в частности, за Фомой Аквинатом **. И для него «закон» есть не только закон Моисеев, но и закон всякого права и всякого государства, а также естественный закон разума, закон совести. При этом решающим принципом оценки и последней основой закона является именно этот естественный закон, написанный в сердцах, в совести, ибо и для Лютера все положительное право обязательно только постольку, поскольку оно может быть сведено к естественному ***.

Такое общехристианское понимание закона представляет глубокую ценность, и не потому, что оно помогает решить антиномию закона и благодати, а скорее напротив — потому что оно затрудняет ее решение. Только здесь раскрывается вся глубина антиномии, вся новизна и парадоксальность сверхприродной и сверхзаконной системы благодатных ценностей, этой этики «не от мира сего». «Старое прошло, теперь все новое!»

Новая система ценностей не терпит *рядом с собою* никакой другой; она несовместима с признанием суверенной ценности

* Декалог ¹⁷ считался полным выражением естественного закона.

** Thom. I. IIq 98 a 5. Seeberg. Dogmengeschichte. III. 406.

*** Seeberg. Dogmengeschichte. IV Bd I. Abt. Die Lehre Luthers. S. 261 ff.

закона. Полемика ап. Павла против закона направлена своим острием не против ритуального закона, и не против позитивного закона, и не против права и государства, а против закона во всех смыслах, во всем объеме этого понятия, против закона как императивной нормы *, следовательно, и против закона, написанного в сердцах, против естественного права и естественной нравственности.

Если мы возьмем то различие права и нравственности, которое устанавливает Петражицкий (право есть императивно-атрибутивная норма, т. е. норма, предоставляющая субъективные права и налагающая обязанности; а мораль есть императивная норма, т. е. норма, только налагающая обязанности и не предоставляющая прав), то станет ясным, что «закон» объемлет и закон права, и нравственный закон, ибо и право, и нравственность здесь мыслятся посредством категории императивной нормы.

Такое понимание закона делает столкновение двух систем ценностей воистину трагическим. Легко сказать: «Старое прошло, теперь все новое!» Но в этом старом, в категориях закона, человечество так привыкло жить, что не может себе представить иной жизни. И это старое совсем не прошло, а продолжается: мы живем в законах права, государства, нравов, нравственности, ритуала и почти не мыслим иной жизни. И вот нам предлагается иная жизнь и иная ценность: сверхполитическая, сверхюридическая и, что еще удивительнее, — *сверхморальная*. Нужно «умереть для закона», следовательно, и для нравов, и для нравственности. Вот что парадоксально и вот к чему приводит неумолимая диалектика ап. Павла.

Можно еще вынести, когда обесценивается внешний ритуальный закон, когда обесценивается положительное право, или положительный этос, быть в своей исторической относительности, но когда у нас отнимается естественный закон, закон совести, написанный в сердцах, лучшее и высшее, что есть в законе, — тогда кажется, что всякая нравственная почва уходит из-под ног и всякая этика исчезает.

Апория ¹⁹ требует дальнейшего исследования: правда ли, что закон, взятый даже в этом лучшем и высшем смысле, не оправдывает и не спасает? И если да, то сохраняется ли закон в каком-либо смысле для христианского сознания?

* Ричль вполне правильно устанавливает, что «закон» у ап. Павла охватывает и исторический закон Моисеев, но также и «нравственное сознание язычников, живущее по природе в их сердцах». Оппозиция закону направлена не против содержания закона Моисеева, но против самой формы закона; всякий закон, по его мнению, не способен осуществить правду. Ritschl. Entstehung der altkat. Kirche, 1850. S. 66, 81. Барт также понимает «закон» в этом универсальном смысле как основную категорию всей нормативной этики: праведность, проистекающая из закона, мыслится как «die dem menschlichen Tun gesetzte Norm» ¹⁸. Bart. Römerbrief. 1923. S. 352. Впрочем, понятие «закона» у него объемлет вообще все позитивные установления религий.

III ТРАГЕДИЯ ЗАКОНА

1. ЗАКОН КАК ОСУЖДЕНИЕ

Этика естественного закона, этика всеобщего закона добра (сюда относится и этика Канта) есть самая возвышенная форма этики, какая мыслима *до Христа и вне Христа*. Это признает ап. Павел. Он устанавливает, что у иудеев, у эллинов и у римлян, в сущности, одни и те же принципы добра и зла (Рим., гл. 1 и 2): если у иудеев есть закон Моисея, то у «народов» есть закон, написанный в сердцах, закон естественный; и закон Моисеев есть полное выражение естественного закона. Тем и другим одинаково вменяется в заслугу, если они делают то, что признается добром по их закону: «слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! Ибо нет лицемерия у Бога» (Рим. 2:10, 11). И те и другие должны не только говорить, но и исполнять, не только внешне, но и внутренне следовать закону («по духу», в сердцах).

Почему же нельзя удовлетворяться такой праведностью? Почему нужна *благодать* и искупление, почему только Христос есть Спаситель? Ответ очень прост, его дает гл. 3 к Рим.: закон указывает, что есть грех, и запрещает грех, но он бессилен бороться с грехом. Об этом бессилии закона свидетельствует вековой исторический опыт: «Как Иудеи, так и Еллины, *все под грехом*, как написано: нет праведного ни одного... все сокрушились с пути, до одного негодны»... (Рим. 3:9—12) и т. д. Что же может закон сказать этим сокрушившимся? Он может только произнести *суждение о грехе* («ибо законом познается грех»), которое превращается для них в осуждение и проклятие. Здесь не может быть возражений, самооправданий, здесь «заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом» (Рим. 3:19). Закон борется с грехом посредством суждения и осуждения, но он не может сделать бывшее не бывшим, он не может жалеть, прощать, давать «оправдание даром». Такие понятия, как покаяние, искупление, прощение греха,— лежат за пределами закона, метаюридичны. Закон порождает вообще *отрицательные аффекты* по отношению к нарушителям: жажду отмщения, справедливое негодование. Он указывает, где есть преступление, и вызывает гнев на это преступление («закон производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления», Рим. 4:15). Быть может, этот гнев справедлив? Да, он может быть справедливым, но все же это отрицательный аффект: если «нет праведного ни одного» и все до одного негодны, если *весь мир* виновен пред Богом, ибо он «весь во зле лежит», то гнев закона, гнев справедливости может лишь сказать: *pereat mundus, fiat justitia!*¹. Это и есть гнев пророков. Он благороден, он велик, да... но и последний в Царствии Божиим больше этих великих. То, что спасает, то, что «животворит», больше того, что губит и умерщвляет (хотя бы справедливо).

Положительные аффекты в отношении к совратившимся — это нечто новое, неслыханное в царстве закона: закон не может любить грешников, а Христос может. Он предлагает совершенно иной путь борьбы со злом. Путь новый, и странный, и парадоксальный. Это не новая система заповедей, запретов, императивов, норм, это *не новый закон*, не революция закона, — это приглашение, зов («много званых»...²) в царство творческой любви, в царство конкретного любовного творчества. Любовь действует не по правилам, она иногда соблюдает норму закона, иногда нарушает; иногда пользуется правом, иногда жертвует правом. Только любовь может *предложить* (не повелеть!) подставить иногда щеку обидчику³, только она может предложить новый путь борьбы со злом: не противостоять злу злом (μή ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ).

Путь этот, сколько бы ни предлагался человечеству, всегда будет казаться новым, невероятным, парадоксальным. И в наше время, пожалуй, более, чем когда-либо, он нов. Самые искренние христиане в своих рассуждениях чаще всего сползают на путь закона. Современное человечество есть ветхий Адам, продолжающий ветшать; он прикрывает наготу свою ветхой, заплатанной одеждой закона. Но во Христа облеклись только немногие праведники. Говорят: христианство одряхлело; нет! Логос вечен, а христианское человечество еще очень юно; языческий мир, мир закона, мир ветхого Адама одряхлел.

Поэтому нужно, наконец, признать *бессилие* закона в его вековечной борьбе со злом: он не может преодолеть сопротивление плоти, не может преодолеть сопротивление греха, он не может спасти и животворить, он не может никого оправдать, он лишь говорит: все виновны пред Богом. Вот откуда вытекает неизбежный вывод: «делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познаётся грех» (Рим. 3:20).

2. БЕССИЛИЕ ЗАКОНА

Трагедия закона заключается в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение («нет праведного ни одного»); ищет мира, а дает гнев; требует соблюдения, а вызывает нарушение («Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?» Рим. 2:22); наконец — обещает славу, а дает бесчестье («хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» Рим. 2:23).

Ошибаются те, кто думает, что справедливое устройство человечества («оправдание») разрешается системой справедливых законов, идеальным государством — монархией, или республикой, или коммунизмом, как думал античный мир и как думает современное внехристианское человечество; ошибаются и те, которые хотят устроить человеческую душу и сделать ее праведной, связав своеволие страстей сетью моральных

императивов и запретов. Ни усовершенствование законов, ни организации властей, ни постоянное моральное суждение и осуждение (любимое занятие толпы) не устраняют и даже не уменьшают количества зла и преступления на протяжении исторического пути. По-прежнему «мир весь во зле лежит», и порою кажется, что он становится еще злее. Трагедия «закона» в том, что он хочет и *не может*, требует и *не выполняет*, обещает и *не дает* (das perennierende Sollen *).

Почему же закон не спасает и не «оправдывает» человечество? В чем здесь дело? Откуда неудача закона? Ведь странно, что жить под законом — значит жить под господством греха? (Рим. 6:14. Ср. 3:9—21.) Неужели от закона грех? (Рим. 7:7.) Ведь закон был дан для борьбы с грехом, для «оправдания» (justificatio) — и вдруг: «делами закона не оправдается никакая плоть!» Закон сам по себе *свят*, «и заповедь свята и праведна и добра» — и вдруг это «доброе делается мне смертоносным», «посредством доброго причиняется мне смерть!» (Рим. 7:12, 13.) Здесь начинается та внутренняя *диалектика закона*, тот ряд антиномий, вскрываемых в законе, и ряд решений, которые ставят ап. Павла на недостижимую философскую высоту и которые никем еще не были достаточно поняты и по достоинству оценены.

Первое решение, какое мы встречаем у ап. Павла, состоит в следующем: грех не от закона, а от сопротивления закону; виноват не закон, а беззаконие; виновата не заповедь, а человек, который ее нарушает. Но почему же он нарушает ее? Причина лежит в *сопротивлении плоти*. Замечательная глава 7 к Рим. дает ответ на вопрос, почему закон потерпел неудачу, и показывает, в чем лежит корень бессилия закона: закон бессилен, ибо он *ослаблен плотью* *. Плоть есть источник зла. А закон «духовен» и есть источник добра. Но «плоть» есть плотский человек, есть свойство человека (и часто обозначает у ап. Павла и вообще в Евангелии — просто «человека»). Таким образом, получается решение: закон духовен и добр, — а я плотян, продан греху (Рим. 7:14). Закон — добр, а человек — зол.

Такой морализм может требовать только «умерщвления плоти» и в конце концов умерщвления человека. Если все зло в человеке, а все добро в законе, то *pegeat mundus, fiat justitia!* Иллюзорность решения очевидна. Оно резко вскрывает новую, еще более глубокую антиномию.

В самом деле, задача всякой религии и всякой этики состоит в *спасении*, а не в гибели и осуждении человека. Весь смысл, вся интенция закона состоит в том, чтобы сделать человека праведным («оправдать», justificare); если он *бессилен* этого достигнуть и достигает только обратного, тогда он теряет всякий смысл. *Бессильный* закон есть нечто комическое: повеление (императив), которое не связано с подчинением, внутренне противоречиво.

* Так сам ап. Павел в главе 8:3 формулирует сущность и смысл главы 7: «как закон, *ослабленный плотью*, был бессилен, то Бог послал Сына Своего».

Такой закон не заслуживает никакого уважения, а потому пусть он оставит человека в покое и даст ему жить свободно: *pereat justitia, vivat mundus!* ⁵

IV

СОПРОТИВЛЕНИЕ ПОДСОЗНАНИЯ И СУБЛИМАЦИЯ

1. ДУХ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО ПРОТИВОБОРСТВА.

LOI DE L'EFFORT CONVERTI

Бессилие закона проистекает из сопротивления плоти. Но мало одного бессилия, есть и еще нечто худшее в законе. В самом деле, сопротивление есть противодействие некоторому воздействию. Нет «противодействия», если нет «воздействия»: императив закона *вызывает* противодействие каких-то сил.

Есть в природе человека, по-видимому, нечто не подчиняющееся закону, какой-то «дух противоречия». И он прямо провоцируется запретом и велением закона. Закон прав в том, чего он требует, но *виноват* в том, что своей императивной формой *вызывает дух противления* и, следовательно, вызывает обратное тому, чего требует, *вызывает преступление*.

Вырастает новая антиномия, новый трагизм закона, новая вариация основной диалектической темы («закон добр» и «закон зол»). Чтобы увидеть всю силу, всю глубину, всю парадоксальность этой дерзновенной диалектики, необходимо поставить рядом эти изумительные тексты *:

«Без закона грех мертв».

«Прежде я жил вне закона, но когда пришла заповедь, грех ожил».

«Я не знал бы и греха без закона, я не знал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай».

«Заповедь послужила поводом к тому, что грех произвел во мне всякое пожелание».

«Грех, взяв повод от заповеди, соблазнил меня и убил ею» ²...

Таким образом, закон достигает обратного результата: он вызывает дух противоречия, искушение *преступить*; закон прямо является *поводом, мотивом (афоризм)* для греха; говоря «не пожелай», он вызывает пожелание («запретный плод»).

Это странное свойство закона заставляет в нем усомниться до самых последних пределов. Это оно заставляет ап. Павла сказать: что же такое мы говорим? в таком случае закон есть грех? (Рим. 7:7) закон есть зло? ведь: «заповедь, *данная* для жизни, послужила мне к смерти» (10)!

Не есть ли закон прямо *причина* греха? Этого, конечно, не может быть; закон не есть причина греха, как он не есть

* В них целиком даны темы Ницше, Достоевского и Шестова. В них поставлена проблема отвержения морализма и утверждения «все позволено» (и самый этот афоризм принадлежит ап. Павлу) ¹. Но то, чем останавливаются Ницше и Шестов, есть для ап. Павла лишь диалектический момент. Он идет дальше и выше, и за ним, конечно, Достоевский.

и причина добродетели. Ни преступление, ни послушание не вытекают из закона с необходимостью. Нельзя сказать, что закон автоматически вызывает подчинение; но нельзя также сказать, что он автоматически вызывает нарушение. Человек именно не есть автомат, а есть свободная личность.

Между велением закона и решением человека лежит таинственная подсознательная сфера аффектов и не менее таинственная сознательная сфера свободы. Закон лишь «мотивирует», но не обуславливает причинно. И сопротивление закону тоже лишь «мотивирует», но не механически отбрасывает закон. Вот почему ап. Павел называет закон не причиной, а лишь *поводом*, мотивом для греха. Это не снимает ответственности с закона, ибо служить «поводом» для греха есть большой грех.

Но это ставит вопрос о последних и истинных источниках греха. Вернее, о последних источниках всякого *действия*, хорошего или дурного; ибо ясно из предыдущего, что закон не есть ни причина добра, ни причина зла.

Быть может, закон пригоден в практической жизни для познания того, что признается «преступлением» («законом познается грех» — *ratio cognoscendi*³ преступления), но он никогда не спускается до той глубины, где лежит *ratio essendi*⁴ преступления. Эта глубина для него иррациональна, недоступна, непроницаема. Закон есть *рациональное правило*, обращающееся к уму, к сознательной воле, но не к иррациональным, бессознательным и подсознательным инстинктам и влечениям — там: «вижу иной закон, сопротивляющийся закону ума моего» (Рим. 7:23).

Вот этот закон *иррационального сопротивления* (иррационального, ибо он противоположен и непонятен *закону ума*: «не понимаю, что делаю». Рим. 7:15) — он именно указывает на глубокие источники греха.

Закон иррационального сопротивления может иметь две формы и действовать как бы в двух сферах: существует сопротивление *человеческое* и сопротивление *сверхчеловеческое* (диавольское). Сопротивление человеческое, которое стоит в центре внимания ап. Павла, есть сопротивление *плоти*, «плотских помышлений», которые закону Божию не покоряются и потому являются «враждою против Бога» (Рим. 8:7), это сопротивление «закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:23), это сопротивление всей *подсознательной сферы* инстинктов и влечений, связанных с чувственно-телесным миром («плотские помышления»), которые не подчиняются *сознательной воле* и закону ума. Феноменология такого сопротивления, та форма, в какой мы его переживаем, выражена у Апостола так: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»... «*желание добра* есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу»⁵.

Вот поистине типическое состояние человеческой слабости, человеческой «вражды против Бога», которая не дерзает идти дальше, которая выражается только в «бессилии закона, ослабленного плотью» (Рим. 8:3). Она и составляет для Апостола

центр внимания, ибо «живущие по плоти, которые о плотском помышляют», составляют подавляющее большинство человеческого рода, для которых прежде всего и писан всякий закон.

Сознательный закон, выраженный в форме запрещения и обращенный к воле, вызывает обратное действие в силу противодействия подсознательного мира. И это противодействие тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить императив. Таково изумительное свойство сознательного волевого усилия в отношении к подсознательному миру, которое открыто современными исследователями подсознательной сферы и формулировано, как *loi de l'effort converti*. Этот закон экспериментально подтвержден опытами, которые всякий может повторить *.

Апостол Павел знал действие этого закона и нашел его как «иной закон, находящийся в членах моих, и *противоборствующий закону ума моего*»⁶. То, что он помещал это «противоборство» в членах и в плоти, не должно нас сбивать. «Плоть» в терминологии ап. Павла вовсе не означает *только* нашего пространственного физического тела, она обнимает всю низшую *чувственно-пожелательную* природу человека, которая, конечно, связана с физическим телом и лежит, так сказать, между «телом» и «душой». Таким образом, «плоть» имеет по отношению к интересующему нас вопросу два значения у ап. Павла: 1) *плоть*, как чувственно-пожелательная сфера подсознания, стоящая в предельной и таинственной близости к телу **, и 2) *плоть*, как тело. организм, изучаемый биологией.

Человек имеет такую структуру иерархических ступеней по ап. Павлу: он состоит из 1) духа, 2) сознательной души, 3) подсознательной чувственно-пожелательной сферы («плотские помышления»), 4) тела («плоть»). Для третьей ступени ап. Павел особого термина не имеет (у Платона — *ἐπιθυμία* ⁷).

2. ПОДСОЗНАНИЕ И «ПЛОТЬ»

Подсознание есть понятие наших дней. Прежнее понятие души исчерпывалось *сознанием*, тем, что лежит в светлом поле переживания, что сознается. Подсознательные влечения ап. Павел не мог назвать «душою», потому что они инстинктивны, бессознательны, не лежат в светлом поле сознания; он предлагает их назвать «плотью» ввиду их связи с чувственностью и органами чувства. Можно доказать, что «плоть» здесь означает особую, третью ступень человеческого существа, соответствующую «*подсознанию*», с его чувственно-пожелательной, эротически-тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдом.

* См. Ch. Baudouin. *Psychologie de la suggestion et de l'autosuggestion*. 4 Ed. Delachaux et Niestlé. Neuchatel-Paris. P. 85. Ch. II. Dr. A. Lestchinsky et S. Lorié. *Essai Medico-Psychologique sur l'autosuggestion (Methodes de la nouvelle école de Nancy)*. Même Edition. P. 67.

** Отношение взаимодействия, являющееся неразгаданным и для современной науки.

Что «плоть» обозначает здесь все же психическую сферу, а не пространственно-телесную, видно из такого выражения, как «плотские помышления» (φρόνημα τῆς σαρκός) и «жизнь по плоти» *, но эти помышления не суть сознательные мысли, ибо мыслит, по терминологии Апостола, ум (νοῦς); они не суть и сознательные желания, сознательная воля, ибо «делаю то, чего не хочу». «Плотские помышления» всецело противопоставляются моему уму, моей воле, всей сфере моего сознания («внутренний человек»), всему моему сознательному я (Рим. 7:15—25), и все же они еще называются «помышлениями», иногда «похотью», и потому в каком-то смысле принадлежат к психическому миру, относятся к «внутреннему человеку», к тому же самому моему я (Рим. 7:25). Непонятно, откуда они являются, эти странные порывы, эти извержения из подземной тьмы, противоречащие всему, что я признаю за добро, что я хочу, чему я служу умом: «не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Они необъяснимы из я, необъяснимы из сознания: «а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех»⁸. Где же он живет? Если не в сознании, как это было показано (ибо в сознании я нахожу желание добра и согласие с законом: «хочу делать доброе»), то только под порогом сознания. Туда не проникает сила закона, который умеет обращаться только к уму и к сознательной воле, там гнездится «иной закон, противоборствующий закону ума» (loi de l'effort converti).

Сферу подсознания Апостол определяет как не я, ибо я есть для него сфера сознания; там, в подсознании, он помещает закон противоборства и грех. Но грех в каком-то смысле все же живет «во мне», его нельзя выбросить в телесно-пространственный мир, он связан с «внутренним человеком», и его источником является то же самое я, ибо оно является центром и сознания и подсознания.

Так выявляется необходимость третьей ступени человеческого существа, которую Апостол называет «плотью», это ступень психическая, но не сознательная, это подсознание.

Библия, при своем глубоком знании человеческого «сердца», чувствует присутствие того, что современная психология называет подсознанием, и указывает на эту сферу при помощи своей собственной терминологии. Внутренний мир во всей его неисчерпаемой глубине («внутренний человек» ап. Павла) чаще всего называется в Ветхом Завете «сердцем». И в этом внутреннем мире далеко не все ясно усматривается и сознается даже самим его носителем. Во «внутреннем человеке» существует таинственная и сокровенная сфера, не озаряемая его собственным сознанием. «Глубоко сердце человека... и кто познает его?»⁹ Только Бог проникает «сердца и утробы». Постоянно повторяющийся термин «сердца и утробы»¹⁰ как раз намечает то, что теперь называ-

* Ср. точку зрения Вл. Соловьева в «Духовных основах жизни»: для него «плоть» есть чувственная душа, предающаяся стремлению плотской жизни (Собр. соч. Т. 3. Стр. 347, 327).

ется *подсознанием*, с его чувственно-пожелательной, эротической природой. Самое выражение «утробы» как бы указывает на то, что лежит под сердцем, ниже сердца; и если «сердце» чаще всего означает «сознание», то «утроба» должна означать «подсознание».

Правда, «сердце» иррационально не только в смысле низшей своей сферы, соприкасающейся с «плотью», но и в смысле высшей, соприкасающейся с «духом» и являющейся органом духа; но во всяком случае его иррациональность, глубина и бездна обнимает как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные, «утробные» влечения» *.

Сокровенная область «сердца», которая является «сокровенной» и, след., подсознательной и для самого ее носителя, вовсе не должна быть непременно возвышенной и близкой к Богу. Из нее могут происходить, неожиданно для самого человека и бессознательно, как добрые, так и злые деяния: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк. 6:45; Мф. 12:35. Ср. Мк. 7:21; Мф. 15:19).

Подсознание представляет собою, таким образом, сферу бесконечных возможностей, из которых возникает порок и добродетель; оно есть материя (в греческом смысле), которая может принять прекрасную или безобразную форму. Это *хаос*, древний «родимый хаос», который «шевелится» (Тютчев)¹¹ под порогом сознательной жизни, с ее рациональными нормами, с ее резонабельной волей: мы видели, что закон есть форма, не умеющая формировать этой материи и вызывающая противоборство этого хаоса.

3. ЭРОС И СУБЛИМАЦИЯ

В чем же заключается средство к овладению таинственными подсознательными силами души? Современная психология подсознания с ее теорией психоанализа и внушения указывает нам путь, подлинность которого подтверждается величайшими философскими и религиозными учениями. В свете этих учений вместе с тем отбрасывается все модное, суетное и нездоровое, что есть в доктрине «подсознательного», и остается все исконное, древнее и вечное, намеченное Платоном и ап. Павлом.

Неудача императивной нормы и ее столкновение с законом иррационального противоборства (*loi de l'effort converti*) указывает нам путь. Подсознание не подчиняется прямому велению. Закон обращается к разумной воле и действует в средней расщудочной сфере, в сфере, освещенной сознанием. Подсознание остается для него закрытым. Нужно уметь проникать в подсознание, угадывать, что в нем происходит, и влиять на него. Прямым

* См. о сердце подробнее: Б. Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике. Ymca Press, Paris.

путем это невозможно и возможно лишь обходным путем психоанализа. Здесь лежит заслуга Фрейда и его открытие *эротической природы* подсознания. Однако гениальным предвосхищением и вместе с тем существеннейшей поправкой Фрейда является Платоновое учение об *Эросе* ¹². Эрос бесконечно больше объемлет, нежели *libido sexualis*, нежели даже эротическая влюбленность. Это его корни и цветы, но не его всеобъемлющее древо жизни.

Необходимость расширения понятия *libido* за пределы сексуальной сферы сознают все значительные мыслители, вышедшие из Фрейда. Так, Юнг понимает *libido* как основную *психическую энергию*, соответствующую в области психического бытия тому, что называется энергией в физике. Бодуэн предлагает для этой основной душевной потенции термин *potentiel affectif* ¹³ *. Для Адлера эта движущая пружина души есть жажда власти и господства. Эрос Платона объемлет все это: он означает существенную и несводимую функцию души, *функцию стремления*, уходящую в бесконечность и многообразную по содержанию, но всегда направленную на возрастание бытия, на его «валоризацию» ¹⁴.

Эрос есть влюбленность в жизнь, «аффект бытия» (Фихте) ¹⁵, жажда полноты, жажда полноценности, рождение в красоте, жажда вечной жизни (все это сказал еще Платон); а в конце концов Эрос есть жажда воплощения, преобразования и воскресения, богочеловеческая жажда, жажда рождения Богочеловека, этого подлинного «рождения в красоте», жажда обожения и вера, что «красота спасет мир» (Достоевский) ¹⁶, и это сказало христианство, ибо оно есть *религия абсолютно желанного*. И оно сказало то, чего искал и что предчувствовал Платон, ибо «рождение в красоте» есть, конечно, воплощение и преобразование.

Если верно, что подсознание обладает эротически-тендирующей природой, то вот во что оно «сублимируется» и вот какие цветы вырастают из его сокрытой глубины:

Свет из тьмы, над темной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не вливался погруженный
Темный корень их.

(Соловьев) ¹⁷

Несколько курьезной может показаться такая «существенная» поправка к идее Фрейда, и, однако, она единственно последовательна: «сублимации» ** ищет Фрейд, и сублимацию в грандиоз-

* Jung. Wandlungen und Symbole der Libido. Baudouin. Psychanalyse de l'Art.

** То есть возведения к высшему, возвышения, поднятия, облагорожения. Сублимации противоположна *профанация*, в которой часто повинен Фрейд, т. е. низведение высокого, заподозривание священного. Прием научно интересный и ценный, но этически, эстетически и религиозно часто совершенно невыносимый и мешающий сублимации. С этой стороны идут все нападения на Фрейда. Психоаналитик, конечно, объяснит позицию нападающего особой психической функцией «цензуры» ¹⁸. Но в ответ на это позицию Фрейда можно охарактеризовать как маник сексуальной профанации, установку весьма распространенную и вредную.

ных размерах дает Платон. Тендирующее движение Эроса берет направление на то, что кажется Платону наиболее «sublime»¹⁹. Если христианство видит еще более высокий пункт, определяющий направление, то оно должно продолжать сублимацию, ибо сублимация вообще не останавливается: «возводить» можно лишь к тому, что считаешь высшей ценностью (sublimissimum).

Все творчество, вся культура и вся религия есть «сублимация», берущая направление на то, что открывается (в «откровении») как высшая ценность: «где сокровище ваше, там и сердце ваше», где ваша высшая ценность, там и ваш Эрос.

Гимн любви у ап. Павла²⁰ есть выражение предельно сублимированного Эроса*: вот во что преобразается подсознательная жажда жизни, полноты и блаженства! Космос любви возникает из хаоса темных эротических порывов, Эрос брачной любви допускает сублимацию «во Христа и во Церковь», и есть «великая тайна» и таинство. Больше того, здесь центр христианских тайн, ибо все христианские символы из Эроса вырастают: Отец, Сын, Мать, братья, Жених, Невеста**. Если бы влюбленность, брак, материнство, отцовство были чем-то низким и презренным (как думают гностические ереси)²¹, то эти символы не могли бы возникнуть. В них заключается указание на возможность могучей сублимации Эроса: семья есть малая Церковь, и Церковь есть большая семья. Если бы Эрос был презрен в каком-либо своем аспекте, то как могла бы «Песнь песней» стоять в каноне священных книг?

4. СУБЛИМАЦИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ АСКЕТИКЕ

Через Дионисия Ареопагита, великого основоположника восточнохристианской (а в значительной степени и западной) православной мистики, и через его гениального ученика и истолкователя Максима Исповедника христианство воспринимает в себя Платоновое учение об Эросе и дает ему наивысшее завершение. «Небесная Иерархия» Дионисия²² представляет собою грандиозную систему «сублимации», возведения низшего к высшему; и это возведение совершается силою Эроса*** и завершается «обожением». Сам Творец всего сущего «есть добрый и божественный Эрос», «добротворящий Эрос бытия (*ἀγαθοεργός τῶν ὄντων ἔρος*), предсуществующий в избытке». «Божественный Эрос, базначальный и бесконечный». И Христос есть «распятый Эрос».

* Вот настоящий христианский «Пир» и христианский Эрос, а не бездарный «Пир 10 дев» Мефодия Патарского.

** Розанов не обратил на это достаточного внимания в своих нападениях на христианство за его антиэротизм.

*** Эрос имеет иерархические ступени высоты: существует Эрос физический, Эрос душевный, Эрос духовный (умный), Эрос ангельский, Эрос божественный. И на всех ступенях это все же Эрос, одна и та же сила, именно: соединяющая и связывающая сила. De div. nom. Cap. IV, § 15²².

Дионисий защищает «божественное имя Эроса» по сравнению с ἀγάπη²⁴ *.

Максим Исповедник следует за Дионисием, расширяя и углубляя его учение о любви. Для него любовь есть божественная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем, высшую и низшую. Эта сила есть Эрос **. Из любви Творец природы *связал ее в единство* с своей собственной Ипостасью (в воплощении), чтобы «остановить ее беспокойство» и привести ее к себе. Так выражает Максим Исповедник сублимацию беспокойного хаоса природных сил, и эта сублимация есть воплощение божественного и обожение природного.

Страсти совсем неплохи сами по себе, они «хороши в руках ревнителей доброй жизни». Даже такие страсти, как «вожделение», «сластолюбие», «страх», — допускают сублимацию: вожделение превращается в «стремительный порыв желания божественных благ»; сластолюбие — «в блаженство и восхищение ума божественными дарами»; страх — в боязнь ответственности за грех: печаль — в раскаяние ***.

Порок создан из того же материала, как и добродетель. Нет природных сил души и тела, которые были бы плохи сами по себе, они становятся злом лишь тогда, когда принимают особую форму, именно *форму извращения* ****. Основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея *обожения* (θεοσις). Обожение есть настоящая *сублимация* всего существа

* De div. nom. Cap. IV, § 10, 14, 12. Он говорит здесь: мы чтим имя Эроса... пусть не клеветают на имя Эроса... *Чернь* не понимает «простого смысла божественного имени Эроса» и соответственно своим понятиям разумеет чувственную и телесную любовь, которая не есть истинный Эрос, но его отображение (εἰδωλον) или лучше — отпадение от истинного Эроса. Этим словом, которое чернь кажется более грубым и которое полагается в божественной Премудрости (ссылка на Cap. 8:2), она, эта чернь, будет *поднята* и возведена к постижению истинно сущего Эроса. Ib. §11 и 12. Вот где идея «сублимации» Эроса выражена со всею точностью.

** Вслед за Дионисием Максим Исповедник употребляет термины ἔρως и ἀγάπη как равнозначные («теологи называют Божество иногда Эросом, иногда любовью»...), отдавая, однако, преимущество Эросу: процитировав «Бог есть любовь (ἀγάπη)», он тотчас добавляет: это значит «сладость и вожделение (ἡλικασμος καὶ ἐπιθυμία — cant 5 16), т. е. «Эрос»; и затем цитирует те места, где в Писании стоит «Эрос» (Cap. 8:2; Prov. 6:6)²⁵. Нарочно избираются такие термины, которые выражают «сублимацию», возведение самого низшего к самому высшему (ἐπιθυμία, προαγωγή²⁶ — особенно любопытен обоснованный выбор последнего «нечистого» для профанов термина). См.: Capit. quinquies Cent. Cent. V. 83—90. Migne, т. 90, стр. 1383—1387.

*** Добротолюбие. Т. 3. С. 258. Умозрит. и деят. главы, 116.

**** Παράχρησις — «извращенное пользование» силами души — вот источник порока, говорит Максим; ничто из того, что сотворено Богом, не есть зло. Та же самая ἐπιθυμία (вожделение, libido на языке фрейдянцев) может принять форму сластолюбия или же, наоборот, форму целомудрия, любви, божественного Эроса. «Не пища плоха, но чревоугодие; не произведение на свет детей, но блуд; не деньги, но скупость; не слава, а тщеславие. Ничто не дурно в детях, а дурно извращенное пользование ими, которое происходит оттого, что ум не заботится о культивировании (γεωργία, земледелие) природы». De Char. Cent. III, 3, 4, 5. Migne, т. 90, стр. 1018 ff. Ср. ib. 71, 98.

человека, всех сил его тела и души, ибо тело человека — Храм Духа Божия (1 Кор. 6:19) и, как и душа его, подлежит преобразению и прославлению. Великой заслугой Оригена является то, что он дал учение об «обожении» как о таинственном «воображении» Христа в сердце верующего. В душе человека как бы снова рождается Христос. Вселяясь в душу, и обитая в ней, Он преобразует ее по образу своему *. Такое «преобразование» души сохраняет все ее силы и возводит их к высшему, т. е. сублимирует. Вся христианская мистика и аскетика так или иначе принимает этот классический образ сублимации.

В принципе сублимации западная аскетика и мистика не расходятся с восточной. Вся христианская аскеза есть грандиозный замысел сублимации, знающий свои удачи и неудачи **. Из огромного материала западной аскетики нетрудно выбрать несколько классических формулировок принципа сублимации.

В житии St. François des Sales говорится: «Чтобы господствовать над любовною страстью, он применял очень простое средство: он направлял ее в сторону вечной непорочной любви. И так как он старался охватить эту последнюю всем своим сердцем, то его сердце уже не имело ни времени, ни повода любить земные вещи» ***.

Не менее отчетливо принцип сублимации выражен у St. Jean de la Croix; он говорит: преодоления порочных движений души и искушений посредством прямого противодействия им и посредством их подавления не есть наилучший путь. Гораздо действительнее путь не отрицательный, а положительный: акт или движение возводящей, т. е. сублимирующей, любви (*l'amour anagogique* ²⁷), которая непосредственно соединяет нас с Богом. «Les mouvements anagogiques d'amour placent l'âme dans un état si élevé, si sublime, qu'elle perd entièrement de vue tout ce qui n'est pas son Bien-Aimé, Jesus-Christ»²⁸ ****. Здесь классически описана удача христианской сублимации.

В этом еще нет разницы между восточной и западной аскетикой: сублимация есть общехристианский принцип. Сублимация ярко противопоставляет христианскую аскетику и мистику — всей нехристианской: индийской, неоплатонической, гностической, стоической. Там нет сублимации, там есть отрешение: не спасение мира, а спасение от мира. Индийская и гностическая ненависть к плоти, к браку, к рождению — еретична для христианина. Для отрешенной аскетики, напротив, преобразование души и тела и Воскресение — есть бессмыслица. Низшее (тело, страсти, эмоции, подсознание, природа, космос) — не «спасается», не формируется и не

* См.: Минин. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916, стр. 44.

** Это хорошо показано на основах современного психоанализа и современной теории подсознания в новейшем исследовании Kristian Schjelderup. Die Askesc. Berlin u. Lpz. 1928. См. мою рецензию: «Путь». 1930. № 22.

*** Räss u. Weis. Leben der heiligen Gottes. 5 Aufl. Mainz. 1863. I, 105.

**** St. Jean de la Croix. La Montée du Carmel. Tome II (Souvenirs du P. Elisée des Martyrs, livre III; XL). Bruxelles. 1922.

сублимируется здесь, а отсекается, отрешается и исчезает, как майя.

Христианская этика как *этика благодати* не есть этика отрешения, а есть этика сублимации. Ее задача есть всеобщее спасение, и она может быть выражена словами Александра:

«*Sublimatio creaturae rationalis super naturam*» — посредством «*donum superadditum naturae*»²⁹ *.

Сублимация, возвышаясь над природой, природу не уничтожает, но восполняет, преображает и усовершенствует; или, как гласит классическая формула, *gratia naturam non tollit, sed perficit!*³⁰

5. СУБЛИМАЦИЯ И ВООБРАЖЕНИЕ

«Сублимация» есть восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы. И весь хаос подсознательного мира нуждается в такой форме. Какова же она, если ею не может быть форма закона? Здесь нужно сразу высказать нечто существенное, самое существенное, быть может, в этике благодати, то, что предвосхищает ее конец и завершение.

Восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы в человеке есть восстановление «*Образа и Подобия*» Божия; а та сила, которая схватывает этот образ, есть *воображение*. Но мы не могли бы вообразить никакого «образа Божия», если бы не было факта Бого-воплощения, если бы не стоял пред нами образ Христа **. Воображение требует воплощенного образа; больше того, воображение и есть воплощение. Оно всегда воплощает свои образы, облекает их плотью и кровью.

Мы встречаемся здесь с совершенно новой силой, с *воображением*. Нужно понять его психологическую сущность, его метафизическое, этическое и мистическое значение. Рационально-императивная норма закона обращается всегда к сознанию, к сознательной воле, и не умеет обращаться с подсознанием, которое ей не повинуетя и сопротивляется. Воображение, напротив, обладает особым даром проникновения в подсознание, особым органическим сродством с Эросом. И это потому, что подсознание есть тот подземный ключ, из которого бьет струя фантазии, и вместе с тем тот темный бассейн, куда обратно падают сверкающие образы, чтобы жить там и двигаться в недоступной глубине. Подсознание питается образами воображения и питает их. Подсознание как бы дремлет и видит сны, которые не сознает. Иногда эти сны уплотняются до степени прекрасных образов искусства *** или жизненных безумств; иногда обратно, в жизни

* Alexandre de Halès. IIIq. 61 m 2 a 1; IIq 90 m 1 a 3.

** Видевший Меня — видел Отца³¹.

*** Милые предметы мне снились, и душа моя
Их образ тайный сохранила...
Их после муза оживила.

(Пушкин)³²

или в искусстве воспринятые образы живут в подсознании и производят свое невидимое вредное или полезное действие. Фрейд в своем толковании снов и в своем психоанализе показывает, как отыскивать в подсознании вредные образы и как их извлекать оттуда. Nouvelle école de Nancy³³ со своей новой теорией внушения показывает, как вводить в подсознание ценные образы, пригодные для формирования и сублимирования.

Чтобы взвесить сравнительную силу *сознательной воли* и *воображения*, нужно вдуматься в суровое слово Куэ: при всех случаях столкновения воли и воображения побеждает всегда воображение без всяких исключений! Но закон всегда обращается к сознательной воле и потому всегда может быть побежден *соблазнами воображения*, когда дело идет о покорении подсознания, о пленении Эроса.

Подсознание повинуетя только воображению, но *норму* нельзя вообразить, она не имеет образа, ее можно только мыслить. Не существует Эроса закона, и Кант это знал: нельзя любить закон, закон можно только «уважать»; любить же можно только конкретный образ, и если идею, идеал, то только воплощенный в живом лице*.

Даже Эрос Платона, философский Эрос по преимуществу, устремленный к миру идей**, даже он предвещает и предсказывает путь *воплощения*: ему мало любви к идее, «любви к мудрости» (φιλοσοφία), ему нужна любовь к конкретному образу, к живому *воплощению мудрости*. Сократу отдал Платон живую полноту своего Эроса, судьба Сократа стала «жизненной драмой Платона» (Вл. Соловьев), с ним он живет, умирает и воскресает.

Единственный и парадоксальный для античного мира факт: величайший философ и художник всех времен скрыл свое авторство, отказался от высшей чести и славы, все свое лучшее перенес в образ «учителя», вообразил и воплотил в нем; и вместе с тем — его в себе. Говорит только Сократ, Платон не участвует в «диалогах», Платона нет. А если он и говорит однажды о своем авторстве, то только следующие изумительные слова: «Да и нет, и не было никакого Платона, а есть только Сократ, снова ставший молодым и прекрасным!»

Здесь нет никакой ложной скромности или смирения (которое, кстати сказать, было неизвестно античному миру), здесь полное

* Не существует *любви к добру* как к абстрактной идее, ибо любить и ненавидеть можно лишь живое, конкретное бытие. На это справедливо указал Шелер: так наз. «любовь к добру» есть фарисеизм, моральная ненависть к грешникам, даже ненависть к миру. Wesen und Forten der Sympathie. Bonn, 1923. Grundwerte der Liebe und die «Liebe zum Guten». S. 187 ff.

** Для Платона можно любить идею, и прежде всего «идею добра», но только потому, что идеи для него не суть «абстрактные понятия, бледные тени действительности, а, напротив, *живые прообразы* и прежде всего *образы*». Самое слово «идея» и «эйдос» — значит «вид» и «образ», т. е. интуитивно-созерцаемое видение. Идея добра для Платона есть центральный образ мирового солнца, образ непостижимый и лишь символически выразимый, иначе говоря: образ Божий. Это не правило морали, которое нельзя любить, а живое гайнственное Божество, которое можно любить больше всего. Так Платона понял Плотин.

воплощение Сократа в душе Платона и преобразование этой души при помощи этого образа. Совершенно так же, как у ап. Павла:

«*Не я живу, а живет во мне Христос!*»³⁴

Только образ живой воплощенной ценности и святости покоряет и «пленяет» все силы души. Высшая сублимация есть сублимация Эроса при помощи воображения. Вот почему образ Сократа в Академии и в сократических школах играл такую же «сублимирующую» роль, как образ Христа у христиан *.

V

ВООБРАЖЕНИЕ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ И ПРЕОБРАЖЕНИЕ

1. МАГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ И ЭРОС

Мощь положительного образа в душе есть нечто изумительное. Она становится настоящим чудом и источником настоящих чудес, когда этот образ проникает в подсознание. Все медуимические чудеса, на которые натолкнулась наконец современная наука, связаны с подсознанием (совершаются «в трансе»); подсознание чудесным образом реализует откуда-то и как-то полученный им образ, как будто даже обладает способностью облекать его в плоть и кровь. Здесь настоящая магия воображения, магия изумляющая и устрашающая **.

Но если даже отбросить эту область, сомнительную и исключительную, то остается еще великая и несомненная сфера, в которой магическая мощь воображения царит безраздельно. Это сфера искусства, сфера творчества, охватывающая всю нашу жизнь. Искусство есть творческое воображение, иначе говоря, воплощение любимого образа — в камне, в цвете, в звуке, в жесте, в плоти и крови. Искусство есть преобразование низших бессознательных и подсознательных сил, возведение их к высшему, великий порыв к *сублимации*, призыв к преобразению всей жизни.

Но где же гарантия того, что воображение и «образ» действительно способны сублимировать? Захочет ли подсознательный Эрос, *libido*, подчиниться прекрасному и возвышенному образу? Обладает ли, наконец, воображение такую реальную мощью,

* Сходство этих двух образов поражает и прежде всего в сходстве трагической судьбы, но поражает и различие: один есть *воплощение мудрости*, другой — *воплощение Премудрости*. Премудрость больше и полнее мудрости. Сократ есть воплощение мудрости человеческой, ищущей, незнающей, диалектической (Эрос, стоящий снаружи у двери, по замечательному выражению Платона). Христос есть воплощение Логоса божественного, есть то самое, чего ищет Сократ, что он предчувствовал, «как бы в зеркале, как бы в гадании», святая святых, куда стучится этот «Эрос, стоящий снаружи у двери». Сократ (и Платон) есть неполная мудрость, сознающая и утверждающая свою неполноту (οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα)³⁵ — Христос есть «полнота». Сократ и Платон и Афины воздвигли «жертвенник неведомому «Богу»³⁶; в этом честь их и слава. Но только Христос сказал, кому этот жертвенник и кто этот Бог. Таков смысл афинской речи ап. Павла.

** См.: Б. Вышеславцев. Наука о чудесах. «Путь». 1926. № 5.

которая превышает силу разума, императив закона? Не «фантазия» ли все это? Не есть ли все искусство лишь «возвышающий обман»?

Здесь прежде всего нужно обратить внимание на исконную связь подсознания и фантазии, Эроса и воображения. Эрос по существу своему устремлен к прекрасному образу, отсюда природная склонность к сублимации. Любить можно лишь тот образ, которым можно «любоваться». Между Эросом и его «предметом» существует кровная связь. Эрос устремляется только к тому, что переживает как свое родное, желанное, как свое порождение. Ему ничего нельзя навязать, предписать извне, как разумную цель, как закон. Напротив, представление о цели, в форме желанного образа, вырастает из самого стремления посредством творческой фантазии *. Вот почему Платон говорит, что Эрос есть «рождение в красоте». Внезапно воспринятый образ, который Эрос встречает в своих исканиях, который дан ему как откровение извне, только тогда радостно принимается, когда соответствует его предчувствиям, его «фантазиям», его сокрытым желаниям. Эрос покорен и «очарован» лишь тогда, когда может воскликнуть: «Это то, о чем я мечтал и чего я искал!» ** Эротические «чары» привлекающего образа основаны на том, что он сразу формирует хаос подсознательных влечений; а образ, способный «преобразить» хаос в космос и красоту, — он и есть прекрасный образ. Вот в чем лежит гарантия сублимирующей силы прекрасного образа: существо Эроса есть жажда сублимации (в символах Платона можно сказать так: все живое по природе тянется к солнцу).

2. ИЗВРАЩЕННЫЙ ЭРОС И ЛОГИКА СЕРДЦА

Есть, однако, один беспокойный вопрос, показывающий, что не все здесь обстоит благополучно, что нет абсолютной гарантии сублимации. Этот вопрос состоит в следующем: возможно ли дурное воображение, порочное воображение? Если оно возможно, то оно, очевидно, не «сублимирует», а делает противоположное: *профанирует*, или бесчестит. Ответ ясен: опыт показывает нам, что существует *извращенный Эрос*, Эрос ненависти, Эрос злой радости, или «злорадства», в противоположность Эросу

* В этой области драгоценны замечания Шелера, столь родственные русскому философскому сознанию: ни в каком случае нельзя интеллектуализировать и рационализировать *стремление*, обосновывая его представлением (как это делает Brentano) или целью, к которой стремление устремлено. Весь этот аристократизм и томизм не понимает существа Эроса. Существуют бесцельные и беспредметные стремления. Представление о цели вырастает из самого стремления. См.: Scheler. *Formalismus in der Ethik u. die materielle Werethik*. Halle, 1921. S. 26, прим. Фантазия рождает из лона подсознательных влечений и исканий, из предчувствия и жажды возможной полноты. Фрейд показывает, что Эрос идет ощупью и вовсе не знает сначала, *чего он хочет*. Он ищет и фантазирует, и иногда неудачно.

** Своеобразный «анамнезис» ¹ (Платон) переживается во всякой истинной любви: я где-то видел этот образ, я его помню, он мне давно, давно знаком!

любви. Если Эрос любви есть «рождение в красоте», то извращенный Эрос есть умерщвление в уродливом (садизм), наслаждение в низком. Существует Эрос сублимации, но существует и Эрос деградации, Эрос падения. Существует Эрос творчества, но существует и Эрос разрушения*.

Между ними решает последняя и высшая инстанция *свободы*, стоящая *над* всеми сознательными доводами и соображениями; свобода, ничем не обоснованная, ибо возвышающаяся *над* всеми рациональными обоснованиями. Это она выбирает в последнем счете между творчеством и разрушением, между жизнью и смертью, между «да» и «нет». И этот выбор ничем нельзя обосновать уже просто потому, что «обоснование» существует только для того, кто *уже сделал выбор* в сторону рационального, обоснованного, непротиворечивого. А кто выбрал зло, тот сознательно выбрал противоречивое, «ни на чем не основанное», капризно-произвольное.

Для того, кто смерть предпочитает жизни, все разумные жизненные соображения и все очарования жизни — отпадают. Но нормально, т. е. по существу своему, человек предпочитает жизнь, а не смерть, творчество, а не разрушение, позитивные ценности, а не негативные, здоровье, а не болезнь. И если ему нельзя доказать, что жизнь лучше смерти, то ему, с другой стороны, и нет никакой надобности это доказывать. Простая интуиция усматривает, где лежит нормальное и существенное и где его извращение (Unwesen).

Извращенный Эрос есть стремление к негативным ценностям и отвращение к позитивным. Извращенный Эрос всегда есть болезнь, патология (приближение к небытию), но такая, которая вменяется в вину. Нормальный Эрос (сердце) имеет свою логику: он, по существу, любит прекрасное, пленительное, возвышенное, ценное, любит радость (*χαῖρις*), любит прекрасных Харит, любит «грацию», *любит благодать*. Здесь позволителен исконный бытийственный оптимизм Библии: человек любит то, что «добро зело», что с самого начала нравится Богу в его творении, что есть свет, красота, *нарастание жизни*, восходящая иерархия бытия, т. е. «сублимация» (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Эрос человека по существу своему есть жажда *полноты жизни*, в этом лежит гарантия того, что он изначально устремлен ко Христу, который есть *полнота* (*πληροα*), т. е. избыток жизни, воскрешение, победа над смертью, воплощение всех ценностей.

3. ПОЭЗИЯ КАК ВОЗВЫШАЮЩИЙ ОБМАН

Перейдем теперь ко второй части поставленного выше вопроса, к «фантастичности» сублимирующих образов. Для неверующего, напр. для Ренана, образ Христа, и особенно Христа

* Точнее сказать, творческая энергия, имеющая своею конечною целью разрушение (напр., Петр Верховенский в «Бесах»).

воскресшего, есть, конечно, только «возвышающий обман», однако, несомненно, возвышающий в предельной степени. Прекрасные фантазии и образы искусства, конечно, сублимируют, но не обманывают ли они нас? Не лучше ли держаться за трезвые указания разума? Не дороже ли его «низкие истины» всякого «возвышающего обмана»?

Такие сомнения покоятся на полном непонимании магической силы воображения, на игнорировании подсознания. Классический рационализм Декарта, Мальбранша, Спинозы всегда считал воображение (*imaginatio*) чем-то низшим по сравнению с разумом, считал источником заблуждений: бессознательно-фантастическое, конечно, не может выдержать сравнения с сознательно-разумным.

Великий поэт думает как раз наоборот:

Тьмы низких истин нам дороже
Нас возвышающий обман².

В этом парадоксе дана гениальная оценка сублимирующей фантазии, присутствующей во всяком истинном творчестве *. Множество плоских гимназических сочинений было написано на тему этого двустишия. Главное недоразумение заключалось всегда в непонимании парадоксального выражения «обман». Оно, конечно, не может означать лжи, мистификации, надувательства. Акт обмана, как безнравственного действия, никого не может «возвышать» и не может быть нам «дорог». Дело идет, очевидно, об «обмане» в другом смысле: образы фантазии «обманчивы» по сравнению с истинами опытной науки или трезвого житейского разума. «Обманчивы», но ценны, потому что возвышают (сублимируют). *Вся поэзия* представляет собой такой «возвышающий обман». Однако он имеет свой собственный критерий истинности, критерий истинной ценности, «художественной правды». Этим критерием будет *подлинность сублимации*: то, что действительно возвышает, перестает быть «обманом» в каком-либо смысле, ибо в своем сублимировании и формировании рождает новую эмпирическую реальность. Фантастически-обманчивый образ ваятеля, сублимирующий и формирующий кусок камня в статую прекрасной женщины, перестает быть «обманом» и становится полноценной и полновесной реальностью. Правда, «здравый» рассудок может высказать довольно инфантильную «низкую истину», что это каменная женщина, а не настоящая и потому «обман»; истину, на которой основана мечта о прекрасной Галатее. Однако мечта эта в принципе исполнилась: существует искусство, создающее полную реальность; такова архитектура: когда выстроен храм или дом, то уже нельзя сказать, что это «не настоящий» храм или «не настоящий» дом.

* Всякое настоящее творчество есть *поэзия* в широком смысле слова; поэт по-гречески значит «творец», искусство обнимает всю сферу технического творчества, и мастер всякого дела есть «искусник» своего рода. Политика есть «царственное искусство» для Платона.

То же относится и к музыке — она вполне реальна. Но то же относится и к творчеству в самом широком смысле, напр. творчеству техническому (изобретению) и социальному (социальное «строительство»): оно создает *новую подлинную реальность*, а никак не обман.

Когда Леонардо-да-Винчи, этот поразительный фантаст, изобретатель и поэт, воображал летательную машину, то это был, конечно, лишь полет воображения, «возвышающий обман», которому легко было противопоставить «тьму низких истин», доказывающих, почему могут летать птицы и не могут летать люди. Но теперь «сублимация» удалась и полет перестал быть мечтой и обманом.

Таков закон творчества во всей его широте (поэзии в широком смысле): оно творит из мечты, из фантастического образа, из *невозможного*. Но здравый смысл называет невозможное «обманом»; он научился жить среди «низких истин» ежедневности, но зато ничего не изобретет, ничего не выдумает; да и как может выдумать что-либо тот, кто разумно говорит: «Все это выдумки, пожалуйста, не выдумывайте!»

4. ПРАВДА ТВОРЧЕСТВА И ИСТИНА ПОЗНАНИЯ

Воображение обладать силою высоко подниматься *над* областью рассудка, над областью известного, достигнутого, установленного, привычного; оно витает в области неизвестного, непонятого и невозможного, оно гадает и предугадывает и творит мифы; оно далеко за собою оставляет область разумного постижения и разумного действия и потому как бы одержимо священным безумием. Оно видит те сны, которые «не снились нашим мудрецам».

Критерий истинности, пригодный для «низких истин», т. е. для установленного и познанныго, не имеет здесь никакого значения. Здесь не возникает вопроса о соответствии с эмпирической реальностью, ибо творческое воображение сознательно ищет иной, совсем иной реальности. Здесь существует свой собственный критерий истинности: высота и мощь сублимирующего образа. «Обман» становится творческой *правдой* (художественной правдой прежде всего), когда он действительно «возвышает». Воображение правдиво тогда, когда оно есть творческое.

Воображение царит над всеми видами творчества: существует воображение научное, технически-изобретающее, социально-политическое, этическое, эстетическое и религиозное. Нет творчества без *дивинации*³, воображения, без его гадания: научная гипотеза так же «гадательна» в этом смысле, как гадателен и миф. Критерий истинности мифа заключается в его сублимирующей силе, в том, что он преображает жизнь и спасает. В этом смысле всякое творчество есть мифотворчество *.

* В современной аналитической психологии *воображение* восстановлено в своих утраченных правах. Более всего это сделано Юнгом. Но также в значительной степени Бодуэном в его психоанализе искусства.

Творческий миф оправдан тогда, когда он «воображает» нечто ценное и святое, и не только воображает, но и воплощает в жизнь. Впрочем, воображать уже значит воплощать, ибо всякая ценность и святость, угаданная и воспринятая сначала без образа, непременно тотчас нами облекается в какой-то образ (каждое «слово» становится «плотью»), хотя бы туманный и неуловимый; и воображение имеет неискоренимое влечение все дальше конденсировать эти образы, если они ценны и желанны, до пределов полного воплощения.

Сказать «во-ображение» — значит сказать «творчество». И правда творчества иная, чем истина познания: образ *правдив*, когда он истинно ценен и истинно желанен. Никакого соответствия действительности не нужно, ибо мы ищем и желаем того, что еще не есть действительность и, быть может, никогда ею не будет. Кант прав: истинно ценное остается должным, wenn es auch nie geschieht ⁴. Однако творчество, несмотря на всю свою свободу, не есть произвол: во-ображение может быть правдивым и ложным. Его дивинация гадает, чтобы *угадать* изначала существующий и вечный *смысл* (Логос) и затем найти для него «слово». Истинно-ценное и святое можно лишь чувствовать, вернее, предчувствовать и угадывать; его нельзя выдумать или сделать, его можно только «открыть». Здесь сфера «откровения», в котором всегда нечто дано, а не создано. Красота высшего искусства всегда воспринимается как «откровение». В своих высших творческих достижениях человек как раз ничего не делает от себя, «но лишь божественный глагол до слуха чуткого коснется», он, как медиум, произносит услышанное «слово»:

Как некий херувим,
Он несколько принес нам песен райских ⁵.

Истинное творчество всегда *благодатно*, т. е. выраженная и воплощенная в нем *ценность* (благо) всегда *дана*, а не создана; и в этой «несотворенной красоте» * заключено главное очарование, «грация», благодать. *Благодатность* есть особый критерий истинности, который переживается особым чувством и есть своего рода «очевидность»:

Творчество есть Бого-человеческий процесс. Бог есть творец изначала, а потому где истинное творчество, там всегда присутствует Бог. Но и человек есть творец по образу и подобию Божью, а потому хочет творить. Истинное творчество всегда есть Логос (смысл), облекающийся в плоть, есть воплощение, преобразование и воскрешение. Вот почему «без Мене не можете творити ничесоже». Христос показал, *что* есть истинное творчество и *что* есть разрушение, *что* есть смерть и *что* есть Воскресение.

То, что в Божественном идеальном плане есть *истинно-ценное*, в человеческом плане преломляется как *истинно-желанное*.

* «Не сотворенной» человеком, конечно, но сотворенной Богом. Благодать создана Богом, но человеку она *дана*.

Христианская религия есть религия *абсолютно-желанного*: она обещает человеку все, чего он может поистине желать: блаженство, красоту, вечную жизнь, полноту Богообщения. В этой желанности другой критерий истинности образа: желанный образ воплощается и преобразует жизнь. Желание, стремление, Эрос человека есть ответ *снизу* на божественное откровение абсолютно ценного Слова, услышанное *сверху*. И порыв Эроса, устремление снизу вверх, из глубин подсознания, из сердец и утроб к высоте абсолютной ценности и святости Логоса есть *истинная сублимация*; ее формула: где сокровище ваше, там и сердце ваше.

Так расширяется категория «воображения» до пределов творчества, которое невозможно без воплощения. *Во-образить значит воплотить*. Славянский язык ясно это выражает: «Утроба твоя нам ради Бога, *воображенна* по нам», т. е. воплощенного по нашему образу. Ап. Павел говорит: «дондеже *вообразится* в вас Христос» (Гал. 4:19). Образ Христов формируется (*formetur*, $\rho\omicron\rho\rho\omega\theta\eta$) в душе и формулирует всю душу при помощи воображения.

Существует рационалистический предрассудок, что всякое *воображение, фантазия, миф* — всегда иллюзорны и обманчивы. Все это «*mundus fabulosus*»⁶, мир реально несуществующий, и религия есть такой *mundus fabulosus*, ибо она оперирует мифами, символами, образами фантазии.

На самом деле миф и воображение имеют свой критерий истины. И критерий истины здесь другой, чем в научном познании действительности. Здесь нужно говорить о критерии *правды*, а не научной истины, как выражения эмпирического объекта. Критерий *правды* прежде всего имеет аксиологическое значение, выражает *ценность*, а не реальное бытие.

В образе воображения, в мифе, в символе, должна быть угадана некоторая подлинная ценность — тогда только мы имеем *правду образа и мифа и символа*. Можно выразить ложную ценность, или низшую ценность. Тогда мы будем иметь ложную, или низшую, этику, религию, мифологию. Истинная религия в своих мифах и образах выражает высшую ценность, которая есть *святость*. Она таинственна, невыразима в слове и понятии и лишь отчасти выразима в живом образе, в мифе, в символе.

Первый критерий *правды* есть непосредственная интуиция *ценности*, воспринимаемая глубочайшим центром личности, сердцем («где сокровище ваше, там и сердце ваше») ⁷, это «логика сердца», воспринимаемая а priori, *сверхопытно*, ибо ценности имеют лишь *идеальное бытие*.

Научное познание тоже имеет критерий *истины* совершенно априорный, *сверхопытный*, непосредственно-созерцаемый как *идеальное бытие* логических принципов и отношений (форм познания и категорий). Но этот критерий не один. Существует еще другой научный критерий истинной реальности: эмпирическое созерцание, данность в опыте.

Совершенно аналогично этому *правда мифа* и творческого воображения тоже имеет эмпирический критерий правды, кроме априорного. Это критерий формирования эмоций, критерий желанности, критерий эмпирической воплощаемости.

Оба критерия правды воображения, как правды творческой и религиозной, объемлются единым критерием сублимации. Сублимация имеет два конца: высшую ценность, существующую в идеальном мире, — и низшие аффекты и подсознательные стремления, существующие в реальном мире. Ложная ценность не сублимирует, она не воплощается, не преобразует и не спасает, и не воскрешает. С другой стороны, то, что воплощается, преобразует действительность и становится реальностью, даже эмпирической. *Mundus fabulosus* может преобразить душу и жизнь, ибо миф, «басня» может содержать в себе высшую мудрость, ценность, святость, *аксиологическую правду*.

5. ВООБРАЖЕНИЕ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ И МАГИЧЕСКАЯ СИЛА

Взгляд на воображение радикально менялся на протяжении веков в различных философских школах и религиозных течениях. Можно наметить три момента в понимании и в оценке воображения:

1) Воображение как метафизическая, космическая и магическая сила, рождающая образы вещей (*produktive Einbildungskraft*⁸).

2) Воображение как особая психическая функция, как низший род познания, как источник заблуждения.

3) Воображение, как основная творческая сила духа, укорененная в подсознании, без которой нет созидания, нет культуры.

Первый момент ясно выражен в индийском мировоззрении, которое обращает особое внимание на сон и на образы сновидений. Между сновидением и реальным миром оно не делает, в сущности, разницы: то и другое есть «майя»⁹, иллюзия. Вещи суть образы вещей. Сознание, атман-брахман¹⁰, *развертывает* вереницу образов, воображает себе мир, и затем *свертывает* эти образы, возвращаясь в себя, в свое простое единство, в свое нирвану¹¹, похожую на сон без сновидений; он перестает воображать — и тогда нет образов, нет вещей, нет мира.

Эти концепции присутствуют и в Упанишадах, и в Веданте, и в буддизме. Буддизм склоняется к тому, чтобы признать «тришну», жажду жизни, Эрос жизни — источником воображения. Мы воображаем в силу вожделения, и мы воображаем то, чего жаждем или чего боимся. Угасание вожделения (тришны) есть угасание воображения и его образов, угасание мира; а «угасание» означает по-санскритски — «нирвана». Таким образом, воображение есть источник всех страданий и ужасов, но вместе с тем оно есть великая магическая сила, созидаящая миры, созидаящая демонов и богов.

Тибет дает магическое истолкование буддизма. Это страна магии по преимуществу, и она понимает магию, как *творческую мощь воображения*. Воображаемый тигр столь же страшен, как и настоящий тигр, и он может совершенно так же растерзать мага, который захочет его вызвать.

Можно погибнуть от образов воображения, и мы на каждом шагу погибаем именно от них. Все зависит от того, с какою силою воображать. Образы воображения могут конденсироваться и усиливаться до полного тождества с реальностью. И это потому так, что в буддизме нет принципиального различия между реальностью и воображением: вещи суть образы вещей. Тибетская магия ясно показывает сущность всякой магии: конденсация образов воображения. Но разве эти образы не иллюзорны? На это индийский идеализм (и, в частности, буддизм) отвечает: они столь же иллюзорны, как «майя» реального мира, и вместе с тем столь же реальны; выражаясь кантиански: они обладают «эмпирической реальностью» *.

Шопенгауэр понял, что есть нечто общее между индийским и немецким *идеализмом*. Это общее он выразил так: мир есть мое представление. Вещи суть образы. В таком мирозерцании сила, продуцирующая образы, т. е. *продуктивное воображение*, становится метафизической основой всей эмпирической реальности во всех ее видах, что мы и находим у Фихте (в более осторожной, недоговоренной форме уже у Канта). Что идеализм возвеличивает «продуктивное воображение» и что на силе воображения основана магия — это прекрасно поняли романтики и прежде всего Новалис со своим *магическим идеализмом*. Ему принадлежит вполне «индийский» афоризм: «Мир — это сон, сон — это мир».

Есть нечто общее и между индийским и неоплатоническим идеализмом. Плотин говорит, что природа есть *созерцание*, творящее *созерцаемое*. Природа не говорит, она рождает свои объекты в молчаливом созерцании: «созерцающее во мне производит созерцаемое». Природа есть *душа*, созерцающая в молчании. Если спросить, обладает ли она сознанием и ощущением, то мы должны ответить, что она подобна спящему человеку: она созерцает бессознательно, как во сне! Все порождения природы суть созерцания. Душа человека тоже есть созерцание, и притом созерцание различной силы и интенсивности. Плотин высказывает при этом замечательную мысль в духе индийского отрешенного идеализма: чувственное созерцание и чувственно-практическая жизнь есть бессилие души достигнуть более высокого и ис-

* См. замечательную книгу французской путешественницы, принявшей буддизм и практически изучившей тибетскую магию и мистику, Alexandra David-Neel. *Mystiques et Magiciens de Tibet*. Plon, Paris. Того же автора: *Voyage d'une Parisienne a Lhassa*. Последний смысл этой магии буддизма и ее страшных, иногда потрясающих опытов состоит не в том, чтобы убедить в реальности магических явлений, а как раз наоборот: в том, чтобы доказать их иллюзорность, — но иллюзорность, объединяющую их со всем чувственным миром как с миром «явлений». Смысл в том, чтобы перестать бояться и желать этих видений: а кто перестал бояться и желать, для того реальный мир исчезает.

тинного созерцания и его реализовать в себе. Но истинное созерцание есть созерцание идеи, т. е. первообраза и прообраза (см. Епп. III. 8; 1, 3, 4, 5).

Созерцание прообраза есть во-ображение. В этом идеализме уже заложена немецкая мысль о «продуктивном воображении»: природа есть такое продуктивное воображение, и притом бессознательное, — природа фантазирует и творит образы и формы как во сне. В этом круге идей — весь ранний Шеллинг.

Нетрудно усмотреть, каким образом в неоплатонизме возникает идея метафизической мощи воображения и как эта идея приводит к своеобразной магии воображения.

Синезий, христианский епископ Птоломеи, ученик Гипатии, в своей книге «De Somniis» (переведено Марсилио Фичино в 1497 г.) говорит: «...дух фантазии есть среднее между вечным и временным; мы живем главным образом благодаря ему». «Пределы фантазирующей силы природа распространила на вещи различного рода... Собственно говоря, эта фантазирующая сила и есть разум творений и многое познается ими через нее. Всякого рода демоны из жизни воображения черпают свою сущность, они по самой природе своей имагинативны и возникают на путях воображения из происходящего внутри» *.

Эта идея продолжает жить в магии средневековья и Ренессанса. Конечно, надо быть большим философом, чтобы понять, что существо магии лежит в воображении и что воображение обладает бесконечно большей силой, чем люди «воображают», что оно обладает магической силой. Это понял Яков Беме. Для него «воображать» значит вкладывать некоторый образ в субъект и в объект; воображать — значит изменять нечто в себе и изменять мир вокруг себя. Всматриваясь в объект, мы как бы в нем начинаем узнавать свои образы (смотрение в кристалл). Люцифер и Адам своим темным воображением омрачили мир и омрачили самих себя.

Немецкое слово bilden дает возможность такой конструкции понятий: Ein-bilden будет означать — вкладывать образ во что-либо. Каламбур Гегеля, несомненно, инспирирован Яковом Беме, которого он знал и ценил: Sich einbilden — «вообразить себе» и «во-образить себя». По-русски он принимает такую форму: Sich einbilden, *воображать себе* что-либо — значит непременно вместе с тем *преобразжать себя* во что-либо, вкладывать себя во что-либо; ибо живущий в душе образ преобразжает душу. *Воображать* — значит воплощать в себе какой-либо образ и вместе с тем воплощать себя и свой образ в мире **.

* Юнг, цитируя это место, говорит: «Комплексы можно сравнить с демонами... поэтому в древние времена и принимали тяжкие невропатологические заболевания за бесовскую одержимость». Следует добавить, что в древние времена знали, что дело идет о «воображаемых» существах, но эти фантазии реально присутствуют в душе, она одержима ими. Юнг. Психологические Типы. Изд. «Мусагет». Цюрих. Стр. 103, 104.

** См. замечательную книгу Коурге. Jacob Boehme. Paris. Vrin, где даны исчерпывающие разъяснения по этому поводу, которыми мы здесь пользуемся.

Магия воображения состоит в том, что человек становится тем, что он воображает (напр., «облекается во Христа»), мир становится таким, каким мы его воображаем. Воображение никогда не остается безнаказанным и безрезультатным.

6. ВООБРАЖЕНИЕ КАК ИСТОЧНИК ЗАБЛУЖДЕНИЯ

В противоположность такому пониманию воображения, бесконечно расширяющему его значение, выдвигается другое, бесконечно суживающее и деградирующее роль фантазии. Воображение (*imaginatio*) истолковывается как низший род познания и как источник заблуждения.

Такова точка зрения, сохраняющаяся в рационализме, интеллектуализме и позитивизме 17, 18 и 19-го века и живущая до наших дней. Ее мы находим у Декарта, Спинозы, Мальбранша: разум есть источник истинного познания и истинной добродетели; *imaginatio* есть источник заблуждения, выражение страстей и пороков. Воображение создает *mundus fabulosus*, фантастический мир, тогда как задача науки и интеллекта — уничтожить всякую фантастику, враждебную математическому естествознанию и точной науке.

Интеллектуализм и позитивизм 19-го века считает науку и интеллект самым ценным в человеке. «Не фантазировать» — таков принцип сциентизма. Магия, религия, даже метафизика — все это *mundus fabulosus*, фантастика. Эмоциям и воображению отводится скромное место в искусстве; и само искусство, в противоположность романтизму, истолковывается как воспроизведение действительности (натурализм), а фантазия — как комбинированная память. Вся психология была конструирована интеллектуалистически.

Еще у Эббингауза мы встречаем эту старую точку зрения, не различающую принципиально воображения от памяти — продуктивной фантазии от репродуктивной.

7. ВООБРАЖЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСКАЯ СИЛА ДУХА. СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Конечно, интеллектуализм, сциентизм и позитивизм никогда не господствовали безраздельно. Всегда существовали течения противоположные; но особое значение и силу они получают в 20-м веке и в наши дни. В. В. Зеньковский в своей книге «Проблема психической причинности» прекрасно изображает этот поворот в психологии вообще и в проблеме воображения в частности — поворот от интеллектуализма к эмоционализму.

Громадная роль воображения в эстетике, религии и этике заставила наконец психологов произвести переоценку его значения. Это было сделано в замечательной работе Maier'a «*Ueber das emotionale Denken*», которую Зеньковский справедливо выдвинул и оценил. Майер говорит: «Эмоциональный фактор есть

душа образов фантазии» — и это, конечно, верно. Майер различает две формы мышления: познавательную и эмоциональную. Познавательное мышление притязает *на истину*, а эмоциональное мышление вовсе не стремится к этому. Оно имеет лишь тенденцию «разрешать» аффективные состояния, или дать исход стремлениям, из которых оно выросло (Maier. S. 143, 137—140). *Эмоциональное мышление*, по Майеру, обнимает: *аффективное* мышление (эстетическое и религиозное) и *волевое* мышление (суждения о ценности, нормы права и нравов). Очевидно, что эмоциональное мышление у Майера есть не что иное, как воображение, и его движущая сила — это эмоции и аффекты. Самое выражение «эмоциональное мышление» отдает дань старому интеллектуализму.

Зеньковский, принимая исходное положение Майера, дает свою теорию воображения. И для него фантазия обнимает сферы религиозной, этической и эстетической жизни. Полет воображения и поток образов в этих областях не есть, однако, что-либо случайное и произвольное («фантастика»). Он не может быть объяснен как разновидность памяти, как каузальное сцепление ассоциаций. Существует особая «логика красоты» и «логика веры». Это, конечно, логика эмоциональная, логика чувств (Шелер скажет впоследствии словами Паскаля: *logique du cœur*¹²). В основе этой логики лежит эмоциональная интуиция идеальных ценностей и отношений, идеального мира — религиозного, этического и эстетического. Этим объясняется, как справедливо отметил Зеньковский, пассивный момент в художественном творчестве и во вдохновении, момент узрения и услышания чего-то свыше *данного*. Эмоциональные переживания раскрывают, таким образом, пред нами особую сферу опыта, особое постижение.

Воображение есть орган эмоционального мышления; как и мышление познавательное, оно «не может обойтись без образов, хотя и не связано с ними по существу». Образы производны. Они составляют лишь *средство* воображения, но не его исходный и не его конечный пункт. Исходный пункт воображения есть стремление всякой эмоции и всякого аффекта выразить себя, уяснить себя, понять себя; а конечный пункт есть желание выразить идеальную ценность, которую предчувствует, которую переживает и к которой тендирует всякая эмоция. Таким образом, воображение, образ, есть нечто посредствующее: двигательная сила — это эмоции, а конечная цель — это идеальные ценности. Полет воображения завершается восприятием идеального мира, идеальных отношений. По-видимому, идеальный мир, сам по себе образа не имеющий, в психическом мире присутствует, переживается и выражается в ряде образов.

Такая теория психологически очень интересна, но философски против нее можно возразить следующее. Образы становятся здесь чем-то второстепенным и не ценным: без них только «нельзя обойтись»! А конечная цель состоит в том, чтобы созерцать посредством эмоциональной интуиции мир ценностей,

идеальный мир, который образа не имеет. Спрашивается, откуда же эта особая тенденция выразить эмоцию, выразить идеальные ценности в образах? Ведь эта тенденция *выражать* и есть именно тенденция *воображать*, и она здесь обоснована только как *познавательное* стремление уяснить самому себе свое стремление, свое предчувствие идеального мира. Таким образом, тенденция воображать здесь обоснована лишь как несовершенство, как печальная необходимость представлять только в образе то, что должно быть воспринято в непосредственной интуиции, в чистом понятии без всяких образов. При таких условиях воображение снова деградируется и обесценивается, точно так же, как и деградируются и обесцениваются созданные им образы. Получается решение философски глубокое, но вполне в духе неоплатонизма и отрешенного идеализма: воплощение образа, облечение его плотью и кровью понято как печальная необходимость. В идеале нужно отрешиться от всяких образов и развоплотиться.

С нашей точки зрения, напротив, воображение и образ ценны именно потому, что они реализуют воплощение (Слово плоть бысть, Логос принимает чувственный образ). Таким образом, никогда образ не есть только средство, а всегда вместе с тем и цель. Образ есть момент великого метафизического принципа воплощения Логоса, воображения идей. Всякая идея и всякая ценность содержит в себе *постулат реализации*. Она *должна* воображаться и воплощаться — это лежит в ее существе. Воображение можно рассматривать, как движение идеи сверху вниз, как формирование материи при помощи идеи, как воплощение. Но воображение можно рассматривать также и как движение снизу вверх, как стремление эмоций подняться к идеальному миру, и тогда это будет *сублимацией* *. Но еще ярче, чем у этих авторов, совершается восстановление воображения в утерянных правах современным психоаналитиком Юнгом, который, впрочем, богатством своего дарования далеко выходит за пределы фрейдизма и дает множество интересных философских прозрений, связанных с теорией подсознания. С величайшей проницательностью и научной строгостью Юнг показывает, в силу чего воображение могло признаваться магической силой, могущей творить чудеса, силою, которую развивала и культивировала магия и оккультизм. Юнг говорит: «Фантазия создает действительность, она мать всяких возможностей, все великое было сначала фантазией, в имажинации человека — источник всего творчества и она самое ценное в нем!» Его психологическая теория фантазии непосредственно примыкает к проблемам Майе-

* В. Зеньковский. Проблема психической причинности. Киев. 1914, стр. 308—316. Работа Зеньковского появилась до выхода в свет больших трудов Шелера и новейших исследований в области подсознательного, и, однако, она обнаруживает, как видно из приведенных мест, ясное предчувствие того направления, по которому в будущем должна была двигаться философская и психоаналитическая мысль. В этом большая заслуга книги.

ра: противоположность интеллекта и эмоций у Майера снималась посредством понятия эмоционального мышления. Для Юнга *фантазия* снимает противоположность между наукой и чувством, она есть мост между ними, общий корень того и другого и вместе с тем их завершающее объединение. Но фантазия составляет единство не только этих противоположностей, она есть вместе с тем мост между внутренним миром и внешним, между бессознательным и сознательным. Вырастая из бессознательного, она, однако, расцветает в форме сознательного образа и изменяет наше сознание. В активной фантазии сливается сознательное и бессознательное субъекта — в ней высшее выражение единства индивидуальности, и даже в ней создается эта индивидуальность. Наконец, в фантазии выражено единство противоположностей каузального и финального. Ее никогда нельзя понимать только каузально, «редуктивно», как делает Фрейд, сводя фантазию на низшие мотивы и низшую обусловленность: она есть двуликий Янус, смотрящий назад и вперед; правда, она обусловлена и каузально, и есть, с одной стороны, *симптом* личного состояния, результат предшествующих психических событий; но, с другой стороны, она есть творчество и, следовательно, она стремится к цели и финальна; она есть *символ*, пытающийся схватить цель, указать линию будущего развития. Отсюда пророческий символизм настоящей фантазии. Таким образом, фантазия есть настоящее единство противоположностей внутри личности.

В фантазии слиты все психические функции: чувство, мысль, интуиция, ощущение. Она *не есть* поэтому *особая способность* духа, а, в сущности, есть выражение активности всей нашей психики, единство всей психической энергии, всей *libido*. Фантазма, т. е. образ фантазии, есть *idée-force*¹³. Фантазирование тождественно с течением процесса психической энергии.

Таким образом, для Юнга основная *творческая энергия* души есть фантазия. Сущность души есть творчество, и *сущность творчества есть воображение*. В науке интеллект, конечно, бесспорный властелин; но в творчестве господствует суверенитет созидательной фантазии, и интеллект вместо царя становится вспомогательным средством, инструментом *.

8. ИЛЛЮЗИЯ И ПРАВДА В ВООБРАЖЕНИИ

Психология и метафизика воображения становятся, таким образом, психологией и метафизикой *творчества*. Конечно, Юнг метафизики творчества не дает, но он подходит к этой философской проблеме вплотную. В христианском мирозерцании она центральна, ибо мир есть творение и Бог есть Творец; а человек есть и тварь и творец. Этика не может обойтись без метафизики творческого воображения. Так мы возвращаемся к метафизике и даже к «магии» воображения. Эта проблема сохраняет все свое

* Юнг. Психологические типы. Op. cit., стр. 50, 55, 56, 60, 430 ff., 456 ff.

значение при устранении ложной метафизики индийского идеализма и иллюзионизма, равно как при устранении ложной метафизики немецкого субъективного идеализма. Проблема истинной метафизики неустранима. И современная метафизика со своим онтологизмом прежде всего должна сказать: творческое воображение — не субъективно, и не иллюзорно, и не «идеально», оно бытийственно.

Здесь прежде всего нужно устранить одно недоразумение. Нам могут возразить, что воображение может быть *иллюзорным* и *безумным*. Это бесспорно, но ценность и существенность воображения от этого не устраняется. Наше *творчество* и наша *жизнь* на каждом шагу иллюзорны и безумны, из этого не следует, что они не ценны и не реальны. Мы не можем жить, не творя и не воображая, жизнь есть продуктивное воображение и воплощение. Поэтому безумное воображение должно быть заменено «умным» воображением и иллюзорное творчество должно быть заменено реальным творчеством.

Старый рационализм и позитивизм говорил: пусть фантазируют в религии, в мифотворчестве, в искусстве; в науке и в трезвой практике — нельзя фантазировать. Современная психология показывает, что жить и не фантазировать вообще нельзя, и прежде всего в самой науке, в ее гипотезах, предположениях, открытиях, изобретениях; но больше всего — «в трезвой практической жизни». Эта трезвая практика прежде всего состоит в ежедневном опынении тривиальными образами привычных фантазий. Образами наживы и потери, власти и падения, которые действуют на душу, как ежедневные аперитивы. Нет области более фантастической, более иллюзорной, нежели политика, финансы, социальная утопия. Миф царит здесь безраздельно. «Оставим небо воробьям»¹⁴ — так говорит «научный» марксизм и тотчас создает себе новое собственное «воробьиное небо», созданное воробьиной фантазией. Как иначе можно назвать полет фантазии какого-нибудь Бебеля или Фурье? Религия марксизма имеет свои мифы, свои образы, свои иконы, свою эсхатологию, свои обряды. И это необходимо так, ибо образы воображения можно изгнать и победить только образами воображения. А остаться без всяких образов вообще нельзя.

Пиранделло любит в своих драмах показывать, что все мы живем в воображаемых, иллюзорных мирах, так что, пожалуй, реальный, *научный мир* для нас в жизни вовсе не реален. Что никто не живет, в своих ежедневных эмоциях и действиях и даже мыслях, в научном мире точного естествознания или, напр., астрономии — это прямо очевидно. Научный образ мира есть один из самых редких и трудных для воображения образов; в каком же мире мы живем? В мире привычных, желанных, любимых или, напротив, страшных и тревожных образов. Когда мы любим и ненавидим — мы воображаем. Но мы всегда любим и ненавидим. Все дело только в том, что любить и что воображать.

Вопрос, следовательно, сводится к критерию истинного, ценного, *правдивого воображения*; к критерию *реального творчества*. Вопрос идет о том, какие образы должны победить, какие мощнее, привлекательнее, какие полнее и пленительнее, какие *ценнее* и *спасительнее*. Здесь лежит критерий. Он заключается в *способности сублимировать и в воплотимости*.

9. ОБРАЗ СВЯТОСТИ КАК ПРЕДЕЛ СУБЛИМАЦИИ

Воображение, как психологический феномен, есть частный случай метафизической силы во-ображения, как воплощения Логоса, воплощения идей. Отсюда только понятна магия воображения, которая есть магия творчества, имеющая своим первоисточником Бога-Творца.

С другой стороны, и «сублимация» расширяется до степени преобразования всей действительности при помощи прекрасного образа. Больше того, *сублимация*, как выражение Платонова Эроса, обозначает проблему возведения бытия по ступеням иерархии ценностей снизу вверх. Платонова метафизика не оставляет в этом никакого сомнения. И «сублимация» фрейдянской школы есть только частный случай этой великой метафизической проблемы.

Истинная «*благодатная*» этика есть та, которая способна *преображать и сублимировать*. Нормативная этика закона, долга, обязанности этого не достигает. Сублимирует лишь живая полнота прекрасного образа. Могучая сублимация Эроса у Данте показывает нам, куда ведет живая красота. Когда Достоевский говорит: «Красота спасет мир»,— он понимает ее преобразующую и сублимирующую силу.

И все же не искусству, не эстетическому восприятию принадлежит высшая сублимирующая и преобразующая сила, а чему-то более ценному и более «полному». Только образ, излучающий сияние *святости*, вызывающий мистический трепет (*mysterium tremendum*),— только он проникает в предельные глубины сердца, только он сублимирует с предельной силой. И это *образ Божий*, ибо никакой другой не обладает этим свойством; образ Божий — хотя бы сияющий из глубин смертного человека. Мы не знаем другой более полной *сублимации*, чем та, которая выражена в словах: «не я живу, но живет во мне Христос». И она произошла не в силу учения, не в силу повиновения заповедям, а в силу потрясающего явления Христа на пути в Дамаск. Образ живого Христа *вообразился* и воплотился в сознании и подсознании ап. Павла ¹⁵.

Конечно, этот образ есть прежде всего *красота*, но он есть и нечто большее, чем красота. И само искусство, подлинное и вечное, на своих вершинах приходит к этому «большему», вызывающему не эстетический восторг, а мистический трепет. На своих вершинах искусство переходит в молитву, в псалом. Литургика покоится на таком искусстве: она есть цепь образов,

символов и видений, не норм и отвлеченных идей, и потому она обладает сублимирующей силой. Когда о. Сергей Булгаков говорит о том, что для Православия характерно «видение умной красоты», он имеет в виду сублимирующую силу прекрасного образа. Апокалипсис заканчивается таким видением Нового Иерусалима и жены, облеченной в солнце, видением, которое прежде всего хочет восхищать, пленять красотой, сублимировать душу и преображать космос. Для русского религиозного сознания, особенно чувствительного к «видению умной красоты», образ Христа воскресшего и образ Града Китежа всегда имел особое значение. Если чем можно сублимировать хаос русского подсознания — то прежде всего этим. Для русского человека «добротолубие» есть всегда «красотолубие» (φιλοκαλία¹⁶), а если вникнуть в основную тему этого «красотолубия», то она откроется нам как основная тема аскетике, которая есть *искусство сублимации*. Сублимировать, т. е. преображать душу, можно только на путях истинного «красотолубия».

10. ПРОБЛЕМА НОВОЙ ЭТИКИ И ПРЕОДОЛЕНИЕ МОРАЛИЗМА

Проблема сублимации приводит к требованию *совершенно новой этики*. Эта этика во всем противоположна *морализму, юридизму*, категорическому императиву, этике обязанности, этике всеобщего закона разума. Она исходит из некоторой анафемы: горе законникам! *горе моралистам*, налагающим бремена неудобноносимые! Ее следовало бы назвать не этикой, а *эротикой*, ибо ее корни лежат в Платоновом Эросе, и в Гимне Любви ап. Павла. Ее центральная проблема: *ars amandi*, искусство любви¹⁷. Нужно уметь любить и нужно знать, что достойно любви (проблема христианской аксиологии). Эта *новая этика*, в противоположность всякой лаической морали, существенно религиозна, ибо «Бог есть любовь»¹⁸ и настоящая глубина любви всегда мистична.

Замечательно, как эта идея *новой этики* с необходимостью вырастает из современных открытий в области подсознания, существенно изменивших понимание человеческой природы. В этом отношении глубоко показательны те выводы, к которым пришел Baudouin в своей последней книге «Психоанализ искусства».

Могучей сублимирующей силой обладают образы красоты, образы *искусства*. Мораль не сублимирует и сублимировать не может. Пути и методы морали и искусства принципиально противоположны: мораль состоит из запретов (табу), она пресекает, она устанавливает «*censure et refoulement*»¹⁹ первобытных инстинктов; напротив, искусство всеми этими инстинктами принципиально завладевает и их формирует.

Конфликт между моралью и искусством объясняется двумя причинами: 1) ложными методами *морализма* и 2) неполнотою и неокончателъностью сублимации в искусстве.

Конфликт существует только между пересекающей, законнической, пуританской моралью — и искусством. Но такая мораль должна быть отвергнута *.

Вторая причина конфликта с моралью лежит в самом искусстве: его сублимация не окончательна, она лишь «на пути к сублимации». Искусство колеблется в неустойчивом равновесии между первоначальным инстинктом и сублимированным, оно выражает «*tendances en suspens*»²², и это для него существенно **. Но если в искусстве есть некоторая неокончателность сублимации, колебание, игра, неокончателная серьезность,— то постулируется нечто высшее и большее, чем искусство. Искусство должно быть превзойдено.

Чтобы разрешить конфликт между моралью и искусством, нужно уничтожить «морализм», но нужно уничтожить и «эстетизм». Должна встать иная, высшая инстанция. Vaudouin говорит: нужна будет некоторая переоценка ценностей — другою будет этика; другим будет и искусство, но оно не погибнет и не исчезнет.

«Et si l'art doit accepter d'être un jour «surmonté» que ses fidèles se rassurent: il ne saurait abdiquer que devant quelque Sauveur plus grand que lui, dont il s'estimerait indigne de dénouer la sandale, et qui aurait hérité de lui ses vertus, sans omettre la plus précieuse de toutes: cet air souverain de liberté et de grâce»²³ ***.

Ясно, конечно, кто этот Спаситель, которому «эстетизм» (и, уж подавно, «морализм») недостоин развязать ремня у обуви. Если «эстетизм» и «морализм» не сублимируют, то сублимирует только Он, ибо преображает и спасает. К этому приходит современная «психагогия» и «аналитическая психология».

Юнг высказывается еще решительнее и определеннее, чем Vaudouin: Только «религиозный символ» сублимирует всецело ****. Так подтверждается на новых путях основная мысль настоящей книги: сублимирует (т. е. спасает) только религиозная этика благодати, которая, в силу своей «грации», уже не только

* «Мораль, которая в своей строгости осуждала бы искусство, осудила бы сама себя». Он продолжает: она должна быть отвергнута, ибо «elle perdrait en même temps que la grace, le contact avec les sources vives»²⁰. Vaudouin прав: эта безрадостная мораль утерьяла благодать, а с нею и всякое влияние на жизнь. Troeltsch (Sociallehren der Christlichen Kirchen) утверждает, что мораль аскетического протестантизма, мораль пуританская не может более определять современную жизнь и культуру, не может разрешить ее трагических конфликтов именно в силу своей антиэстетичности, в силу непонимания красоты! На смену ее выступает новая этика, способная сублимировать: «A la vieille morale négative et restrictive, nous devons substituer toujours plus une éthique fondée sur les lois de la sublimation, et c'est bien sur ce terrain que l'accord entre l'art et l'éthique est inévitable. Car une sublimation ne peut resulter *ipsò facto* d'un tabou, d'une interdiction, ni même d'un ordre formel»²¹.

** Отсюда объясняется моральная неустойчивость артистов и артистических натур.

*** Vaudouin. Psychanalyse de l'art. Paris, Alcan. P. 257—263 (ко всем приведенным цитатам).

**** На религиозном языке пришлось бы сказать: «Символ веры». См. о Юнге далее подробно.

этика, а и эстетика (καλοκαγαθία²⁴) и превосходит ту и другую нимбом святости, осеняющим ее вершины.

11. ОБРАЗ(ИКОНА) И РЕАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Образы воображения обладают преображающей силой. Высшей преображающей силой обладают образы религиозные, озаренные нимбом святости, — «иконы». Так отклоняется пренебрежительное отношение к религии как «игре воображения»; отклоняется высокой оценкой и реальной магической силы воображения. Но этого недостаточно: религиозный образ, как «икону», нельзя поставить рядом с другими, хотя бы самыми возвышенными, образами нашей фантазии. Разница в том, что «икона» изображает *реальное лицо*, ипостасно существующее²⁵. Религия никогда не может удовлетвориться «возвышающим обманом» и «игрой», как это делает искусство; не может даже и тогда, когда будет доказано, что этот «обман» вовсе не обманывает, а реально сублимирует.

Здесь лежит новое основание того факта, что искусство не сублимирует окончательно — как это отметил Бодуэн — и как бы постулирует иную, высшую сублимирующую инстанцию. Искусство *недовоплощает*, оно не творит живого лица, мечта о Галатее остается мечтой. Но *живое лицо* обладает бесконечно большей силой своим живым образом воспламенять фантазию, проникать в «сердца и утробы», преображать сознание и подсознание. Любовь преображает человека, и любовь есть состояние преображенного человека; вершина сублимации есть божественный Эрос (Бог, как любовь; обожение). Но здесь-то и становится ясным, что подлинный Эрос вызывается только реальным существом, реальным лицом. Любовь к прекрасной мечте и любовь к реальному лицу есть нечто существенно различное.

Вот откуда стремление к реальному лицу, как источнику преображающих сил, во всех великих религиях*; вот откуда искание святых и искание Богочеловека. Для христианства бесконечно важно, «жил ли Христос или нет?». Ибо только *живая историческая личность* обладает подлинной способностью приковывать внимание, внушать любовь, преображать душу. Никакой сублимирующий миф, как бы он ни был возвышен, с этим сравниться не может. Апостолы это хорошо понимали: «Слово стало плотью, и обитало с нами... и мы видели славу Его» (Ин. 1:14).

Конечно, историческая реальность Христа еще не говорит о Богочеловечестве Христа. Последнее нужно увидеть, услышать духовным слухом, угадать сердцем, убедиться с аксиологической очевидностью. Но увидеть Бога в живом Богочеловеке («видевший Меня видел Отца»²⁶) есть нечто иное, нежели увидеть Бога

* Сами названия этих религий: христианство, магометанство, буддизм — свидетельствуют о центральном значении живых личностей Христа, Магомета, Будды.

в своей душе. Здесь не нужен «онтологический аргумент», не нужны никакие доказательства: взгляни и убедись! И тот, кто не может убедиться, кто не имеет органа, чтобы воспринимать «святость» и аксиологическое совершенство, для кого «божественный глагол» не звучит в силу отсутствия слуха (ибо лишь «имеяй уши да слышит»), — тот все же, как Ренан, принужден будет остановиться в изумлении перед этим чудом истории.

Поток образов, приводимый в движение любовью, может истекать только от *реального существа* — от космоса, от Бога, от человека. Пока «полет фантазии» есть лишь *мое искусство, моя мечта*, он останется во мне и не так уж меня изумляет и восхищает; но когда он *восхищает* фантазию за пределы меня самого и погружает ее в таинственное лоно природы, в бездну Божества, в родную мне тайну Богочеловека, в полутемное зеркало любимой человеческой души — тогда и только тогда я постигаю, что Эрос в своем «трансе» выводит меня за пределы моей реальности и уже не «фантазирует», а гадает и *нечто угадывает* в области иной реальности, столь же реальной, или более реальной, нежели я сам. Любовь к живому человеку и к живому Богу *преображает* человека воистину; и лишь отчасти, бледно и неполно, преобразует любовь к прекрасной мечте, или любовь к идее. В настоящем смысле последняя даже не может быть названа любовью, как на это справедливо указал Шелер. Только любовь к реальному и живому существу может преобразить так, как был преобразен ап. Павел: «не я живу, а живет во мне Христос».

12. ВООБРАЖЕНИЕ И «ПРЕЛЕСТЬ»

Против высокой оценки «воображения», как основной творческой силы, магической силы, спасающей, преобразующей и воскрешающей, легко может быть выдвинуто одно существенное возражение: его вес усугубляется для нас тем, что оно может исходить из начал восточной, православной аскетики и мистики. Православная аскетика с величайшим *недоверием* относится к воображению; и в этом ее отличие от католической, которая утверждает высокую ценность воображения в духовных упражнениях. Православная аскетика требует «трезвенности» ума, постоянной борьбы с «помыслами», т. е. с образами воображения, требует непрерывного укрощения полетов воображения, как «преlestи».

Все эти требования и с нашей точки зрения сохраняют свое значение, но они означают не борьбу с образами и воображением, а борьбу с ложными образами и с *дурным воображением*, с соблазнами воображения. Под «помыслами» вообще разумеются дьявольские искушения через воображение. Такова точка зрения Добротолубия: «Обаяние помыслов, разные внушения, слова и мечтания, *срамные воображения*, и кратко сказать — все, чем вооружается враг» * — вот против чего ведется борьба.

* Изречения Филофея Синайского.

«Трезвение», о котором постоянно говорится в Добротолюбии, есть отстранение прежде всего *дурных* внушений и образов. Авва Филимон говорит ясно: «Блюди сердце твое от приятия *худых помыслов*, или каких-нибудь суетных и бесполезных»... ²⁷

Трезвение не дает «врагам» войти внутрь сердца, заграждает туда вход. Но «трезвение» отнюдь не означает прозаичности сердца, его холода или отсутствия образов в сердце; оно означает лишь искание подлинной глубины и чистоты божественных образов, живущих в сердце:

«У того, кто установился в трезвении, чистое сердце соделывается мысленным небом, со своим солнцем, луною и звездами, бывает вместилищем невместимого Бога по таинственному видению и восторжению ума» ²⁸.

Это место из Добротолюбия, само выраженное в форме образа, показывает значение небесных образов в сердце: через них ум «восторгается», т. е. возводится ввысь, *сублимируется*.

Настойчивое отстранение «помыслов» и витающего воображения касается, однако, не только «худых помыслов» и «срамного воображения»; оно может иметь и другой, более широкий смысл, может захватывать и «добрые помыслы». Оно означает то опустошение сознания, которое существенно необходимо для предельной силы внушения, производимого единым образом, нераздельно царящим в душе. Это опустошение сознания, «безмолвие ума», «безмолвие сердца», исихия ²⁹ столь же хорошо знакомы мистикам всех времен, сколь подтверждены в своей действительности современной теорией внушения.

«Будем блюсти сердце свое от помыслов, потемняющих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу» ³⁰.

Значит, Иисусу Христу надлежит в нашем сердце *вообразиться*, и другие «образы» могут этому мешать. Отстранение этих образов отнюдь не значит устранения воображения, а, напротив, означает концентрацию воображения на едином божественном образе, воистину «апофеоз» воображения!

Вся практика «молитвы Иисусовой», так прекрасно описанная в знаменитых «Рассказах Странника» ³¹, представляет собою систематически производимое внушение, т. е. обработку подсознания при помощи воображения. Образ Христа проникает в подсознание и расцветает в сознании, захватывая всю душу. «Молитва Иисусова,— говорит странник,— творится устами, умом и сердцем, *при воображении* всегдашнего Его присутствия» (Рассказ I). Симеон Новый Богослов, обучая умной молитве, говорит: «*Воображением* смотри внутрь сердца». Существует, таким образом, воображение, которое не есть «прелесть», ибо Христос должен в нас «вообразиться».

Православное недоверие к католической медитации, построенной преимущественно на воображении, отнюдь не имеет права отрицать *воображения вообще*. Но оно может возражать против таких образов, которые, с его точки зрения, представляют «пре-

лесть». Прелесть есть неудача в сублимации, введение таких образов, которые не сублимируют, а «профанируют». И таких неудач можно действительно найти множество в католической аскетике и мистике. Schjelderup приводит бесчисленные примеры в своем *Asketismus*. Нельзя, однако, отрицать наличности удачных сублимаций, и они выполнены не иначе как при помощи воображения.

Последовательное отрицание воображения было бы отрицанием всякого «образа Божия», отрицанием икон, *иконоборчеством*³², отрицанием всякого религиозного искусства и в конце концов всякой *литургики*. Вся литургика воображает и воплощает в образах божественную мистерию.

13. ОБРАЗ НЕИЗОБРАЗИМОГО

Ценность воображения и образа отнюдь не может быть подорвана указанием на то, что высшее, таинственное, непостижимое, Абсолютное — невыразимо в образе, «неизобразимо». В этом как раз и состоял центральный довод иконоборцев: Бог неизобразим. В иконоборчестве классически выражен метод еретического мышления: *рассудочного, недialeктического, непонимающего* принципа единства противоположностей. Рассудочно утверждается *тезис*: Бог неизобразим; и отрывается, отбрасывается *антитезис*: Бог имеет образ (иначе как мог бы быть создан человек «по образу и подобию»? ³³). Он воображается и воплощается. Рассудочно отрывается *тезис* негативной теологии, который имеет смысл только в единстве с *антитезисом* позитивной теологии, ибо если бы Бог был абсолютно немислим, непознаваем и неименуем, то для нас не было бы никакого Бога и никакой религии *. Православная точка зрения всегда труднее, таинственнее и полнее еретической, ибо она содержит в себе полноту противоположных утверждений, напр. *Бог невидим* («Бога никтоже виде нигдеже») и *Бог видим* («видевший Меня видел Отца»³⁶); Бог неименуем и несказанен — и Бог имеет имя... Дионисий Ареопагит и вообще вся мистика разворачивает длинные ряды подобных антиномических утверждений, непосредственно созерцаемых мистиком, как верное выражение таинственной сущности, им переживаемой.

Защитник иконопочитания *Феодор Студит* ясно становится на эту мистическую и ортодоксально-церковную точку зрения единства противоположностей: во Христе, говорит он, «совершилось соединение несоединимого — неопишемого с описуемым, неограниченного с ограниченным, бесконечного с конечным, *не имеющего образа с имеющим наружный образ*» **.

* По тому же методу *рассудочного отрыва* одной стороны в двуединстве «нераздельно и неслиянно» связанных противоположностей построены классические образцы ересей — арианства, монофизитства и монофелитства ³⁴. Ереси никогда не поднимаются до принципа *coincidentiae oppositorum* ³⁵, а потому не мистичны.

** Творения (рус. пер.). СПб, 1907. I. 120—121.

Антиномия мистического «образа», конечно, не могла укрыться от Дионисия Ареопагита при его глубоком понимании антитетики. Он говорит: «Поистине видимые иконы суть *видимое невидимого*». Иоанн Дамаскин, цитирующий эти слова, дает сам такую формулировку: «*Всякий образ есть откровение и показание скрытого*» (Слово 3) *.

Образ и воображение нисколько не боится того, что ему приходится изображать невидимое, скрытое, неизобразимое; напротив, воображение этим именно более всего вдохновляется: оно более всего устремляется туда, где есть жуткое, таинственное, сокрытое. Можно сказать, что воображение есть по существу свосму стремление изобразить неизобразимое, дать видимость невидимого. Таково прежде всего настоящее искусство. Портрет есть изображение того в человеке, что не имеет образа.

Даже познание есть всегда познание непознаваемого, и это «непознаваемое» все категории и формы познания содержат в себе, несут в себе, на него указывают, его прежде всего «имеют в виду». Важно только понять, что *воображение* обгоняет мысль и познание в изображении неизобразимого. Еще возможен образ, *символ*, миф — там, где понятие отказывает. Это хорошо понимали Платон и Плотин; это понимали все мистики. Образы и статуи богов — это то последнее, что мы встречаем перед тем, как проникнуть в святая святых (Плотин). Символический образ есть последняя стрела Эроса, направленная в таинственное сердце бытия. Только она еще остается, когда истрачены все стрелы ума.

VI

СУБЛИМАЦИЯ И ВНУШЕНИЕ

1. НОВЕЙШАЯ ТЕОРИЯ ВНУШЕНИЯ **

Как совершается *преображение* личности при помощи *воображения* — мы можем видеть на явлении «внушения». Этот феномен, искони существовавший в человеческой душе, только теперь осознается психологической наукой. Внушение совсем не совпадает с «гипнозом», оно объемлет бесконечно более широкий круг явлений, среди которых «гипноз» является лишь частным и исключительным случаем.

Сублимация подсознательного эроса при помощи воображения есть *внушение*: идея-образ бросается в подсознание и там, в этой подпочве душевной жизни, невидимо живет и растет под порогом сознания, питаясь аффектами и преобразуя их, и затем

* Цитировано у о. Сергия Булгакова «Догмат иконопочитания». YMCA Press, Paris. Он показывает огромное догматическое значение спора об иконопочитании и возводит этот спор к высшим религиозным антиномиям.

** Ch. Baudouin. Suggestion... Op. cit. Dr. Lestchinsky et Loiré. L'Autosuggestion... Op cit.

вырастает и поднимается над порогом сознания, превращаясь в акты, в творческие проявления. Внушение имеет, таким образом, трехчленный ритм: 1) идея-образ, которая бросается в подсознание, слово, которое заключает в себе «внушение», 2) подсознательная жизнь и работа этого образа и 3) ряд актов и изменений, являющихся результатом «внушения». Первый и третий моменты видимы и сознаются; второй момент — невидим и не создается.

Весь процесс есть действие воображения на подсознание, как это установил Куэ. Однако точнее было бы сказать, что процесс этот есть *взаимодействие*, или круговорот подсознания и воображения. Ведь образы, и как раз самые мощные, сами вырастают из подсознания. Мы можем сказать: воображение всегда вырастает из подсознания и всегда влияет на подсознание, подобно тому как зерно вырастает из глубины земли и обратно бросается в глубину земли *. Теория внушения учит, как обращаться с этой глубиной, куда не проникает взор и рука.

Так, понятое «внушение» приобретает широчайший смысл, охватывающий под известным углом зрения всю душевную жизнь: всякое «слово», брошенное в подсознание, есть *внушенное слово*. Как и откуда образ попал в подсознание — несущественно, существенно только то, что он принимается подсознанием: *всякое внушение есть самовнушение*, ибо если самость не принимает образа в свое подсознание — внушения не происходит. «Гипнотизер», обладающий «магнетической силой», не играет существенной роли и чаще всего отсутствует. А если он присутствует со всеми фантастическими атрибутами Калиостро, то это означает только, что сам внушаемый *внушает себе*, что этот человек обладает «магнетической силой». Происходит *самовнушение* через посредство «очарованной» и «прикованной» фантазии.

Самовнушение объемлет, таким образом, множество феноменов, вовсе не исходящих от сознательно внушающего постороннего лица (гетеровнушение). В огромном количестве случаев существует *самовнушение*, инициатором которого являюсь «я сам». Это значит, что внушаемый образ исходит от меня самого, есть продукт моего собственного воображения.

Но далее внушение не ограничено тем, что оно должно быть *сознательным актом*, исходящим от какого-либо лица, решившего внушать. Внушение (всегда опирающееся на самовнушение) может иметь место, хотя ни я сам, ни другое лицо не произвели сознательного акта внушения. Такое внушение, происходящее как бы «само собою», можно назвать *непроизвольным* внушением, противопоставляя ему внушение *произвольное*, имеющее сознательную цель нечто внушить **. Наше подсознание

* Поэтому трехчленный ритм можно выразить и так: 1) работа подсознания, 2) образ, возникший из подсознания, и 3) проникновение образа в подсознание и его дальнейшая работа там. Тогда первый и третий моменты — скрыты и подсознательны, а второй видим и создается.

** Baudouin определяет эти два вида как *suggestion spontanée* и *suggestion réfléchie* ¹.

переполнено всякого рода непроизвольными внушениями, часто весьма вредными, как бы семенами, брошенными туда нечаянно и ненамеренно, причем семена эти в огромном количестве оказываются плевелами, засоряющими душу и вырастающими наружу в виде бессмысленных, нецелесообразных, дурных поступков, безумств и даже безумия. Один внушает себе, что он ничтожество (*Minderwertigkeitsgefühl*), другой внушит себе манию величия; один «вообразит», что он не может перейти площадь (боязнь пространства), другой — что он не может появиться перед публикой. Безбрежное море такой сорной травы вырастает из подпочвы души. Но если бы существовали только плевелы дурного внушения, жизнь заглохла бы и угасла бы. Если бы сеял только «враг» — мы бы давно погибли. То, что существует жизнь и *нрастание жизни*, т. е. творчество, — доказывает, что существует ценное внушение, ценные семена, бросаемые в подсознание. Мы живем и питаемся «пшеницей». Сеет и внушает не только «враг», сеется и божественное Слово, существует и *благодатное внушение*. Все творчески-ценные образы и слова, упавшие в глубину сердца («посеянное в сердце»), представляют собою благодатное внушение; оно столь же многообразно и богато по содержанию, сколь многообразна жизнь и творчество, сад жизни.

Только теперь феномен внушения стоит перед нами во всем объеме. Противопоставление *автовнушения* и *гетеровнушения*, *произвольного* и *непроизвольного* внушения дает перекрещивающиеся понятия: существует автовнушение произвольное и непроизвольное и существует гетеровнушение произвольное и непроизвольное. Так очерченная сфера действия внушения охватывает всю жизнь: наша жизнь есть длинная вереница внушений. И это не может быть иначе, если верно краткое определение внушения, данное Бодуэном: внушение есть *«подсознательная реализация идеи»*. Здесь открыта новая психологическая категория, которая известным образом определяет всю психическую жизнь (ибо всякая категория бесконечна по своему объему). И удивительно не то, что она открыта, а то, что она так долго оставалась скрытой. Бодуэн спрашивает: каким образом мог оставаться незамеченным феномен, столь естественный и распространенный, открытие которого дает настоящее откровение? Ответ заключается в том, что *подсознание* оставалось незамеченным, оставалось скрытым, ибо оно по своей сущности не лежит в поле сознания.

Простой разговорный термин «внушать» весьма правильно указывал на ту широкую сферу, где действует психологическая категория внушения: отец делает сыну «внушение»; необходимо «внушать» детям религиозные понятия, «внушать» любовь к родине, уважение к закону. Говорят: «я внушил себе мысль»... такое-то лицо «не внушает доверия», «не внушает уважения» и т. п. Однако разговорный термин лишь указывал на феномен внушения, но не понимал этого феномена. Он не понимал самого главного, того, что внушение есть действие на подсознание: но в этом-то и состоит все открытие. Внушение в широком смысле

было известно и ранее, но это понималось как воздействие на сознание, на волю, на совесть (*conscientia*).

Категория внушения охватывает всю сферу жизни, ибо оно есть воздействие на сознание через посредство подсознания. Существует внушение познавательное, этическое и религиозное! Научные идеи, брошенные в подсознание, живут в нем и формируют душу, и иногда весьма вредоносно (напр., «внушая» человеку, что он машина, материя и т. п.); но так же живут в подсознании этические и эстетические образы, сознательно кем-либо внушенные или «непроизвольно» туда попавшие.

Социальная и политическая жизнь широко и в значительной степени сознательно применяет внушение. Существуют методы социального внушения, воздействия на коллективное подсознание, на фантастически-восприимчивое подсознание толпы (в толпе, как известно, явно преобладает аффективная и бессознательная стихия души). Таковы лозунги, шествия, парады, процессии, пушечная пальба и т. п. Каждый вождь, демагог, «внушает» по всем правилам «внушения», действует на коллективное подсознание через воображение, опираясь на скрытые аффекты этого подсознания.

Тард показывал социальное действие *подражания*; гораздо плодотворнее раскрыть социальное действие внушения. То, что он называет «подражанием», есть на самом деле внушение. Ибо откуда у толпы *бессознательное стремление* подражать? Оно покоится только на том, что некоторые «прообразы», образцы, пассивно захватывают воображение и живут в коллективном подсознании. Отношение «инициатора» к «подражателю», к которому Тард сводит социальную жизнь, есть на самом деле отношение внушающего к внушаемому². Реклама, мода, нравы — покоятся на внушении; и само подражание покоится на внушении.

Закон обладает весьма слабой способностью внушать. Закон не умеет обращаться с подсознанием. Отрицательное внушение не принимается, а закон состоит в значительной части из запретов. Чтобы помочь этому дефекту, власть окружает закон рядом образов и символов, способных внушать: «зерцало»³, мантии судей, торжественные заседания суда, стража и т. п. Но больше всего сама власть нуждается в постоянном внушении; она должна непрерывно «поражать воображение» (как это прекрасно понял Макиавелли)⁴, а в этом и заключается существо внушения. Вот почему власть нуждается в коронациях, парадах, приемах, вообще в *представительстве*, без которого власть исчезла бы из сознания и подсознания подвластных: нельзя повиноваться тому, кто не «представляется» нам «властным».

Над всеми этими разнородными разноценными сферами внушения возвышается *религия*, как высший и суверенный источник *внушения*. Все религии мира обладают разработанными методами внушения, умеющими обращаться с индивидуальным и коллективным подсознанием. Все современные открытия светской

науки в этой «новой» области фиксируют только то, что опытно применялось в практике великих религий. *Аскетика* есть *теория сублимации* и, след., методика внушения. «Борьба с помыслами» и «искушениями» есть борьба с вредными произвольными внушениями, с этими плевелами, попавшими в подсознание, в «сердца и утробы».

Современная аналитическая психология отчетливо сознает эту свою близость к религиозной практике и относится к ней с величайшим вниманием. Она уже не может отрицать, что *самое мощное внушение*, какое только известно человечеству, исходит от религиозных образов, религиозных символов и созерцаний. Юнг признает, что образ Божества в человеческой душе есть образ наивысшей ценности и наивысшей реальности; единственный образ, способный определять все наши поступки и все наше мышление, способный сосредоточить на себе всю нашу психическую энергию, способный охватить и разрешить своей объединяющей силой все противоречивые стремления подсознания *. Не нужно думать, что этот образ отчетлив и понятен, что его можно мыслить ясно и раздельно; напротив, он полон таинственности, непонятен и несказанен. Но совершенно таково же и подсознание: оно тоже таинственно и непроницаемо: в этом их исконное сродство. Исконную религиозность подсознания Эд. фон Гартман выразил в следующих замечательных словах:

«Мы можем утешиться в том, что имеем сознание столь практическое и столь собственное, столь мало поэтическое и религиозное: — в нашей собственной глубине существует изумительное подсознание (*das Unbewusste*), которое грезит и молится, в то время как мы зарабатываем на жизнь».

Подсознание молится, но не знает само о чем; оно «хочет» воздыханиями неизглаголанными, оно *чувствует*, но не знает, чего хочет. Одно несомненно, оно *предчувствует* и предугадывает *полноту* и богатство бытия; а потому во всяком Слове Откровения узнает божественную полноту (*πλήρομα*), которой оно искони желало. Эрос жаждет полноты вечной жизни. Само подсознание есть полнота своего рода, но странная полнота, которой чего-то *не хватает*; это хаос, которому не хватает космоса; это «все», которому не хватает *единства и всеединства*. Только Бог, как «Вседержитель», как единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), как разрешение всех трагизмов (Утешитель), — есть то, что предчувствует и чего жаждет подсознание. Он есть *абсолютно-желанное*, наглядное (но непостижимое!) единство Бога и человека в полноте *πλήρομα*) Богочеловека.

* Юнг. Психологические типы. *Op. cit.* Стр. 43—44, 230. Сравни вообще стр. 171—209 и 228—245. В терминах Спинозы можно было бы сказать, что идея Бога есть единственная идея в душе, способная образовывать «всепоглощающий аффект», который концентрирует и сливает все другие аффекты в единство «интеллектуальной любви к Богу»⁵. Спиноза несовременен здесь только в этом выражении — «интеллектуальной», несовременен в своем интеллектуализме.

Весь этот религиозный опыт вполне несомненен для Юнга; образ Божий в душе он называет «объединяющим символом», разрешающим все трагизмы души *. Но Юнг остается психологом-аналитиком, он не выходит за пределы имманентного содержания опыта и, как ученый, не высказывается с точки зрения метафизической, онтологической и мистической. Его можно истолковать в духе позитивного имманентизма и психологизма, для которого Бог есть только «esse in anima» ⁶, вера в Бога есть только необходимая и ценная функция души. Для нас важно, что, даже встав на эту осторожную, опытную, научно-скептическую точку зрения, можно сказать, что образ Божий обладает величайшей *мощью внушения*, превышающей все другие мыслимые внушения.

Как же обстоит дело для верующего мыслителя, метафизика или мистика, исходящего из признания абсолютной реальности Божества? И для него, конечно, образ Божий в душе будет обладать наибольшей возможной силой внушения; и для него Он разрешает все трагизмы души и потому несет спасение и утешение; но для него все подлинные *религиозные внушения* исходят от Бога и от Богочеловека. Механизм «внушения» остается тем же, человеческая душа устроена так, что она является медиумом для внушений; но внушения, высшие и драгоценнейшие, исходят прямо от Бога, как от реальной личности, столь же реальной, или даже более реальной, чем наша собственная личность. «Религия есть внушение», — скажет позитивист и атеист, думая этим умалить религию; на самом же деле в этом ее величайшая мощь. Чем была бы религия, если бы она не могла и не умела внушать? Она «внушает» так, как отец внушает сыну, как учитель внушает ученику. Когда Христос говорит: «имеяй уши да слышит» ⁷, Он *внушает*, он бросает семена Логоса в глубину сердца. И трехчленный ритм внушения выступает ясно в притче о сеятеле: 1) сказанное слово, видимое семя, бросаемое в землю; 2) его подпочвенное, подсознательное, невидимое бытие; 3) видимый рост и плоды, творческий акт, вырастающий из подсознания. Подсознание различным образом принимает внушение, как и подпочва различным образом принимает зерно. Существует благодарная почва и неблагодарная, благоприятное и неблагоприятное для внушения состояние подсознания. Существуют, наконец, плевелы вредных внушений, грозящих заглушить внушения ценные и плодотворные.

Ценные, творческие внушения религиозный человек переживает как откровение свыше, он чувствует себя «медиумом», воспринимающим *благодатное внушение* как благой дар; при этом остается верным, что всякое внушение есть самовнушение: сам человек («сокровенный сердца человек») должен принять внушение, как бы еще раз сделать его себе; благодать нужно не только дать, но и взять.

* Он дает при этом замечательное философское понимание *реального символа* в отличие от «знака» и аллегории. См. Op. cit. 442—449 и 179ff.

2. РЕЛИГИОЗНОЕ ВНУШЕНИЕ

Религиозная точка зрения, как мы видели, принципиально отличается от научно-психологической. Та и другая признает сублимирующую мощь «религиозного символа». Но для первой — все подлинные религиозные переживания, след. и религиозные внушения, проистекают от трансцендентной реальности абсолютного Существа; для второй же — эти переживания и внушения остаются имманентными событиями в душе (*esse in anima*), правда, очень важными и определяющими все бытие человека. Может показаться, что такой научный релятивизм и психологизм, не желающий ничего высказывать о трансцендентной реальности Божества, более мудр и осторожен, чем религиозная мистика и метафизика. Но на самом деле это не так. Научно-психологический метод Юнга вполне допустим как метод исследования; но он становится неправдой, когда переходит в «сциентизм», в «научно-позитивное» мирозерцание. Психолог и психиатр имеет право не высказываться, *берет ли он всерьез* религиозный символ, царящий в душе; но человек во всей полноте не имеет права и не может этого не высказать. Человек не только «наука», он мыслит и переживает не только научными методами. Здесь вступает в свои права философия, которая заставляет его высказаться *до конца* *, заставляет его решить, что он *берет всерьез* и что — нет; ибо от этого всецело зависит мудрость жизни. Здесь вступает в свои права феноменологический анализ. Религиозные внушения только тогда суть религиозные, когда они берутся *абсолютно всерьез*: их сущность (*Wesen*) заключается в этой предельной серьезности, или «святости», которая есть исхождение от абсолютного трансцендентного Существа. Вне этого нет религиозного феномена. Внушение, полученное от «фантазмы», от имманентного символа, от «меня самого», — не есть религиозное внушение. Религия покоится на *аксиоме зависимости* от Абсолютного Существа, на усмотрении себя как относительного, конечного и тварного существа (феноменологический анализ Декарта). Если нет этой зависимости — нет религии. Религиозные внушения суть внушения, получаемые от Бога **. Но могут ли я получать такие внушения? Существуют ли такие внушения? Вся полнота религиозного опыта, и прежде всего наличность идеи абсолютного Существа в душе (*esse in anima*), свидетельствует о возможности таких внушений. Если *я сам* мог сделать себе такое внушение, значит, «я сам» есть абсолютное Существо (ход мысли Декарта). «Разгадать» религиозный феномен как фантазму, как имманентный символ — значит уничтожить религию как иллюзию. Но то, что признается иллюзорным, теряет

* «Мудрец отличен от глупца
Тем, что он мыслит до конца».
(*Майков. Три смерти*)

** Религиозные переживания всегда «интенциональны» * и всегда осуществляют некоторый «транс», преодолевая солипсизм, как это понял Декарт.

внушающую силу, *теряет способность сублимировать*. Менее всего этого может желать Юнг. В этом и заключается внутреннее противоречие непродуманного до конца научного психологизма и имманентизма.

3. ЧТО ВНУШАТЬ?

Существует еще одна важнейшая особенность религиозных внушений в отличие от всех других. Наука изучила механизм внушения, но она *не знает, что внушать*; она даже не ставит этого вопроса, считает его само собою разумеющимся: надо внушать здоровье, спокойствие, уверенность. Но ведь этого мало: спрашивается, как жить, будучи здоровым, что делать, к чему стремиться? Да и нужно ли спокойствие? Наука и техника внушения не имеют здесь ответа. Напротив, религия *знает, что внушать*. Она учит о том, какие внушения ценны и неценны, какие суть плевелы и какие — пшеница. Это вопрос немаловажный: дело идет о выборе пути для всей жизни, как индивидуальной, так и соборной: это вопрос жизни и смерти. Решение всецело зависит от того, какую систему ценностей мы признаем своей абсолютной «святыней»: «где сокровище ваше, там и сердце ваше». Но только религия открывает святыни и ценности. Поэтому только религия может знать, *что* внушать. И совсем иное внушает Будда, совсем иное внушает Христос. Жизнь, культура, история, развитие индивидуальности — получают совершенно иное направление под влиянием этих внушений.

Из таинственной глубины сердца, из подсознания (иногда во сне) встают образы, звучат голоса, которые человек переживает как «внушения свыше». Даже такой рациональный человек, как Сократ, знал эти внушения (даймонион⁹). Все пророческие натуры действуют только под влиянием «внушений свыше», ничего не придумывают от себя и как бы отстраняют свою собственную сознательную волю, превращаясь в «посредника», в медиум Божества. Для религиозного человека всякое божественное «слово», звучащее в душе и окруженное нимбом святости, есть слово Логоса, зерно, брошенное Сеятелем в глубину сердца, иначе говоря, *гетеровнушение*. И он хочет получить такое внушение даже тогда, когда сам молится. «Внуши, Боже, молитву мою», — говорит Псалом. Высшее достижение мистической молитвы состоит не в том, чтобы Бог нас услышал, а в том, чтобы мы слышали Бога*.

4. ВНУШЕНИЕ И СВОБОДА

Этика сублимации придает чрезвычайное значение подсознанию: она только и возможна на основе открытия подсознания. «Магия» воображения и «магия» внушения — вот ее средства.

* «Rede, Herr, dein Diener hört»¹⁰. См.: Heiler. Das Gebet, 1921. S. 227, 231.

Против такой этики может быть выдвинуто одно сильное возражение: она отодвигает на второй план, больше того, делает как бы совсем ненужной *сознательную свободную волю*. Человек становится *пассивным медиумом*, принимающим в свое подсознание образы, интуиции и внушения. Вспомним категорическое суждение Куэ: при столкновении воли и воображения побеждает всегда воображение без всяких исключений. Оно как будто обрекает волю на полное поражение.

Однако дело обстоит прямо противоположным образом: через понимание неизбежности своего поражения воля одерживает самую блестящую свою победу. В самом деле, Куэ говорит: воля всегда побеждена, и вместе с тем он же *своей свободной волей* определяет, что внушать своим пациентам.

Вся теория внушения есть стремление подчинить *непроизвольно-бессознательные* внушения, которые мы пассивно и часто нецелесообразно получаем,— внушениям *произвольно-сознательным*. Suggestion réfléchie есть свободно избранное внушение. Воля и свобода не уничтожаются здесь, как кажется на первый взгляд, а, напротив, одерживают победу, но только не прямым усилием, а при помощи обходного движения, дающего возможность обойти loi de l'effort converti. Здесь действует общий принцип техники: повелевать природе, повинаясь ей. Внушение повелевает подсознанию, повинаясь ему, подчиняясь его любви к образам и его нелюбви к императивам.

Воля и свобода и сознательное решение снова восстанавливаются в правах: человек не есть только подсознательный медиум и не есть только медиумическое воображение, творчество в божественном умоисступлении (μανία Платона¹¹).

Но, могут нам далее возразить, здесь свободен только внушающий, но не внушаемый. Внушаемый все же как будто остается пассивным и безвольным медиумом. Такое возражение могло, однако, исходить только от старой теории «гипноза». Открытие, что всякое внушение есть *самовнушение*, представляет собою великое восстановление суверенного положения «самости», суверенных прав свободы. Всякое внушение, таким образом, опирается на последние глубины самости; а последняя глубина самости есть Ungrund¹², или свобода. Так восстанавливается в своем значении другая сторона личности: не подсознание, а сознательная свобода.

Ни в какой медиумической пассивности свобода не погибает, ибо это я сам ставлю себя в положение пассивно воспринимающего и я сам себе в конце концов внушаю. Внушение должно быть *осознано как самовнушение*, только тогда и может быть поставлен вопрос о преодолении случайных и нецелесообразных самовнушений — самовнушениями сознательно избранными и целесообразными. Здесь мы получаем великое освобождение, расширение свободы до пределов, ранее ей недоступных, расширение свободного творчества, перестающего теперь быть

только стихийным, только «умоисступленным» или, вернее, не перестающего быть таковым, но и в стихийности своей принимающего форму, исходящую от свободы, свободно избранную.

5. ВНУШЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

Пассивный медиумизм внушения, таким образом, не есть противоположность свободного творчества, а, напротив, есть момент свободного творчества. Внушение есть творчество своего рода: оно содержит в себе инициативный акт внушения и оно есть преобразование души, «психогия»¹³. С другой стороны, творчество есть всегда внушение своего рода: оно воспринимает образы, вынашивает их в подсознании и рождает готовые образы.

Возникает любопытный вопрос об отношении *творчества и внушения*. Их связь поражает: во всяком творчестве есть пассивно медиумический, женственно-воспринимающий момент, — и вместе с тем момент активно-сознательный, мужественно-зачинающий. Но совершенно то же имеет место и во внушении: и там есть инициативный акт и пассивное принятие. Притча о сеятеле¹⁴ есть притча о внушении и одновременно притча о творчестве. Трехчленный ритм (семя, почва, растение — брошенный образ, подсознание, творческий акт) есть ритм одинаковый для внушения и для творчества. Круговорот взаимодействия подсознания и сознания выражает собою сущность всякого творчества и вместе с тем всякого внушения. То, что связывает их воедино, есть *воображение*. Всякое творчество есть воображение, т. е. воплощение образа, воплощение идеи. Но совершенно так же и всякое внушение есть воображение, воплощение идеи. Всякое воображение нечто внушает и всякое внушение — воображает.

Все же противоположение внушения и творчества сохраняет свой смысл, хотя иногда кажется, что они совершенно совпадают. Различие выступает в следующих вопросах: существует ли нечто нетворческое во внушении и существует ли нечто не внушенное в творчестве?

Существуют, конечно, внушения творческие и нетворческие. Существуют как будто в социальном феномене внушения и личности творческие и нетворческие, по Тарду — инициаторы и подражатели. Последнее различие, однако, нельзя класть в основу: абсолютных инициаторов не существует — человек всегда получает внушение, продолжает творчество, начатое Творцом, подобно Прометею, похищает не им созданный огонь с неба. Не существует людей только делающих внушения и не получающих внушения. Человек не творец, а лишь сотрудник. Семин Логоса он не делает. Нужен сеятель, который ему бросает нечто в сердце. Нужен сотворенный мир, космос, который дает ему поток образов. Нужны сотворенные люди, которые сыплют горсть образов в его сердце. Только тогда начинается творческий

процесс их переработки во взаимодействии сознания и подсознания. В таком положении находится каждый человек, самый творческий, даже гений. Последний прежде всего принимает и усваивает внушения всей полноты образов своей эпохи, своего мира. Он гений не в том, что не принимает никаких внушений, он принимает их множество, но он творческий гений в том, как он выбирает и преобразует полученные внушения. Свобода здесь сохранена полностью, ибо всегда есть выбор между ценными и неценными внушениями, между плевелами и пшеницей; между культивированием или разрушением.

Отсюда ясно, что различие творческих и нетворческих внушений лежит в содержании внушений, в их ценности или неценности, в их благодатности или неблагоприятности. И только в этом содержании обосновано и различие творческих и нетворческих личностей: не всякий «инициатор» и не всякий внушающий есть творец, а только тот, который делает творческое внушение. В основу различия надо класть ценность бросаемых в подсознание семян и их плодов. Ценны те семена внушений, которые поддерживают жизнь и дают нарастание жизни. Творчество и есть нарастание жизни, появление новых, раньше не бывших форм жизни, и притом более интенсивных и более ценных форм. Творчество есть во-ображение и воплощение ценностей. Но истинных ценностей, как они существуют сами по себе, в идеальном мире, мы *не создаем*. Мы их лишь «открываем», лишь получаем как божественный дар, как благодать. В этом смысле поэзия (т. е. все творчество) никогда не есть абсолютная инициатива, а лишь благодать, полученный свыше. Абсолютный инициатор и Творец (и в этом смысле Поэт) есть только Бог. Пророку сказано: «Исполнишь волею Моей»¹⁵. Поэт творит, когда «Божественный глагол до слуха чуткого коснется»¹⁶. То же остается верным и для техника (Прометея): и он не имеет собственного огня и не зажигает его впервые.

Таким образом, внушающее воображение будет творческим тогда, когда открывает, воплощает и вводит в мир новые положительные ценности; оно не будет творческим, когда только разрушает воплощенные ценности или когда только воспроизводит, повторяет и сохраняет старые установленные общепринятые ценности, сохраняет *быт*; сохраняет жизнь на прежнем уровне без нарастания ее полноты. Только в этом смысле, только в зависимости от содержания внушающего воображения можно противопоставлять творческую инициативу и пассивную зависимость. Не нужно думать, что пассивные натуры только получают внушения, а активные только внушают другим. Гений всего более внушаем. Подражательные и рабские натуры, с другой стороны, с величайшей силой внушают свое подражание и свои рабские и трусливые чувства другим.

В чем же состоит творческое первенство гения? Оно состоит в том, что он открывает и вводит в мир новые положительные ценности, раньше оставшиеся скрытыми. Сфера творческого

гения есть сфера открытия и откровения, будут ли то откровения искусства, открытия науки или религиозные откровения, дающие узрения новых святых. Но гений человеческого творчества ничего не выдумывает, он угадывает и прозревает («отверзлись вещие зеницы»¹⁷). Творчество на своих вершинах как будто совпадает со своею противоположностью, с пассивною зависимостью: оно становится одержимостью, наитием, чистым медиумизмом, посредником для содействия высших сил, для принятия «внушений свыше». Так мы снова приходим к религии как к высшему и суверенному источнику внушения. Поэт, т. е. человек, как творец — творит и не творит, ему все «дается свыше», и, с другой стороны, он все создает сам — он абсолютно свободен и абсолютно зависим в своем творчестве.

Такова фундаментальная антиномия, заключенная в свободном творчестве и в творческом внушении. В ней мы легко узнаем антиномию свободы и благодати. Высшее творчество есть творчество благодатное. Но если высшее и лучшее в творчестве дано, а не создано, дано даром, а не в награду за подвиги и труды, то что же *создано*? Где же заслуга, где же свобода поэта? Неужели гений «осеняет голову безумца, гуляки праздного»¹⁸, «и средь детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он»?..¹⁹

Но тогда, значит, не он создает, не он творит, не он гений, не его заслуга. Эта антиномия составляет тему пушкинского Моцарта и Сальери, и она есть, в конце концов, одно из выражений антиномии свободы и благодати.

Она решает (если это можно назвать решением) в усмотрении тождества противоположностей: истинно-свободное творчество есть то, которое действует по *внушению свыше* («Я научу вас Истине, и Истина сделает вас свободными»²⁰). Наиболее активен тот, кто наиболее внушаем, но для высших, от Бога исходящих внушений. В полном смысле Творцом является только Бог. Человек есть лишь творец по образу и подобию. Человек лишь продолжает творение, лишь «сотрудничает», и притом по образцам, которые ему даны, которые ему открылись.

Мы получаем следующий надежный критерий истинно-творческого во внушении: творческим будет то, что является подлинным «внушением свыше». Творческою личностью будет та, которая способна такие внушения получать, которая стоит всего ближе к творчеству Творца, которая творит по образу Его совершенства. В истинном творчестве должно быть некоторое *гетеро-внушение*, но полученное от Бога, а не от людей; такие «богонаученные» (теодикаты, как говорит св. Макарий) и суть истинно свободные творцы. А нетворческим во всяком внушающем воображении будет то, что выдуманно людьми, то, что выдуманно от себя, в чем нет никаких прозрений и откровений.

VII СОПРОТИВЛЕНИЕ ПРОИЗВОЛА И СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ

1. ПРОТИВОБОРСТВО ПЛОТИ И ПРОТИВОБОРСТВО ДУХА

Этика благодати противопоставляется *этике закона*. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» *не сублимирует* подсознания, не сублимирует потому, что вызывает иррациональное противоборство подсознательных аффектов, приводит в действие *loi de l'effort converti*. Весь грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть не что иное, как гениальная попытка *обойти loi de l'effort converti*. На языке ап. Павла: попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преобразования и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон *иррационального противоборства*, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное противоборство глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно и хорошо известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов бросается в глаза, но невидимым остается *сопротивление свободы произвола*. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального противоборства (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7:14 ff), очень легко показать, где лежит и как возможен этот редко осознаваемый, но многозначительный феномен:

Обычный, общераспространенный феномен человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотию закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку») он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий *закону ума* и делающий его пленником закона греховного, находящегося в членах его (ib., 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего я. Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное я так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже

нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив, это есть сила духовного противления, сила *гордого произвола злой воли*.

2. СВОБОДА КАК КОРЕНЬ САТАНИНСКОГО ЗЛА И СВОБОДА КАК БОГОПОДОБИЕ

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти», которую описал ап. Павел. Здесь же нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу»¹; здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы зла лежит *принцип автономного противоборства*, принцип восстания: *умом моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще!* То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения, преклонения перед высшей святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «сласти греховной» — с бессмертной силой изваял Достоевский. Это уже не люди, а «бесы» или люди, одержимые бесом, ибо все они могут сказать вслед за Великим Инквизитором: мы не с Тобю, а с ним!²

В конкретной человеческой личности *закон иррационального противоборства* может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает оба аспекта: с одной стороны, дьявольский дух противоречия: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! С другой стороны, чисто человеческие вожеления, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3:6).

Что *закон, запрет, императив* бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для

* Первый шаг автономного противоборства есть *преступление* (нарушение закона из чистого духа неподчинения, из духа противоречия).

Второй шаг противоборства есть *отмена всякого закона*, стоящего над мною (чистый бунт, революция). Я бог, и нет ничего надо мною («будете, как боги»).

Третий шаг: *тирания*, диктатура — самочинное возведение своей преступной воли в закон для других, «Великий Инквизитор». Это предельное воплощение зла на земле — «князь мира сего». Все эти моменты диалектики развертываются в живых образах Раскольникова, Петра Верховенского и Ивана Карамазова, наконец — Великого Инквизитора. Ни о какой «греховной слабости» здесь, очевидно, не может быть речи. Напротив, это греховная сила, опирающаяся на высший источник силы, на свободу духа. Достаточно вспомнить фигуру Ставрогина, это воплощение мощи свободного произвола.

греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7:11).

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму зла. Вот как описывается странная гибель *Василия Буслаева*, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит — лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — сломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?» Несколько раз Достоевский изображал эту *сверхчеловеческую свободу* абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы боги», а потому «все позволено»; «вы боги», а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога *.

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — *действительно боги* и нам *действительно все позволено*. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет». Изумительный *дар свободы*, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую **, именно он дает основание сказать: «вы боги и сыны Всевышнего все»; в предельной свободе лежит *богоподобие* человека, как на это с величайшей прозорливостью указал Декарт ***.

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения.

В последней глубине, в иррациональной «бездне» (Ungrund) первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действует: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением» или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: *я ничего не должен, я делаю, что хочу!*

* Идею такого абсолютного «безначалия» (анархизма), признающую единственной ценностью и святыней свое собственное я, при отрицании всех других ценностей и святынь, пред которыми должно преклоняться, Макс Штирнер выразил в систематической форме в своей книге «Der Einzige und sein Eigentum».

** «Не могут вынести своей свободы» (Великий Инквизитор).

*** Meditation IV.

3. БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗОВ, ОБРАЩЕННЫЙ К СВОБОДЕ

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...), с «любезным приглашением» или с *любовным зовом*. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов, *vocatio*, есть не закон, а *благодать*. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы *благо дать*, надо *благо взять*. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только *благодать* Духа Святого может преобразить, сублимировать *свободу произвола* и *свободу творчества*. «К свободе призваны вы, братья!» К свободе можно только *призвать*. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине, и Истина сделает вас свободными». Такая свобода творить жизнь, животворить, и она *невозможна без благодати*, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть со-творчество, мы только «соратники у Бога» и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином, — «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы», свободно распоряжаемся, но лишь «талантами», полученными от Хозяина. Причем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда Апостол говорит, что мы «призваны к свободе», — это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров ³), ко всей полноте исторического творчества, к «домостроительству таин Божиих» (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божья благодать; оно есть «*домостроительство благодати Божьей*» (Еф. 3:2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: «*Бог призывает благодатию Своею!*» (Гал. 1:15) — этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, *vocatio*, который прозвучал для него с особою силой и на который он отозвался тоже со всею силой свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1:1), но ведь «призваны» в конце концов и все апостолы, «призваны», наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6, 7), и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал этих божественных зовов, о которых говорил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей — божеской и человеческой!

«Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?»⁴ Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лице-приятие, а потому, если благодать есть *infusio amoris*, внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозой. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противления гордости. Скорее может вызвать свободное ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается как некий образ, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу *воображения* и, вместе с тем, — вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного я *.

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы», в предельную глубину сокровенного я, и оттуда преобразать, сублимировать, *обоживать* весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу, как материал.

Sublimatio creaturae rationalis super naturam (Alex.) имеет различные стороны и степени:

1) Подсознательная *libido* с ее жадной радости и «блаженства» ** преобразается и сублимируется в божественный Эрос; 2) *гордость* сверхсознательного богоподобного я преобразается и сублимируется в честь и славу Божосыновства, в Царство со Христом; 3) *свобода произвола* сублимируется в свободу творчества, в творческое служение, ибо всякое творчество есть жертвенное служение ***.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа», означают у ап. Павла осуществленную *сублимацию*.

* И это потому, что «подобное стремится к подобному» (Платон) ⁵. Призыв благодати воспринимается как «вспоминание» о чем-то родном, своем и забытом, об утраченной небесной родине.

** «То, что чернь называет блаженством» (Платон).

*** «Требует поэта (т. е. творца) к священной жертве Аполлон» ⁶.

4. ЭТИКА БЛАГОДАТИ КАК ЭТИКА СВОБОДЫ.
ЕЕ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.
ШЕЛЕР И ГАРТМАН

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно, однако, показать, что центральная проблема *этики благодати* вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится: а именно как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это, конечно, лишь перевод термина «благодать» (*χάρις*, *gratia*), перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей, с другой стороны. Ему близка идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, т. е. сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Обратно обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема *сублимации произвола* (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений ему как бы не нужны; тогда как в мирозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение», — просто бы не существовало. У Гартмана, наоборот, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой

эмоциональной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они и не были бы большими философами), — но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации или профанации Эроса (выше стр. 54), на путь творческого или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение (выше стр. 82). Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода, и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя произвольно-бессознательные, удачные и неудачные, сублимации; она ищет средств проникнуть в подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

5. ДВЕ СВОБОДЫ: НЕГАТИВНАЯ И ПОЗИТИВНАЯ, СВОБОДА В ПРОИЗВОЛЕ И СВОБОДА В ДОБРЕ.

Н. БЕРДЯЕВ

Свобода есть прежде всего *произвольность выбора*, Willkür, liberum arbitrium⁷. Это *несублимированная свобода*. Связанные с нею феномены духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует, однако, и *сублимированная свобода*, т. е. такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального долженствования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силой и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безопасности (Ungrund)⁸ — и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об античной философии (включая Платона) и о томизме⁹. Проблема свободы в силу этого здесь поставлена

очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проблема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т. е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал *негативную* и *позитивную* свободу: *die Freiheit im negativen Verstande und die Freiheit im positiven Verstande* ¹⁰. Но только позитивную свободу он считает этически и теоретически ценной. Этически она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность каузальную. И только такое *позитивное* понимание свободы может, по Канту, решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. *Негативная* свобода этого не может, ибо она была бы свободой от всякой закономерности; напротив, решение Канта утверждает наличность двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности (*Gesetzmässigkeit der Vernunft* ¹¹), а потому внезапной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права и он принужден признать некоторую ценность негативной свободы, ибо субъективное право защищает в известных пределах *свободу произвола* (*Willkür*).

6. ЦЕННОСТЬ ПРОИЗВОЛА И LIBERUM ARBITRIUM ¹²

Во всей новой и новейшей философии негативная свобода, *liberum arbitrium*, имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии (Скотту и Оккаму) ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии приходит к требованию полного самоуничтожения свободы на высшей ступени добра. Только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом.

Несмотря на прекрасный этический замысел этого произведения (*Anweisung zum seligen Leben* ¹³), правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: *свобода в добре уже не есть свобода*. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преображает и сублимирует свободу

выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы, братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: *свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола*, т. е. вторая свобода не есть первая; позитивная свобода не есть негативная, и это вполне верно. Но неверно, что позитивная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал (*non tollit sed perficit*). Здесь основной категориальный закон: высшая категория содержит в себе и сохраняет низшую *: *произвол* есть необходимый категориальный момент свободы, и он сохраняется в высшем категориальном комплексе *творческой свободы*, свободы, самоопределившей себя через признание принципа.

7. ВТОРАЯ АНТИНОМИЯ СВОБОДЫ У Н. ГАРТМАНА

Величайшей заслугой этики Николая Гартмана, самой значительной этики современности, правда, базирующейся на предварительной работе Шелера, является то, что он восстановил в своих правах момент *свободы произвола*, момент абсолютного выбора, средневековую идею *liberum arbitrium*. Ни в томизме, ни в кантианстве она не находит места. Ее нужно искать у Дунса Скотта. Свобода выбора поднимается над причинностью природы (тема знаменитой антиномии Канта¹⁵), но она дерзает и на большее: она возвышается над законом, над велением и запретом Божества. Человек противостоит не только природе, но и самому Богу в абсолютной свободе своего произвола: он не связан законами природы, над которыми он витает в свободном выборе целей и средств, но он не связан с законами нравственными, долженствованиями и императивами Божества, ибо может их принять и отвергнуть, сказать им *да* или *нет*; может отвергнуть само Божество. Гартман сознает и прямо указывает, что в этой средневековой проблеме *de servo*, или *de libero arbitrio*¹⁶, в свободе человека от Бога, лежит ключ к пониманию особого категориального момента свободы.

Как он возможен и как его выразить в рациональных понятиях? *Произвол*, конечно, не может быть высшим и последним определением свободы. Неопределенность не может быть высшим определением. Поэтому произвол есть лишь категориальный (и след., диалектический) *момент* в полном составе истинной свободы. Но где сфера действия этого момента? Очевидно, не в сфере природной необходимости, не в сфере причинных рядов. Здесь ничего нельзя изменить *произвольно*, здесь нет свободы

* У Аристотеля этот закон выражен (несовершенно) в соотношении формы и материи; у Гегеля понятие *Aufheben*¹⁴ показывает его диалектику. В современной философии Николай Гартман дает наиболее отчетливую его формулировку. См. ниже.

выбора. Иначе обстоит дело в *идеальной сфере ценностей*: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь *идеальное долженствование*. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не детерминирована этически должным; здесь сфера *индетерминизма*; здесь, и только здесь, сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает, однако, законное возражение: как? воля именно *детерминирована* этически должным! Если она свободна по отношению к каузальным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля *детерминирована* и *не детерминирована* должным. Гартман устанавливает здесь *вторую антиномию свободы*, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь *первую антиномию свободы и необходимости*. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», *Sollensantinomie*, ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии: «воля детерминирована и не детерминирована должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантианское решение: воля *должна*, но *не принуждена* подчиниться должному (различие *Sollen* и *Müssen*¹⁷), иначе говоря, в порядке долженствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля *не принуждена* подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушать, есть лишь печальный факт действительности, *факт недолжный*. Такое решение сводит антиномию к столкновению *сущего* и *должного*. Но *Sollensantinomie* имеет в виду совсем другое: она раскрывает антиномию в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований.

В самом деле, то обстоятельство, что воля *не принуждена* подчиняться должному и может свободно его нарушить, здесь понимается как *ценность*, как должное. Свобода произвола есть ценность, и она *должна* существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги; возможности доброй воли. Автомат добра, всецело телеологически детерминированный Божеством, не имеет этической ценности; только воля, обладающая *liberum arbitrium*, могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность, ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей,

обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная ими вполне *. В религиозной формулировке эту антиномию можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом,— и Бог не хочет, чтобы человек был его рабом. *Servum et liberum arbitrium* ¹⁹ взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы.

При таком понимании мы получаем *вторую антиномию свободы*, как антиномию *должного*, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы негативной со свободой позитивной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа, с одной стороны; и суверенитет я, суверенитет свободной личности, с другой стороны. Гартман устанавливает, что вторая антиномия свободы есть *антиномия двух автономий*: автономии нравственного принципа (автономии «практического разума») — и автономии личности **. Свобода «подзаконная» вступает в конфликт со свободой «сверхзаконной»; свобода сталкивается с должествованием: «*der Freiheit tritt im Sollen Unfreiheit, dem Sollen in der Freiheit ein Nichtsollen entgegen*» ²⁰ ***. Именно этот конфликт и был нами изображен в настоящей главе как *дух противоборства*, опирающийся не на аффекты только, а на «сверхзаконную» свободу. Всякий императив и всякое должествование свободная личность может отбросить, сказав: «*Я ничего не должен, я делаю то, что я сам хочу!*» Может отбросить, опираясь на свою автономию, на свою «самость», на свое богоподобие.

Но как же *мыслимо*, как возможно решение этой антиномии (Sollensantinomie)? Гартман формулирует его следующим образом: *позитивная свобода* (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением), содержит в себе не одну, а две детерминанты: *автономию лица* и *автономию принци-*

* К такой формулировке антиномии приходит Н. Гартман на стр. 628 своей «Этики» ¹⁸.

** Кант не заметил этой второй антиномии потому, что он отождествляет автономию практического разума с автономией личности. На самом же деле они не только не тождественны,— но даже антиномичны. Долг всегда есть гетерономия для личности, и автономия личности всегда «сверхзаконна» и «сверхдолжна».

*** Hartmann. Op. cit. S. 704.

на: между ними не антиномическое отношение, а отношение *восполнения*. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего *реально детерминировать*, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего *идеально детерминировать*, не может сделать добро злом и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою иерархию ценностей, которая ей дана и в которой она ничего изменить не может. Интуиция сердца (орган для восприятия ценностей) *открывает* и усматривает ценности, как они *даны* в идеальном мире *.

Автономия лица нуждается в автономии принципа, и наоборот. *Реальная детерминация* нуждается в *идеальной детерминации*, и идеальная детерминация нуждается в реальной. Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца», в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, т. е. не будет в конце концов сознательно-свободным выбором и решением. Идеальная детерминация должного будет, в свою очередь, бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая ее реализует. Императив теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения *реальной детерминации* и *идеальной детерминации* разрешается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она детерминирована идеально, но не детерминирована реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в ней утверждается ценность реальной детерминации, исходящей от свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться. «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку здесь разумеется *идеальная детерминация*, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае как голос осуждения). «Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно *реально детерминировать* волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра.

* Крайний сторонник свободы и творчества (напр., Н. А. Бердяев) может быть доволен: свобода и активность не покидают личность и здесь: «открытие» есть свобода и творчество; больше того, вершина творчества есть «открытие» и «откровение». Кто получил настоящие «откровения» — тот, и только тот, пророк и поэт.

«Ценности *ненарушимы* в своем идеальном бытии; и ценности весьма *нарушимы* в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось как недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только «*das Ansinnen, oder gleichsam die Aufforderung zur freien Entscheidung für den Wert*»²¹ *. Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как *vocatio*, «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства (выше стр. 89). Недостаток кантианского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отождествляемо с формой *закона* (*Gesetzmässigkeit*), с «долгом», *Pflicht*, с *императивом*. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно. Заслуга Шелера и Гартмана в том, что такое понятие «*Sollen*» у них уничтожается: для Гартмана «долженствование» есть лишь модальная категория, выражающая особое бытие ценностей, именно: свойственный им *постулат* реализации, но отнюдь не «императив». Многие ценности не могут быть облечены в форму «обязанностей», императива, закона; и как раз самые высшие (напр., святость, красота, гений).

8. ЦЕННОСТИ И СВОБОДА. ФОМА АКВИНАТ И ДУНС СКОТТ

Взаимоотношение ценностей и свободы есть фундамент этики, и нужно сознаться, что этого фундамента Шелер не построил. У Гартмана, напротив, мы находим драгоценнейшие изыскания в этой области. Антиномическая диалектическая форма помогает разобраться в великих исторических спорах философских школ. Антиномия двух автономий, устансвленная Гартманом, могла бы, напр., дать новое понимание спора между томизмом и скоттизмом. *Автономия принципа* есть тезис, односторонне утверждаемый томизмом, вслед за Аристотелем и всею античностью. *Автономия свободной личности* есть антитезис, выдвигаемый Дунсом Скоттом, в форме часто парадоксальной. Томизм правильно утверждает автономию принципа, суверенитет идеального понятия, суверенитет интеллекта, телоса²² — все это ценное достояние эллинского понимания идеального бытия (*νοῦς, εἶδος*); но томизм неправильно утверждает *реальную детерминацию воли* конечной целью, а потому не может поставить и понять христианскую проблему свободы и принужден отрицать автономию свободы.

* Hartmann. Op. cit. 702.

Дунс Скотт правильно утверждает автономию, свободы, и в этом смысле является более христианским философом, чем Фома Аквинат, но он склонен приписать свободе идеальную детерминацию в сфере ценностей (особенно Оккам), против чего правильно протестуют томисты. Обе школы не понимают различия двух детерминаций и поэтому не видят связи двух автономий. Но Дунс Скотт продвигает проблему дальше, ибо в противовес автономии принципа, хорошо известной древней философии, он выдвигает существенно новую христианскую идею — автономию личной свободы. Вся проблема сублимации свободы, поставленная нами, решается выяснением взаимоотношения свободы и ценностей, т. е. взаимоотношения двух автономий, двух детерминаций. Ценности «детерминируют», но лишь в том смысле, что дают возможность ориентироваться в направлении, найти, где должное и недолжное. Для уяснения этой единственной в своем роде детерминации мы позволим себе привести такое сравнение: ценности «определяют направление», но не «дают направления», они действуют как компас, но не как руль. В этом сущность идеальной детерминации должного: она не имеет сама по себе никакой реальной онтологической силы. Нужна такая сила, чтобы повернуть руль в направлении к ценностям, чтобы «дать направление», после того как удалось «определить направление». Такая сила и есть свобода личности, свобода воли. Автономия компаса и автономия руля — вот символ, верно выражающий нераздельную связь и неслиянную самостоятельность двух детерминаций.

9. КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ И АЛЬТЕРНАТИВА СВОБОДНОГО ВЫБОРА

Чтобы оценить самостоятельную ценность автономии свободной воли («автономии руля»), в ее отношении к автономии ценностей, необходимо принять во внимание еще одну мысль Гартмана, быть может самую замечательную в его этике и в его теории свободы. Он показывает, что «таблица ценностей» (Werttafel) вовсе не представляет собою гармонической системы: напротив, ценности вступают в конфликт, между ними существует антиномическое отношение *. В каждой конкретной этической ситуации мы имеем конфликт ценностей, который не может быть разрешен автономно самой таблицей ценностей уже просто потому, что ценности указывают в противоположные стороны; они, следовательно, даже не «дают направления», а лишь дают возможность сознательно выбрать направление. Все творчество жизни, творчество истории состоит в непрестанном разрешении конфликта ценностей; мы всегда стоим перед альтернативой противоположных решений. Но «альтернатива» имеет смысл лишь как обращение к свободе, равно как свобода в смысле

* Напр., отношение таких ценностей (добродетелей), как щедрость и бережливость; милосердие и справедливость; положительное право и естественное; борьба со злом и непротивление злу.

выбора возможна лишь там, где есть «альтернатива» *. Далеко не все антиномии ценностей разрешимы, об этом свидетельствует всякий *трагизм*, представляющий собою в высшем своем напряжении неразрешимый конфликт ценностей. Но там, где необходимо найти «разрешение», именно там необходимо «решение». Разрешение конфликта не начертано в таблице ценностей, очень редко человек получает оттуда «категорические императивы», чаще всего он находит антиномические задания, «бесконечные задачи». И чем глубже его рефлексия, тем труднее для него разрешение альтернативы «быть или не быть?», тем дальше откладывается решение, как у Гамлета.

Неразрешимость нравственного конфликта рождает «нерешительность». Но ритм жизни требует немедленного *решения*. Приходится рисковать, брать на себя ответственность возможного греха и ошибки. Решение воли всегда разрубает узел и не может ждать, пока он будет распутан. Рефлексия ума, рефлексия совести всегда и неизбежно отстают от актов выбора. Свободная воля в своих решениях всегда в конце концов *необоснованна*, и не потому, что она никогда не находит «достаточного основания», ибо обоснование уходит в бесконечность.

Это значит: человек в своих действиях, в своих актах никогда не бывает рационально *детерминирован*, он «решается» именно тогда, когда не находит рационального «разрешения», он действует на свой риск и страх, не зная *до конца*, что есть и что быть должно **. Даже такие «ценности», как воля и разум,— конфликты: воля требует уверенности и решительности; разум требует сомнения и, следовательно, нерешительности. И здесь последнее слово произносит суверенная *инстанция свободы*: она решает, когда и сколько нужно медлить с решением и взвешивать основания и когда наконец приходится сказать: «Жребий брошен!» ²⁴

10. ARS COMBINATORIA ²⁵ И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОИЗВОЛ

Здесь получается совершенно особая оценка *liberum arbitrium*: в творчестве всегда есть нечто *произвольное* как в установлении целей, так и в отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности для отыскания средств, незыблемые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело детерминированы каузально и телсологически, творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть *ars combinatoria* и, следовательно, игра возможностями и альтернативами; отсюда *ценность каприза и произвола* в творчестве. И она существует рядом с проти-

* Вот почему Дунс Скотт определяет свободу как *causa indeterminata ad ulterutrum oppositorum* ²³.

** Эту рациональную индетерминированность свободы, построенную на том, что воля не может ждать рационального разрешения сомнений, хорошо сознавал великий рационалист Декарт.

воположной ценностью чистого медиумизма, пифизма²⁶, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз!») и *сублимированный произвол*. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, т. е. «поэтической», сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй»²⁷, но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»²⁸); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

Свобода произвола, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между *да* и *нет*, между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными *да*, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств — одним словом, между различными творческими возможностями.

Вот где лежит положительная ценность произвола в самом полном его смысле, как он формулирован у Дунса Скотта: *causa indeterminata ad ulterutrum opposi totum*. Томизм никогда этой ценности понять не может, ибо для него свобода произвола есть только свобода выбора между соблюдением или нарушением божественной телеологии. При этих условиях настоящая свобода существует лишь во зле или на распутье между добром и злом; а в добре все телеологически предопределено и предустановлено и, следовательно, возможно лишь повиновение и соблюдение порядка. Творческой свободы выбора нет, а поэтому и настоящего творчества нет. Наивный телеологизм системы Аквината не может понять проблему христианской свободы.

11. ФЕНОМЕН АВТОНОМНОГО ПРОТИБОБОРСТВА КАК ВЫРАЖЕНИЕ АНТИНОМИЗМА СВОБОДЫ

Антиномия долженствования, установленная Гартманом, есть ценное открытие с точки зрения этики сублимации: она дает возможность глубже понять феномен *автономного противоборства*, описанный в начале этой главы.

Кантовская антиномия причинности и свободы и ее решение показывает, что свобода не связана казуальными целями: она *витает над ними*, пользуется ими как средствами, нигде их не нарушая. Но если свобода поднимается над детерминацией казуальной, то это не значит, как мы видели при решении антиномии, что она сразу попадает под власть другой детерминации, исходящей от ценностей. Для свободы прежде всего характерна эта

неподвластность, автономия, суверенность. Она может витать в абсолютной произвольности между той и другой детерминацией. Чистое самовластие автономного я — вот первая форма свободы, поднявшейся над природной необходимостью. Над этой автономией я возвышается другая автономия, другая высшая детерминация, которая требует подчинения от самовластного я, которая звучит как долг, императив.

Здесь именно и возникает феномен *автономного противоборства*: не так-то легко подняться на ступень высшей детерминации, не так легко ей подчиниться. Самовластная детерминация я как бы представляется самодостаточной. Самовластная личность, конечно, принимает решения и ставит себе цели, но все цели *ей подчинены*, она сама не хочет быть средством, не хочет служить каким-либо высшим целям, хочет быть только самоцелью. Типы Калликла и Тразимаха у Платона ²⁹, тип Штирнера, сверхчеловек Ницше — вот образы, выражающие эту ступень свободы.

Переход с первой ступени свободы на вторую сопровождается бунтом, восстанием, ибо здесь как будто теряется та несомненная ценность, которая приобретена на первой ступени: право *быть самоцелью*. Личности предлагается стать средством для каких-то высших целей. Сопrotивление тем сильнее, что оно обосновано на действительном праве быть самоцелью (Кант).

Восстание произвола как *автономное противоборство* есть реальное изживание той диалектики, которая заложена в антиномии должествования, как в антиномии двух автономий: автономия личности утверждает себя, отрицая автономию принципа (т. е. отрицая систему ценностей); и это не теоретическое отрицание, а практическое, жизненное: в дерзком нарушении она отбрасывает всякий принцип, всякое должествование *«единственно для того, чтобы по своей глупой воле пожить!»* (Достоевский) ³⁰.

12. СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ЕЕ АНТИНОМИЗМА

Переход от первой ступени свободы ко второй есть *сублимация свободы*. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что *произвол и свобода выбора могут быть сохранены* в высшей детерминации должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция кантианской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чи-

стое восстание произвола — значит решить *Sollensantinomie*, показать *совместимость* автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения: *Anforderung*, *vocatio*, благодать. В этих понятиях выражено то, что детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую модальную структуру, которая не нарушает, а *сохраняет* в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности.

Этика сублимации иначе решает антиномию долженствования, чем она решена у Гартмана. Антиномия долженствования здесь решается посредством *сублимации произвола*: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде, иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, как этого требовал поздний Фихте, какой смысл имели бы слова «истина сделает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. *Самовластный произвол* не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей, и может идти против нее; но *царство ценностей*, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей, и, следовательно, сама есть этическая ценность *. *Личность как самоцель* может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но *царство целей* не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель (см. об этом ниже).

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала: на самом деле антитезис *содержит в себе* тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и необходимости у Канта и Фихте **: свобода и причинность совместимы, потому что свобода *содержит в себе* причинность в новой форме целесообразности ***.

Решение построено на основном отношении категориальных ступеней бытия (*Schichtenverhältniss* у Гартмана ³¹), высшая категория содержит в себе низшую, но не наоборот. Гегель выражает это отношение в гениальном выражении: *Aufheben*, сразу показывающем источник антиномизма и его решение. Произвол — *ist aufgehoben* ³², т. е. как будто «уничтожен», а на самом деле «поднят» на высшую ступень, т. е. сублимирован. *Aufheben* и значит *сублимировать* (см. об этом ниже).

* Всякий ущерб, нанесенный низшей свободе, делает невозможным достижение высшей свободы, делает невозможной *сублимацию*. Вместо сублимации получается «падение» в рабство, великая инквизиция, против которой всякий бунт является справедливым.

** «Первая антиномия свободы», как ее называет Гартман.

*** Решение подробно рассмотрено в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте».

Категория произвола есть низшая категория свободы, и она сублимируется (*wird aufgehoben*) посредством высшей категории свободы: категории истинного творчества по «призванию» (*vocatio*) и по «благодати». Переход от негативной свободы, выражающей возможность произвольного выбора (*indeterminatio ad ulterutrum oppositorum*) к позитивной свободе принятого *решения*, тоже представляет собою сублимирующее отношение ступеней: в принятом решении «сохраняется» вся сила разрешенной альтернативы, удивительным образом сохраняются все отвергнутые возможности, ибо *решил* только тот, кто прошел через альтернативу, кто имел перед собою все эти возможности (мог предать — и не предал; мог бежать — и не бежал). Сделанный выбор не перестает быть выбором, сублимированным выбором, хотя бы он был выбором раз навсегда. И он оценивается именно по тому, из каких возможностей он сделан.

13. ТРАГИЗМ КАК ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ. НИЗШАЯ И ВЫСШАЯ ФОРМА ТРАГИЗМА

У Гартмана *Sollensantinomie* изображена как теоретическое противоречие; ее решение показывает мыслимость тезиса и антитезиса. С нашей точки зрения, эта антиномия есть жизненный конфликт и жизненный трагизм, и потому теоретическое решение ее не может устранить трагического изживания диалектики свободы. Достоевский развертывает в своих произведениях такую диалектику свободы: сублимация или профанация личности, спасение или гибель — вот ее тема *. Конфликт в сфере ценностей и «безвыходность» (апория) в нахождении решения — вот сущность трагической ситуации. Трагизм и есть *Sollensantinomie*; причем это высшая форма трагизма, рождающаяся в христианстве; существует еще низшая форма трагизма античного, выражающего столкновение автономии принципа со слепой необходимостью (*ἀνάγκη*). В этой теме нетрудно узнать «первую антиномию свободы», кантовскую антиномию свободы и необходимости, сущего и должного. Ее решение тоже не является только теоретическим, ее диалектика тоже есть диалектика трагической судьбы, ибо слепая природная необходимость часто не подчиняется высшей детерминации должного, которую несет в себе личность, губит и разрушает ее. *Сублимация* слепой каузальной необходимости на каждом шагу не удастся: Прометей побеждается слепыми и темными силами природы. Болезнь, смерть, техническая неудача, катастрофа, «несчастный случай» — вот примеры такого низшего трагизма, заключенного в «первой антиномии свободы» **.

«Вторая антиномия свободы» несет в себе иной, высший

* См.: Н. Бердяев. Мирозерцание Достоевского. УМСА Press. Берлин.

** Слепая «необходимость» греческой трагедии в греческой философии изъясняется как сопротивление «материи». Материя противится форме, идее; искажает и омрачает ее. Вот источник зла и трагизма.

трагизм: столкновение свободного произвола с царством ценностей, столкновение воли человека с волей Божьей. Это Богочеловеческая проблема, и решается она только в христианстве, беспредельно углубляющем и возвышающем личность и ее свободу, решается в словах «да будет воля Твоя»³³.

То обстоятельство, что антиномии свободы выражают собою жизненный трагизм, трагическую судьбу личностей и народов, — объясняет упорство, с каким защищаются и попеременно выдвигаются тезис и антитезис. Бесконечное число раз философские школы и отдельные мыслители в бесплодных спорах решали и будут решать в ту или другую сторону антиномию должноствоания. Одни, как Шестов и Ницше, будут утверждать абсолютную суверенность личности, стоящей «по ту сторону добра и зла», будут защищать капризный произвол и отрицать детерминацию, исходящую от принципа, воображая, что оттуда грозит потеря свободы; другие, вслед за Фихте, будут требовать полного отдания свободы и выбора, полной потери свободы в подчинении высшей Воле, воображая, что свобода выбора ведет к бесчинству.

Те и другие правы и вместе с тем не правы. Настойчивое продолжение спора лучше всего доказывает точность и верность установленной антиномии свободы. Трагическая диалектика жизни заставляет личность, народ, эпоху по очереди выдвигать то автономию лица, то автономию принципа. Мы живем в эпоху, когда автономии личности угрожает наибольшая опасность от всяческих диктатур и тираний, и не христианству, конечно, эту опасность усугублять. Сейчас только та Церковь может вести за собой, которая дальше всего отстоит от инквизиции.

Суверенитет принципа (идеи) в ущерб суверенитету личности и свободы утверждается в античном мире, и он утверждается в современном коммунизме, продолжающем традицию коммунизма Платона³⁴. Тот же самый суверенитет, точнее, тирания принципа утверждается везде, где существует *инквизиционное* понимание Церкви (напоминание Достоевского).

14. ХРИСТИАНСКОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ТРАГИЗМА СВОБОДЫ

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте. Христианское решение, конечно, возвышается *над* тезисом и антитезисом, но так, что тезис личной свободы не терпит никакого ущерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания» как отказа от свободы, как отнятия свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «*да будет!*», ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как

свободный ответ на *призыв* (vocatio) божественной Воли: «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух волей, а не одной воли *; и это сочетание есть *сублимация* низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи *сублимации*. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как *друзья и сыны* (и в этом смысле не хочет просто повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит *надо мною* и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет *надо мною*, тогда сублимация невозможна. Если *надо мною* абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит *призыв*, vocatio, Aufforderung. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

15. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ДВУХ МОМЕНТОВ СУБЛИМАЦИИ. СОЗНАТЕЛЬНАЯ ВОЛЯ И ПОДСОЗНАТЕЛЬНЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ

Сублимация имеет три момента, или три ступени:

1) Сублимация аффектов и стремлений, вырастающих из подсознания, сублимация Эроса.

2) Свобода выбора, формирующая эти аффекты.

3) Сублимация «призыва», формирующая свободу выбора.

Первый момент сублимации составлял тему трех предшествующих глав (4,5 и 6); второй и третий момент сублимации есть тема настоящей главы. Необходимо отчетливо представить себе соотношение первой ступени со второй и третьей, соотношение подсознания и сознательной свободы. Это тем более необходимо, что теория бессознательного, с ее прекрасным пониманием воображения и Эроса, склонна игнорировать волю и свободу (напр., Юнг, Бодуэн). Напротив, защитники воли и свободы склонны представлять дело так, как будто для реализации ценностей достаточно «сила воли» и свобода решения, что абсолютно неверно.

Сублимация начинается из глубин подсознания, из глубин органической жизни. Множество тенденций, стремлений существу-

* За это положение боролся Максим Исповедник.

ет в подсознании и вырастает из подсознания. Все стремления уже до известной степени бессознательно сублимированы, ибо *тендируют к ценностям*. Можно сказать, что вполне несублимированы, т. е. индифферентны к ценностям (не тендируют), только чисто каузальные, механические процессы. Но органическая жизнь не индифферентна к ценностям. Жизнь начинается там, где начинается оценка: стремление к чему-либо или отталкивание от чего-либо. Для жизни существенна *чувствительность и реакция*: растение чувствительно к свету, ибо реагирует на свет, тендирует к свету *. Реакция есть не-индифферентность, а не-индифферентность и есть оценка. Организм не реагирует на то, что *безразлично* для жизни, он реагирует лишь на положительные или отрицательные витальные ценности.

Шелер вполне прав, утверждая, что все стремления имеют *направление*, изначально им принадлежащее, и это направление есть *Wertrichtung*³⁶, т. е. определяется ценностью. Мы должны напомнить, что так обстоит дело еще в подсознании, т. е. в сфере бессознательных стремлений, где нет речи, конечно, о сознательной воле с ее сознательными «целями» (*Zwecksetzung*).

Каким образом стремления вырастают из тьмы подсознания? Как они осознаются? Ответ дан выше в главе пятой: бессознательные стремления поднимаются, «сублимируются» в сферу сознания при помощи *воображения*; оно прежде всего помогает *осознать*, что выражается в направлении стремления, куда оно указывает, чего оно хочет, *какую ценность* имеет в виду. Для этого служит *образ*, как средство *выражения* желанного и искомого. Воображение никогда не индифферентно к ценностям, оно ищет выразить ценности, бессознательно предчувствуемые, угадываемые, искомые. Вот почему воображение, как было показано выше, есть сублимирующая сила, есть воплощение ценностей. Но здесь, в сфере сублимированного Эроса, нет еще настоящей воли, свободы, выбора. Скорее здесь действует сила, чуждая воле, непокорная ей: сила аффектов и воображения.

Каким же образом из материала стремлений и образов образуется сознательная воля с ее выбором цели (*Zwecksetzung*)? Да и нужна ли она, если существует сублимация Эроса при помощи воображения ценностей?

Сознательная воля, выбор, решение — начинаются там, где возникает *конфликт эмоций и стремлений*. Стремления сталкиваются друг с другом, противоречат друг другу, влекут нас в разные стороны. Возникает *сомнение в реакции*, простая реакция невозможна. Каждый аффект сам по себе прямолинейно реализует себя, реагирует без размышления, без сомнения. Но все вместе

* Шелер очень верно определяет простейшую сущность жизни на первой, растительной ее ступени, как «Gefühlsdrang». Это, конечно, внутренняя, субъективная ее сторона, но все живое имеет такую внутреннюю сторону. Все живое одушевлено, но это не значит, что все живое сознательно. Растительная «душа» бессознательна, как бессознательны и все растительные процессы в органической жизни человека. И содержание бессознательного, как показывает психоанализ, лучше всего можно определить шелеровским термином «Gefühlsdrang»³⁵. См.: Scheler. Die Stellung des Menschen in Kosmos. S. 17 ff.

они грозят разорвать единство сознания, единство организма. Здесь ставится новая проблема: *сомнения в действии*, и она есть проблема, поставленная перед сознанием.

Нетрудно заметить, что в этом конфликте тенденций и стремлений нам дан тот самый *конфликт ценностей*, о котором говорил Гартман; здесь приходится выбирать и приостанавливать решение в практическом сомнении. Необходим акт выбора, акт предпочтения, который отдаст преимущество одному из конфликтных стремлений, одной из ценностей. Если нет акта решения, выбора, свободы, то нет единства самосознания, нет *я*; есть только связка различных стремлений... Но и связки не может быть, ибо стремления отталкиваются и отрываются друг от друга и только *я* может их связать воедино.

Самосознание находит себя как сомнение (*de omnibus dubito*³⁷), и не только как теоретическое, а прежде всего и первее всего как практическое сомнение; но *сомневаться* — значит стоять пред альтернативой «быть или не быть», которая может быть поставлена только свободному существу, могущему сказать *да* или *нет*. Сомневаться — значит утверждать свою свободу. Вот почему нельзя «сомневаться в своей свободе».

Свобода тождественна с центром самосознания, с *я* (*Das Ich setzt sich Selbst*, как говорил Фихте³⁸). Она есть ось, вокруг которой вращаются тенденции, эмоции, аффекты. Все эти силы созданы не ею, она лишь формирует их. Свобода есть как бы невидимая и неподвижная *точка*, вокруг которой вращаются рычаги жизненных сил, но она есть *точка опоры*, которая может «перевернуть мир». По принципу такого рычага построен *руль*.

Что новое привходит в этой точке единства к тому разнообразию сил, которые действуют на нее со всех сторон? Привходит нечто совсем новое: *ось самосознания*, дающая возможность с бесконечно малым усилием повернуть туда или сюда, *самоопределяясь*, т. е. формируя единство из альтернатив.

Спиноза совершенно правильно определяет задачу завершенной сублимации: надо образовать «всепоглощающий аффект». Но кто его образует? Или он лишь каузально образуется силою сталкивающихся аффектов? Нет, *я сам* его образую, хотя не иначе как из сталкивающихся аффектов. Здесь ясно видны оба момента сублимации: стремления и свободный выбор — сублимация Эроса и сублимация свободной воли. Шелер совершенно верно указывает, что только из ценностных содержаний, данных в стремлениях, воля может выбирать, только этими движущими силами стремлений она может пользоваться, поэтому необходима не только *культура воли*, силы воли, ее чистоты и решимости, необходима еще *культура эмоций и стремлений*, их широты и глубины в смысле чувствительности ко всей полноте системы ценностей *.

* См. ко всей здесь рассмотренной проблеме: Max Scheler. *Formalismus in der Ethik* ... S. 26—40. Можно добавить, что культура эмоций ведет к предчувствию новых, высших, неизвестных ценностей; «сердце» может делать открытия. В этом смысле, и только в этом, возможна «переоценка ценностей».

Культура эмоций и стремлений есть сублимация Эроса, сублимация подсознания; *глубина подсознания* есть тот приемник, который впервые отвечает на призывы ценностей, отвечает уже на первых ступенях органической жизни; ибо бессознательная оценка есть первофеномен органической жизни.

16. ИСТИННЫЙ СМЫСЛ СУБЛИМАЦИИ. КРИТИКА ФРЕЙДА

Понятие сублимации, как оно установлено нами, совершенно перестает быть фрейдянским. Оно лишь не перестает быть платоновским. Поправка, сделанная выше (указание на «профанацию» вместо «сублимации» см. выше стр. 46), только теперь может быть оценена вполне.

С. Франк в своей ценной статье («Психоанализ как мирозерцание») говорит следующее: «Психоанализ философски не справился с тем кладом глубинной душевной жизни, который он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий неадекватна глубине и иррациональности открытого им духовного материала» *. Франк отлично показывает философскую бедность и примитивность фрейдянства: как мировоззрение это есть «сексуальный материализм», совершенно аналогичный по своему методу «экономическому материализму» и вместе с ним остающийся на точке зрения *натурализма*. Такая критика, впрочем, весьма легка: философская ошибочность материализма и натурализма давно выяснена; гораздо труднее оценить по достоинству тот «клад» и ту таинственную глубину, которую открыл Фрейд, а главное — философски с нею справиться. Это и составляет задачу нашего исследования. И первым шагом для ее решения будет философское *уяснение сущности сублимации*.

Философские ошибки Фрейда являются ошибками классическими: они появляются на свет в тех случаях, когда *натуралист* (напр., психиатр) пытается при помощи хорошо ему знакомых и испытанных категорий природы проникнуть в сверхприродную сферу *духа*. Эта ошибка есть неспособность видеть высшие категории, высшие ступени бытия и непонимание их соотношения с низшими. Категориальное объяснение *высшего посредством низшего* есть типичное нарушение иерархического закона категорий **. Примером может служить объяснение органической жизни при помощи категорий механизма и химизма; объяснение свободной целесообразности (творчества) при помощи одной только причинности; объяснение явлений «духа» при помощи категорий материально-пространственного бытия. Всяческий материализм являет собою грубейшую форму этой ошибки.

Мы назвали такое *сведение на низшее* — «профанацией». Франк называет это «циническим мирозерцанием»; Шелер —

* Путь. № 25. 1930. Декабрь.

** Hartmann. N. Kategoriale Gesetze. Philos. Anzeiger. Bonn, 1926. S. 218—219.

«игрою на понижение» (Spekulation à baisse). Но как же понижение может сублимировать? Утверждение, что можно все объяснить при помощи низших категорий, вообще отрицает самостоятельное значение высших, отрицает иерархию ступеней бытия и иерархию ценностей. Но если нет высшего, то как можно возводить, сублимировать низшее? Самое серьезное возражение Фрейдю состоит в том, что в его мировоззрении сублимация невозможна.

Необходимо поставить философский вопрос: как возможна сублимация? Она возможна только тогда, если есть *возвышенное*, sublime, das Erhabene, если есть «Возвышенный» (индийский термин), если есть «Всевышний». Только тогда можно «возводить», ἀναγωγεῖν, сублимировать. Понятие сублимации есть понятие христианского платонизма. «Возведение» к Абсолютному, ἀναγωγή, возводящий эрос — есть основная идея Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Она сохраняется в средневековом христианстве в форме amour anagogique, в форме sublimatio creaturae rationalis super naturam (см. выше гл. IV, § 4).

Уже эта блестящая формула Александра показывает, что сублимация есть возвышение *над* природой, выход за пределы природы, и в чистом натурализме (deus sive natura³⁹) — просто невозможна. У Платона она была возможна, ибо над Эросом и *над* природой есть мир идей; а у Фрейда? Для него, в сущности, как и для всякого натурализма и материализма, все «возвышенное», sublime есть иллюзия; индивидуальная любовь есть иллюзия (надстройка над сексуальным фундаментом); религия и любовь к Всевышнему — тоже иллюзия и тоже утонченная сексуальность («Die Zukunft einer Illusion»⁴⁰). А что же не иллюзия? Не иллюзия — сексуальное влечение и его нормальное удовлетворение. К этому сводится, в сущности, вся терапия и вся «мораль» Фрейда.

Спрашивается, откуда же берутся те «моральные идеи», которые стремятся управлять сексуальностью (libido), которые осуществляют ее подавление (Verdrängung) и затем сублимацию? В натуралистическом мирозерцании Фрейда их вообще принципиально не существует. Он может и должен объяснять всякую мораль как сублимированную сексуальность. Но тогда мы получим, как указал Шелер, порочный круг: все высшие моральные чувства объясняются из сублимированной сексуальности; и, с другой стороны, сублимация сексуальности объясняется из существования «морали», которая своими запретами подавляет (Verdrängung) и направляет ее на «высшие задачи»*. Но что же такое эти «высшие задачи»? Где верх и где низ? На это никакой натурализм никогда ответить не может.

Сублимация есть возведение (ἀναγωγή) низшего к высшему; чтобы понять это возведение нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Об этом Фрейд и его школа не имеет никакого понятия. Сублимация предполагает

* Scheler. Wesen u. Formen der Sympathie. S. 239.

некоторый категориальный иерархический закон, который был замечен еще Аристотелем и формулирован как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит *материей* для высшей, которая является ее *формой*. Форма есть нечто высшее и новое (напр., статуя), и, однако, она предполагает низшее, как условие возможности, как материал (напр., мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преобразуется в высшую «форму» красоты. Этот закон далее был формулирован Гегелем как *aufheben*. С наибольшей точностью он выражен в современной философии Н. Гартманом *.

Присутствие низшего в высшем заметил Фрейд. И это единственное, что сближает его с Эросом Платона и с христианским понятием сублимации: низшие, подсознательные влечения (*libido*) можно не только подавлять (*Verdrängen* ⁴²), их можно и сублимировать, т. е. формировать, преобразовать в высшие. Мы видели, что так думает вся христианская аскетика. Однако этого «формирования» Фрейд категориально не понимает, а потому не понимает и сублимации. Он не видит, что высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая, высшая категория, в которой низшая в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное — «поднята» на новую, высшую ступень: *ist aufgehoben!* ⁴³. Иначе говоря, сублимирована, *преобразена*, *пре-существлена*. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механализма и химизма, напр., сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целомобразном и свободном творчестве **. Отсюда возникает соблазн признать, что организм есть *только* усложненный механизм, что свобода есть *только* комбинация причин.

Сказать, что статуя есть *только* сублимированный мрамор; любовь и религия — *только* сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — *только* сублимированное хозяйство (марксизм) — значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно *не только!* Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно *новой*, ранее не бывшей *ступени бытия*.

У Платона такой ошибки нет и быть не может: его Эрос возводит (*dναυωγή*, сублимация) к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос как *libido* есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос как поэзия (творчество) есть рождение «детей Гомера и Гесиода» и «царственное искусство», политика, созидающая государство ⁴⁴. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень — новая категория жизни. Эрос

* Op. cit. Schichtungsgesetze u. Abhängigkeitsgesetze ⁴¹.

** На этом покоится решение знаменитой антиномии свободы и необходимости. См.: Б. Вышеславцев. Этика Фихте. М., 1914. С. 267—395.

не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень: 3) философию, созерцание идей; и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить, и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своей «Политии»). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория, по сравнению с «Hunger und Liebe»⁴⁵, по сравнению с экономикой и политикой. Последний транс, предпринимаемый Эросом, есть экстаз, или транс в Абсолютное (как это показал Плотин⁴⁶). Здесь он встречает нечто совсем новое, «das ganz Andere»⁴⁷, ни с чем низшим не соизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, с libido, ибо это его функция только на первой ступени. Вот почему libido расширяется у Юнга до предела основной психической энергии, энергии творчества и воображения (см. выше стр. 46).

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть *стремление*, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия»⁴⁸. Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за ее пределы, всегда трансцендирует (Фихте). Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии⁴⁹. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание *в пещере*. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в транс». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей («обитатели мнози»⁵⁰), когда встречает наконец *полный простор*, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение libido (сексуальности), как это делает Платон и за ним Фрейд?

Трансцендирующая природа *стремления* дает ясный исчерпывающий ответ. Libido есть *стремление*, и, след., транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «аутоэротизма» (Ichtrieb⁵¹), начало всякого самоотвержения, всякого искания полноты и бесконечности*. Но это лишь *первая ступень стремления*. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» *трансцендирует* за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней как профанацию любви. Но далее истинная любовь *трансцендирует* за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

* Бесконечность в смене поколений, полнота в андрогинном соединении⁵², самоотвержение в родительской и супружеской любви — вот ценности первой ступени Эроса, открытые Платоном.

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает *творцом* (ποιητής) и, след., поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности.

Конечно, все эти трансы, совершаемые стремлением, будут для Фрейда *иллюзией*, но тогда иллюзией будет не только влюбленность, но и поэзия, и искусство, и культура, и мораль, и, конечно, религия. Сублимация для Фрейда невозможна, ибо *сублимация для Фрейда иллюзорна*. Сублимация возможна лишь в совершенно ином мирозерцании.

Шелер справедливо указывает на абсолютную *разнокачественность* различных стремлений и их несводимость на одно какое-либо стремление, напр. на сексуальное. В этом смысле вполне верно, что любовь к отцу, к матери, к сестре, к возлюбленной — *качественно различна*, представляет как бы различные категории любви. «Святая любовь» Франциска Ассизского никаким образом необъяснима эволюционно из сексуального влечения. Такое объяснение есть просто неспособность видеть то качественно новое и высшее, что дается на высших ступенях, неспособность видеть новую категорию*.

Все это верно, но Шелер недостаточно подчеркивает *единство стремления*. Стремление, как было показано, всегда тендирует к тому, чтобы образовать «всепоглощающий аффект», иначе нарушается единство личности. Шелер, в своем плюрализме эмоций и стремлений, не оценивает *истинной сублимации*. Она состоит в том, что различные стремления, в своей бесспорной качественной самостоятельности, не стоят индифферентно рядом, а образуют систему взаимного проникновения и соподчинения. Это ясно уже из того, что в каждом стремлении дано переживание *особой ценности* (как это справедливо отметил Шелер), а ценности образуют иерархическую систему соподчинения.

Иерархически низшее стремление может входить, как интегральный момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преобразуется и облагораживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен в «Пире» Платона. И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот невозможно отрицать, что в этом интегральном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

* Scheler. Op. cit. S. 232—235, 209—211.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преображены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще вино и вместе с тем как будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что *Συμπόσιον*⁵⁴ есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!

VIII

СУБЛИМАЦИЯ КАК ЗАВИСИМОСТЬ ОТ АБСОЛЮТНОГО

1. SUMMUM BONUM¹

Этика сублимации есть этика «благодати», а этика благодати есть этика религиозная. Вершина сублимации есть *θεϊσμός*, обожение. Предел совершенства есть Абсолютное Совершенство, или Бог («будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен»²). А без принципа совершенства нет никакого «усовершенствования», никакого свершения, никакого творчества, никакой предельной оценки.

Можно ли такую точку зрения защищать пред лицом современной свободной науки и философии? Не является ли она исключительно богословской, связанной догматическими предпосылками ортодоксии? Ее защищать можно, но лишь пред лицом *свободной* мысли, не связанной догматами нигилистической веры, атеистической инквизиции. Ее можно защищать посредством свободного диалога, свободной диалектики. И прежде всего в таком диалоге сталкиваются два значительнейших представителя современной науки: Шелер утверждает принцип религиозной этики; Гартман его отрицает.

С нашей точки зрения, вопрос решается так: *сублимация* всеобъемлющая и предельная (не частичная и условная) невозможна без «*sublimissimum*»³, без *summum bonum*, без абсолютного совершенства, без аксиологического Абсолюта. Такова великая традиция Платона, Плотина, Фихте, Шеллинга; ее же поддерживает Шелер. При этом *summum bonum* вовсе не должно быть рациональным, понятным; скорее напротив, оно необходимо выходит за пределы (*ἐπέκεινα*) всего известного, понятного и потому необходимо «мистериозно» (Плотин и вся христианская мистика).

2. СВЯТОСТЬ КАК ВЫСШАЯ ЦЕННОСТЬ

Сублимация совершается при помощи ценностей, но ценности бывают высшие и низшие; сублимировать в настоящем смысле могут, очевидно, лишь *высшие* ценности. Существует *иерархия*

ценностей и, следовательно, абсолютно высшая ценность, «вершина иерархических ступеней. Такой предельно высшей ценностью является святость, святыня. Святая воля стоит выше, чем добрая воля; хотя она необходимо вместе с тем добра. Святое творчество стоит выше, чем прекрасное творчество; хотя оно необходимо вместе с тем прекрасно. Но абсолютная святость и абсолютная святыня есть Бог, «Святой Израилев» *. Таинственное веяние святости есть чувство присутствия Абсолютного (в его аксиологическом аспекте), трепет изумления и восхищения. *mysterium tremendum* ⁶ (Рудольф Отто). Без такого прикосновения к высшему аксиологическому пределу **, к святости — нет предельной сублимации.

Но святостью может обладать только *личность*, а не вещь; только субъект, а не объект. Вещи и объекты могут быть «священными», но не святыми. И священными они являются через свое отношение к высшей, любимой личности: когда сотворены ею, изображают ее, принадлежат ей. Святость составляет вершину ценностей, а потому она может принадлежать только тому, что имеет право стоять на этой вершине. Но таким достоинством и «честью» обладает только *личность*; все *безличное*, как-то: вещи, блага, идеи, нормы — стоит ниже в иерархии ценностей, чем личность. Мы разумеем здесь *живую конкретную личность*, а не идею личности. Все идеально-отвлеченное неполноценно; только идеально-конкретное, живое, укорененное в бытии — полноценно. Вот почему высшая святыня, «Святой Израилев», есть *личный Бог*, а не безличный, *живой Бог*, а не идея Бога. Безличный Бог стоял бы ниже, а не выше человека ***.

3. ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВА

Человек приписывает себе преимущественное достоинство и честь во всем ему известном, сотворенном мире. Это есть самоочевидное суждение оценки: человеческая личность ценнее животных, растений, минералов, элементов. Почему не поставить человеческую личность на вершине всей иерархии ценностей? Почему не признать ее высшей святыней, раз она может обладать святостью? Почему не признать человека единственным известным нам *Богом*, раз он обладает полноценным свойством быть живой конкретной личностью? Такая мысль возникает с диалектической необходимостью и приводит к «*религии человечества*», к единственной возможной форме атеистической этики, иначе говоря, атеистической иерархии ценностей. Она мыслима в двойной форме: или единственная ценность и святыня для меня есть

* «Свят, свят, свят, Господь Бог Саваоф» ⁴... «Никто не благ, как только один Бог» ⁵.

** Таков смысл слов: *Иже еси на небесех* ⁷.

*** Такова абсолютная субстанция Спинозы, таков абсолютный «океан» индусов: он обладает всепоглощающей мощью, но не обладает честью и достоинством человека.

мое живое конкретное «я» — все остальное ниже его и ему подчинено (Макс Штирнер); или единственная ценность и святая есть «человечество», «коллектив», «пролетариат» (Фейербах, Маркс). Изживание этой диалектики в грандиозных размерах показано Достоевским, и она продолжает изживаться современным человечеством.

4. АКСИОМА ЗАВИСИМОСТИ. ДЕКАРТ

Почему же нельзя объявить человека Богом? Ответ прост и очевиден: потому что человек *не абсолютен*. Я нахожу себя, как относительное, конечное, несовершенное, зависимое существо. В этом состоит *аксиома зависимости*, лежащая в основе религии. Самосознание *самоочевидно*; оно есть последняя опора всякой достоверности, как это было установлено Августином, Декартом и Фихте. Но самосознание, его, *не самодостаточно*. Мне очевидно моя недостаточность, моя зависимость; ее я мыслю, чувствую, актуально переживаю. Но это значит, что я мыслю, чувствую и переживаю *то, от чего я завишу*. Я дан себе не один, а вместе с каким-то другим, я дан себе в противостоянии, в противоположении. Но «недостаточному» противостоит *полнота*, конечному противостоит *бесконечное*, несовершенному — *совершенное*, зависимому — *независимое*, относительному — *абсолютное*. Одно без другого нелепо и непереживаемо. Его (я) находит себя только в противопоставлении Абсолютному, только в Нем «мы движемся и есьмы».

Такова основная интуиция Декарта. В своих «Медитациях» он делает попытку рационально формулировать центральную мистическую интуицию, как это делали до него Августин и Бонавентура. Последний показывает, что самосознание возможно лишь в противостоянии Богу. Человек переживает, сознает и мыслит себя не иначе как *в ряде основных противопоставлений*, в основе которых лежит противопоставление несовершенного и совершенного, относительного и абсолютного *.

Декарт правильно нашел *аксиому зависимости* как аксиому религии:

«Je connais évidemment, que *je depends* de quelque être different de moi» (Med. III).

«Lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose *imcomplète et dépendante*, l'idée, d'un être *complet et indépen-*

* Бонавентура дает таблицу основных противоположностей (De mysterio trinitatis et Itinerarium). Главнейшие из них: ens imperfectum — ens perfectum; dependens — absolutum; finitum — infinitum; compositum — purum; in parte — totaliter; transiens — manens; per aliud — per se; posterius — prius; respectivum — absolutum; per participationem — per essentiam; in potentia — in actu; diminutum — completum *.

На эту существенную связь Декарта с Бонавентурой и со всей христианской мистикой справедливо указал Коуге в своей ценной книге «Essai sur l'idée de Dieu». Paris, 1922. Ed. Leroux. P. 144—147, 167—168. Jilson в своих исследованиях постоянно указывает на связь Декарта со средневековой теологией.

дant, c'est-a-dire de Dieu, se présente a mon esprit avec distinction et claré...» (Med. IV) ⁹.

Но он рассматривал ее как аксиому разума, тогда как она прежде всего выводит за пределы разума. Декарт не показал с достаточной силой *перевеса иррационального* в этой аксиоме. К этому рационализм был еще не способен. Декарт открыл нечто большее, чем мог осмыслить, нечто превосходящее его собственный метод и метод его века. Абсолютное не познается *clare et distincte* ¹⁰, точно так же как и *ego*. Абсолютное таинственно в своей глубине, столь же таинственно, как и я сам, и тем не менее *очевидно*. Этого не мог понять век рационализма: *очевидность* отождествлялась с *ясностью и раздельностью*, иначе говоря, с рациональностью и познаваемостью, что совершенно неправильно (см. об этом ниже).

Здесь лежит разгадка того, почему осталась непонятной и не оцененной самая изумительная мысль Декарта, что Бог столь же очевиден и достоверен, как мое я, как *ego cogitans* ¹¹, и гораздо более достоверен, чем внешний мир. Рационализм решил признавать только то, что мыслится *ясно и раздельно*; но Абсолютное, Бога — нельзя мыслить «ясно и раздельно», а потому какая же здесь может быть «очевидность»? Какая здесь может быть доказательность?

Декарт открыл очевидность иррационального *ego*, стоящего в иррациональной зависимости от очевидно-иррационального Абсолюта, но с этими «иррациональностями» обращаться не умел *, а потому тотчас же превратил таинственное *ego* в объект рационального познания, в вещь, в субстанцию (*res cogitans* ¹²), а затем и Абсолютное сделал субстанцией, т. е. тоже объектом рационального познания, забыв, что вся ценность и весь смысл его замечательной демонстрации «*ego cogito*» состоит в том, что *ego* и Абсолютное возвышаются абсолютно над всем миром, а потому никогда не могут быть сделаны объектами, вещами, субстанциями. Нужен был Кант, кантианство и феноменология ¹³, чтобы указать эти ошибки и восстановить гениальную «феноменологическую редукцию» Декарта во всей ее чистоте. Нужен был, наконец, современный иррационализм Рудольфа Отто — чтобы освободить аксиому зависимости от узилища рационализма.

5. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ЗАВИСИМОСТЬ У ШЛЕЙЕРМАХЕРА. ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

После Декарта аксиома зависимости не могла, конечно, исчезнуть из поля зрения философии. Шлейермахер снова ее формулирует как *Abhängigkeitsgefühl*, как «чувство зависимости», составляющее основу религии (*religio* и есть «связь»,

* Он, однако же, вплотную подошел к понятию иррационального, признав, что в Абсолютном не может быть «дистинкций» и что его «ясность» ослепляет. См. Koyle. Op. cit. 23--24.

«зависимость»). Рудольф Отт и Макс Шелер дают нам более существенное узрение «аксиомы зависимости» в свете современной феноменологии. И прежде всего они исправляют основную ошибку Шлейермахера, подрывающую значение его философия религии: он разумеет зависимость от «универсума», от *вселенной*. Но в религии дело идет о совершенно иной зависимости: не от мира, а от Бога. Ошибка эта очень инструктивна, и прежде всего естественна. Скептик может сказать: да, ваша «аксиома зависимости» несомненна, но она говорит о зависимости от вещей, меня окружающих, от людей, от мира, наконец — от вселенной; никто такой зависимости не отрицает, но она ничего не говорит нам о Боге.

На это приходится ответить весьма парадоксально: нет, как раз такую зависимость, в силу Декартова сомнения, можно отрицать, как ее отрицали индусы; отрицать, превращая вещи, людей, вселенную — в потенциальную иллюзию, в сновидение, в «феномены». Все это сомнительно, только одно *Я* — несомненно. Все это феномены («лишь явления») — только одно его есть нумен; оно не допускает «феноменологической редукции» в применении к себе самому: пред всеми явлениями, стоящими в его поле зрения, оно, это *ego* *, сохраняет *преимущество* онтологической достоверности, преимущество идеально-реального бытия, которого феномены не имеют. *Я* как бы свободно витает *над* *всею сферою «явлений»*, т. е. объектов, природных вещей; *Я* никогда не есть *res inter rebus*, как утверждал Спиноза. *Я* есть «дух», а дух возвышается над всякою природою, телесною и душевною, возвышается над всеми явлениями внешнего и внутреннего опыта **. В этом преимущество, и исключительность, и единственность *Я*. С величайшим и непревзойденным мастерством индусы умели демонстрировать *абсолютность Я*, его отрешение и освобождение (*absolvere, absolutum*) от мира, вселенной; от всего, что остается далеко внизу, как явления, при восхождении *Я* на вершину духа, при осознании им своего царственного преимущества. В этом и состоит мировая мистическая и философская миссия Упанишад. Только вслед за ними Шопенгауэр мог сказать: мир есть *мое* представление; а если «мое», то, значит, мир принадлежит мне, а не я принадлежу миру. Зависимость от вселенной преодолевается превращением вселенной в явление. Феномен зависит от нумена ¹⁴, но не наоборот. Феномен есть всегда *phenomenon fundatum* ¹⁵, т. е. нечто зависимое, обоснованное в другом. Но *Я* обладает независимостью уже в силу своей нуменальной идеально-реальной природы.

Кроме такого онто-логического преимущества и независимости *Я*, существует еще преимущество и независимость *аксиологическая*. Это нетрудно вскрыть еще у Декарта. Достоверность есть для него первая и основная ценность. Несомненное *ценнее*

* «Обозревающий поле», по выражению Упанишад.

** Ср. о *духе* Н. А. Бердяев. Философия свободного духа; и Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

сомнительного. Как носитель и критерий достоверности, Я ценнее всей вселенной. Но особенно ясно это выступает у индусов: «феноменологическая редукция» применяется у них прежде всего для *обесценивания* мира, для отрешения и освобождения Я от всего этого *неценного*; она есть демонстрация абсолютной аксиологической независимости атмана от мира, от майи. Абсолютная ценность атмана-брахмана * по сравнению со вселенной есть религиозная истина («какая польза человеку, аще весь мир приобретет, душу же свою отщепит?»¹⁶).

Таким образом, мы получаем результат, противоположный Шлейермахеру: вместо «чувства зависимости» — *усмотрение независимости Я*. Я, в своей духовной сущности и глубине, не зависит от природы, от универсума. От универсума, от вещей зависит, конечно, *мое* тело, даже *моя* душа; но все это не есть подлинное, глубинное, духовное Я (все это лишь «мое», мне, т. е. подлинному Я «принадлежащее»).

Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme? (Паскаль)¹⁷.

Я сам, «обозревающий поле» явлений, обозревающий весь мир, представляю собою таинственное существо иного изменения, существо «не от мира сего».

6. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ У ДЕКАРТА И В ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ

Декарт, установивший аксиому *религиозной зависимости*, вместе с тем утверждал *натуралистическую независимость Я*; он утверждал ее в силу феноменологической редукции:

Je suis indépendant du monde sensible et de la nature par cette opération de réduction: je suis «supérieur» à tout cela, c'est eux qui dépendent de moi. Ils sont entraînés dans le cercle de ma conscience (Disc. IV. Med. III)¹⁸.

Не подлежит никакому сомнению, что Декарт дал *феноменологическую редукцию*, cette opération de réduction, которая лежит в основе современной феноменологии. Гуссерль прямо это высказал. Его великая заслуга состоит в том, что он показал смысл декартовского cogito¹⁹ и doute universelle²⁰, чего, к сожалению, не может сделать современная французская философия. И смысл этот состоит в cette opération de réduction.

В приведенных словах Декарта, как в фокусе, сосредоточены лучи всей мировой философии: в них отзвуки Упанишад, в них Платон и Плотин, в них весь немецкий идеализм — Кант, Фихте, Шеллинг, Шопенгауэр, в них имманентная школа, неокантианство и, наконец, — современная феноменология. И это потому, что феноменологическая редукция есть *фокус философии*. Пусть для непосвященных она остается навсегда ненужным «философским фокусом»; для посвященных, для истинных философов она есть

* На христианском языке: души (точнее, духа) — и Бога.

чудо философии, чудо самосознания, чудо транс $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ ²¹.

Тот никогда не поймет, что такое феноменологическая редукция, кто будет искать ответа только в «феноменологической» школе. Замечательно, что все ученики Гуссерля по-своему истолковывают редукцию: иначе ее понимает Шеллер, иначе Гартман, иначе Гейдеггер. И это именно потому, что она есть фокус философии, где совпадают и где расходятся все индивидуальные лучи; исходная точка отправления, где расходятся философские направления.

Сказать: *мир есть только явление* — значит произвести феноменологическую редукцию; даже просто сказать: явление, феномен ($\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\upsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ²², *nur Erscheinung*, *arraganse* ²³ — уже значит мыслить, исходя из феноменологической редукции. Именно так мыслят Упанишады, впервые дающие грандиозную феноменологическую редукцию мира и глубочайшую, доселе не превзойденную интуицию его. Миф Платона о пещере ²⁴ есть художественный символ феноменологической редукции, бесконечно богатый философскими и мистическими возможностями. Что Платон, Декарт и Кант производят прежде всего феноменологическую редукцию, этого, конечно, ни Гуссерль, ни феноменологи отрицать не хотят. Напротив, они устанавливают свою связь с платонизмом. Чтобы правильно их понять, нужно именно так широко раздвинуть историко-философскую перспективу. Всякий провинциализм школы вредит пониманию.

7. ТРАНСЦЕНЗУС КАК СУЩНОСТЬ РЕДУКЦИИ

К каким бы результатам ни вела феноменологическая редукция, какое бы философское здание на ней ни воздвигалось, как бы различно она в этом смысле ни истолковывалась, все же в основе ее лежит одна и та же операция: *транс*, *трансцензус*, *мета*, выход за пределы всего мира явлений, выход из «пещеры» Платона, поднятие над полем явлений того, кто «обозревает поле».

Причем необходимо понять, что только этот *транс* делает явления «только явлениями», *nur Erscheinungen*. Для того, кто этот «транс» совершить не может или не хочет, для того нет никаких «явлений» и «феноменов», а существуют только вещи, и мир вещей, и он сам, как «вещь между вещами». Кант называет это точкой зрения «наивного реализма»; Гуссерль — точкой зрения натурального мировоззрения (*natürliche Weltansicht*), в котором живет всякий человек и даже ученый, пока он не философствует.

Философия начинается с *транса*, с выхода $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$. Без этого нет философии, а есть только физика в широком смысле. Всякая подлинная философия есть метафизика.

Но для того, кто совершает этот *транс*, весь мир, все, что лежит в его поле зрения (внешнего или внутреннего), — редуцируется до степени явлений, и только явлений. Почему и откуда это

«только»? А потому, что в своем трансцензусе он узнал иное бытие, иную «точку зрения», иное измерение, в которое он сумел подняться. И теперь весь мир феноменов ему представляется как низшее измерение, как первое измерение, как пространственно-временной мир, обозреваемый его сознанием. Теперь, обозревая этот мир *в целом*, выйдя за его пределы, можно спросить, откуда он и зачем, имеет ли он смысл, реален ли он? Весь этот мир явлений ставится «под вопрос» и делается объектом сомнения, берется в кавычки. *Явление* именно и означает то, что *несомненно* является нам, что дано нам, но что *сомнительно* в своем реальном смысле и значении. Спросить об этом смысле и значении — значит выйти за пределы явления, спросить о том, что скрывается за ним.

То, что философы встречают и открывают при помощи своего *транса*, может быть весьма различным, но самый *транс*, как исходный момент феноменологической редукции, остается в существе тем же самым. Если индусы, выходя за предел мира явлений, встречают вечного и «нестареющего» атмана-брахмана; если Платон, выходя за пределы явлений, встречает эйдосы, мир идей; если Кант, выходя за пределы явлений, встречает посредством своего *транса* «трансцендентальные» категории и «трансцендентные» вещи в себе; если Гуссерль, выходя за пределы явлений, встречает идеальный мир эйдосов (смыслов и сущностей) и еще встречает его, самоочевидное и самодостаточное сознание, — то нельзя отрицать, что в основе всех этих философских операций лежит один и тот же первый шаг *выхода за пределы* пространственно-временного мира явлений, один и тот же неизбежный *транс*. Начало феноменологической редукции остается одним и тем же; но и ее результаты, ее достижения, не так уж различны у разных философов: самоочевидное его Декарта и Гуссерля во всем существенном было предвосхищено и найдено индусами. Идеальный мир эйдосов был открыт Платоном, Кантом и Гуссерлем.

8. ЧТО ОСТАЕТСЯ ПОСЛЕ РЕДУКЦИИ?

Все же из феноменологической редукции могут вытекать очень различные результаты: явления можно редуцировать до степени *иллюзии*, и тогда мы получим индийский иллюзионизм (вошедший, впрочем, и в европейскую философию) с его идеей «майи»; но можно их редуцировать лишь до степени реальной данности, *Dasein*²⁵, несомненной в своей наличности, до степени *phenomena bene fundata*, как это преимущественно делает европейская мысль*.

* Для нас остается характерным утверждение, что всякая *иллюзия*, всякое сновидение, всякое заблуждение, всякий «обман чувств» есть несомненная наличность, реальность своего рода, несомненно фундированная *как-то* (хотя бы мы еще не знали — как) в истинном, абсолютном бытии. Это впервые высказал со всюю силою Августин, давший отчетливую формулировку феноменологической редукции, с его замечательным примером «феномена» весла, переломленного в воде.

Далее, редукцию можно вести в сторону универсальной сомнительности явлений, из которой не существует транс (безвыходной сомнительности), как это делает античный скепсис, но ее можно вести и в сторону «универсального сомнения» для нахождения трансцендентной истины, как это делает Августин, Декарт и за ними Гуссерль.

Наконец, редукцию можно вести в сторону солипсизма ²⁶, субъективного идеализма, имманентной школы ²⁷, вводя все явления *dans le cercle de ma conscience* ²⁸ (выражение Декарта), как это делает ранний Фихте и Шеллинг, Шопенгауэр и индийский идеализм. Но можно вести ее и в сторону *онтологического реализма*, который заложен в Кантовой вещи в себе, как это делает Николай Гартман.

Все здесь зависит не от самой редукции, а от того, что нам удастся узреть за пределами поля явлений, в «метафизическом» поле зрения. Здесь открывается новое измерение бытия, новая сфера исследования, новая сфера достоверного и, быть может, самого достоверного знания. Гуссерлю удалось это показать с величайшей силой. Но что он узрел в этом новом измерении, в этом своем *трансе*? Что он узрел в этом *cogito*? (Одним этим декартовым термином он фиксирует новое измерение, новую «точку зрения».) Он узрел царство смыслов и сущностей, интуитивно-достоверных, вечных и непреходящих. Это несомненно новая сфера точного знания, которую открывает транс феноменологической редукции. Кант назвал ее *трансцендентальной*, ибо хотя она поднимается над явлениями, но существует как бы только ради явлений и их понимания. Это вечные и непреходящие лучи, весь смысл которых только в том, чтобы освещать поле явлений, понимать пространственно-временной мир. Но Гуссерль в этом своем *cogito* узрел и нечто иное, принципиально отличное от всех смыслов, эйдосов и категорий; узрел вслед за Декартом: *ego cogitans*. Он заметил таинственную сущность, абсолютноподобность этого *ego*. Оно есть центр всего, все озаряющий своими «интенциональными» лучами (лучами сознания). Оно *самоочевидно и самодостаточно* (не нуждается ни в чем ином); оно доказывается *онтологическим аргументом*: идея Я есть реальность Я, понять, что такое Я, сознать себя — значит узреть свое несомненное бытие (*cogito ergo sum*) ²⁹, смысл и реальность, *essentia* и *existentia* ³⁰ здесь совпадают, как они совпадают в Боге, в Абсолютном. *Ego* — абсолютноподобно. Не есть ли оно просто *Абсолютное*? Ответа на этот вопрос Гуссерль не дает, ибо он не ставит проблему Абсолютного. В этом роковая недоговоренность его феноменологии *. Если *Я есть Абсолютное*, то мы получаем чистый идеализм и имманентизм в духе раннего Фихте (который может быть обвинен в человекобожеском «атеизме»).

* На это вполне правильно указал Гурвич в своей книге «Les nouvelles tendances de la philosophie allemande». Paris, 1931.

Гуссерль прекрасно показывает, что его не может быть редуцировано до степени феномена. Но возможна ли феноменологическая редукция Абсолютного? Об этом он не говорит. Он говорит только, что возможна и необходима *редукция теологии*. Но редукция теологии, даже отрицание теологии не есть отрицание Абсолютного. Бытие Божие (как замечает где-то Н. Гартман) совершенно не зависит от устойчивости или неустойчивости *доказательств* бытия Божия. Так же думал и Кант. Можно даже сказать, что само Абсолютное прямо требует редукции, требует взятия в кавычки всех человеческих учений о нем.

Здесь только ясно, почему мы считаем, что Декарт глубже и дальше проводит феноменологическую редукцию, чем Гуссерль: Декарт доводит ее до конца, т. е. *до Абсолютного*. Декарт показал, что его — самоочевидно, но он показал также, что его не самодостаточно. Оно, действительно, абсолютоподобно, но не абсолютно (богоподобно, но не есть Бог). В этом источник роковой двусмысленности его — то оно кажется богом, то оно кажется его противоположностью: «Я царь, я раб, я червь, я Бог!»³¹ Индийская философия и мистика постоянно колеблется относительно того, не есть ли его (атман) — настоящий, подлинный и единственный *Абсолют* (брахман). Отцы Церкви, начиная с Августина, усердно доказывают, что душа не есть Бог, хотя и «богоподобна». Сама идея Богосыновства и Богочеловечества приводит к этой диалектике.

Вот почему так важна *аксиома зависимости* у Декарта и феноменологическая редукция, которая к ней приводит. После редукции у Декарта остаются два существа, две идеально реальные сущности: *Я и Абсолют*. Их он видит с несомненностью за пределами «поля явлений». Они остаются незабываемыми, непоколебленными, даже *не затронутыми* всеобщим сомнением и всеобщей редукцией. Но они неравноправны — неравноценны и неравнобытийственны. *Я зависит* от Абсолютного, но не наоборот.

9. ДИАЛЕКТИКА ЗАВИСИМОСТИ И НЕЗАВИСИМОСТИ Я

Чтобы понять эту особую, единственную в своем роде *зависимость Я*, составляющую предмет религии, мистики и метафизики, необходимо прежде всего, как это делает Декарт и позже Фихте, показать мистическую и метафизическую *независимость Я*, независимость от природы, от универсума, «нотмирность» *Я*. Эта «независимость» сама по себе столь же изумительна, как и высшая, последняя зависимость. Колебание между ними развертывает диалектику *человекобожества* и *богочеловечества*, идущую через всю историю философии до наших дней. Момент «атеизма» есть в ней необходимый диалектический момент. *Независимость*, суверенность, вершинность *Я* усматривается раньше и легче, нежели *зависимость* от более высоко и предельно высоко стоящего Абсолютного («Всевышний» в христианстве; «Возвышенный» — в индуизме). *Интуиция самого себя* легче, нежели

интуиция Абсолютного; Декарт на неё указал, но не раскрыл, да ее и нельзя раскрыть до конца. Может остаться впечатление, что самоочевидность Я Декарт «доказал» и показал, но самоочевидность Абсолютного еще не доказал и не показал. Действительно ли *его* зависит от чего-то Высшего? И действительно ли чувствуется, переживается, мыслится и желается нечто *Высшее* надо мною?

Аксиома зависимости теряет всякий религиозный смысл, если ее истолковать как зависимость от вселенной, истолковать в духе *пантеистического натурализма* и универсализма. Превращаясь в тупизм эмпирической, причинной зависимости от окружающих вещей, которую поспешит признать каждый скептик, она делает человека «вещью между вещами» и ведет к безрелигиозному мирозерцанию. В религиозной философии Шлейермахера есть непреодоленный спинозизм, который в конце концов приводит к натуралистическому атеизму. К нему и склоняется безрелигиозное мирозерцание 19-го века.

Но последовательный атеизм невозможен: человек не может обойтись без высшей ценности и высшей святыни. Так рождается «безрелигиозная религия» *человекобожества*. Поразительна диалектическая необходимость ее появления: атеистический натурализм, казалось бы, бесконечно умаляет человека, делает его бесконечно малым модусом вселенной, «вещью между вещами», простым потомком обезьяны! И вместе с тем это же мирозерцание делает человека своим единственным кумиром, своей святыней, рассуждая так: человек произошел от обезьяны, а потому будем любить человека! (острота Соловьева)³²; можно сказать и сильнее: человек произошел от обезьяны, а потому человек есть Бог! Откуда такая логика? Ее сущность состоит в следующем: произведена феноменологическая редукция, признано, что мы познаем *только явления* (О. Конт), только «железную необходимость» (Маркс)³³, но никогда, в сущности, не допущено признать человека только явлением, только звеном необходимости. Не допущено потому — что феноменологическая редукция поднимает *его* над всею сферою явлений, *над всею вселенною*. Это поднятие бессознательно ощущают и выражают Фейербах, и Конт и Маркс, и Штирнер, — не понимая его истинного смысла, как диалектического момента самосознания. *Чувство зависимости* от сил природы, от вселенной, к которому материализм, позитивизм и натурализм сводит всякую религию, переходит в *чувство независимости*, в чувство исключительности и абсолютности Я (которое истолковывается как независимость от всяких богов, от всякой религии); и эта независимость есть *утверждение зависимости* вселенной от меня, от человечества, от пролетариата, от коллектива. Отсюда своеобразный пафос технического и организационного всемогущества коллектива, свойственный Марксу и всей религии прогресса.

Диалектика зависимости и независимости Я приводит нас к тому же самому результату, к которому нас привела иерархия

ценностей: к обожествлению человека (выше стр. 115). Диалектически необходимо пройти через такое *самообоожествление*, через своеобразный *гносеологический солипсизм* (Декарт и Фихте) и через *этический солипсизм* (Макс Штирнер). Человек неизбежно переживает свою «единственность», переживает, что все есть Я, все объемлется мною (моим сознанием), все — для меня, Я есть «единственный» и все есть «его собственность» (*Der Einzige und sein Eigenthum*. Stirner). Ego есть самодостаточный микрокосмос и микротеос, малый бог: «будьте как боги!» Этот соблазн необходим, ибо он близок к истине: «вы боги!» Достоевский всего полнее развернул эту диалектику. Все диалектические моменты имеют ценность, даже низшие и преодолеваемые. Диалектический момент атеизма ценен, как уничтожение ложных богов (идолов) и ложной зависимости, ценен, как момент апофатический. Диалектический момент самообоожествления — ценен, как открытие духовности Я и его самоценности, как открытие «единственности» и иерархического преимущества *ego*. Но все диалектические моменты ценны только в движении, они должны быть «aufgehoben»³⁴, остановка есть смерть и падение.

И прежде всего это относится к диалектическому моменту *самообоожествления*. Если на нем остановиться, тогда гибель и падение, «тогда шабаш!» — как восклицает Иван Карамазов³⁵. «Вы боги» — это истинно и спасительно, но только тогда, когда дана вторая часть изречения: «вы боги — и сыны Всевышнего все». «Вы боги» — в этом выражается великая богоподобная свобода человека, великая ценность личности, великая *независимость* от всего иерархически подчиненного; но она сохраняется только тогда, когда признана *зависимость* от иерархически высшего, стоящего надо мною, от «Всевышнего», от Отца. Эта зависимость совсем новая, не похожая ни на какую зависимость от мира, от вселенной, от астрономической бесконечности, от ценностей, от закона, от государства, от власти.

10. ЗАВИСИМОСТЬ ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО.

UNDE HOMO?

В чем разница этой новой, единственной в своем роде зависимости от всякой другой, оставленной далеко внизу, далеко позади? Разница в том, что та зависимость была *имманентной*, а эта зависимость *трансцендентна*. Натуралистическая зависимость от вселенной, от сил природы, от причин и субстанций должна быть названа имманентной потому, что не выходит за пределы мира, универсума и рассматривает человека и его Я как вещь между вещами, как простое наличное бытие субъекта, вплетенное в бытие всего мира. Даже зависимость от других Я, от «ближних», равно как зависимость от власти, от государства, от закона (зависимость этическая), — все же остается зависимостью имманентной, не выходящей за пределы этого мира, этого наличного бытия. Проблема какой-то иной зависимости ставится лишь

тогда, когда мы совершаем феноменологическую редукцию, выходим за пределы всего мира, в котором мы существуем, за пределы всего бытия и нас самих, вплетенных в это бытие. Этот предельный трансцензус, который и доступен и знаком далеко не всякому человеку, есть именно тот существенный транс, без которого нет религии, мистики и метафизики. Он совершается тогда, когда мы выходим за пределы всего нашего субъективного и объективного бытия, существующего в пространстве и времени, и, совершив такой трансцензус, спрашиваем: что там? что в сфере «потустороннего»?

Здесь прежде всего встает вопрос: где опыт такого трансцензуса возможен ли он? Первый шаг трансцензуса показывает феноменологическая редукция. Но опыт трансцензуса выходит за пределы «философского фокуса» — он шире и глубже. Вся метафизика есть проникновение в запредельное, *πέρα τῶ φυσικῶ*, но также вся мистика и религия есть несомненный транс. Нельзя ли, однако, отрицать всякую метафизику и мистику именно за то, что они «впадают в транс»? Такое отрицание произносит имманентная философия и всякий «трезвый» рационализм и позитивизм. По-разному устанавливают этот опыт трансцендентного современные философы — Рудольф Отто и Гейдеггер: для одного «транс» есть мистический трепет и встреча с неведомым, с абсолютно иным (*das ganz Andere*); для другого этот транс есть ужас (*Angst*) и встреча с ничто. То, что стремятся выразить эти мыслители в отточенных терминах современной философии (немецкой феноменологии), есть, в сущности, извечный опыт всей мистики от Упанишад до Плотина, до средневековой и новейшей христианской и нехристианской мистики.

Не нужно быть великим метафизиком и мистиком, чтобы пережить опыт трансцензуса, опыт человека, заглядывающего за пределы видимого мира, за пределы бытия. Он известен великим поэтам всех времен и простым смертным в иной, правда редкий, момент жизни. Это есть опыт великого изумления перед собственным бытием, который можно формулировать в таком вопросе:

Откуда мы и куда мы идем? Unde homo et quomodo? (Тертуллиан).

Каждое *Я* видит бездну неведомого, из которой оно выходит на свет и в которую затем уходит. Здесь рождается великое мистическое и философское изумление, которое есть источник потусторонних откровений и прозрений. *Я* становится чудесным само для себя:

Но будучи я столь чудесен,
Отколе произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог!

(Державин) ³⁶

Сила и убедительность этого вопроса состоит в том, что он не делает никаких догматических предположений и, напротив, — всецело проникнут свободным испытующим духом; никакой

скепсис, никакой атеизм не может уничтожить его очевидной наличности, не может запретить спрашивать. Именно атеист, как указал Паскаль, принужден утверждать:

«Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais»...³⁷

Незнание скептика и неверие атеиста только подтверждает это великое «откуда и куда?». В него нельзя не верить — оно очевидно:

«Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment... toute l'éternité qui m'a précédé et... toute celle qui me suit»³⁸.

Вопрос этот с величайшей силой звучит у *поэта трансцендентной иронии*, у мудрого скептика и мистика Омара Хайяма. Он подводит к трепетной завесе, скрывающей бездну, из которой мы вышли и в которую уходим, — прикасается к ней, и спрашивает: что там?

Что там, за ветхой занавеской тьмы?
В гаданиях запутались умы.
Когда же с треском рухнет занавеска,
Увидим все: как ошибались мы.

Не правда ль, странно? сколько до сих пор,
Ушло людей в неведомый простор,
А ни один оттуда не вернулся:
Все б рассказал и кончен был бы спор.

Самая возможность и существенность такого вопроса для человека доказывает, что *есть о чем спрашивать, есть великая тайна*, с которой мы неразрывно связаны и от которой *всецело зависим*. *Есть трансцендентное*, последнее и достаточное основание всего бытия, всего мира и нас самих с этим нашим миром. В самом вопросе: откуда и куда? — в самом изумлении при созерцании этого чуда самосознания, этой неизвестно откуда брошенной и неизвестно кем зажженной искры (Fünklein) — есть уже переживание *таинственной зависимости от трансцендентного*. Если *Я* «чудесен» и «безвестен», если *Я* не знаю, откуда *Я* произошел, то *Я* знаю одно: есть «первоисточник» (πρῆγή), есть Абсолютное, в котором *Я* фундирован, есть то, что религия называет «Отцом» и «Творцом». Никакой атеизм не может отрицать чувства «зависимости», чувства «тварности», ибо нельзя запретить спрашивать: откуда? Нельзя отрицать проблемы первоисточника, нельзя устранить Urtheil des Ursprungs (Коген)³⁹, лежащего в основе всего нашего мышления*.

Сам этот неизбежный вопрос, «откуда и куда?», уже обращен к *Абсолютному* и предполагает, предвосхищает, чувствует его присутствие, ибо он означает: «откуда изначально?» и «куда в конце концов?», но начало и конец всего, альфа и омега — это и есть Абсолютное. В самом вопросе, «откуда и куда?»,

* Но Ursprung как Grund und Ungrund⁴⁰, как первооснова и первоисточник — первое и глубже суждения и мышления, ибо можно спрашивать vom Ursprung des Urtheils⁴¹, о последнем основании, или «первоисточнике» всего мышления и всего бытия.

есть устремление в Абсолютное, выход за пределы себя самого и всего мира, *великий и последний транс*, в котором мы встречаем *таинственный и беспредельный простор Абсолютного*.

11. ПЕРВЫЙ И ВТОРОЙ ТРАНС. ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ БЫТИЯ

Чем отличается этот последний транс от того первого трансa, который лежал в основе феноменологической редукции? Он отличается как последний шаг от первого. Он раскрывает смысл, цель и завершение редукции. Редуцировать мир до степени явления, и только явления,— значит в принципе открывать некую сферу «не от мира сего». Но погрузиться глубже в «царство не от мира сего» — значит открыть Абсолютное, найти Богочеловека, найти Бога. Искание и *предчувствие* Абсолютного есть потенциально в каждом человеке. Оно выражается как бесконечное стремление, как жажда полноты и совершенства, как влечение к таинственному источнику бытия. То же самое влечение к Абсолютному живет в философе, методически производящем феноменологическую редукцию: он производит ее ради нахождения *смысла и сущности* являющегося мира. Но он успокаивается лишь тогда, когда *над* всеми смыслами и сущностями, над эйдосами и категориями и *над самим собой* открывает нечто Высшее, хотя и непонятное.

Первый *трансцензус* (феноменологическая редукция) поднимал его над пространственно-временным миром, над *бытием первого измерения*; и показывал ему сверхпространственное и сверхвременное *бытие второго измерения* (порядка). Это «мир идей» Платона,— «умное место», *τόπος νοητός*, *νοῦς* Плотина,— трансцендентальная сфера Канта,— идеальное бытие смыслов Гуссерля. Можно разное фиксировать эту сферу, но дело идет об одном и том же: это преимущественно сфера философии. Ее можно поэтому выразить одним словом: *софия*, Премудрость,— и любовь к этой сфере называть фило-софией.

Но существует еще *второй трансцензус*, его можно назвать «абсолютной редукцией», ибо он поднимает над всем абсолютно и все редуцирует о степени низшего, иерархически подчиненного («тварного»). Это последний транс — *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, *ἐπέκεινα νοῦς καὶ νοῦσεως*⁴², мистический транс, где диалектика переходит в мистическое созерцание. Он уводит нас по ту сторону «умных сущностей» и идей, за пределы ума, и открывает *бытие третьего измерения*, бытие абсолютное. Так при помощи двойного трансa мы открываем три измерения бытия: бытие пространственно-временное, бытие идеальное и бытие абсолютное. Последнее есть уже, однако, сверхбытие, ибо высшее «измерение» — несоизмеримо с двумя первыми: Абсолютное не имеет «измерения».

Если нам возражат, что двойной транс и схема трех ступеней есть платонизм и неоплатонизм, что в ней легко узнать Плотина с его триадой: 1) чувственный мир (материя и душа, природное

бытие, иначе говоря, психофизическое бытие); 2) идеальный мир, умное бытие, *vous*, и 3) Единое Абсолютное; что это, следовательно, произвольно избранная точка зрения одной школы,— то мы ответим:

Тройственная схема неизбежна — она определяется сущностью человека и его иерархическим положением в бытии; он видит то, что онтологически и аксиологически *ниже его*, видит бытие физико-химическое, органическое и психическое; видит бытие *ему соравное*, идеально-духовное бытие других *Я*, бытие ценностей и принципов; и, наконец, чувствует, переживает и своеобразно мыслит (диалектически) *нечто возвышающееся над ним*. Таково положение человека, он сам для себя есть неизбежная точка отсчета, исходный пункт размышлений (отсюда первое слово философии: Атман, $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ⁴³, *cogito ergo sum*). В системе категорий ценностей его занимает иерархически-высшее положение, если оно ведет отсчет «вниз», если оно мыслит и оценивает категории психофизического бытия. Но оно занимает среднее, переходное и даже зависимое положение, если ведет отсчет «вверх». Со всею простотою это положение выражено Августином:

«Только Бог лучше души... ангел ей равен, а вся остальная вселенная — ниже ее» *.

Если это платонизм, то он обоснован в природе вещей. Всякая истинная философия в этом смысле есть платонизм.

Положение человека во вселенной, «*die Stellung des Menschen in Kosmos*», есть вечная проблема философии. Ей Шелер хотел посвятить свою «философскую антропологию». Она решается, в конце концов, в развертывании цельной системы категорий бытия; принципы такой системы в современной философии наметил в грандиозных чертах Н. Гартман в своих *Kategoriale Gesetze* **. Выражая нашу проблему в его понятиях, мы можем сказать, что самосознание (*ego*) есть особая ступень бытия, особая категория, которая содержит в себе и предполагает (*hat aufgehoben*) все низшие категории физико-химического и органического бытия. Над ними *ego* суверенно возвышается и «свободно» витает ***. Теперь все дело в том, кончается ли система категорий на самосознании, или *над ним* существует некая высшая категория.

* Migne P. L. t. 32. 1078. Здесь неточно, конечно, слово «душа». Бытие второго измерения не есть бытие психическое, а бытие духовное, идеальное. Под душою Августин разумеет дух, самость. Человек равен ангелу, как дух.

** См. *Philosophischer Anzeiger*. Существеннейшие принципы соотношения категорий, открытые Гартманом, были усвоены и применены Шелером в его «*Stellung des Menschen im Kosmos*».

*** *Ib.* Эта особая категориальная «свобода» духовного *Я* соединяется с полной натуралистической зависимостью человека. «Свобода» выражает здесь высшее иерархическое место по отношению к низшим категориям бытия. Все они *sind aufgehoben* — «сняты» для самосознания. Свобода самосознания, как его особое положение в системе ступеней бытия, делает возможной «феноменологическую редукцию» и объясняет точку зрения «имманентизма», как момента диалектики.

Здесь великий водораздел философских систем, признающих или отрицающих последний транс, систем *имманентных* или *трансцендентных* (в конце концов — человекобожеских или богочеловеческих). Между ними среднее место занимают системы *трансцендентальные*, признающие первый транс феноменологической редукции, транс в «трансцендентальную» сферу эйдосов, категорий, идей и самосознания («трансцендентального единства апперцепции»⁴⁴), но отрицающие второй транс в Абсолютное. Таков Кант неокантианцев и таков Гуссерль. Особенно Гуссерль дает чистейшую форму трансцендентализма. Он знает два измерения, реальное и идеальное, как и Платон, но в отличие от Платона и Плотина не знает третьего, не знает абсолютного трансa. С точки зрения последнего трансa такая философия есть все же *имманентизм*, ибо самосознание, *cogito*, остается ее высшей предельной точкой.

Но настоящий Кант не таков, он гениально противоречив и непоследователен; он колеблется между трансцендентальной и трансцендентной сферой. Его «вещь в себе» обеспечивает и делает неустранимым *выход в трансцендентное*. Уничтожьте этот второй транс, и Кант перестает быть Кантом, получится ранний Фихте и Шеллинг.

Здесь онтологизм Н. Гартмана получает свою опору: он утверждает *трансцендентно-иррациональное бытие*, он выходит за пределы всякого «*Bewusstsein überhaupt*»⁴⁵, за пределы всякого «идеализма», за пределы трансцендентальной сферы и, следовательно, должен признать транс в Абсолютное. Поэтому, сколько бы Гартман ни полемизировал с теологическими концепциями в своей этике, его система остается религиозной, ибо *она система трансцендентная*; он отрицает теологию, но не Бога *. Что касается Шелера, то он прямо ставит проблему Абсолютного и решительно утверждает, что транс в Абсолютное есть сущность человеческого духа.

Главной заслугой Гейдеггера является его утверждение (обоснованное им на двух статьях: «*Was ist Metaphysik?*» и «*Vom Wesen des Grundes*»), что *трансцензус* абсолютно существен для самосознания, что он есть сущность духа, сущность свободы, сущность обоснования (закона достаточного основания), *быть* может, сущность всего. Трансцензус дает выход к последнему основанию всего, выход свободный и выход, находящийся метафизическую свободу (*Grund-Ungrund*). Здесь совершается поворот к Шеллингу, к великим традициям немецкого идеализма, но поворот совершенно новый — обновленный, с одной стороны,

* Недостаток системы состоит пока в недостаточном углублении *проблемы самости*, его, Атмана, а также в отсутствии ясной формулировки *проблемы Абсолютного*. Это две «категории» особого рода, ибо они уже не суть *категории*.

феноменологии, с ее требованием предметной интуиции и отстранением бесконтрольного романтического конструктивизма, а с другой стороны, — стремлением к онтологизму и отстранением всяческого субъективного идеализма и имманентизма. Философская мысль конца 19 века утверждала *имманентизм* и принципиально отрицала всякий трансцензус за пределы сознания, за пределы субъекта; теперь она утверждает необходимую «интенциональность»⁴⁶ сознания, более того, необходимый *трансцензус*⁴⁷.

Русская философия, в лице лучших своих представителей, еще со времени Достоевского и Вл. Соловьева, отрицает имманентизм человекобожества и утверждает второй абсолютный транс, приводящий к Бого-Человечеству. Основные интуиции Достоевского — это таинственная глубина человеческого духа и аксиома зависимости от таинственной глубины Божества. Диалектику зависимости и независимости человека он развивает в формах жизненного трагизма. Человек не есть бог, стоящий на вершине бытия, над которой уже нет абсолютно ничего; над нами есть «Всевышний». Транс за пределы человека есть транс в Абсолютное. Это неоплатонизм и вместе с тем — это христианство. Мы — истинные наследники византийской теологии и эллинизма. Существует русский платонизм, как и платонизм немецкий. Но современная немецкая философия колеблется относительно второго, абсолютного трансa. Она предпочитает оставаться в трансцендентальной сфере (как это делает Гуссерль). Она как бы сомневается в том, есть ли *над нами* что-то высшее. А может быть, «там» ничего нет (как это думает Гейдеггер)?

13. ОЧЕВИДНОСТЬ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО

Подойдя к этой предельной черте, необходимо дать себе полный отчет в том, что здесь утверждается как очевидное и неизбежное и что «редуцируется» до степени сомнительного; что может и что не может быть отрицаемо. Все познавательные суждения об Абсолютном могут и даже должны быть отрицаемы (момент апофатический); но само Абсолютное не может быть отрицаемо и подвергаемо сомнению. Наличие окружающей нас *тайны Абсолютного* — очевидна и несомненна; сомневаться можно лишь в гаданиях и угадываниях относительно того, что оно такое относительно того, что скрыто в его таинственной бездне («в гаданиях запутались умы!»). Самая строгая наука и самая «критическая» философия приводят нас к некоторым *иксам*, лежащим в основе знакомых нам явлений; причем эти *иксы* содержат в себе самое *главное* — разгадку, сущность и последнее основание явлений.

Все эти неизвестные не стоят рядом, индифферентно друг к другу, но связаны в единую систему неизвестных, имеющих единое, последнее, иррациональное основание. Философия есть система проблем, система неизвестных, «система чудес», как

выразился Н. Гартман, в основе которых лежит последнее великое чудо бытия, последний скрытый его смысл. И эта тайна есть самая великая достоверность сократовского *oída dti oúk oída* (знания о неизвестном, достоверности неведомого). Опытное познание, говорит Кант, есть остров, знакомый нам, но окруженный океаном неведомого. Океан неведомого достоверен и очевиден нисколько не менее, чем любой феномен на острове познания.

Существует совершенно ложное отождествление *очевидного*, достоверного и несомненного с *рациональным* и понятным, отождествление, в котором повинен Декарт и которое составляет ограниченность рационализма. Можно утверждать наоборот: очевидное всего непонятнее; и непонятность, непознаваемость — всего очевиднее. Что может быть «очевиднее» *звездного неба надо мною?*⁴⁸ И однако, оно антиномично, иррационально, непонятно и таинственно.

Klar ist der Aether und doch
Von unerschöpflicher Tiefe.
Offen dem Aug: dem Verstand —
Bleibt er doch ewig geheim.
(Schiller)⁴⁹

Что может быть очевиднее света? Свет есть символ очевидности: *lumière naturelle!*⁵⁰ И вместе с тем свет есть самое непонятное и таинственное в современной физике: поистине столь же таинственное, как и свет сознания, как и мистический свет. Что может быть очевиднее *самосознания*, *ego cogitans*, достоверность которого с такою силою показана Августином и Декартом? И вместе с тем *ego*, душа, атман — есть самое иррациональное и таинственное, как это показала вся мировая мистика от Упанишад до Скота Эриугены и Мейстера Эккехардта. В непостижимости *Я* заключается его сходство с Абсолютом, его богоподобие.

Первые принципы, аксиомы, априорные суждения, категории — достоверны и эвидентны, но вовсе не обязательно рациональны; напротив, в них сконцентрированы нерешенные проблемы и глубокие иррациональности (напр., причинность)*. Первое начало (*тò πρῶτον* Плотина), основа и источник всего существующего, именно в силу своей «первоначальности», невыводимости и бесосновности — по преимуществу непостижимо и таинственно. Но именно здесь выступает некоторая очевидность: для философа, способного заглянуть в глубину вещей и в глубину проблем, *очевидно*, что последняя основа всех вещей есть таинственная глубина и глубокая тайна. Закон *достаточного основания* есть закон разума (*ratio sufficiens*)⁵¹, и он очевиден, но последовательное его применение приводит к последнему, иррациональному основанию, к бесосновности, к таинственной бездне. Grund

* На это с большой пронизательностью указал Н. Гартман в своей «Metaphysik der Erkenntniss».

превращается в Ungrund. Закон достаточного основания показывает *недостаточность* всех конечных рациональных оснований. Ratio sufficiens приводит к последней и глубочайшей очевидности: ratio non sufficit! ⁵² Но эта «недостаточность» есть лишь недостаточность познавательная; с точки зрения бытийственной последнее абсолютное основание (Grund-Ungrund) вполне «достаточно», чтобы обосновывать, порождать из себя, «творить» — всю полноту бытия. Абсолютное, как первооснова, есть для нас минимум познания и максимум бытия. Все сомнения, все атеистические отрицания касаются, в сущности, только познаваемости Абсолютного. Они высказывают следующее: среди объектов познания, опытного и априорного, не встречается такого объекта, как Бог, Абсолют. Его нельзя увидеть ни в телескоп, ни в микроскоп, Его нельзя выразить ни в математических формулах, ни в логических категориях, — одним словом, *Он невидим и недоказуем*. Все это совершенно *верно*. Религиозный мыслитель принужден утверждать то же самое в своей *анофатической* теологии ⁵³: Deus est Deus absconditus ⁵⁴, «познанный Бог не был бы Богом»!

Но далее утверждается нечто совершенно неправомерное: утверждается, что *недоказуемое и непознаваемое не существует*. Против этого свидетельствует docta ignorantia ⁵⁵, *очевидность* иррациональной глубины бытия, которая смотрит на нас отовсюду: из глубины вещей, из глубины нашего Я. Мы окружены непознаваемым и недоказуемым, мы *сами* — непознаваемы и недоказуемы, ибо *его очевидно* в своей бытийственной иррациональности.

14. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ КАК НЕОТМЫСЛИМОСТЬ АБСОЛЮТНОГО. КАНТ

Все вещи *трансцендируют* за пределы познаваемого в своей глубине и в своей основе. В этом трансцензусе мы встречаем трансцендентное, или «вещь в себе». Как Кант доказывает ее существование? Никак. Вещь в себе всюду *предполагается как несомненное* и неустранимое основание явлений. Все феномены суть phenomena bene fundata (выражение Лейбница). Когда я говорю: «явление», я уже предполагаю «вещь в себе», т. е. то, что является, но лишь *отчасти*, то, что скрывается за явлением. Сказать «явление» — значит *релятивировать*, ограничить, поставить под вопрос, под сомнение; но релятивировать можно, лишь исходя из предположения *Абсолютного*. Вся «Критика чистого разума» есть стремление *релятивировать* наше познание, нашу опытную науку, нашу «эмпирическую реальность»: мы не познаем вещи в себе, мы познаем *только явления*, nur Erscheinungen. В этом «только» — последнее слово критицизма, и вполне христианское слово: «ныне *видим отчасти*, как бы в зеркале, как бы в гадании»...

Но всякое «отчасти» предполагает «полноту» (πλήρως), всякое *релятивное* предполагает *Абсолютное*, всякая «тварность» предполагает «Творца». Предположение Абсолютного неустраимо. Оно *очевидно*, хотя непознаваемо и недоказуемо. Его очевидность усматривается в так называемом *онтологическом аргументе*. Кант воображал, что он уничтожил онтологический аргумент; на самом деле он дал его величайшее оправдание: смысл онтологического аргумента состоит в *неотмыслимости Абсолютного*, в эвидентной интуиции ⁵⁶ Абсолютного (Ensis quo maius cogitari nequit) ⁵⁷. Но вся система Канта покоится на противопоставлении *релятивного* и *Абсолютного*, конечного разума и абсолютного разума, явления и вещи в себе. Вещь в себе у Канта «доказывается» не иначе как посредством онтологического аргумента, посредством неотмыслимости абсолютного бытия.

Неудивительно, что Кант воспротивился, когда Фихте предложил уничтожить «вещь в себе» в силу ее непознаваемости, немыслимости и трансцендентности. Ведь уничтожение «вещи в себе» неминуемо превращает все явления и их объемлющее сознание (которое их в таком случае продуцирует — produktive Einbildungskraft) — в последнюю, абсолютную реальность, т. е. вещь в себе. Если зачеркнуть Абсолютное, то все *оставшееся релятивное* превращается в единственную, последнюю и исчерпывающую, т. е. *абсолютную, реальность*: si Deus non est, Deus est! ⁵⁸ (Бонавентура.) Смысл этого парадокса раскрывает мощь онтологического аргумента. Если устраняется подлинное Абсолютное, то тотчас на его место вступает заместитель, объявляющий себя Абсолютным: так мы получаем «абсолютное Я» Фихте, «абсолютного духа» Гегеля, абсолютную природу Спинозы (Deus sive natura), абсолютную материю материалистов, абсолютное хозяйство и абсолютный коллектив Маркса, абсолютное сознание имманентной школы и Гуссерля. Все это самозванцы, претендующие на престол Абсолютного. Абсолютное неустраимо ни из какого мирозерцания. Человек всегда, во всех своих суждениях, действиях и чувствованиях *имеет в виду Абсолютное*. Сознание всегда «интенционально», как показывает Гуссерль; но если проследить эту «интенцию» до конца, то она приведет к Абсолютному. Оно присутствует во всех утверждениях, отрицаниях и сомнениях. В отрицаниях и сомнениях более всего. Ибо всякое отрицание высказывает: это не абсолютно; и всякое сомнение высказывает: едва ли это абсолютно.

Но, значит, у нас есть какое-то понимание, предчувствие того, что значит «Абсолютное». Предположение абсолютной истины и абсолютно-сущего лежит в основе всякого сомнения, скепсиса и релятивирования, как это прекрасно показал Августин. Все это относится и к религиозным сомнениям и отрицаниям. И они имеют такую форму: «Это представление и понятие о Боге — не абсолютно истинно или даже абсолютно ложно»; значит, абсолютно-истинное и истинно-абсолютное совсем ему не адекват-

но и на него не похоже. Мы снова получаем: *si Deus non est, Deus est!* только *Deus absconditus*. Если же мы *уничтожим* и вычеркнем абсолютно-истинное и истинно-абсолютное и не захотим с ним считаться, не захотим к нему относить все понятия и представления, то тогда эти понятия и представления все будут одинаково истинными и реальными, иначе говоря: абсолютными, и именно тогда сомнение в них станет невозможным. Сомнение и отрицание есть *релятивирующая сила Абсолютного*, которая живет и действует в нас самих и релятивирует нас самих.

15. ВСЯКОЕ САМОСОЗНАНИЕ РЕЛИГИОЗНО. ШЕЛЕР

Человек живет, существует, мыслит и действует лишь *в реляции к Абсолютному*, лишь предполагая Абсолютное. Это существенное предположение Абсолютного, без которого *нет человека* и в сущности *нет ничего*, Шелер называет «религиозным актом», свойственным всякому *Я*, всякому сознанию, всякому духу:

«Zum Wesen des endlichen Bewusstsein gehört eine Absolutspähre zu haben — eine solche zugleich des Seins und der Werte — und diese mit irgend einem Inhalt auszufüllen» ⁵⁹ *.

Всякое сознание *абсолютирует* и без этого не может релятивировать; важно только, чтобы абсолютирование было доведено до истинного конца, до подлинного Абсолюта.

Мудрец отличен от глупца
Тем, что он мыслит до конца,

т. е. до предела мыслимого и познаваемого, за которым скрывается трансцендентное Абсолютное, *Deus absconditus*. Если абсолютирование не доходит до Абсолютного, то оно абсолютирует какую-либо конечную ценность или конечное бытие. На место Абсолютного воздвигается *идол, или кумир*, который есть мнимый Абсолют. Атеизм повинен не в том, что он *сокрушает кумиры*: в этом его заслуга, в этом — исполнение заповеди: «не сотвори себе кумира» ⁶⁰, но на самом деле атеизм повинен в обратном: в сотворении себе кумира! Атеизм повинен не в неверии, а, напротив, в легковерии и суеверии. Иными словами, не существует последовательного атеизма, существует только *идолизм* ⁶¹ (в форме различных «измов»: материализм, натурализм, эгоизм, гедонизм, гуманизм, как религия человечества и проч.).

«Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen»^{**} ⁶².

Здесь выступает со всею силою ценность *релятивирования*, ценность истинного противопоставления относительного и аб-

* Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Lpz. 1921. Probleme der Religion. S. 560.

** Scheler, ib. S. 599.

солютного. *Абсолютирование относительного* есть источник всякой неправды — теоретической, этической и религиозной. Против него боролся Сократ со своим «знанием незнания» и Кант со своею непознаваемою вещью в себе. Против него Декарт воздвигал свое универсальное сомнение.

16. МИР СОМНИТЕЛЕН — БОГ НЕСОМНЕНЕН

Сомнение есть прежде всего свержение кумиров. *Кумиры и идолы* — всегда ближе, понятнее, нагляднее, осязательнее для человека, нежели *Deus Absconditus*; и однако, именно они сомнительны, несмотря на свою «видимость». Толпа и полуобразованность считает, что *видимое, понятное, доказуемое* — несомненно; а *невидимое, непонятное и недоказуемое* — сомнительно. На самом деле как раз наоборот: «видимое» прежде всего подвергается сомнению и объявляется относительным даже в позитивной науке, которая есть тоже «вещей обличение невидимых»⁶³. Но далее, все понятия и доказательства всегда могут быть подвержены сомнению и релятивируемы при помощи открытия иррационального в них и при помощи сопоставления с иными возможными понятиями и доказательствами. Только понятие может быть признано недостаточно понятным и только доказательство — недоказательным.

Таким образом, только видимое (опытно данное), понятное и доказанное может быть *подвергаемо сомнению*: сомнителен мир, как он нам представляется и как мы о нем судим.

Несомненно же То невидимое, ускользающее от наших понятий, недоказуемое и не нуждающееся в доказательствах, что неизбежно предполагается, предчувствуется, предвосхищается во всех наших суждениях, чувствованиях и действиях: несомненен *Deus absconditus*.

Мир сомнителен — Бог несомненен. Таков результат универсального сомнения Декарта. Такова же идея онтологического аргумента. Мир сомнителен потому, что он есть сфера *релятивного* (это раскрывается нам в познании и в действии), «тварного», не самодостаточного и не самоочевидного; но все релятивное фундировано в *Абсолютном*, которое самодостаточно и самоочевидно.

Фома Аквинат, напротив, думал, что *мир несомненен, а Бог сомнителен* и потому не самоочевиден и нуждается в доказательствах. В силу этого он отрицал онтологический аргумент. Это есть наивный аристотелизм, верящий в вещи, в мир вещей, как в Бога, не знающий феноменологической редукции Платона, Декарта и Канта. Аквинат думает, что в «мире» невозможно сомневаться. Индусы и Платон и Декарт показывают, что в мире вполне возможно сомневаться. И опровергнуть это сомнение, прекрасно известное античной философии, — нелегко. Доказать, что мир существует реально и не есть иллюзия (сон), можно только посредством указания, что всякое явление фундировано

в вещи в себе, что все релятивное фундировано в Абсолютном. Но это значит, что мир доказывается посредством Бога, а не Бог посредством мира. Как мог бы Фома Аквинат доказать реальность мира тому, кто захотел бы в нем сомневаться? А не иначе как посредством онтологического аргумента: кто понимает, что такое мир, тот сразу видит, что он несомненно существует — идея мира и идея вещей непосредственно связана с их реальностью, *essentia* связана с *existentia*. Но именно это недопустимо с точки зрения всей схоластической философии и с точки зрения Канта. Только в Абсолютном идея и реальность, *essentia* и *existentia* совпадают.

Сомнительность мира и несомненность Бога может быть продемонстрирована так:

Что существует? Основной вопрос познания: *tí êstí, что есть?* Ответ на этот вопрос всегда может быть подвергнут сомнению. Всякое рационально-определенное «что» допускает сомнение, ибо о нем возможны разные мнения. Но одно несомненно: *что-то существует*; здесь «двух мнений быть не может», ибо мнений нет ни одного. Оно не выражается ни в каких понятиях, категориях, суждениях и именно потому остается неприкосновенным для мнений и сомнений.

Когда мы говорим: «Мы не знаем до конца и наверное, что именно существует, но мы знаем наверное, что нечто существует», — тогда бытие этого *x*, этой иррациональности самоочевидно.

Вместе с тем, когда мы утверждаем: «*что-то* существует, хотя мы и не знаем в конце концов, что именно», то мы утверждаем *что-то* последнее, фундаментальное, истинно-сущее, существующее «в конце концов», иначе говоря, существующее абсолютно.

Это Абсолютное несомненно в своей иррациональности. И оно лежит в основе всякого рационального нечто, как его последнее основание. Все явления и понятия имеют смысл лишь как средства «выявить» и «понять» лежащее в основе всего скрытое, иррациональное, истинно-сущее.

Важно понять, что *Иррациональный Абсолют* отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума; напротив, к нему приводит сам разум. Он открывается в глубине разума. Он есть *последнее слово* разума, после которого разум уже не имеет более глубоких слов. Но о Нем еще возможно «разумное слово». Напротив, отрицание, игнорирование иррационального — противоразумно, такой «рационализм» есть *незнание границ* разума, и поэтому *самонадеянная ограниченность* — высшая и наиболее комичная форма глупости, как показал Сократ. Истинная мудрость знает свое незнание, знает, что есть *x*, есть нечто, чего она не знает (*docta ignorantia* — Николая Кузанского).

Онтологический аргумент неуязвим, когда он выражает с достаточной силой и ясностью *иррациональность Абсолютного*.

БЕСКОНЕЧНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ

1. БЕСКОНЕЧНАЯ ПОТЕНЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Устанавливая аксиому зависимости и демонстрируя очевидность Абсолютного, Декарт предусматривает одно возражение, которое содержит в себе всю будущую диалектику зависимости и независимости человека, диалектику человеко-божества и Бого-человечества.

Возражение состоит в том, что все бесконечные совершенства и вообще вся бесконечность Божества могут быть истолкованы как собственные совершенства и собственная бесконечность человеческого Я. В самом деле, я обладаю потенциально и совершенным знанием, и совершенным могуществом, ибо *стремлюсь* к совершенству, и это мое стремление уходит в бесконечность. Я с очевидностью усматриваю в опыте, что мое знание и моя мощь «понемногу возрастают и постепенно увеличиваются». Ничто не мешает им принципиально возрастать в бесконечность, ничто не мешает мне в непрерывном совершенствовании приобрести все совершенства божественной природы. Иначе говоря, я непрерывно *становлюсь Богом*; Я есть нечто гораздо большее, чем я думал; *между Богом и человеком разница только в степени* *. Таким образом, идея Бога, которая казалась необъяснимой ниоткуда, как только из самого Божества, была бы объяснена как проекция в бесконечность собственных потенциалов человека **, как гипостазирование его идеалов, как его собственное идеальное Я.

Мы получаем то объяснение религии, какое дает Фейербах и за ним Маркс ³. *Само человечество*, сам коллектив со своими бесконечными потенциальными, со своим потенциальным всемогуществом, со своим бесконечным прогрессом — это и есть единственное истинное Божество. Человек приписывает «Богу» все, чего он еще не достиг; *Бог — это он сам в идеале*. Мы получаем «религию человечества», религию коллектива, религию прогресса. Диалектический момент «независимости», который был рассмотрен выше, получает новое подкрепление, и «аксиома зависимости» грозит пошатнуться: то совершенство, от которого мы зависим, это наше собственное потенцированное Я, мы зависим только от самих себя! (Таков пафос так называемого атеизма.)

В основе такой установки лежит вполне правильное осознание того, что человек и человечество и «самосознание» есть *бесконеч-*

* Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance... En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusques à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine... Med. III ¹.

** Pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne seroit pas suffisante pour en produire les idées. Ib. ².

ная потенция, или потенциальная бесконечность. Никто такой бесконечности, точнее, такого порыва в бесконечность у человека отнять не может: он ставит себе цели. Достигает и сейчас же видит недостигнутое, выходит за пределы достигнутой цели, ставит себе новую и т. д. в бесконечность. Его желание всегда больше всякой достигнутой величины, оно «потенциально-бесконечно».

2. ПОТЕНЦИАЛЬНО-БЕСКОНЕЧНОЕ Я КАК БОЖЕСТВО

Самосознание, его есть *бесконечное стремление*. Таково философское открытие Платона; его Эрос дает первую и глубочайшую *диалектику стремления* как потенциальной бесконечности. Эта мысль живет во всей платонической традиции христианской философии, реципировавшей Эрос Платона: у Дионисия Ареопагита, у Максима Исповедника, у Августина, у Скота Эриугены, у Бонавентуры, у Николая Кузанского. Ее отчетливо формулирует Декарт; ее критически обосновывает Кант (и за ним неокантианцы) в своем учении о *бесконечном должествовании* и об идее как *бесконечной задаче*: познание есть бесконечная задача; творчество как осуществление идеально-должного есть бесконечная задача. То и другое открывает «прогресс» в бесконечность.

Фихте утверждает, что сущность *Я* есть *бесконечное стремление* (Unendliches Streben), и развертывает диалектику стремления: в своем действии и хотении *Я* всегда встречает границу, препятствие (Anstoss⁴); без такого ограничения, такого чувства конечности не было бы стремления. Но вместе с тем стремление есть отрицание конечности, отрицание ограничения, выход за пределы каждой вновь полагаемой границы; и без такого трансa, без такого чувства свободы от всякой данной конечности тоже не было бы стремления.

Эта мысль фундаментальна для немецкого идеализма, но она живет и в позитивизме 19-го века (конечно, в недодуманной и недиалектической форме) как идея бесконечного прогресса, бесконечной эволюции человечества, обладающего бесконечными потенциями.

В основе всей этой грандиозной концепции, идущей через всю историю философии, лежит *математическая категория потенциально-бесконечного*, та самая категория, которой высшая математика, со времен Лейбница и Ньютона, обязана всеми своими успехами. Коген правильно почувствовал, что категория потенциально-бесконечного составляет душу кантианства («unendliche Aufgabe»⁵), но он слишком математизировал философию и слишком боялся метафизики. Фундаментальные математические категории имеют, однако, огромное метафизическое значение (напр., единство, бесконечность) и прямо приводят к проблемам метафизики, далеко выходя в своем применении за пределы математики *.

* Точно так же, напр., как категории пространства и времени далеко выходят в своем применении за пределы геометрии и физики.

Метафизика всегда любила абсолютировать *Единое* и *Бесконечное*. Найдя эти категории, она их сделала Богом. И в них действительно есть нечто божественное, нечто возводящее, поэтому ими всегда пользовалась религия всех народов. В силу этого, найдя потенциальную бесконечность самосознания и приняв во внимание иерархическое преимущество самосознания перед натуралистическими категориями (а также его преимущественную ценность и центральность в царстве ценностей), нетрудно было прийти к мысли, что *потенциально-бесконечное самосознание* (*Bewusstsein überhaupt*, *Ego*, «человечество») *есть* последнее, высшее, абсолютное бытие, или *Бог*.

Эту мысль Декарт и высказывает против самого себя на долгие века вперед. Но что самое ценное — он дает ее диалектическое преодоление, он показывает ее ложность. Конечно, мы должны были сами проделать и изжить всю диалектику бесконечного стремления, бесконечного долженствования, бесконечного прогресса, всю диалектику «дурной бесконечности»⁶*, чтобы понять и оценить сжатые пророческие формулировки Декарта.

3. ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ КАК НЕСОВЕРШЕНСТВО И ЗАВИСИМОСТЬ

Принцип того замечательного опровержения человекобожества, какое мы встречаем у Декарта, состоит в следующем: потенциальная бесконечность самосознания свидетельствует не о совершенстве, не об абсолютности, не о самодостаточности *Я*, а как раз наоборот: о его *несовершенстве и зависимости*. Потенциальная бесконечность *Я* не уничтожает, а, напротив, демонстрирует аксиому зависимости. И далее, сказать, что самосознание потенциально-бесконечно, что человек потенциально-божествен, — не значит сказать, что между Богом и человеком разница только в степени. Напротив, этим самым устанавливается разница принципиальная и абсолютная, ибо если человек есть *потенциальная бесконечность*, то Бог есть *актуальная бесконечность*. Эти принципиальные положения требуют уяснения.

Возрастание «понемногу и по степеням», составляющее сущность потенциально-бесконечного, вовсе не есть совершенство, а, напротив, несовершенство.

Et même n'est-ce pas un argument infaillible et tres certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? ⁷

Возрастание в бесконечность по степеням вовсе не означает, что между Богом и человеком разница «только в степени», а как раз наоборот, именно оно кладет различие абсолютное: Бог не нуждается в «постепенном возрастании», он *актуально-бесконечен*, а потому ничего не прибавляет к своему высшему совершен-

* Как это сделал автор настоящей книги в своем исследовании о бесконечном («Этика Фихте»).

ству. Напротив, *потенциальная бесконечность* человека состоит именно в постоянной возможности приращения, в возможности выйти за пределы каждой конечной величины. Но как раз эта постоянная возможность приращения и усвершенствования доказывает постоянную неполноту, незавершенность и несовершенство человека. Между потенциальной бесконечностью человека и актуальной бесконечностью Бога лежит пропасть, *hiatus irrationalis* *⁸.

Платон впервые выразил диалектическую природу Эроса как бесконечного стремления: Эрос не смертен и не бессмертен, не конечен и не бесконечен — он есть стремление к бессмертию и вечности. Но если стремление, то значит — необладание. А потому Эрос не обладает мудростью и красотой — *Эрос не бог*, Эрос зависим от истинного Бога, от Высшего Логоса. Ту же диалектику продолжает Декарт: *Я бесконечно стремлюсь к лучшему и высшему, следовательно, я несовершенен и зависим от другого*:

Je suis une chose imparfaite, incomplète et *dependante d'autrui*, qui tend et qui aspire sans cesse a quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis (ib.) ¹⁰.

Потенциальная бесконечность стремления стоит в *абсолютной зависимости* от актуальной бесконечности совершенства: она ее предполагает и предчувствует; без нее не к чему было бы стремиться. Поэтому очевидность моего стремления к другому и моей зависимости от другого есть вместе с тем очевидность этого другого и совсем Другого (*des ganz Anderen*), очевидность актуально-бесконечного совершенства **. При этом аксиома зависимости необратима: человек зависит от Бога, ego от Абсолютного, а не наоборот (как думает философия человекобожества); и это потому, что *потенциально-бесконечное фундировано в актуально-бесконечном*; последнее изначальнее, принципиальнее первого, подобно тому как бесконечное первее конечного, как Бог первее самосознания. Я нахожу себя, как сомневающегося и стремящегося, лишь в силу того, что во мне присутствует идея абсолютного совершенства, с которым я себя сравниваю ***.

* Encore que ma connoissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arriverat, jamais a un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter a la souveraine perfection qu'il possède. Med. III ⁹.

** Mais je connois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet actuellement et infiniement, et ainsi qu'il est Dieu (ib.) ¹¹.

*** Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je ne comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière: puisqu'au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partout que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même: car comment seroit-il possible

Отсюда становится математически ясной невозможность дедуцировать идею Бога из потенцирования человека, из «совершенствования», из «прогресса» (невозможность человекобожества Фейербаха): всякий прогресс и всякое усовершенствование — *постепенно* (par degrés), т. е. представляет собою переход от одной достигнутой конечной величины к другой — большей, но тоже конечной; его можно символически изобразить в форме простого числового ряда: 1, 2, 3, 4... сколько бы мы ни двигались «прогрессивно» в этом ряду, мы всегда встретим возрастающие на единицу и «весьма большие», но *конечные* величины. Настоящей, актуальной бесконечности мы посредством такого движения в этом ряду никогда не встретим.

Между настоящей (актуальной) бесконечностью и неопределенно (in indefinitum) возрастающими конечными лежит целая пропасть, hiatus irrationalis. Неправда, что между ними различие только в степени. Мы имеем здесь как бы новую, высшую «кате­горию», и попытки объяснить и построить высшую категорию посредством низшей — принципиально несостоятельны. Поэтому, если бы *потенциальное возрастание и стремление* было последней и высшей категорией бытия, над которой и кроме которой уже нет ничего иного, то откуда вообще смогла бы явиться идея актуально-бесконечного Божества? *

Идея бесконечного есть бытие бесконечного — такую форму принимает здесь онтологический аргумент. Бесконечное *неотмыслимо*, ибо конечное немислимо вне противопоставления бесконечному; при этом бесконечное первее, оно фундирует конечное, объемлет его и несет в себе: линия АВ есть отрезок бесконечной линии, фрагмент бесконечного **.

4. ПОТЕНЦИАЛЬНО-БЕСКОНЕЧНОЕ В МАТЕМАТИКЕ

Мы приходим здесь к *философии бесконечного*. Математика переходит здесь в метаматематику, физика в метафизику и религию, как это показал гениальный Кантор. Но категории конечного и бесконечного, потенциально и актуально-бесконечного

que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avois en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connoitrois les défauts de ma nature? (ib.)¹². Декарт говорит здесь о том, что конечное фундировано в бесконечном, но то же самое относится и к потенциально-бесконечному, ибо, как увидим далее, последнее есть в конце концов лишь переменное конечное.

* Encore qu'il fut vrai que ma connoissance acquit tous les jours de nouveaux degrés de perfection et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet (ib.)¹³.

** «Бесконечность времени, — говорит Кант, — означает только то, что каждая определенная величина времени возможна только в силу ограничения единого, лежащего в основе, времени». Кг. d. r. V. Reklam. S. 104—105. Трудно лучше выразить фундированность конечного в бесконечном!

суть прежде всего математические категории, а поэтому для их уяснения мы должны обратиться к математикам и философам сразу. Они должны нам ответить на вопрос: правда ли, что *потенциальная бесконечность фундирована в актуальной?* правда ли, что нельзя обойтись при помощи одной потенциальной бесконечности? Здесь нужно прямо сказать, что ответ на этот вопрос неоднороден. Здесь тоже великий водораздел философии, идущий издревле. Ибо существует *hottog infiniti*, как существует *hottog Absoluti*¹⁴. И кто отрицает транс в Абсолютное, тот обыкновенно отрицает и транс в бесконечное, так как Абсолютное связано с бесконечным нераздельно.

Существуют математики, утверждающие, что математика знает только потенциально-бесконечное; актуально-бесконечное ей не нужно и математически непредставимо. С другой стороны, существуют математики-философы, такие, как Лейбниц и Кантор, которые утверждают, что только актуально-бесконечное есть настоящее бесконечное и что оно фундаментально для мысли.

Нетрудно заметить, что *потенциально-бесконечное* не есть настоящее бесконечное. В самом термине «потенциально» уже содержится эта мысль: потенциальный выигрыш — не есть настоящий и реальный выигрыш; потенциальный человек (эмбрион) не есть еще настоящий человек. Но в потенциальной бесконечности содержится еще меньше потенций, чем в этих примерах: в своем движении она никогда и принципиально *не может* выиграть настоящей бесконечности; она никогда не может «развиться» в настоящую бесконечность. Поэтому ее следовало бы скорее назвать «импотентной» бесконечностью. Это было уже нами показано на вечном и основном символе бесконечного, на числовом ряде: 1, 2, 3, 4, 5... «Потенциально-бесконечное» есть бесконечная возможность движения, выходящего за пределы каждого числа посредством прибавления еще одной единицы*. Ясно, что в этом движении, развертывающем ряд, мы будем встречать всегда только конечные величины и *не можем* встретить бесконечной величины. Поэтому вот как Кантор определяет потенциально-бесконечное: это то бесконечное, которое доселе обычно применялось в математике и которое означает переменную величину, возрастающую или убывающую за пределы всякой конечной границы, но при этом величину, *всегда остающуюся конечной*.

Очевидно, во всем этом «процессе» нет настоящей бесконечности и не может ее быть. Вот почему потенциально-бесконечное Кантор называет *das Uneigentlich-Unendliche*, несобственно-бесконечное, иначе говоря — собственно не бесконечное; *indefinitum*¹⁶ в отличие от *infinitum*. Вот почему Гегель, впервые указавший на это свойство потенциальной бесконечности, назвал ее «дурной» бесконечностью.

* Поэтому потенциальная бесконечность есть *fieri*¹⁵.

Поставленный выше вопрос: «Нельзя ли обойтись при помощи одной потенциальной бесконечности?» — становится, таким образом, весьма радикальным — он означает ни более ни менее как следующее: «Нельзя ли обойтись при помощи одного конечного? Нужно ли вообще настоящее бесконечное в математике?»

5. СУЩНОСТЬ АКТУАЛЬНО-БЕСКОНЕЧНОГО КАК ВСЕЕДИНСТВО

Прежде всего, что такое настоящее бесконечное и при каких условиях мы имеем право о нем говорить? Потенция выхода за пределы каждого конечного числа, как мы видели, не дает нам права говорить о настоящей бесконечности; мы имеем лишь неопределенно-возрастающее множество в этом переходе от числа к числу, в этом *fieri*. Но если мы выйдем за пределы *всех* членов ряда, совершим своеобразный *транс*, поднимающий нас над *всем* рядом, дающий нам возможность обозреть, окинуть взором *сразу* весь ряд, — тогда и только тогда мы можем говорить о *transfinitum*¹⁷. Однако можно ли его обозреть *весь*? Что дает нам право говорить о *всей* бесконечности конечных чисел?

На это мы имеем драгоценный ответ Кантора: мы знаем закон *всего* ряда и *всех* его членов; этот закон определяет созидающие каждого члена (он создается прибавлением единицы) и строго определяет индивидуальное место каждого числа этого ряда: 1, 2, 3, 4... Закон и только закон дает нам право сказать: *весь* ряд и *вся* бесконечность его членов! И мы имеем право сказать: «*вся бесконечность*», ибо знаем с очевидностью, что ряд этот не есть ряд конечный (потенциальная бесконечность показала нам потенцию выхода, транс за пределы каждого конечного). Кантор утверждает, что настоящая, актуальная бесконечность есть «хорошо упорядоченное множество», *wohlgeordnete Menge*. Понимание этого твердого порядка дает нам возможность в известном смысле обозреть *сразу* весь ряд.

Но «весь ряд», *вся* бесконечность есть нечто твердое, неизменное, лежащее в основе всех возможных движений в этом ряду, иначе говоря, *esse*, а не *fieri*. В итоге мы получаем такое определение Кантора: актуально-бесконечное, или бесконечное в собственном смысле, *das Eigentlich-Unendliche*, *transfinitum* есть определенная постоянная величина (в отличие от переменной и потому неопределенной величины в потенциально-бесконечном), величина, лежащая за пределами всякой конечной.

Что мы имеем здесь нечто качественно совершенно новое, *новую категорию*, это ясно уже из того, что здесь впервые мы получаем «собственно-бесконечное», тогда как раньше мы имели лишь переход от конечного к конечному. Дело идет о самой *категории бесконечного*: чем оно отличается от конечного? И вот здесь мы должны обратить внимание на постоянно всплывавшее слово *все*: «весь ряд», «все члены ряда», «вся полнота ряда», «вся бесконечность». Оно раскрывает сущность бесконечного: беско-

нечное есть всеобщность, Allheit, *всеединство*, полнота (πλήροτα): конечное никогда не есть «все», конечное есть *множество*, Mehrheit, а не Allheit *.

Здесь встает основное сомнение греческой философии: возможна ливершенная бесконечность? не есть ли бесконечное всегда άλειρον¹⁸, indefinitum, неопределенное, незавершенное и потому несовершенное? Тогда все совершенное будет необходимо определенным и *конечным*. Иначе говоря, только конечное есть настоящее «все» (только конечное «закончено»); о бесконечном никогда нельзя сказать «все», ибо бесконечное никогда не «закончено». Получаем настоящий антитезис тому, что было нами высказано, антитезис, точно формулирующий λόγος infiniti. Но антитезис этот абсолютно ложен.

Никакое множество не есть «все». Никакое конечное число не обнимает все числа. Конечное множество людей не означает *всех* людей; конечный отрезок времени не означает *всех* времен; конечный отрезок прямой от А до В не означает *всей* прямой, определенной этими двумя точками. Конечный отрезок (времени или пространства) не суммирует также *всех* своих частей (всякие конечные части содержат в себе следующие части). Он суммирует лишь тогда, когда усматривает в себе *всю бесконечность* бесконечно-малых. Только бесконечность дает право сказать «все». Только бесконечность есть полнота, законченность, совершенство. И всякое совершенное целое, integrum (напр., художественное произведение, в котором, по слову Аристотеля, нельзя ничего прибавить и убавить)²⁰ есть всеединство, или актуальная бесконечность. Напротив, каждое конечное множество всегда можно увеличить или уменьшить. А потому оно всегда неполно и незавершенно. Вот почему «конечность» есть метафизический символ несовершенства.

6. КОНЕЧНОЕ ФУНДИРОВАНО В БЕСКОНЕЧНОМ. ТРАНС И ТРАНСФИНИТНОЕ

Конечное есть фрагмент бесконечного, как любое число есть фрагмент из бесконечного ряда всех чисел, как отрезок АВ есть фрагмент всей бесконечной линии; как день один есть фрагмент «всех времен».

Только теперь мы получаем исчерпывающий ответ на поставленный выше вопрос: нельзя ли обойтись при помощи одного конечного? Нет, ибо *конечное фундировано в бесконечном*: весь ряд чисел 1, 2, 3, 4... содержит, несет в себе и обосновывает каждое конечное число, но не наоборот. Тем самым дан ответ и на другой вопрос: нельзя ли обойтись при помощи одного потенциально-бесконечного? Ведь последнее есть лишь переменное конечное, а потому о нем можно сказать то же, что сказано

* Заслуга выяснения категории Allheit принадлежит Когену и Марбургской школе¹⁹.

о конечном: *потенциально-бесконечное фундировано в настоящем, или актуальном бесконечном.*

Эту фундированность нетрудно усмотреть: невозможно мыслить процесс числового ряда или процесс ведения линии (fieri) без актуальной бесконечности этого ряда или этой линии, ибо откуда иначе мы можем знать, что в этом ряду нет последнего конечного члена, откуда мы можем знать, что ряд идет *в бесконечность?* Очевидно, здесь антиципируется актуальная бесконечность всего ряда. Кантор высказывает это отношение бесконечностей вполне определенно: «Потенциально-бесконечное есть только вспомогательное понятие, понятие отношения к чему-то, и всегда указывает на *лежащее в основе трансфинитное*, без которого оно не может ни существовать, ни мыслиться».

Мы глубже проникнем в сущность двух категорий: *indefinitum* и *transfinitum*, если обратим внимание на то, что каждая выражает «выход за пределы конечности», т. е. *транс*. Но транс той и другой весьма различен. *Indefinitum* есть транс за пределы конечного, который всегда возможен, но который есть всегда *транс в другое конечное*. Бесконечно повторяющийся транс как бы тщетно старается вырваться за пределы конечного. В этом его своеобразный трагизм. Но он не бессмыслен: он есть напоминание о том, что *никакое конечное не есть все*, что всякое конечное может быть превзойдено, трансцендировано. Но утомление и трагизм этого неопределенно повторяющегося транс ставят проблему иного, более радикального транс, проблему, которую поставил Гегель, проблему *транс в трансфинитное*.

Если первый транс движется все в той же плоскости, все в том же первом измерении простого числового ряда:

1 — транс — 2 — транс — 3 — транс — 4...

то второй транс сразу вырывается из этого движения, поднимается в другое измерение, поднимается *над всем рядом*:

транс

1, 2, 3, 4...

Замечательно, что трансов первого рода, «потенциальных трансов», столько же, сколько членов ряда; напротив, актуальный транс, транс в трансфинитное, — *только один*. И только он, поднимаясь *над* рядом, способен видеть *бесконечный горизонт*, символизируемый многоточием. В первом транс (потенциальном) «бесконечный горизонт» всегда предполагается и вместе с тем всегда невидим: он всегда как бы «закрыт» следующей по порядку конечной цифрой *.

* Выражение «бесконечный горизонт» принадлежит феноменологической школе. Гуссерль устанавливает, что сущность бесконечного, или «открытого» горизонта, сущность всякого «и так далее...» состоит в том, что бесконечное множество членов «лежит пред нами», и эта бесконечность обозревается *единым* взором. Формулируя это положение Гуссерля, Oskar Becker добавляет: «Gerade das Bewusstsein des gleichförmigen weiteren Fortgangs das Motiv für das *Unterlassen* der Weiterverfolgung dieses Fortgangs ist. Sobald die Anwendbarkeit der Kategorie

То, что мы назвали первым и вторым трансом, как раз соответствует первому и второму принципу созидания у Кантора *. Важно лишь осознать, что дело идет вовсе не о математическом только открытии нового максимального числа W (которое может быть оспариваемо математиками); дело идет о некоторой основной категории «всеединства», которая присутствует и в математике и в физике, которая присутствует *везде* (ибо самое слово «везде» есть уже ее применение). Размышляя принципиально о бесконечном, математика переходит в *метаматематику* (выражение Гильберта) и физика в *метафизику*. Здесь математики и астрономы должны войти в сферу философии и искать ответа у философов. Так и делает Кантор. «Мета» есть *транс*, и *трансфинитное* находится посредством трансa. Поэтому мы должны понимать смысл трансa.

Дело в том, что первый и второй транс совершается нами непрерывно, он пронизывает и все наше существо и охватывает всю вселенную. *Каждая категория бытия* содержит в себе первый и второй транс, первый и второй принцип созидания Кантора; каждая категория содержит в себе 1) *ряд конечных членов* и 2) *весь ряд, следовательно, всю бесконечность этого ряда*.

7. ВСЕЛЕННАЯ КАК ВСЕЕДИНСТВО

Возьмем основные категории пространства, времени и причинности. Время трансцендирует непрерывно в будущее и в прошлое. Первый транс освобождает от каждого момента («ничего, пройдет!»), но никогда не освобождает от времени: он делает все временным (*zeitigt*, как говорит Гейдеггер), ибо осуществляет переход от одного момента к другому. Время разворачивается в простой числовой ряд моментов, дней, лет: 1, 2, 3, 4... и потому допускает *летосчисление*. Все свойства простого числового ряда, этого основного математического символа, здесь налицо, и прежде всего первый транс, как возможность выхода за пределы каждой конечной величины **. Время есть потенциальная бесконечность, «дурная бесконечность».

Но *второй транс* выходит за пределы времени вообще, трансцендирует из времени *в вечность*, ибо он обзревает весь ряд, «все времена». Быть может, трудно или невозможно его совершить? Нет, когда мы мыслим категорию времени, мы его уже совершаем, ибо сама категория времени сверхвременна и суще-

«Undso-weiter» gesichert ist, ist eine Weiterverfolgung, in concreto in der Tat überflüssig und langweilig (Hegels «Schlechtes Unendl.»)²¹. Здесь ясно осознана новая, высшая категория истинного бесконечного. Becker. *Mathematische Existenz*. Jahrbuch für Philos. VIII. Halle, 1927. 547—548.

* Первый принцип созидает постепенно посредством прибавления единицы ко всякому уже созданному числу, второй принцип созидает сразу максимальное число W , как предел всего ряда. См. G. Cantor. *Math. Ann.* XXI. 577.

** Знаменитый математик Brouwer, доказывая временность простого числового ряда как становящегося (*fieri*, а не *esse*), утверждает, «die echte Zeitbedingtheit dieser Folge»²². См.: Becker. *ib.* S. 465.

ствует *sub specie aeternitatis* ²³. Время есть «хорошо упорядоченное множество», точно так же как и пространство и причинность; Кант сказал бы «единство разнообразного», причем единство *всего* разнообразного, охватываемого данным порядком, данной категорией; иначе говоря — *всеединство* (Allheit).

Непосредственная интуиция пространства, времени и причинности показывает нам, что все эти категории открывают свой *бесконечный горизонт* и являются *всеединствами*, качественно-различными. Замечательно при этом, что все свойства простого числового ряда в них присутствуют: пространство и время можно измерять и, следовательно, считать. С одной стороны, еще Кант заметил, что причинность содержит в себе временный ряд (ее схему). Таким образом, *пространственно-временной, каузально-обусловленный мир*, как порядок, космос, вселенная, универсум, — есть *всеединство*, или актуальная бесконечность. В этом прав Лейбниц и прав Кантор. Но только второй транс (актуальный) дает нам право сказать «весь мир», или «вся вселенная», ибо он поднимает над всем рядом сразу. Сказать «весь мир» может только метафизик, ибо сказать так — значит совершить транс; значит встретить трансцендентное, умопостигаемое, вещь в себе. В этом прав Кант. Позитивная наука никогда не обзревает «весь мир». Универсум есть понятие не научное, а метафизическое. Опытная наука знает только первый транс, только переход от явления к явлению, от следствия к причине; знает только *regressus in indefinitum* ²⁴, или потенциальную бесконечность. Транс, ее обосновывающий и имеющий форму $n+1$, не есть настоящий транс, он всегда остается *имманентным* данному ряду и никогда не может над ним подняться. Кто ищет точности при помощи прибавления все новых моментов времени, тот никогда ее не найдет, ибо вечность трансцендирует время. Кто ищет Творца при помощи регресса в ряду причин, тот никогда Его не найдет, ибо Он транскаузален.

Потенциальная бесконечность времен и причин всегда остается во времени и в причинности, всегда остается *имманентной* миру и не может его трансцендировать. Только посредством актуальной бесконечности можно совершить транс, ибо, только трансцендируя *все*, что лежит в данном измерении, мы можем открыть иное измерение (напр., только трансцендируя «все времена», мы открываем вечность). В словах «Царство Мое не от мира сего» ²⁵ заключается настоящий трансцензус. Но при этом нужно трансцендировать *весь этот мир*, а не только весьма многое в этом мире. Если я трансцендировал только весьма многое, но *не все*, то я несомненно осгалься в этом мире. Бог трансцендирует мир лишь потому, что Он держит его кольцом актуальной бесконечности («Вседержитель»):

Was den grossen Ring bewohnt,
Huldige der Sympatie,
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der Unbekannte thronet!

(Schiller) ²⁶

«Великое кольцо» есть актуальная бесконечность, или *вселенная*. Эрос в своем неудержимом стремлении пробегает ее всю, со всеми ее бесконечными ступенями, но бесконечное кольцо не может его сковать и удержать, напротив, это оно дает ему возможность совершить последний транс, оставив за собою *все*, чтобы встретить неведомого Бога.

Здесь только мы получаем точный ответ на вопрос Лейбница: не есть ли бесконечное само Абсолютное? (*fortasse infinitum est ipse Absolutum?*²⁷). Нет, ибо Абсолютное выше «вселенной», выше актуально-бесконечного. Актуально-бесконечны все ступени бытия, но именно это их свойство дает возможность трансцендировать. Бесконечна линия, бесконечна плоскость, бесконечен объем, бесконечно пространство, бесконечно время, бесконечна причинность, бесконечны ценности... но разве можно Абсолютное отождествить с какою-либо из этих бесконечностей? Все это лишь ступени восхождения, средства трансцендирования. *Вселенная* есть бесконечность таких бесконечностей, иерархическая система актуально-бесконечных категорий бытия, которая трансцендируется в тот момент, когда осознается как *всеединство*; трансцендируется тогда, когда охватывается «великим кольцом»; ибо сказать «кольцо» — значит уже выйти за пределы кольца, сказать «остров вселенной» — значит выйти за пределы этого острова. Куда?

Именно здесь, и только здесь, встает проблема Абсолютного: куда и откуда все это? Она ставится посредством последнего транс. А транс совершается посредством актуально-бесконечного: он трансцендирует «все это».

8. ТРАНСФИНИТНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ

Кантор видит эту необходимость (или скорее — свободу) трансцендировать трансфинитное. Его концепция бесконечного дает ему возможность правильно поставить проблему Абсолютного.

В переписке с одним «великим богословом» (епископом, который остается неизвестным) он говорит: «трансфинитное со всею полнотою своих образований и форм (*mit seiner Fülle von Gestaltungen u. Gestalten*) с необходимостью указывает на *Абсолютное*, на «истинно-бесконечное», к величье которого ничего нельзя прибавить или убавить и которое поэтому должно рассматриваться качественно, как абсолютный максимум *. Оно как бы превосходит способность человеческого постижения и ускользает от математического определения; тогда как *трансфинитное* не только наполняет широкую область возможного в божественном познании, но и развертывает богатое, расширяющееся поле идеального исследования, и, по моему убеждению, и в сотворенном мире достигает в известной степени

* Формулировка Кантора совершенно соответствует тому, что Ансельм Кентерберийский называет: *ens quo maius cogitari nequit*²⁸.

и в различных отношениях — действительности и бытия, дабы сильнее выразить величие Творца, в силу его абсолютно свободного произволения, чем это могло бы быть сделано посредством мира, только конечного» *.

Вот как Кантор в другом месте определяет Абсолютное:

Бесконечное, как *Абсолютное*, или *infinitum*, не допускает никакой детерминации; оно не только лежит за пределами всякого конечно-определенного, но и за пределами всякого определенно-бесконечного и не имеет над собою ничего другого. «Абсолютное может быть лишь признано, но не познано (*nur anerkannt, aber nie erkannt*), оно не может быть познано даже с приближением (*annähernd*)».

Мы видим здесь достаточно сильное противопоставление Абсолютного и трансфинитного: последнее присутствует «в сотворенном мире» и до известной степени постижимо. Первое — трансцендентно миру и познанию. Но все же у Кантора есть неосторожные выражения, как бы отождествляющие Абсолютное с бесконечным: Оно есть «величина», «максимум», «истинно-бесконечное».

Причина этой ошибки вполне ясна: она состоит в склонности отождествлять Абсолютное с последним символом, с последней категорией, которая нас приводит к Абсолютному и которая трансцендируется. Таковы те статуи богов, которые мы встречаем перед входом в святая святых и которые мы должны оставить за собой, чтобы войти в таинственное святилище (Плотин); таковы все «идеограммы» Абсолютного (Рудольф Отто), включая лучшие, высшие и неизбежные, каковыми являются *бесконечность, всеединство и высшее благо*. И эти «божественные имена» должны быть оставлены позади в последнем транссе, в последнем *ýpér* ²⁹, как на этом настаивает Дионисий Ареопагит (а в сущности, уже и Плотин, и в конце концов вся мистика) **.

9. АКТУАЛЬНО-БЕСКОНЕЧНЫЙ ТРАНС

Необходимо здесь отметить, что тот транс, который лежит в основе феноменологической редукции (глава VIII, § 6), есть транс актуально-бесконечный и только при помощи категории «всеединства» может быть совершен. Весь мир явлений *в целом*

* См.: *Becker O. Das Mathematische Sein*, ib. 525. Все ссылки на Кантора приведены здесь и в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте» (М., 1914).

** Развиваемая здесь концепция актуально-бесконечного содержит в себе преодоление кантианского и неокантианского понятия прогресса в бесконечность. Она возрождает лейбнице-гегелевскую концепцию бесконечного, восстановленную в математике Кантором. Однако рационализм Лейбница и Гегеля (*fortasse infinitum est ipse Absolutum*) устраняется мистическим реализмом. Такая точка зрения впервые была развита в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте». После него она развивалась С. Франком («Предмет познания»), Л. Карсавиным («Философия истории») и Гурвичем («*Fichtes System der Konkreten Ethik*»). И Франк и Карсавин подпадают, однако, соблазну отождествить Абсолютное со Всеединством. Гурвич, наоборот, ставит проблему Абсолютного во всей чистоте.

ставится под вопрос и берется в кавычки, de *omnibus* dubito³⁰. Только такой транс открывает «трансцендентальную» сферу смыслов и категорий. Потенциальный транс (потенциальная бесконечность) всегда остается *имманентным* этому миру, остается движением в этом мире, остается прогрессом, или регрессом, во времени, в пространстве, в связи причин и следствий. Опытная наука знает только такой прогресс, только такую потенциальную бесконечность — в этом Кант прав *. Но он не прав относительно трансцендентальной сферы.

Трансцендентальная сфера «идей», смыслов, сущностей, категорий есть *всеединство*, актуально-бесконечная система; даже преимущественный и чистейший образец последней, как это показывает Плотин, называющий эту систему «ума» (*νοῦς*). Именно в силу этого последний трансцензус в сферу трансцендентного Абсолюта (Гл. VIII, § 11) тоже есть актуально-бесконечный транс, ибо он оставляет за собою некоторое высшее, *идеальное всеединство*, которое очень легко смешать с Абсолютным, ибо оно есть последняя ступень «ума».

10. ДЕКАРТ И ЕГО ЗАЩИТА АКСИОМЫ ЗАВИСИМОСТИ

Декарт, как мы видели, вводит различие потенциальной и актуальной бесконечности, чтобы отстоять свою аксиому зависимости и отвергнуть человекобожество. Его аргументация такова: человек и человечество потенциально бесконечны; они отделены принципиально (*hiatus*) от актуальной бесконечности Бога, и вместе с тем *фундированы в ней*, зависят от нее. Фундированность категории потенциально-бесконечного в категории актуально-бесконечного подтверждена Лейбницем, Гегелем, Кантором, и не опровергнута еще никем. Соображения Декарта незыблемы.

Но в них есть один недостаток: указанная опасность отождествления Бога со всеединством (*fortasse infinitum est ipse Absolutum?*). Опасность, однако, устраняется признанием иррациональности и трансцендентности Абсолютного. Бог не меньше.

* Мы не можем здесь решать вопрос о том, знает ли математика актуальную бесконечность или только потенциальную. Вопрос этот спорен: современная математика имеет тенденцию довольствоваться потенциально-бесконечным (*Brouwer*). или даже просто конечным, как средством выражения бесконечного (*Hilbert* говорит: «Auf dem Boden des Finiten soll also die freie Handhabung und volle Beherrschung des Transfiniten erreicht werden»³⁰). *Hilbert* с самого начала отказывается от познания бесконечного по существу и отклоняет высказывание всяких абсолютных истин о трансфинитном. Если это так, то актуально-бесконечное будет понятием литаматематическим, т. е. недоступным для счета и измерения, но все же лежащем в основе всей математики. Счет может практически довольствоваться переменными конечными, но не философски, не метафизически. На этом настаивают Лейбниц, Гегель, Кантор и Марбургская школа. Однако Кантор утверждает еще и математическую постижимость актуально-бесконечного, его рациональность. Современное состояние этого вопроса см. *Oskar Becker*. *Op. cit.* В частности, стр. 448, 465, 467. Бекер считает положения Кантора непоколебленными.

а больше актуальной бесконечности. Он ее трансцендирует. Он «скрывается за стеною актуально-бесконечного» (так можно перефразировать слова Ник. Кузанского: «intra murum coincidentiae oppositorum»³¹).

Поэтому, если человек фундирован в актуально-бесконечном, то он вместе с тем фундирован в Боге, ибо Бог держит мир и *все* кольцом актуальной бесконечности; иначе говоря, актуальная бесконечность фундирована в Боге.

Но далее, если Бог *более* чем актуальная бесконечность, то, может быть, и человек *более* чем потенциальная бесконечность? Разве он не поднимается над временем и не смотрит в вечность? Если бы это и было так, то все же аксиома зависимости осталась бы непоколебленной: актуально-бесконечное его осталось бы фундированным в Абсолютном. Ибо актуально-бесконечное его трансформирует само себя, открывая беспредельно-иррациональный простор Абсолютного.

Однако человек существо антиномичное: он «на пороге как бы двойного бытия»³², он всегда в конце концов *конечен* (на этом особенно настаивает Гейдеггер); порою кажется, что даже «бесконечная потенция» есть преувеличение сущности человека. Эрос — антиномичен. Поэтому все виды зависимости присутствуют в нашем существе, все виды фундированности: фундированность в потенциально-бесконечном, в актуально-бесконечном и в Абсолютном. Ибо в нас самих есть и конечность, и потенциальная бесконечность, и актуальная бесконечность, и, наконец, *последний транс* в Абсолютное — просвет в Абсолютное, или (для иных) «тьма» Абсолютного.

Последняя база *аксиомы зависимости* есть *свобода транс*, последнего транс в Абсолютное. Зависимость доказывает возможность транс и наоборот: они тождественны. И удивительным образом как раз *свобода транс* открывает тот *свободный простор* Абсолютного, в котором мы фундированы и от которого *зависим*, которым дышим. Напротив, если бы не было *никакой зависимости* от другого (das ganz Andere), то это означало бы нашу закованность в самом себе, нашу пойманность в заколованном круге самосознания, иначе говоря, невозможность *свободного транс*, свободного выхода в последний простор Абсолютного.

Таким образом, последняя и высшая мистическая «зависимость» есть единственная в своем роде и ни с чем не сравнимая *свободная зависимость*. В некотором подобии она присутствует во всякой любви; в своей подлинной сущности она открывается Эросу в его последнем транс.



ВЕЧНОЕ
В РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ

Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций.

Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона. Недаром один английский философ сказал, что вся новая философия есть не что иное, как непрерывный комментарий к диалогам Платона ¹.

Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме Абсолютного. Изречение Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии» ² — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа до Платона есть восхождение к Абсолютному, или искание Божества.

Однако диалог Сократа и Платона есть не только восхождение к Абсолютному, но и углубление в самого себя («познай самого себя» ³). Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? что такое человек? что такое личность?

Таковы основные проблемы Декарта и Паскаля, русское понимание которых представляет некоторые особенности. И вместе с тем этот вопрос составляет тему русской литературы, русской поэзии:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал? ⁴

Здесь мы находим сразу скепсис и сомнение рядом с мистическим чувством, находим проблему отношения человека к Богу, как и у Державина:

Но ежели я столь чудесен,
Откуда произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог... ⁵

Русская литература философична, в русском романе, в русской поэзии поставлены все основные проблемы русской души. И если бы эти проблемы не были общечеловеческими и всемирными, то было бы непонятно всемирное понимание и всемирный интерес к Толстому и Достоевскому. Весь Достоевский есть, в сущности, развитие основной темы Паскаля: «Величие и ничтожество человека», — выраженной с такой силой в знаменитом стихе Державина «я царь, я раб, я червь, я бог» ⁶. В этих словах весь Достоевский и вся сущность трагического противоречия, свойственного человеку: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» ⁷. Достоевский является трагиком не менее Шекспира, и его романы легко принимают форму театральных драм. Античная идея «катарсиса» ⁸ и христианская идея искупления всегда приковывали его внимание. Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения.

Первый оригинальный русский философ, каким я признаю Сковороду, русский мыслитель, богослов и поэт, еще в середине 18-го века сразу выразил весь будущий характер русской философии и все его древние истоки. Он несомненно принадлежал к той духовной культуре, носительницей которой на его дориде ⁹ была Киевская Академия. Культура эта черпала свои идеи в платоновской традиции греческой философии и в тесно связанной с ней свято-отеческой литературе *. Этот изумительный человек, знавший кроме новых языков латинский, греческий и древнееврейский, обошел пешком Австрию, Италию и Германию. Это был русский европеец и всечеловек, каким Достоевский мечтал видеть человека вообще в своей пушкинской речи. Его любимыми философами были Сократ и Платон, он отлично знал древнюю философию и литературу, а из отцов церкви наиболее ценил Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Арсопагита и Максима Исповедника и нашего Нила Сорского,

* См. о Сковороде отличную книжечку гр. П. Бобринского, Париж, 1929.

т. е. наиболее философских и наиболее неоплатонических отцов. В России он был везде, начиная от Киева и Харькова до Петербурга, Москвы, Троицко-Сергиевской Лавры и Переяславля. Он жил также в Средней России у своих друзей помещиков, преимущественно у Ковалинского. Позволю себе привести только две цитаты, чтобы охарактеризовать исходную точку его философии: «Сия всеглавнейшая, всемирная, невидимая Сила, едина — ум, жизнь, движение, существование, — изливаясь из непостижимости в явлении, из вечности во всеобширность времени, из единства исключительно до беспредельной множественности, образуя круг человечества, уделяет оному от главности своей благороднейшее преимущество, свободную волю»¹⁰. А вот слова, выражающие, пожалуй, сущность современности. «Боже мой! — восклицает он, — чего мы не знаем, чего мы не можем! мы измерили моря, землю, небо, открыли несметное множество миров, строим «непонятные» машины. Но чего-то недостает. Не наполнить ограниченным и преходящим душевной бездны»¹¹.

В личности Сковороды воплощаются, в сущности, все заветные устремления и симпатии русской философии, которые затем воплотились в личности Вл. Соловьева и всей нашей плеяды русских философов эпохи русского возрождения, как-то: братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов и мы немногие, которые еще можем напомнить новому поколению, в чем состоит дух и трагедия русской философии, и которые старались ее продолжать в своих трудах за рубежом.

Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. Разницу нелегко показать: философия была та же, на которой воспитывались поколения русских образованных людей и профессоров. Но отношение другое: у них она воспринималась чисто интеллектуально — мышлением и наблюдением фактов. У нас — скорее чувством и интуицией. (Особенно яркий пример — Толстой.) Из «Германии туманной» мы тоже привозили «учености плоды», но «дух пылкий и довольно странный»¹² там уже отсутствовал — мы привозили его туда с собой из России. Нас поражал их сухой, строго дифференцированный интеллектуализм — он все понимал, все анализировал, прекрасно устанавливал связь идей, но неизвестно было, что они берут всерьез, что присваивают и усваивают и излагают, как интересные воззрения и комбинации идей. Таковы, например, прекрасные труды по средневековой философии. Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего.

Они так долго утверждали «релятивность» всякого знания, что, наконец, забыли, что нет релятивного без противопоставления Абсолютному, а потом забыли об Абсолютном.

Мы были рады напомнить Западу о дорогом для нас изречении Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии»¹³. Иначе говоря, что есть Абсолютное. Все же некоторое взаимное

непонимание оставалось: одних раздражала наша религиозность в философии; других — наша «расплывчатая» якобы мистика в религии — преимущественно строгих томистов. Однако и на Западе происходило преодоление интеллектуализма в лице наиболее нами любимых — Бергсона и Макса Шелера.

Все положение, конечно, изменилось с открытием психоанализа *. Последний многое объясняет в русской манере философствовать: коллективно-бессознательное русского народа лежит как бы ближе к поверхности сознания, оно не так вытеснено из сознания, не так проработано сознанием, как на Западе. Мы более молодой, более варварский народ и потому, конечно, более ученики в философии; кое-чему можно и у нас научиться. Иначе был бы непонятен интерес Запада к Достоевскому, Толстому, даже к Чехову или Лескову.

Следует еще сказать об отношении русской философии к религии и теологии. Она постоянно привлекает ее к решению философских проблем. И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее ¹⁵. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры. Мы имеем, например, богатейшее философское содержание средневековой теологии, которое невозможно обойти философу. Тем не менее, отношение философов ко всему этому материалу совершенно иное, чем отношение простых верующих людей или теологов, пишущих свои догматики. Отношение русской философии к религии в эпоху ее пробуждения и искания самостоятельных путей ясно выступает на религиозно-философских собраниях в Петербурге, ярко описанных Зинаидой Гиппиус ¹⁶, и еще более ясно и определенно — на московских собраниях Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». Однако задачи петербургских собраний были иные: там дело шло о первой идейной встрече видных представителей русской интеллигенции с высшими и наиболее образованными иерархами церкви. Это была та передовая часть русской интеллигенции, которой надоел всяческий материализм, позитивизм и обязательное отрицание религиозных вопросов; которая сознавала, что отношение современной научной психологии, а за нею и научной философии к религии, символу, мифу совершенно иное, даже противоположное, чем то, какое существовало в эпоху Маркса и Энгельса, позитивистов и материалистов всякого рода. Теперь миф и символ представляют собою огромный интерес для психолога, философа и историка культуры, как выражение глубочайших комплексов коллективно-бессознательного.

* Теперь уже и «галльский острый смысл» ¹⁴ заговорил о ночном и дневном.

Вся русская литература и поэзия, начиная с Державина и кончая Толстым, Достоевским и, наконец, основателем этих встреч Мережковским, переполнена этими предельными вопросами. В эту группу интеллигенции входили литераторы, писатели, часто ученые и вообще представители высшей светской культуры столицы. Трудно отнести, например, к определенной профессиональной категории такого изумительно одаренного и образованного человека, каким был Тернавцев¹⁷. Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались как реакционные и ненаучные. Однако сближения русской интеллигенции с представителями церкви не получилось. Обе стороны говорили на разных языках. Совершенно иное получилось в Москве в Религиозно-философском обществе, которое сознательно продолжало традицию Вл. Соловьева и называлось его именем. Здесь собирались русские философы и писатели и господствовал подлинный философский диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, впрочем, и вообще всех актуальных философских тем. Здесь завершался переход от марксизма к идеализму Бердяева и Булгакова и постепенный переход Булгакова к чисто религиозным темам. Впрочем, книга Булгакова «Свет невечерний» есть еще, в сущности, преимущественно философская книга, так же как его «Философия хозяйства». На этих собраниях присутствовала наиболее талантливая часть университетской философской молодежи, и здесь уже предчувствовался подлинный расцвет русской философии и русской духовной культуры в предреволюционные годы. В России этот расцвет был сразу оборван принудительным марксизмом и коммунизмом, но он продолжал развиваться в изгнании среди русских ученых, философов и писателей за рубежом. Русские философы и ученые, оказавшиеся за границей, продолжали здесь свою научно-философскую деятельность и здесь, в сущности, создали свои наиболее ученые и зрелые труды. Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных «Историй русской философии» на английском, на русском и на французском языках. Этими трудами, в сущности, опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было. Мы, русские, правда, прошли через период ученичества и были добросовестными учениками всех философских школ Европы. Но этим мы можем только гордиться. Нашей задачей было использовать все лучшее, что было сделано философами Европы.

После появления этих двух книг мне нет необходимости перечислять, что именно сделано русскими философами, оказавшимися за границей. Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с нами западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии

никогда не прекращались и все дело в том, как все это передать следующим поколениям. Настоящая книга есть одна из попыток выполнить эту задачу.

Что касается СССР, то там продолжение и развитие русской философии еще более невозможно, чем продолжение русской поэзии и литературы. За 36 лет не могло появиться ни одного самостоятельного философского труда, не могло быть выражено ни одной оригинальной мысли, выходящей за пределы марксизма, который все еще топчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Заслугами советских ученых являются исключительно переводы и издания классиков и, кроме того, известное умение под прикрытием уничтожающей критики знакомить советского читателя с подлинными течениями свободной философии.

Марксизм постоянно говорит о какой-то буржуазной философии. Но не существует и никогда не существовало никакой буржуазной математики, никакой буржуазной науки и никакой буржуазной философии. Нельзя себе представить более абсурдного выражения — или же, если под буржуазией разуместь состоятельные городские классы, то никогда не было никакой науки, никакой философии, кроме «буржуазной». И все это «буржуазное» наследие было целиком усвоено и присвоено «пролетарским» коммунизмом. Но самое замечательное — это то, что коммунизм и социализм были созданы вовсе не материалистическими, а, напротив, идеалистическими философами, как, например, Платином и Фихте. Напротив, материализм был создан самими буржуазными философами, а «экономический материализм» был подлинным выражением буржуазного характера. Такой абсолютный и неумолимый материалист, как Гоббс, был вместе с тем основателем тоталитарного абсолютизма.

I

МНОГООБРАЗИЕ СВОБОДЫ В ПОЭЗИИ ПУШКИНА

Проблема свободы и рабства, свободы и тирании является сейчас центральной мировой проблемой, она же всегда была центральной темой русской философии и русской литературы. Пушкин есть прежде всего певец свободы. Философия Толстого и Достоевского есть философия христианской свободы и христианской любви. Если Пушкин, Толстой и Достоевский выражают исконную традицию и сущность русского духа, то следует признать, что она во всем противоположна материализму, марксизму и тоталитарному социализму. Русская философия, литература и поэзия всегда была и будет на стороне свободного мира: она была революционной в глубочайшем, духовном смысле этого слова и останется такой перед лицом всякой тирании, всякого угнетения и насилия. Гений Пушкина является тому залогом: «Гений и злодейство две вещи несовместные»¹. Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе, отлично приспособленным к тоталитарному коммунизму. Если бы это было верно, то Пушкин, Толстой и Достоевский не были бы выражением русского духа, русского гения. Поэзия Пушкина есть поэзия свободы от начала до конца.

О чем поет? Поет она свободу,
Не изменилась до конца².

Первые главы этой книги посвящены философскому обоснованию свободы. Наилучшее введение к этой книге есть «поэзия свободы у Пушкина». Полнота жизни, полнота личности есть полнота творческой свободы. Кто ее не переживал, тот не может философствовать о свободе. И Пушкин изображает это переживание на всех его степенях: от простого «самодвижения» и спонтанности жизни, от безусловного рефлекса освобождения, свойственного всему живому, от бессознательного инстинкта «вольности» — вплоть до высшего сознания творческой свободы как служения Божеству, как свободного ответа на Божественный зов.

Нет слова, чаще встречающегося в поэзии Пушкина, чем «вольность» и «свобода»; и нет, кажется, слова более многозначного на языке человеческом; и вот поистине он развертывает все его значения, дает пережить всю многоликость, неисчерпаемость

и противоречивость свободы. Все, что он отрицает и ненавидит, связано с неволей, насилием, принуждением, тиранией, самовластием. Все, что он любит, ценит, чем восхищается, что привлекает его внимание, соединено со свободой, есть ее воплощение, ее символ, или она сама: «Море — свободная стихия»³, «Гроза — символ свободы»⁴, ветер, орел, птичка, сердце девы — и, наконец, сам поэт — все это живет и дышит только свободой: «Затем, что ветру и орлу и сердцу девы нет закона»⁵. Старый цыган говорит в ответ на ревнивую тиранию Алеко: «К чему? Вольнее птицы младость, кто в силах удержать любовь?»⁶ Эта природная, стихийная, космическая свобода есть элемент его души. Его увлекает кочевая вольность цыган, и в ком из русских ее нет? «Как вольность, весел их ночлег...» С ними он «вольный житель мира». И грустно ему, когда уходят вдаль «Телеги мирные цыганов, Смиренной вольности детей...». Все живое ищет свободы и страдает в оковах, как птица в клетке. Эту вольность он чувствовал в себе и сочувствовал ей всюду, где ее встречал:

В чужбине свято наблюдаю
Родной обычай старины:
На волю птичку выпускаю
При светлом празднике весны...⁷

Та же свобода влечет и его самого: свобода полета, свобода странствий, свобода «увидеть чуждые страны». Всю жизнь он мечтал увидеть Италию, которая «свята для внуков Аполлона»: «ночей Италии златой я негой наслажусь на воле»...⁸ Море манит его горизонтом свободы:

По вольному распутью моря,
Когда ж начну я вольный бег?
Придет ли час моей свободы?
Пора, пора! Взываю к ней;
Брожу над морем, жду погоды,
Маню ветрила кораблей...⁹

Но если ему не суждено увидеть Италию или Париж или «в Германии туманной вкусить учености плоды», то и в родной деревне его соблазняет «праздность вольная, подруга размышленья», «леность беспечная и свободная»; «я каждым утром пробужден для сладкой неги и свободы»...¹⁰ Но истинный смысл свободного досуга заключается для него, конечно, в творчестве: «В глуши звучнее голос лирный, живее творческие сны»... Искусство для него мыслимо, конечно, не иначе как «вольное искусство». Даже пировать с друзьями он любил лишь тогда, если «свобода, мой кумир, за столом законодатель». Но конечно, не одну только стихийную или индивидуальную, творческую свободу воспевает Пушкин; он знает, что она нераздельно соединена со свободой гражданской и политической. В ней заключается истинная сила и слава народов: республиканский Рим возбуждает в нем уважение («я сердцем римлянин, кипит в груди свобода!»¹¹). В ней же слава и честь царей: он воспевает Александра «словами истины, свободными, простыми»¹² не за империализм, а за то,

что он несет народам Европы освобождение: «Ужель свободны мы? Ужели грозный пал?» Европа обнимает царя «освобожденною от рабских уз рукою». Даже величие Наполеона не в его самовластии, а в том, что «он миру вечную свободу из мрака ссылки завещал»...¹³ Для себя самого, для России, для всего мира русский поэт ждет этой свободы: «Мы ждем с томленьем упованья минуты вольности святой» (Чаадаеву)¹⁴. Ода «Вольность» выражает высший социальный, правовой и политический идеал поэта. Два мощных слова найдены для его запечатления:

Народов вольность и покой¹⁵.

Так писал он в молодые годы, и вот как к концу дней своих он выразил высшую ценность личной, индивидуальной жизни:

На свете счастья нет,
Но есть покой и воля¹⁶.

Вольность и покой, покой и воля — такова альфа и омега его поэзии. Поистине он мог бы сказать о своей лире: «О чем поет? Поет она свободу, не изменилась до конца!»¹⁷ В этом он видит тему зрелого своего творчества и противоположность поэзии юности, воспевавшей любовь, друзей, пиры, «Вакха и Киприду». Тоже вольность, но вольность иного произвола. Отныне он решает иное:

Разбей изнеженную лиру —
Хочу воспеть свободу миру.
На тронах поразить порок¹⁸.

Но может ли человек окончательно отказаться от свободы, потерять самое чувство, самый инстинкт свободы? С точки зрения рефлексологии Павлова приходится ответить отрицательно, ибо существует безусловный рефлекс, свойственный всему живому; пойманное животное, насекомое, даже растение делают все движения для освобождения, то же, конечно, и человек. Все живое хочет «дышать свободно», т. е. на всякое препятствие каким-либо жизненным функциям отвечает безусловным рефлексом освобождения. Откуда же в таком случае потеря свободы, властвование и подчинение? Дело в том, что существует другой рефлекс, столь же безусловный, столь же фундаментальный для всего живого, но противоположный первому: это безусловный рефлекс власти, захвата, присвоения, овладения. Ребенок схватывает каждую вещь и тянет себе в рот, животное стремится догнать и схватить добычу; человек стремится захватить, присвоить и подчинить себе все, что может, и прежде всего своего ближнего. Похоть господства есть одна из самых сильных страстей. Эти два противоположных рефлекса или два врожденных рефлекса (Павлов говорит, что рефлекс и инстинкт — это то же самое) — безусловны в том смысле, что они даны по природе, даны от рождения, им не нужно учиться, они не созданы культурой, они элементарны и стихийны, как сама жизнь. Но культура может их воспитывать, облагораживать, превращать из стихийных сил в культур-

ные ценности. Они противоположны и потому могут противоречить друг другу: конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов. Но они могут быть согласованы друг с другом, могут восполнять друг друга и служить друг другу (такова власть права и справедливости, защищающая свободу). Здесь лежит целый узел проблем, отсюда разворачивается сложная диалектика свободы. Она присутствует во всем творчестве Пушкина. Трагизму власти и свободы посвящены главные его произведения: «Борис Годунов», «Капитанская дочка», «История Пугачевского бунта», «Скупой рыцарь», «Полтава», «Андрей Шенъе», «Вольность». Пушкин знал до конца, в чем состоит этот трагизм, знал и то, в чем состоит его разрешение. Трагизм власти в том, что она может быть соединена с преступлением; разрешение трагизма состоит в оправдании власти, в том, что она может дать личности и народу «вольность и покой».

Трагический конфликт есть источник мудрости, ибо он пробуждает и очищает дух и требует решения. Но мудрость поэтов, мудрость Пушкина, выражает себя иначе, нежели мудрость философов, ученых и политиков: не в понятиях и доказательствах, не в системах и в учениях, не в идеологиях — но в живых образах, в символах, в разных воплощениях прекрасного слова.

Воля к власти, так же как и воля к восстанию и освобождению, изображается у него в ряде живых людей. Он глубочайшим образом проник в психологию того рода людей, который был ему самому абсолютно противоположен: люди, жаждущие власти и требующие подчинения, живут не для чего иного как «для житейского волнения, для корысти и для битв»¹⁹. Их крайнюю противоположность составляют люди подлинной и высшей свободы, такие, которые не ищут власти и не принимают подчинения. Они суть истинно «свободорожденные» и живут «для вдохновения, для звуков сладких и молитв». Из этих слов ясно, кто эти люди: это поэты, художники, ученые, мыслители, пророки, апостолы — люди творческого духа, люди «вдохновения» («поэты» в греческом смысле этого слова, т. е. «творцы»). Пока они верны своему призванию, они не хотят «ни царствовать, ни господствовать»*. Пушкин указал их высокое предназначение: «божественный глагол»²⁰ призывает их к свободному служению через красоту, истину, мудрость и пророческое слово («глаголом жги сердца людей»²¹). Такие люди «не надеются на князей, на сынов человеческих»... «К ногам народного кумира не клонят гордой головы»²². К ним принадлежал сам Пушкин, к ним же принадлежал и Павлов. Не следует забывать при этом, что рефлекс свободы врожден каждому человеку, хотя далеко не каждый достигает той высшей духовной свободы, которую Пушкин противопоставил «житейскому волнению».

Из этого не следует, что свобода понятна и ценна только каким-то аристократам духа: открытие и откровение есть удел

* Сократ сохранил эту верность, Платон - нет.

немногих, но пользование открытиями есть удел всех, и для этого тоже нужна свобода. Свобода слова и мысли одинаково нужна как тем, кто имеет нечто сказать, так и тем, кому нужно нечто услышать. Способность воспринимать чужое творчество, питаться и восхищаться им есть тоже активность свободного духа. Если Пушкин дорог нам всем, то это значит, что вольность Пушкина, «святая вольность» еще звучит в каждой душе.

Удивительно то, что, изображая типы людей ему противоположных, Пушкин угадал и определил их бессознательную сущность, их основной инстинкт, совершенно аналогично тому, как это делал в наши дни Павлов в своей рефлексологии или как это делает современный психоанализ. Пушкин определил их через «корысть и битвы»; но это два проявления одного и того же врожденного инстинкта захвата, завоевания, покорения, присвоения. Война была источником рабства и ограбления. «Корысть и битвы», «злато и булат» — вот две формы захвата власти, две формы похоти господства:

Всё мое, сказала злато;
Всё мое, сказал булат ²³.

Богатство через власть или власть через богатство, — но всегда власть в конце концов. Материализм со своей психологией «интересов» ничего в этом не понимает. Скупой рыцарь говорит: «Мне все подвластно, я же ничему; я знаю власть мою, с меня довольно сего сознания... И музы дань свою мне принесут, и вольный гений мне поработится, и добродетель и смиренный труд» ²⁴. Совершенно то же самое и с гораздо бóльшим правом и основанием мог бы сказать современный вождь любого тоталитарного государства. При этом богатство через власть гораздо надежнее, нежели власть через богатство; последнее всегда может быть отнято властью.

Несмотря на упоение властью, скупой рыцарь, однако, несчастлив, так же несчастлив, как и настоящий властитель и царь Борис Годунов: «Достиг я высшей власти, шестой уж год я царствую спокойно, но счастья нет моей измученной душе...» ²⁵ Почему же счастья нет, спокойствия нет? А потому, что «жалок тот, в ком совет не чиста», потому, что «мальчики кровавые в глазах», потому, что власть соединена с преступлением и существует «когтистый зверь, скребущий сердце, — совесть: нежданный гость, докучный посетитель...» ²⁶. Далеко не всякая власть оправдана, и слишком часто она связана с преступлением («я свистну, и ко мне послушно, робко вползет окровавленное злодейство, и руку будет мне лизать, и в очи смотреть, в них знак моей читая воли» ²⁷).

Удивительно то, что это остается верным для самых различных носителей власти: для Иоанна Грозного, не лишённого величия, но и преступного безумия; для Бориса Годунова, трезвого, умного и вовсе не жестокого. Даже лучшие наши монархи, как Екатерина Великая, Петр Великий, Александр «Благословен-

ный», связаны с преступлением (с мужеубийством, сыноубийством, отцеубийством). Принятие преступления есть ахиллесова пята власти. Трудно решить, можно ли совершенно уничтожить в человеке совесть (например, при помощи материалистического мирозерцания, при помощи атеизма), но одно несомненно: невозможно устранить тревогу и страх тиранов, вечную угрозу свержения власти. Этот страх защищается устрашением, т. е. террором. Отсюда возрастающая бдительность и тревога власти, ибо безусловный рефлекс свободы неуничтожим. Таково трагическое противоречие власти; казалось бы, давно найдено его разрешение в современном праве и государстве, но нет: оно стоит перед нами во всей своей силе и сейчас и снова требует разрешения. Вот почему высшая свобода духа отвергает тот демонический элемент, присущий власти, который составляет ее вечное искушение и который был отвергнут Богочеловеком: необходимость преклониться пред духом зла. («Дам Тебе власть над всеми царствами мира, если падши поклонись мне, ибо она принадлежит мне, и я кому хочу даю ее»²⁸). Вот почему тщетно возлагать надежду на сильную власть как на единственное средство спасения: «не надейся на князи... в них бо нет спасения», но еще меньше можно надеяться на пугачевых, на самозванцев, узурпаторов, революционных тиранов, «вождей» всякого рода, еще меньше можно называть их «гениями». Здесь должно прозвучать суровое слово поэта: «Гений и злодейство — две вещи несовместные!»²⁹ Гений и вольность — две вещи нераздельные! Вольному гению нет места среди тиранов и рабов.

* * *

Вольный гений России, вольный гений Пушкина, который никому и никогда не покорялся: ни Александру, ни Николаю, ни Пугачеву, ни декабристам, ни якобинцам, ни «общественному мнению», ни социальному заказу, ни общей полезности. Лишь одному зову он покорен: «Божественному глаголу», лишь только он «до слуха чуткого коснется»³⁰.

Но Пушкин изображает не только трагедию власти, но и трагедию свободы. Обе тесно связаны между собой. Свобода может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью «вольницу», в народный бунт, «бессмысленный и беспощадный»³¹, и, наконец, в тиранию. Тиран отнимает всю свободу у всех и присваивает ее исключительно себе. Но такая «свобода» есть преступный произвол, уничтожающий подлинную свободу. «Ты для себя лишь хочешь воли», — говорит старый цыган тираническому Алеко. Тирания ревности делает его убийцей, и вот что говорит ему истинная «вольность»:

Мы дики, нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним,
Не нужно крови нам и стонов;
Но жить с убийцей не хотим³².

В истории народов и царей дело не решалось с такой мудрой простотой.

Трагедия власти состоит в том, что она пробуждает протест революционной свободы; трагедия революционной свободы состоит в том, что она пробуждает врожденный инстинкт власти в самих освободителях. Свержение власти превращается в присвоение власти, и притом наихудшей. Трагедия власти и свободы сводится к одной и той же теме тирании и ее свержения:

Питомцы ветреной Судьбы,
Тираны мира! трепещите!
А вы, мужайтесь и внемлите,
Восстаньте, падшие рабы! ³³

Начало трагедии дано в оде «Вольность» (1817 г.). Она изображает легальную тиранию и ее свержение. Дальнейшее развитие трагедии дано в «Андрее Шенье» (1825 г.), где появляется другая тирания, свержающая первую, тирания революционная. Но вечный протест вольности против неволи выражен здесь в таких словах, которые применимы ко всякой тирании, ибо выражают самое ее существо:

Увы! куда ни брошу взор —
Везде бичи, везде железы,
Законов гибельный позор,
Неволи немощные слезы;
Везде неправедная Власть.

Воссела — Рабства грозный Геній
и Славы роковая страсть.

Ко всякому тирану на земле, к бывшему и будущему одинаково, могут быть отнесены пушкинские слова пророческого гнева:

Читают на твоём челе
Печать проклятия народы,
Ты ужас мира, стыд природы,
Упрек ты Богу на земле.

Пушкин так же, как Толстой и Достоевский, понимал, что злая власть, тирания есть предел зла на земле, царство «Великого Инквизитора».

Первое трагическое столкновение власти и революционной свободы, первое восстание свободы в истории, совершается против патриархальной, легальной тирании.

Поразительно описание того, как возникает пред ним жуткая картина убийства императора Павла в этом жутком и призрачном городе:

Когда на мрачную Неву
Звезда полуночи сверкает
Глядит задумчивый певец
На грозно спящий средь тумана
Пустынный памятник тирана,
Забвенью брошенный дворец —

И слышит Клии страшный глас
За сими страшными стенами,
Калигулы последний час
Он видит живо пред очами.

Но вот что удивительно: несмотря на все отвращение и ненависть к тирану, поэт с безошибочным моральным чутьем и свободой морального суждения видит всю отвратительность потаенного предательского царубийства:

Он видит — в лентах и звездах,
Вином и злобой упоенны,
Идут убийцы потаенны,
На лицах дерзость, в сердце страх.
Молчит неверный часовой,
Опущен молча мост подъемный,
Врата отверсты в тьме ночной
Рукой предательства наемной...
О стыд! о ужас наших дней!
Как звери, вторглись янычары!..
Падут бесславные удары...
Погиб увенчанный злодей.

Да, «злодей», но все же его убийство остается подпольным, предательским, зверским, бесславным — если вспомнить всё, увидеть всё, как было, то не радость ощущаешь, а «стыд и ужас». Иначе и не может чувствовать тот, кто при всей вольности своей был христианин, кто мог сказать, что «чувства добрые он лирой пробуждал»³⁴. Но вот другая сцена царубийства встает в воображении поэта: казнь Людовика XVI. Этого доброго семьянина, бесхарактерного и тяжелою на подъем, уж никак нельзя назвать тираном и злодеем; трудно найти о нем более верное слово, чем то, которое здесь стоит:

О мученик ошибок славных,
За предков в шуме бурь недавних
Сложивший царскую главу³⁵.

Вдумайтесь в эти слова, и пред вами встанет другая тень другого «мученика ошибок», идущих по преемственности от предков: тень последнего русского императора, по своему характеру столь похожего на последнего предреволюционного французского короля. Но здесь отвращение к царубийству становится у поэта еще более глубоким и обоснованным: это не простое отвращение к убийству или казни, это осуждение преступления и беззакония, которые совершил народ и избранные им тираны, «убийца с палачами»:

Восходит к смерти Людовик
В виду безмолвного потомства,
Главой развенчанной приник
К кровавой плахе вероломства.
Молчит закон — народ молчит,
Падет преступная секира...
И се — злодейская порфира
На галлах скованных лежит.

Таково гневное осуждение казни Людовика.

Вот что значит настоящая свобода морального суждения, не признающая никаких лозунгов толпы, никакой тирании революционного комплекса. Для революционной власти и ее вождей всякого короля и императора полагается считать «деспотом, пирующим в роскошном дворце».

Я не знаю более свободного ума в России, нежели Пушкин. Вот еще пример: в известном смысле он сочувствует декабристам, как борцам за свободу, после их осуждения он их жалеет и утешает, он пишет стихотворение «Во глубине сибирских руд...», но его пронзительный насмешливый ум, его безошибочное зрение художника не могло не видеть всей бестолковщины этого первого интеллигентски-дворянского путча за «Константина и конституцию»³⁶.

Пушкин не знал страха вообще. Он был достаточно благороден и смел, чтобы сказать Николаю: «был бы с ними», но и достаточно умен, чтобы понять, что из этого ничего не могло выйти. Обо всем этом Пушкин мог говорить с Николаем I и так говорить, что Николай назвал его «самым умным человеком в России».

Конфликт власти и свободы составляет центральную тему зрелого драматического творчества Пушкина. Трагедия свободы есть вечная судьба человечества и вечная тема великих трагиков и поэтов от Эсхила до Шекспира и от Шекспира до Гете, Шиллера * и нашего Пушкина.

Первым актом этой трагедии является патриархальная тирания легального самовластия. Вторым актом является свержение тирании во имя революционной свободы. Третьим актом будет революционный террор и возникновение революционной тирании. Четвертый акт: свержение революционной тирании и торжество правовой свободы.

Для изображения этого постоянно повторяющегося ритма Пушкин берет французскую революцию как символ, как прообраз. И действительно, она осталась прообразом для философов, поэтов и политиков, осталась грозным символом и моральной проблемой. Не историю французской революции он изображает, конечно, а судьбу многих грядущих революций. С «Андреем Шенье» он отождествляет самого себя, обращаясь к той же самой богине свободы:

Открой мне благородный след
Того возвышенного галла,
Кому сама средь славных бед
Ты гимны смелые внушала³⁷.

Патриархальная монархия есть детство народов. Власть «царя-батюшки» есть продолжение отцовской власти. Но неизбежно столкновение сыновней свободы с отцовским самовластием, если только отец не освобождает сына добровольно **. Конфликт

* «Скованный Прометей», «Юлий Цезарь», «Кориолан», «Эгмонт», «Вильгельм Телль», «Дон Карлос».

** «Увижу ль наконец народ освобожденный и рабство, павшее по манию царя?»³⁸

власти и свободы, подчинения и восстания — неизбежен и в личной и социальной жизни. Альберт восстает против злой воли отца («Скупой рыцарь»). Но и любящая власть может переживаться как тирания. «Нет тирании сильнее, чем тирания родительской любви», — сказал Шиллер. Вот почему никакая патриархальная идиллия, никакой «просвещенный абсолютизм» (а действительно просвещенным он бывает весьма редко) не может уничтожить пробуждения свободы. Обычно она появляется в ореоле героизма и идеализма и содержит в себе благородный протест против преступлений и ошибок власти. Революция переживается как торжество, как радость освобождения. Это ее романтический, «жирондистский» момент. Так начинается второй акт исторической драмы:

Оковы падали. Закон,
На вольность опершись, провозгласил равенство,
И мы воскликнули: *Блаженство!* ³⁹

Но это блаженство длится лишь один момент. Романтика и риторика революционной свободы сменяется отвратительной реальностью: священная свобода исчезает «в порывах буйной слепоты, в презренном бешенстве народа» ⁴⁰, скрывается в «кровавой пелене», в бунте «бессмысленном и беспощадном». Пушкин и Шиллер оба — поэты революционной свободы, одинаково изображают это «презренное бешенство» (см. «Песнь о колоколе» Шиллера). Что здесь появляется некая «бесовская одержимость», в этом не сомневались ни Достоевский, ни Толстой. И сколько раз еще она появлялась и будет появляться во всякого рода «освобождениях»!

Но бунт и хаос произвола проходят быстро, как стихийное бедствие. Начинается новое действие драмы, еще более мрачное и как бы безнадежное. «Слабосильные бунтовщики не могут вынести своей свободы и ищут, пред кем преклониться» (Достоевский) ⁴¹. Возникает «Совет народных комиссаров» и «Революционный трибунал» (термины французской революции): «Совет правителей бесславных, сих палачей самодержавных...» ⁴²

Но эти «советы» мало с кем советуются. Не существует никакой диктатуры класса или партии, всякая диктатура в конце концов единолична. Всякая свобода, даже внутри правящей партии, уничтожена:

Над трупом вольности безглавой
Палач уродливый возник —
Презренный, мрачный и кровавый,
Апостол гибели, усталому аиду
Перстом он жертвы назначал...

Жертвы — из собственной якобинской партии.

Здесь трагизм свободы достигает своего высшего напряжения: всякая «вольность» умерла, воля и сопротивление обезглавлены. Вот какими словами «вольный гений» нашего Пушкина выражает ужас и горе второй тирании.

О горе! о безумный сон!
Где вольность и закон? Над нами
Единый властвует топор.
Мы свергнули царей. Убийцу с палачами
Избрали мы в цари. О ужас! о позор!

Такова удивительная диалектика революции, таков ее повторяющийся ритм: революция уничтожает ту самую свободу, ради которой она возникла, и рождает тиранию, стремящуюся сохранить самое себя, т. е. снова «консерватизм» и реакцию, всего более боящуюся новой революции и нового восстания свободы. Нагромождение грехов и ошибок легальной власти отмщается нагромождением злодеяний незаконной тирании.

И все же идеал свободы не может быть уничтожен. Никогда «вольность» Пушкина не вступит на путь чистой реакции, на путь «Великого Инквизитора», на путь Победоносцева; никогда он не скажет злорадно: вот до чего доводит ваша свобода! Напротив, болес, чем когда-либо, свобода остается для него священной, и он верит в ее конечную победу:

Но ты, священная свобода,
Богиня чистая, нет — не виновна ты,
В порывах буйной слепоты,
В презренном бешенстве народа,
Сокрылась ты от нас: целебный твой сосуд
Завешен пеленой кровавой:
Но ты придешь опять со мщением и славой,—
И вновь твои враги падут.

И верит поэт, что никто и никогда этой исконной стихии вольности укротить, закабалить и подавить до конца не сможет. Всякая тирания осуждена на падение и морально и природно. Да, это так, подтвердит ученый, академик Павлов: рефлекс свободы есть безусловный рефлекс или неискоренимый инстинкт. Поэт имел основание верить в падение второго самодержавия, как он верил в падение первого:

И час придет... и он уж недалек:
Падешь, тиран! Негодованье
Воспрянет, наконец. Отечества рыданье
Разбудит утомленный рок.

Однако времена и сроки здесь неизвестны. Ритм истории не есть астрономический ритм, и точные предсказания здесь невозможны: «историк не астроном и провидение не алгебра» (этот замечательный афоризм тоже принадлежит Пушкину)⁴³. «Термидор» может длиться много лет, может длиться и столетия и кончиться вместе с гибелью государства. Рим никогда не восстановил республиканских свобод и погиб, когда империя потеряла свою правовую основу. В каком-то смысле Пушкин прав: «Свободой Рим возрос, а рабством погублен»⁴⁴. Трагедия свободы как раз и заключается в этой неизвестности: а что, если это конец? Победа абсолютного зла может казаться окончательной: тирания умеет сохранять себя; народы могут приспособиться

и покориться. Отсюда рождается безнадежность и резиньяция и презрение к человеку:

Паситесь, мирные народы!
Вас не пробудит чести клич,
К чему стадам дары свободы:
Их должно резать или стричь ⁴⁵.

Однако это лишь подходящий момент, гений свободы не может «оставить надежду навсегда» ⁴⁶. Третье действие не есть последнее. Зло, как и болезнь, не обладает вечностью, оно кончается или смертью, или выздоровлением и искуплением. Пока существует жизнь, существует и рефлекс свободы. «Чести клич» еще звучит в душе. Против второй тирании, основавшей и сковавшей могучий поток свободы, поэт призывает вторую революцию, более мощную и стихийную, чем первая:

Кто, волны, вас остановил,
Кто оковал ваш бег могучий,
Кто в пруд безмолвный и дремучий
Поток мятежный обратил?
Вы, ветры, бури, взорйте воды,
Разружьте гибельный оплот —
Где ты, гроза, символ свободы?
Промчись поверх невольных вод ⁴⁷.

Четвертое действие истории есть неизбежная ликвидация второй тирании и второго самовластия («сих палачей самодержавных»). Но как сделать, чтобы этот процесс не был вечным возвращением, вечной сменой революции и реакции? Ни то ли другое не дает истинной свободы. Подлинная свобода есть свобода творчества, но творчество требует известного покоя, порядка жизни. Перманентная революция так же неблагоприятна для творчества, как и тирания. Вот почему Пушкин выражает свой социальный идеал следующими словами:

«народов вольность и покой» ⁴⁸.

И они достижимы лишь там, «где крепко с вольностью святой законов мощных сочетанье». Иначе говоря, свобода обеспечивается и реализуется только в формах права и справедливости. Выражаясь современным юридическим языком, мы можем сказать, что мудрость Пушкина, пророческая мудрость, состояла в том, что в свой «жестокий век» он утверждал ценность либерального правового государства, за которое человечество все еще принуждено бороться. Сам он называл себя «либералом». Всеи да и всюду он был и навеки будет с теми, кто выбирает свободу, а не тоталитарное подчинение власти, хотя бы оно обеспечивало каждому «печной горшок», полный каши, который «поденщику, рабу нужды, забот — всего дороже» ⁴⁹. Но что такое «тоталитарная власть», что такое самовластие и кого можно назвать тираном? Простой и точный ответ гласит: того, кто свою власть и силу

ставит выше права и закона *. Тираном может быть масса со своими вождями, сам народ в своем «презренном бешенстве» или его властители и цари:

И горе, горе племенам,
Где иль народу иль царям
Законом властвовать возможно! ⁵⁰

Только свободное правовое государство оправдывает власть, дает ей право на существование (иначе она «от дьявола»). Пушкин говорит царям и властителям:

Склонитесь первые главой
Под сень надежную закона,
И станут вечной стражей трона
Народов вольность и покой.

Иначе власть будет непрестанно воздвигаться и свергаться. Самодержавие византийское и русское знает смену отцеубийств и сыноубийств. Некто назвал такой государственный строй «монархией, ограниченной цареубийством».

И днесь учитесь, о цари:
Ни наказанья, ни награды,
Ни кров темниц, ни алтари
Не верные для вас ограды.

Но мудрость Пушкина идет глубже: закон, определяющий строй жизни в государстве, закон, установленный законодательной властью и соблюдаемый властью, не есть тем самым абсолютный и вечный закон. Пока он не отменен, он должен соблюдаться в качестве «позитивного права», «позитивного закона» или декрета, но он подлежит оценке с точки зрения высшей правды и справедливости, которая может требовать его отмены или изменения. Например, крепостное право с высшей точки зрения есть бесправие, и закон, устанавливающий рабство, с точки зрения высшего закона правды и справедливости есть беззаконие.

Что же такое этот «высший закон», стоящий над правом, государством, народом и властью? С религиозной точки зрения это высший божественный закон правды и справедливости; с точки зрения философии права — это высшая идея естественного права или справедливого права. Она ставит перед правовым государством вечную задачу совершенствования, искания большей гармонии и справедливости. С поразительной краткостью и точностью Пушкин формулирует эту высшую правду:

Владыки!
Стоите выше вы народа,
Но вечный выше вас закон!

Никакой позитивный закон, никакой кодекс законов — не вечен; поэтому «вечный закон», стоящий над народами и вла-

* Ленин совершенно верно определяет «диктатуру» как власть, опирающуюся не на закон, а на силу.

стью, может означать только вечную идею, вечную задачу справедливого права.

Пушкин принадлежал к тому типу людей, которые не желают ни управлять, ни быть управляемыми, свободны и от похоти господства, и от похоти лакейства. «Вольность» Пушкина есть наша «вольность», а наша «вольность» есть всемирная вольность. Поэт, как и романист, ставит трагические проблемы, но не решает их в смысле научного или философского решения. Не дело поэта создавать политические доктрины. Но интуицию высших принципов он имеет; «божественный глагол» он слышит и, что свято и что презренно, — он чувствует и передает свое чувство со стихийной силой, «глаголом жжет сердца людей». Поэтому о Пушкине должны помнить, думать и писать не одни только пушкинисты. Пушкинисты исследуют Пушкина исторически: его характер, его жизнь, его среду, его поэтическое хозяйство. Все это бесконечно ценно, но все это смотрит в прошлое, тогда как сам Пушкин смотрит в будущее и даже в вечное. Если верно, что «поэты — по слову Платона — суть учителя мудрости»⁵¹, то пророческая мудрость есть высший дар поэта. Ею Пушкин обладал и ее ценил выше всего:

Поэт казнит, поэт венчает;
Злодеев громом вечных стрел
В потомстве дальнем поражает⁵².

II

ВОЛЬНОСТЬ ПУШКИНА (ИНДИВИДУАЛЬНАЯ СВОБОДА)

Революционная свобода, политическая свобода, гражданская и правовая свобода не исчерпывают и не выражают подлинной сущности свободы, а являются лишь условием ее возможности, лишь путем ее достижения и защиты. Истинная глубина и высота свободы раскрывается лишь в конкретной жизни личности, в личности индивидуальной и в личности народной. Право и государство есть лишь организация такой свободы. Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и ее высоту. Низшая, глубинная, иррациональная свобода переливается как своеволие страстей («страстей безумных и мятежных так упоителен язык») или, если заглянуть еще глубже, — как бессознательная, стихийная мощь души. Чтобы сразу понять, о какой свободе здесь идет речь, надо вспомнить следующие изумительные строки Пушкина:

Зачем крутится ветер в овраге,
Вздывает пыль и прах несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?

Зачем от гор и мимо башен
 Летит орел угрюм и страшен
 На пень гнилой, спроси его.
 Зачем арапа своего
 Младая любит Дездемона?
 Затем, что ветру и орлу
 И сердцу девы нет закона!
 Гордись, таков и ты, поэт,
 И для тебя закона нет! ¹

То, что изображено здесь, есть космическая, природная, животная стихия, непонятная и непокорная человеческому закону, опасная и иногда губительная, и все же прекрасная в своей таинственной мощи. Ее заметил и угадал в Пушкине Гершензон: приведя этот изумительный и недостаточно отмеченный стих, он говорит ²: «По беспредельной русской равнине, от Полярного круга до теплых морей безудержно и бесцельно несется крутящийся вихрь и с ним безудержная русская душа. Эту русскую стихию знал уже Гоголь и изобразил в свободно и безудержно несущейся русской тройке... Куда и зачем — никто не знает. Ее хорошо знал Тютчев («поэт всемогущ, как стихия»). Ее постоянно изображал Достоевский, знал и носил в себе Лев Толстой. Пушкина нельзя понять вне этой безумной стихийности его души. Напрасно так много говорят о его «трезвости и гармоничности» — это противоречит его юности, его женитьбе, его гибели. Может ли трезвый рассудок сказать: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслаждения...»? ³ Карамзин сказал о Пушкине: «Талант действительно прекрасный, жаль, что нет мира в душе, а в голове ни малейшего благоразумия» ⁴. «Пир во время чумы» есть отрицание всякой трезвости и спокойной гармоничности. Песнь председателя названа «вольной, буйной, вакхической песнью» ⁵. То, что воспевается здесь, есть противоположность трезвости, т. е. опьянение, противоположность разумности, т. е. безумие. Тютчев понимал значение подобных песен: «О, страшных песен сих не пой про древний хаос, про родимый...» ⁶

И вот приходится признать, что без известного безумья и опьянения поэзия невозможна. Художник творит в некоем божественном умоисступлении, говорит Платон. Поэзия творит «как во сне», бессознательно, как Пифия. «Горячка рифм», «поэзии священный бред» ⁷ свободен от всякого разумного веления. Однако на одном безумии нельзя построить поэзии и вообще искусства: нужен еще и ум. И он был у Пушкина, и очень трезвый и пронзительный, и если в жизни ему не хватало благоразумия, то в поэзии его была мудрость. Искусство не есть хаос, но есть космос, т. е. красота, и она создается из хаоса, из стихийной игры сил. Искусство имеет в себе эти два элемента: сознание и бессознательное, Аполлон и Дионис, гармония и диссонанс, священное безумие и святая мудрость, и только такая гармония ценна, которая разрешает диссонанс. «Красота спасет мир», — говорит

Достоевский⁸. Об умной красоте, несотворенной красоте говорят св. Серафим Саровский и о. Сергей Булгаков. И недаром и не все эпитет «божественно прекрасного» так часто применяется к высокому искусству. Чуткость к прекрасному дана русскому народу, об этом свидетельствует наша музыка, наша поэзия, и прежде всего Пушкин. Но служение красоте, поклонение красоте, даже восприятие красоты есть свобода, освобождение духа и не терпит никакого насилия, никакого принуждения. Можно принудить к лести и притворству, к подхалимажу, но нельзя принудить к тому, чтобы нравилось то, что не нравится. Подлинное искусство есть всегда «вольное искусство».

Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы; но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу. Вот в чем она состоит: свобода ценна на всех своих ступенях, от низшей до высшей. Неправда, что стихийность природных сил и страстей есть сама по себе зло. Напротив, она есть условие творчества, ибо космос творится из хаоса, и это одинаково верно для абсолютного Божественного творчества, как и для человеческих «искусств». Бог показывает Иову иррациональность таинственных, стихийных, Божественных энергий в ответ на его требование законной справедливости и рациональной понятности Провидения. И после этого Иов склоняется перед этой тайной: «Господь говорит Иову из вихря: где ты был, когда я основал землю? Скажи, если обладаешь ведением... Открывались ли для тебя врата смерти? ...Можешь ли ты связать узел плеяд и узы Ориона разрешить?.. Можешь ли ты понять, зачем существует глупый страус, смелый конь и страшный неуязвимый бегемот?» (Книга Иова, гл. 38—41).

И в человеке живут эти природные, космические силы; бессознательная свобода произвола дарована мне Богом, тем самым Богом, который меня «из ничтожества воззвал, душу мне наполнил страстью, ум сомнением взволновал»... Такова иррациональная глубина свободы, обосновывающая ее низшую ступень, ступень стихийного произвола («малая свобода», по обозначению Августина). Но свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень». Эту высшую ступень свободы («великая свобода», по Августину) Пушкин постиг через творчество. Подлинное искусство есть вольное искусство, гений — всегда «вольный гений». Но его вольность двоякая: она нуждается в низшей, стихийной, природной, космической свободе — и в высшей, духовной, мистической, Божественной свободе, в той свободе, о которой сказано: «Где Дух Господень, там свобода»⁹. В душе человека эта высшая свобода есть ответ на Божественный зов, призывающий его к творческому служению, к «священной жертве». Но эта жертва, это

служение — не есть рабство, не есть даже «иго закона», но напротив: добровольное призвание, которое есть свобода духа, та самая, о которой сказано: «К свободе призваны вы, братия!»¹⁰ Вольный гений воспринимает свое призвание как служение красоте и правде, как служение поэтическое и пророческое; он слышит «Божественный глагол», он исполняет Божественную волю: «виждь и внемли!» И от нее получает высшую свободу духовного прозрения и постижения:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье...¹¹

И еще другая свобода ему дана: свобода пророческого слова, не боящегося ни царства, ни священства, свобода «глаголом жечь сердца людей».

Такова высшая и низшая свобода. Между ними существуют градации, иногда взлет: от своеволия страстей к принятию высшей воли («Да будет воля Твоя»), от стихийных природных сил к творчеству культуры, к культу высших ценностей, священных для человека. Свободное творчество, а в сущности, и вся жизнь человека, движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой («Из глубины воззвах к Тебе, Господи!» — Псалом Давида)¹², между глубиной природных стихий и высотой Божественного духа. Природные силы, природные страсти и влечения необходимы для творчества, даже для жизни, но вместе с тем их свободный произвол может «гибелью грозить». Творческая свобода есть преодоление хаоса, противоречия, случайности. Из противоборствующих природных сил создается гармония космоса. Таков принцип всякого творчества — художественного и морального. Оно есть переход от свободы произвола к свободе самообладания. Свобода означает автономию, самоопределение, самостоятельность: «я сам решаю, действую, выбираю, оцениваю». Но чем же именно обладаю «я сам»? Ответ: всеми душевными и телесными энергиями. Достоевский постоянно говорит об этом самообладании. Задача русского человека — овладеть бессознательной, стихийной силой, которую он чувствует в своей душе, русской стихией. В этом состоит моральная задача, условие морали. Пушкин отлично это сознавал, его моральное суждение отличается редкой правдивостью и точностью. Он никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла, в нем есть глубокое чувство греха и раскаяния: «напрасно я стремлюсь к сионским высотам, грех гонится за мною по пятам»¹³, и далее: «с отвращением читая жизнь свою, я трепещу и проклиная...»¹⁴ Восхождение к высшей свободе совершается при помощи автономного, свободного морального суждения. Эта свобода морального суждения не нарушается у Пушкина никакими внешними воздействиями, никаким принуждением, никакой личной выгодой, никаким давлением общественного мнения, никаким социальным заказом.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

1. ЗНАЧЕНИЕ ЭТОЙ ПРОБЛЕМЫ В ЖИЗНИ.
РУССКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ И МАРКС

Значение антиномии * свободы и необходимости является очевидным не только в философии, но и в жизни. Требование ее решения отнюдь не является философским педантизмом, ибо философское противоречие скрывает за собой жизненное, социально-психическое противоречие.

Исходить из идеи абсолютной свободы и прийти к абсолютному рабству не есть теперь только философское противоречие (каким оно было для Шигалева в «Бесах»¹). Мы встречаемся здесь с неким трагизмом в личной и социальной психической установке. Оно составляет самостоятельную проблему.

Русские материалисты, позитивисты и атеисты (в стиле Базарова) еще были порядочными людьми, добрыми «идеалистами» и горели любовью к человечеству. Это про них Вл. Соловьев сказал: «Человек произошел от обезьяны, а потому будем любить человека!»² Они не замечали в этом никакого противоречия. Но вот любовь к человечеству начала превращаться в ненависть к живым людям, требование универсальной гильотины у гуманного Белинского. Миросозерцание материализма и атеизма несколько этому не препятствовало, ибо оно не знало никаких абсолютных мистических запретов. Великий Инквизитор Достоевского еще говорил о любви к людям, но из этой любви вытекало полное презрение к живой личности и грандиозно организованная инквизиция.

Наконец, Маркс окончательно бросил и возненавидел фразеологию гуманности и любви; он не говорит о морали и справедливости, оставаясь верным своему материализму и атеизму. Однако он этой верности не выдерживает и вступает на путь морализирующего имморализма. Это одна из самых отвратительных психических установок: Маркс беспрерывно морализирован, изобличая и осуждая своих врагов, и вместе с тем сам интриговал, лгал и клеветал (дело с Бакуниным³), проявляя последовательный имморализм.

Марксизм морализует в своем изобличении «эксплуатации» и вместе с тем имморален в своей социальной и политической практике. Моральный протест появляется, чтобы обосновать и оправдать ненависть, и затем снова исчезает, чтобы не мешать ей действовать.

* Антиномия — логическое противоречие, за которым скрывается реальная гармоническая система противоположностей. Антиномии решаются у Канта так, что тезис и антитезис, несмотря на кажущуюся несовместимость, оба остаются верными, но в разных смыслах. Они помогают открыть реальную систему бытия, как гармонию разных и противоположных смыслов и значений, ибо конкретная реальность не однозначна, но многосмысленна и многозначительна.

Почему Маркс не углубил своего понятия «эксплуатации» и не осознал, что оно покоится на признании ценности личности, как самоцели? *

А потому, что идея личности есть идея существенно-христианского происхождения и с нею связана этика любви. Все это было Марксу отвратительно и враждебно. Ему нужна была этика ненависти. Положительные ценности ему были не нужны и опасны: они могли привести к «святыням» и заставить преклониться. Ему необходима была отрицательная ценность для ненависти и отрицания, и он нашел ее в эксплуатации.

Отрицательное морализирование совсем не есть выражение любви, оно есть функция ненависти. Мефистофель был величайшим мастером в отыскании негативных ценностей, в безошибочном угадывании зла он видел свою высокую миссию, и в этом смысле был величайшим моралистом, не хуже любого пуританина.

Необычайная зоркость ко злу и стремление все свести к низким мотивам составляет сущность некоторых характеров. Метод сведения (редукции) к низшему одинаково характерен для Маркса и Фрейда, будет ли то сведением к «интересу» или к сексуальному влечению. (На это справедливо указал С. Л. Франк ⁵.) Такой метод Шелер назвал «спекуляцией на понижение». Результатом этого метода является вовсе не «сублимация» ⁶, о которой говорит Фрейд, а, напротив, профанация возвышенного, уничтожение чувства благоговения. Психоанализ Фрейда может обратиться в психическую болезнь эротомании (этим, конечно, не отрицаются его научные открытия). Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. Да и почему, в самом деле, благоговеть перед потомками обезьяны? Маркс одинаково ненавидел и презирал буржуазию, как и своих товарищей-социалистов (например, Бакунина, Лассаля и др.) ⁷. Когда все вокруг него принижалось, он сам возвышался. В этом секрет «спекуляции на понижение».

Почему Маркс держался за свой материализм, атеизм, детерминизм и старался не заметить явной несовместимости такого миросозерцания с каким-либо морализированием, в частности с осуждением «эксплуатации»? А потому, что атеистический материализм дает полную свободу не стесняться в средствах, когда дело идет о захвате власти, о диктатуре над пролетариатом, которая необходима революционному «вождю». Атеистический материализм дает полную возможность стоять «по ту сторону добра и зла», а это большое преимущество для «профессионального революционера и политика».

Вот психологические причины, почему Маркс не мог осознать этического принципа, лежащего в основе понятия «эксплуатации», почему он не мог осознать знаменитой антиномии, не мог оценить значения антитезиса. Все это было отодвинуто в бессоз-

* См.: Философская нищета марксизма, прим. 28 ⁴.

нательное и подавлено. Моральные суждения появились в сознании лишь для осуждения. Дальше их осознавать было не нужно и опасно. Положительные ценности, как, например, любовь, сотрудничество классов, солидарность, право,— были для него не нужны и даже вредны: они ослабляли классовую ненависть.

2. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

Антиномия свободы и необходимости появляется в различных аспектах:

— «Бытие определяет сознание» — нет, «сознание определяет бытие».

— «Все есть природа, все есть материя» (из природной необходимости нельзя выскочить) — нет, «не есть все природа, не есть все материя, и возможен скачок из царства необходимости в царство свободы».

— «Все определяется причинной необходимостью» — нет, «не все определяется причинной необходимостью, существует еще свободная целесообразность».

— «Нельзя начать причинный ряд, ибо цепь причинности убегает назад в бесконечность» — нет, «можно начать причинный ряд, ибо существует причинность через свободу».

Кант первый формулировал эту антиномию в своей «диалектике». Можно сказать, что без его диалектики свободы и необходимости Фихте, Шеллинг и Гегель были бы невозможны. Они во многом изменили и углубили его решение, но вся философия 19-го и 20-го веков постоянно возвращалась к этой проблеме: каждый большой философ продолжал диалог с Кантом, даже и не будучи нисколько кантианцем. Это Кант ввел настоящую диалектику в новую философию, и он ввел ее своими антиномиями. Они стоят незыблемо, хотя решения даются иные и далеко отходящие от Канта. Третья антиномия Канта, антиномия свободы и необходимости, присутствует при всяком философствовании, присутствует она даже и в системе марксизма.

Русская философия в период ее расцвета прошла через критическое исследование Канта, Фихте, Гегеля и неокантианцев, впитала в себя лучшие достижения античной диалектики, сохраненные в веках, и наметила такое решение антиномии, которое получило затем подтверждение в западной философии.

Нет возможности показать здесь все достижения науки и философии за сто лет со ссылками на ученых всех стран, пройти весь диалектический путь, приводящий к такому решению, которое стоит на уровне философской культуры,— однако мы считаем необходимым показать позитивный выход из противоречий, наметить итоги вековой работы мысли. Вот эти итоги.

Антиномия свободы и необходимости сама по себе не связана ни с какой определенной системой философии, ни с какой «метафизикой». Она присутствует при всех системах. Величие Канта состоит в том, что он наиболее остро ее поставил, доведя до

конца диалектику тезиса и антитезиса. Проблемы Канта бессмертны, но не его решения.

Настоящее решение антиномии должно быть свободно от всех «измов», одинаково от материализма, как и от субъективного идеализма. Оно не должно даже базироваться на кантовом противопоставлении «явления» и «вещи в себе».

Оно должно быть ускоренным в самом бытии (онтологическим) и диалектическим, чтобы лежать в лучших традициях эллинской и русской философии. Ибо прежде всего у эллинов надо учиться диалектике (как указывает само это греческое слово), а затем уже у Канта, Фихте и Гегеля.

Тезис исходит из всеобщей причинной необходимости, охватывающей всю природу; она не допускает исключений, и человек не является исключением: он создан природой и принадлежит к царству природы. В этом смысле он не свободен: не существует свободы от причинных связей. Причинная обусловленность (детерминация) не допускает перерыва причинности. Таков перерыв был бы абсолютной случайностью, но свобода не есть «случайность». Напротив, она есть борьба со слепым случаем.

Свобода есть сознательно-целесообразное действие, а такое действие вовсе не есть случайность, произвол и неопределенность, напротив, оно строго обусловлено, только оно иначе обусловлено, чем движение в природе. Человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять еще под властью другой детерминации, другой закономерности, составляющей другую степень бытия. Человек содержит в себе много ступеней бытия: он есть механическая природа (физико-химическое бытие), биологическая природа; но, может быть, он есть не только «природа», а еще нечто большее и высшее: цивилизация и культура?

Здесь открывается новая ступень, новая сфера бытия, сфера сознательно-целесообразного действия, кратко называемая сферой свободы. Она должна иметь свою собственную обусловленность, автономную, но ни в чем не нарушающую других низших детерминаций природной необходимости. Так могла бы быть решена антиномия.

Беда только в том, что сознательно свободная обусловленность по целям кажется несовместимой с причинной обусловленностью: она претендует начинать причинные ряды, она не признает пассивного подчинения природной необходимости, она хочет даже как бы властвовать над ней,— одним словом, она исключает суверенитет природы из своего царства свободы. Здесь узел антиномии, и здесь же ключ к ее решению.

А что, если сознательная целесообразность не исключает причинности, но, напротив, включает ее в себя?

3. РЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

Что такое «свободное действие»? В чем его онтологическая сущность? Оно есть прежде всего:

1) цель, поставленная сознанием, затем:
2) отыскание и изобретение средств, могущих привести к цели, и, наконец:

3) приведение в движение цепи средств, реализующих цель.

И вот сразу ясно, что выбор средств с самого начала есть выбор причин, могущих произвести желательное следствие. Сознательное стремление к цели есть не что иное, как цепь причин, производящих желательное следствие. Сознательная целесообразность не исключает причинной необходимости, но, напротив, предполагает ее и содержит в себе.

И вот что особенно удивительно: причинная необходимость не только не противоречит свободной целесообразности, не только не уничтожает ее, но, напротив, является необходимым условием ее возможности. Человек только тогда может осуществлять свои цели при помощи ряда средств, если законы причинной необходимости остаются ненарушаемыми, ибо ряд средств есть ряд причин.

Если бы законы механической причинности, законы тяжести иногда соблюдались, а иногда нарушались природой, человек не мог бы построить дома, ибо он внезапно свалился бы ему на голову. Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия: он стал бы рабом случая или же рабом населяющих природу и свободно действующих духов.

Результат ясен: свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован. «Индетерминизм» уничтожил бы свободу действия (парадоксальное следствие диалектики свободы!).

Попытка отстоять свободу действия при помощи какого-либо устранения, ограничения или ослабления причинной необходимости была явно несостоятельна. Напротив, чем более крепка и абсолютна та природная необходимость, которую удалось открыть и установить человеку, тем более обеспечена для него сфера целесообразного действия, сфера свободного творчества.

Свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость, но не наоборот. Природная необходимость индифферентна ко всяким целям и желаниям человека: она есть «равнодушная природа»; она может одинаково служить противоположным целям, убивать и спасать и одинаково не служить никаким целям, действуя по отношению к ним как «слепой случай». Но свободная целесообразность не индифферентна по отношению к природной необходимости, она с нею непрерывно считается, ее взвешивает, ее познает: ведь она достигает своих целей при помощи причинных рядов, комбинируя эти ряды, строя из элементов природы, как из материала, новую форму бытия.

Статуя сохраняет в себе все свойства материи (мрамора или бронзы), пользуясь всеми законами физико-химического бытия, но она сама представляет собою новую, высшую форму бытия,

выводимую из материи. Дом сохраняет и содержит в себе кирпичи со всеми их физико-химическими свойствами, но кирпичи не содержат в себе дома, не определяют его архитектуры. Вот почему дом есть высшая, новая ступень бытия, высшая форма, созданная из низшей материи. В свою очередь, кирпич есть тоже форма, созданная из материи: из глины; он есть форма по отношению к глине, но он есть материал, материал по отношению к зданию.

Так, Аристотель изображал соотношение ступеней бытия при помощи противопоставления формы и материи. Бытие неоднородно, оно представляет собою множество ступеней бытия, причем каждая высшая ступень бытия предполагает и содержит в себе низшую, но не наоборот; и это потому так, что каждая высшая ступень есть новая форма бытия, для которой предшествующая ступень служит «материей».

Свободная целесообразность представляет собою такую новую, высшую ступень бытия, такую новую форму бытия, которая предполагает и содержит в себе низшую ступень природной необходимости, как свою материю. Антиномию свободы и необходимости нельзя решить, если себе представить две формы: сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борющиеся друг с другом за территорию. Свобода и необходимость суть противоположности, но не взаимно исключают друг друга, а такие, из которых одна есть включающая, а другая включаемая.

Это особое, очень тонкое, диалектическое противопоставление Аристотель выражает через соотношение формы и материи, а Гегель, принципиально следующий здесь за ним, через свое основное диалектическое понятие (в сущности, неперебиваемое)⁸. Оно означает вот что: все закономерности низшей ступени бытия «поднимаются» на высшую ступень и сохраняются в ней, как материя сохраняется в новой форме; и вместе с тем эти низшие закономерности как бы растворяются в высших, теряют свое значение, остаются сами собой разумеющимися, «уничтожаются», вернее было бы сказать, в своей новой форме преобразуются до неузнаваемости. Так, мрамор преобразуется в одухотворенную красоту, физическая звуковая волна в симфонию; так, природная необходимость преобразуется в творческую свободу.

Это особое соотношение ступеней бытия пронизывает все бытие и создает особую иерархию бытия: биологическое бытие включает и содержит в себе физико-химическое, — но не наоборот: психическое бытие предполагает и в таком-то смысле включает биологическое (организм); наконец, духовное бытие свободной личности, познающей и действующей, предполагает и содержит в себе ее психику и ее телесный организм. Дух вовсе не индифферентен к телесной жизни, хотя функции телесной жизни индифферентны к духу. «Дух» — это вовсе не существо, которое так пугает материалистов, это не дух спиритов и спиритуалистов. Быть может, не существует бесплотного, свободно витающего

духа — но бесспорно существует воплощенный дух или одухотворенная плоть. «Дух» означает особую ступень бытия, которая не может отрицаться никаким материализмом, эта ступень имеет свою детерминацию, свою закономерность, выражимую в особых категориях, не встречающихся в природе и в науке о природе.

Бытие свободно действующей и познающей личности мы называем «духовным» бытием, чтобы отличить эту ступень от низших, материальных ступеней бытия. Если материализму больше нравится назвать эту ступень «духовной материей», то можно лишь указать на уродливость такого термина. Но дело не в термине, а в диалектической необходимости признать новую ступень, новую форму бытия, обладающую новыми категориями.

Итак, свободная целесообразность есть новая детерминация бытия, предполагающая и включающая в себя детерминацию причинной необходимости.

Быть может, «диалектическому материализму» понравится такое решение антиномии? Тем более что любое «орудие производства», любая машина составляет иллюстрацию к нему: машина есть цепь средств, которыми осуществляется свободно поставленная цель, и вместе с тем машина есть чистейший образец механической причинности. И еще одно затруднение хорошо разрешается: «социализм есть и не есть наука». Теперь эта антиномия разрешается так: социализм не есть наука, а есть этика, поскольку он ставит себе цели и идеалы; но социализм есть наука, или становится «научным», поскольку он ищет средства для осуществления своих целей научным путем, т. е. при помощи изучения причинных связей и «железных законов» экономики (если только таковые существуют).

4. ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ СВОБОДЫ. СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ

На первый взгляд кажется, что марксизм мог бы легко принять такое решение антиномии, не связанное притом ни с какой догматической метафизикой. Однако дело обстоит не так просто: поскольку диамат есть диалектика, он может и даже должен принять это решение, но поскольку он есть материализм, он не может его принять.

Чтобы это показать, мы должны раскрыть все смысловое содержание этой новой детерминации бытия, которую мы назвали кратко «свободной целесообразностью». Целесообразное действие прежде всего ставит себе цель, затем обдумывает и отыскивает средства. Цель есть то, чего не существует в настоящем, что предвидится и предвосхищается в будущем. Цель есть то, что реально не существует, но должно существовать. Где же существует эта «цель»? Она существует только в сознании, только в субъекте, она не существует в «объективной реальности».

Обдумывание и изобретение средств существует тоже не иначе как в сознании, в познающем субъекте. Только когда поставлена цель и найдены средства, когда выполнены эти два духовных акта субъекта, наступает третий акт реализации, который можно назвать «воплощением идеи», ее материализацией (идеальный проект дома воплощается в реальной материи).

Совершенно ясно, что здесь, в понимании реального действия, нельзя обойтись без противопоставления идеального и реального бытия, духовного и материального бытия. Здесь бытие сознания определяет материальное бытие, а не наоборот.

Таким образом, целесообразное действие предполагает «действующее лицо», субъекта действия, преобразующего и изменяющего объективную реальность. Категория субъекта, действующего лица, просто не существует, если допустить, что бытие определяет сознание, она не может существовать в последовательном материализме, который есть монистический детерминизм.

Итак, сознательная целесообразность требует категории личности и категории цели средств. Но этого мало: спрашивается, чем детерминирована цель? Выбор цели не есть нечто случайное, абсолютно неопределенное, хотя он и свободен. Но свобода имеет свою закономерность, отличную от закономерности природы. Существуют необходимые цели, но это другая необходимость, отличная от необходимости природы. Это есть необходимость должного, а не сущего*; это необходимость обращения к свободе, ибо только к свободному субъекту может быть обращено должностное: никто не говорит, что огонь «не должен» был сжигать дома, но всякий скажет, что поджигатель «не должен» был сжигать дома.

Свободная личность, действующая по целям, стоит под категорией должного. Но этим детерминация не закончилась: какие же цели определяются как должные? Те, которые признаются ценными. В основе каждой постановки цели, каждого действия и решения лежит (сознательно или бессознательно) суждение о ценности. Как и всякое суждение, оно может быть ошибочным и субъективным, но не может быть истинным и объективным, ибо существуют истинные объективные ценности.

Никакая философия не может этого отрицать, ибо различные системы спорят лишь о том, что именно истинно ценно, а не о том, существует ли ценное, которое всегда предполагается. Наука есть объективная ценность, социальная организация есть объективная ценность, хозяйство и техника суть субъективные ценности, личность есть объективная ценность, наконец, жизнь есть объективная ценность (и притом сама жизнь есть сплошная — сознательная или бессознательная — оценка).

Многообразные действия, которые наполняют жизнь лично-

* Необходимость того, что не существует, но должно было бы существовать.

сти, не представляют собой бессистемного хаоса, но образуют некоторую систему (всегда несовершенную), некоторый «образ действия»; он определяется системой ценностей, которую данная личность признала и усвоила в жизни (это то, что она в конце концов любит и ценит).

Свободная личность, «действующее лицо» истории и личной биографии есть особая категория: это не только сознание цели и мышление средств (этим самым познание причин), это прежде всего познание системы ценностей и энергия воли, направленной на их осуществление. Без этого нет свободной личности. Личность есть высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта.

Сама личность, индивидуальная и соборная, народ, нация (но отнюдь не класс) есть драгоценнейшее явление культуры.

И каждая нация, и каждая культура имеет свою систему ценностей, которую она «культивирует», и свою высшую ценность и «святыню», которую она религиозно почитает.

IV

МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

1. ЗАКОН И ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ

Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.

Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «Царствия Божия». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «Приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:14, 15; Мф. 3:2; 4:17, 23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и абсолютно желанное, то, во что мы верим и на что надеемся: «да придет Царствие Твое»¹. Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.

Новая система ценностей, Новый Завет, со всею силою противопологается старому. Вся Нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...»². Праведности книжников и фарисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5:20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием закона (Тора): «закон и пророки

до Иоанна — отныне Царствие Божие возвещается» (Лк. 16:16; Мф. 11:12, 13). Или, как говорит ап. Павел: «старое прошло, теперь все новое». Действительно, праведность «книжников и фарисеев», то есть еврейских ученых и учителей жизни, именно и состояла в строжайшем и точнейшем исполнении буквы закона. Закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще.

2. ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ

То, что противопоставляется закону, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобноносимые»³), приказ (императив), устрашение, а есть, напротив, облегчение, освобождение, приглашение на пир, радость и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства»⁴, оно есть радость, даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», или благодать.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность закона и благодати установлена только ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируются, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна «закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16, 17).

Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царство Божие (Мф. 23, 13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божием (Мф. 11:11—13). Посему горе законникам, налагающим на людей бремена неудобноносимые! (Лк. 11:16.) Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иного соотношения «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних форм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где, и когда, и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противопоставляется первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме»...⁵ а в духе и истине.

Философия ап. Павла с ее диалектическим противопоставлением Закона и Благодати есть только стремление раскрыть полноту этого открытия, этого «Откровения», воспринятого от Учителя.

Этика благодати противопоставляется этике закона. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» не сублимирует, т. е. не возводит вверх, не преобразует, подсознания, не сублимирует потому, что вызывает иррациональное противоборство подсознательных побуждений, т. е. возбуждает бессознательное сопротивление человеческой воли. Весь грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть не что иное, как гениальная попытка обойти закон противоборства подсознательных побуждений. На языке ап. Павла, попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преобразования и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон иррационального противоборства, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное противоборство глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно и хорошо известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов (побуждений) бросается в глаза, но невидимым остается сопротивление свободы произвола. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального противоборства (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7:14 и след.), очень легко показать, где лежит и как возможно это редко осознаваемое, но многозначительное явление.

Обычное, общераспространенное явление человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотью закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку» ⁶) он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий закону ума и делающий его пленником закона греховного, находящегося в членах его (там же, 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего «я». Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда, в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное «я» так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив, это есть сила Духовного противления, сила гордого произвола злой воли.

4. СВОБОДА КАК КОРЕНЬ САТАНИНСКОГО ЗЛА И СВОБОДА КАК БОГОПОДОБИЕ

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти», которую описал ап. Павел. Здесь нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу»⁷; здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы лежит принцип автономного противоборства, принцип восстания: умом моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему вышему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще! То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения, преклонения перед вышней святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «слабости греховной» — с бессмертной силой изваял Достоевский. Это уже не люди, а «бесы», или люди, одержимые бесом, ибо все они могут сказать вслед за Великим Инквизитором: мы не с Тобой, а с ним!^{8*}

В конкретной человеческой личности закон иррационального противоборства может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает обе эти стороны: с одной стороны, дьявольский дух противления: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! с другой стороны, чисто человеческие вожеления, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3:6).

Что закон, запрет, императив бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7:11).

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму

* Первый шаг автономного противоборства есть преступление (нарушение закона из чистого духа неподчинения, из духа противоречия).

Второй шаг противоборства есть отмена всякого закона, стоящего над мною (чистый бунт, революция). Я — бог, и нет ничего надо мною («будете, как боги»⁹).

Третий шаг: тирания, диктатура — самочинное возведение своей преступной воли в закон для других, «Великий Инквизитор». Это предельное воплощение зла на земле — «князь мира сего». Все эти моменты диалектики развертываются в живых образах Раскольникова, Петра Верховенского и Ивана Карамазова, наконец — Великого Инквизитора. Ни о какой «греховной слабости» здесь, очевидно, не может быть и речи. Напротив, это греховная сила, опирающаяся на высший источник силы, на свободу духа. Достаточно вспомнить фигуру Ставригина, это воплощение мощи свободного произвола.

зла. Вот как описывается странная гибель Василия Буслаева, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит, лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — сломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?» Несколько раз Достоевский изображал эту сверхчеловеческую свободу абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы боги», а потому «все позволено»; «вы боги», а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога *.

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — действительно боги и нам действительно все позволено. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет». Изумительный дар свободы, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую **, именно он дает основание сказать: «вы боги и сыны Всевышнего все» ¹¹: в предельной свободе лежит богоподобие человека, как на это с великой прозорливостью указал Декарт ***.

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения.

В последней глубине, в иррациональной «бездне» первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действуют: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением» или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: я ничего не должен, я делаю, что хочу!

5. БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗОВ, ОБРАЩЕННЫЙ К СВОБОДЕ

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности.

* Идею такого абсолютного «безначалия» (анархизма), признающую единственной ценностью и святыней свое собственное Я, при отрицании всех других ценностей и святынь, перед которыми должно преклоняться, Макс Штирнер выразил в систематической форме в своей книге «Der Einzige und Sein Eigentum» («Единственный и его собственность»).

** «Не могут вынести своей свободы» (Вел. Инквизитор) ¹⁰.

*** «Метафизические размышления», IV ¹²

К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...¹³), с «любезным приглашением» или с любовным зовом. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а благодать. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы благо дать, надо благо взять. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только благодать Духа Святого может преобразить, сублимировать свободу произвола и свободу творчества. «К свободе призваны вы, братия!»¹⁴ К свободе можно только призвать. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине, и Истина сделает вас свободными»¹⁵. Такая свобода творит жизнь, животворит, и она невозможна без благодати, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть сотворчество, мы только «соратники» у Бога и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином, — «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы»¹⁶, свободно распоряжаемся, но лишь «талантами», полученными от Хозяина¹⁷. Причем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда Апостол говорит, что мы «призваны ко свободе», — это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров)¹⁸, ко всей полноте исторического творчества, к домостроительству таин Божиих (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божия благодать: оно есть «домостроительство благодати Божией» (Еф. 3:2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва «Бог призывает благодатию своею!» (Гал. 1:15), — этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который звучал для него с особою силою и на который он отозвался тоже со всей силою свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1:1), но ведь «призваны», наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6, 7) и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал бы этих божественных зовов, о которых говорил еще Сократ¹⁹. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей — божеской и человеческой.

«Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?»²⁰ Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе. а «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Любовь

есть свободное изволение, избрание, лицеприятие, а потому если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозой. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противление гордости. Скорее может вызвать ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается как некий образ, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и вместе с тем — вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного «я» *.

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы» ²², в предельную глубину сокровенного «я», и оттуда пресображать, сублимировать, обожествлять весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу как материал.

Сублимация, «возвышение разумного существа над природой», имеет различные стороны и степени:

1. Подсознательное «либидо», сексуальность, с ее жадной радостью и «блаженства» ** преобразуется и сублимируется в божественный Эрос.

2. Гордость сверхсознательного богоподобного «я» преобразуется и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом.

3. Свобода произвола сублимируется в свободу творчества, в творческое служение ***, ибо всякое творчество есть жертвенное служение.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа» ²⁴, означают у ап. Павла осуществленную сублимацию.

6. ЭТИКА БЛАГОДАТИ КАК ЭТИКА СВОБОДЫ. ЕЕ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно, однако, показать,

* И это потому, что «подобное стремится к подобному» (Платон) ²¹.
Призыв благодати воспринимается как «воспоминание» о чем-то родном, своем и забытом, об утраченной небесной родине.

** «То, что чернь называет блаженством» (Платон).

*** «Требует поэта (т. е. творца) к священной жертве Аполлон» ²³.

что центральная проблема этики благодати вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится, а именно как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это, конечно, лишь перевод термина «благодать», перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей — с другой. Ему близка идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, т. е. сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Иначе обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема сублимации произвола (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений ему как бы не нужны; тогда как в мирозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение», — просто бы не существовало. У Гартмана, напротив, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой эмоциональной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они

и не были бы большими философами), — но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации или профанации Эроса, на путь творческого или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение. Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода, и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя произвольно-бессознательные, удачные и неудачные сублимации; она ищет средств проникнуть в подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

7. ДВЕ СВОБОДЫ:

ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ.

СВОБОДА В ПРОИЗВОЛЕ И СВОБОДА В ДОБРЕ

Свобода есть прежде всего произвольность выбора, свобода воли. Это несублимированная свобода. Связанные с нею явления духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует, однако, и сублимированная свобода, т. е. такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального должностования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силою и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безоснованности и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об античной философии (включая Платона) и о томизме (учении Фомы Аквинского). Проблема свободы в силу этого здесь поставлена очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проблема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола

может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т. е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал отрицательную и положительную свободу. Но только вторую он считает этически и теоретически ценной. Этически она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность причинную. И только такое положительное понимание свободы может, по Канту, решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. Отрицательная свобода этого не может, так как она была бы свободой от всякой закономерности; напротив, решение Канта утверждает наличность двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности, а потому незаконной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права и он принужден признать некоторую ценность отрицательной свободы, так как субъективное право защищает в известных пределах свободу произвола.

Во всей новой и новейшей философии отрицательная свобода имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии приходит к требованию полного самоуничтожения свободы на высшей ступени добра: только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом.

Несмотря на прекрасный этический замысел Фихте, правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: свобода в добре уже не есть свобода. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы, братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола, т. е. вторая свобода не есть первая; положительная свобода не есть отрицательная, и это вполне верно. Но неверно, что положительная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал. Здесь основной закон: высшее понятие содержит низ-

шес *: произвол есть необходимым момент свободы, и он сохраняется в высшем понятии творческой свободы, свободы, самоопределившей себя через признание принципа.

Произвол не может быть высшим определением свободы. Произвол есть лишь категориальный (и следовательно, диалектический) момент в полном смысле истинной свободы. Но где искать этот принцип? Очевидно, не в сфере природной необходимости, не в сфере причинных рядов. Здесь ничего нельзя изменить произвольно, здесь нет свободы выбора. Иначе обстоит дело в идеальной сфере ценностей: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь идеальное долженствование. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не определена этически должным; здесь и только здесь сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает, однако, законное возражение: как? воля именно определена этически должным! Если она свободна по отношению к причинным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля определена и не определена должным. Современная этика устанавливает здесь вторую антиномию свободы, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь первую антиномию свободы и необходимости. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии, нового логического противоречия: «воля определена (детерминирована) и не определена (не детерминирована) должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантовское решение: воля должна, но не принуждена подчиниться должному; иначе говоря, в порядке долженствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушить, есть лишь печальный факт действительности, факт недолжный. Такое решение сводит антиномию к столкновению сущего и должного. Но антиномия долженствования имеет в виду совсем другое: она раскрывает противоречие в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований.

* У Аристотеля этот закон выражен (несовершенно) в соотношении формы и материи; у Гегеля понятие «снятия»²⁵ показывает его диалектику. В современной философии Николай Гартман дает наиболее отчетливую его формулировку.

В самом деле, то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может свободно его нарушить, здесь понимается как ценность, как должное. Свобода произвола есть ценность, и она должна существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги, возможности доброй воли. Автомат добра, всецело теологически определенный Божеством, не имеет этической ценности; только свободная воля, могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность, ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная им вполне. В религиозной формулировке это противоречие можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом,— Бог не хочет, чтобы человек был его рабом. Эти два положения взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы. При таком понимании мы получаем вторую антиномию свободы, как антиномию должного, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы отрицательной со свободой положительной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа, с одной стороны; и суверенитет «я», суверенитет свободной личности, с другой стороны.

Но как же мыслимо, как возможно решение этого противоречия? Этика формулирует его следующим образом: позитивная свобода (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением), содержит в себе не одно, а два определяющих начала: автономию лица и автономию принципа; между ними не антиномическое отношение, а отношение восполнения. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего реально определять, детерминировать, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать добро злом, и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою порядок ценностей, который ей дан и в котором она ничего изменить не может.

Интуиция «сердца» («орган» для восприятия ценностей) открывает и усматривает ценности, как они даны в идеальном мире.

Автономия лица нуждается в автономии принципа, и наоборот. Реальная обусловленность нуждается в идеальной обусловленности, и идеальная обусловленность нуждается в реальной... Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца»²⁶, в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, т. е. не будет в конце концов сознательно свободным выбором и решением. Идеальная обусловленность, детерминация должного будет, в свою очередь, бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая реализует. Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения реальной обусловленности и идеальной обусловленности решается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она обусловлена идеально, но не обусловлена реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в нем утверждается ценность реальной детерминации, исходящей из свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться. «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку здесь разумеется идеальная детерминация, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае как голос осуждения). «Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно реально детерминировать волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра.

Ценности ненарушимы в своем идеальном бытии; и ценности весьма нарушимы в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось как недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только предложение — свободно избрать ценность.

Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства. Недостаток кантианского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отождествляемо

с формой закона, с долгом, с императивом. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно.

8. СВОБОДА ВОЛИ И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОИЗВОЛ

В творчестве получается совершенно особая оценка свободы воли: и творчество всегда есть нечто произвольное как в установлении целей, так и в отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности для отыскания средств, незывлемые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело обусловлены причинно и телеологически — творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть «искусство сочетания», игра возможностями и альтернативами; отсюда ценность кризиса и произвола в творчестве. И она существует рядом с противоположной ценностью чистого медиумизма, пифизма, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз») и сублимированный произвол. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, т. е. «поэтической», сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй», но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»²⁷); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

Свобода произвола, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между да и нет, между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными да, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств, — одним словом, между различными творческими возможностями.

9. СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ЕЕ АНТИНОМИЗМА

Переход от первой ступени свободы ко второй есть сублимация свободы. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации, поднятию вверх. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей»

она будет сохранена как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция кантианской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чистое восстание произвола — значит решить антиномию долженствования, показать совместимость автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения — благодать. В этом понятии выражено то, что обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую природу, которая не нарушает, а сохраняет в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности. Антиномия долженствования здесь решается посредством сублимации произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде, иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, какой смысл имели бы слова «истина делает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. Самовластный произвол не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей, и может идти против нее; но царство ценностей, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей и, след., сама есть этическая ценность *. Личность как самоцель может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но царство целей не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала; на самом деле антитезис содержит в себе тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и необходимости у Канта и Фихте: свобода и причинность совместимы, потому что свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности **.

10. ХРИСТИАНСКОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте.

* Всякий ущерб, нанесенный низшей свободе, делает невозможным достижение высшей свободы, делает невозможной сублимацию. Вместо сублимации получается «падение» в рабство, великая инквизиция, против которой всякий бунт является справедливым.

** Решение подробно рассмотрено в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте».

Христианское решение, конечно, возвышается над тезисом и антитезисом, но так, что тезис личной свободы не терпит никакого ушерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания», как отказа от свободы, как отнятие свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет». Ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на призыв божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух воль, а не одной воли *; и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации. Антиномию должествования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как друзья и сыны (и в этом смысле не хочет простого повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух воль и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит призыв. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

11. ИСТИННЫЙ СМЫСЛ СУБЛИМАЦИИ

Сублимация есть возведение низшего к высшему; чтобы понять это возведение, нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Сублимация предполагает некоторый категориальный, иерархический закон, который был замечен Аристотелем и формулирован как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит материей для высшей, которая является ее формой. Форма есть нечто высшее

* За это положение боролся Максим Исповедник.

и новое (например, статуя), и, однако, она предполагает низшее как условие возможности, как материал (например, мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преобразуется в высшую «форму» красоты. Высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая высшая категория, в которой низшая — в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное, «поднята» на высшую ступень. Иначе говоря, сублимирована, преобразована, преосуществлена. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механизма и химизма, например, сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целесообразном и свободном творчестве *. Отсюда возникает соблазн признать, что организм есть только усложненный механизм, что свобода есть только комбинация причин.

Сказать, что статуя есть только сублимированный мрамор; любовь и религия — только сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — только сублимированное хозяйство (марксизм) — значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно не только! Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно новой, ранее не бывшей ступени бытия. Этот творческий момент сублимации замечательно выражен у Платона в его понятии Эроса. Его Эрос возводит сублимацию к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос, как либидо, как плотское стремление, есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос, как поэзия (творчество), есть рождение «детей Гомера и Гезиода» и «царственное искусство», политика, создающая государство. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень, — новая категория жизни. Эрос не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень; 3) философию, созерцание идей, и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить, и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своем «Государстве» Политии). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория по сравнению с экономикой и политикой. Последнее ее восхождение есть экстаз, или транс в Абсолютное. Здесь он встречает нечто совсем новое, ни с чем низшим не соизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, ибо это его функция только на первой ступени.

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть

* На этом покоится решение знаменитой антиномии свободы и необходимости. См.: Б. Вышеславцев. Этика Фихте. М., 1914, стр. 267—395.

стремление, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия». Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за пределы, всегда трансцендирует. Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание в пещере. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в транс». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей (обители мнози), когда встречает наконец полный простор, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение сексуальности, как это делает Платон?

Трансцендирующая природа стремления дает ясный исчерпывающий ответ. «Либи́до»²⁸ есть стремление и, следовательно, транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «аутоэротизма», начало всякого самоутверждения, всякого искания полноты и бесконечности*. Но это лишь первая ступень стремления. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» выходит за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней как профанацию любви. Но далее, истинная любовь выходит за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

«На звезды глядишь ты, звезда моя светлая»...

(«Платон». — *Вл. Соловьев*)²⁹

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает творцом и, следовательно, поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности.

Иерархически низшее стремление может входить, как составной момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преобразуется и облагораживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен у Платона в диалоге «Пир». И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот, невозможно отрицать, что в этом целостном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром.

* Бесконечность в смене поколений, полнота в андрогинном соединении, самоотвержение в родительской и супружеской любви — вот ценности первой ступени Эроса, открытые Платоном.

Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преобразены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще вино и вместе с тем будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что он есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!

V

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

1. АЛЕКСАНДР I и Л. ТОЛСТОЙ

Власть есть нечто наиболее проблематичное и загадочное. Она загадочна в своей сущности, в своей социальной и психологической природе и проблематична в своей ценности. Власть есть то, что наиболее притягивает и отталкивает людей, то, что они обожают и вместе с тем ненавидят — эти «бунтовщики, ищущие пред кем преклониться»¹. Во власти есть нечто божественное и нечто демоническое.

Есть мистика власти, и это жуткая мистика двуликого демона. Вот почему властители двуличны:

Таков и был сей властелин
К противочувствию привычен
В душе и в жизни арлекин...²

И это сказано о «благословенном» Александре, сказано тонко и пронизательно и верно для русско-византийского характера царей; но сказано не до конца справедливо: Александр носил в своей душе живую трагедию власти, живую антиномию власти, ее утверждение и отрицание, он знал, что власть связана с тираноубийством и тиранией, с освобождением и укреплением, и он никогда не мог до конца привыкнуть к этому «противочувствию». Как он решил антиномию власти, антиномию добра и зла, в ней заключенного? (Тот же самый трагизм, какой Пушкин вложил в сердце Бориса Годунова.) Трагизм есть «безвыходность положения», апория, и он все же нашел выход в своем великом уходе, напоминающем великий уход Будды. Есть какая-то индийская черта в этом отречении и отрешении от власти, могущества, блеска, величия. И она повторяется в судьбе Л. Толстого с его маленьким уходом, который был бы комичен, если бы не окончился смертью.

В отречении от власти Александра³ и в отрицании власти у Толстого есть, однако, не только индийский элемент отрешения

и непротивления, но и чисто христианский элемент подлинного анархизма, который проходит через всю Библию от помазания царей до Апокалипсиса и звучит всего явственнее в словах Христа: Цари земли царствуют и владыки господствуют, между вами да не будет так! ⁴ Вот эти слова услышал и исполнил Александр. И в ту минуту, когда он стал Федором Кузьмичом и не побоялся плетей, он не менее, а более, пожалуй, был христианином, нежели в момент миропомазания или победы над Наполеоном. Русские монархисты, считающие, что христианский взгляд на власть и царство всецело выражается в помазании царей, забывают обыкновенно о древнем обычае московских царей принимать схиму перед смертью, т. е. отречься от власти во имя Христова. Но отречься можно во имя Христово только от низшего, а не от высшего, только от преходящего, а не от вечного. Таким образом, власть признавалась низшим преходящим началом: «между вами да не будет так». Если этот обычай ухода и отречения от мира и власти откладывался до последнего момента и, так сказать, не брался всерьез, оставаясь предсмертным символическим обрядом, то Александр, напротив, осуществил его во всей полноте и во всей глубине его смысла; а смысл этот состоит в утверждении принципиальной греховности власти.

2. ГРЕХОВНОСТЬ ВЛАСТИ В БИБЛИИ

Через всю Библию от первой книги Царств до Апокалипсиса проходит идея греховности власти. Самуил знает что «поставить царя» — значит «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10:19). Он знает, что народ совершает «великое зло, прося себе царя», и, как это ни удивительно, сам народ вынужден это признать (там же, 12:17—19). Самуил предупреждает народ, что власть означает тиранию, и, наконец, произносит следующее пророчество: «и сами вы будете ему рабами и возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали себе, но не услышит вас Господь тогда» (там же, 8:7—18). Вся история есть бесконечное подтверждение этого пророчества. Таков древнееврейский взгляд на власть. Мы его находим у пророков, для которых высшее зло на земле всегда воплощается в великих тираниях (Навуходоносор).

Евангелие развивает эту мысль полнее и глубже: в ответ на просьбу о предоставлении власти и первенства Христос говорит своим ученикам: «Цари и правители народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими,— так называемые благодетели народов,— между вами да не будет так, но кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою и кто хочет быть первым между вами — да будет всем рабом» (Мф. 20:25—28; Лк. 22:24—27; Мк. 10:42—45).

Эти слова с поразительной настойчивостью и точностью воспроизводятся во всех трех синоптических Евангелиях, и в частности с большой подробностью у Марка, столь скупого на слова,

а в четвертом Евангелии их смысл воплощается в символическом деянии омовения ног *.

Быть может, здесь уместно говорить о «Царском служении Христа»? Да, но оно есть служение не в формах власти. Это не то служение, о котором было сказано, что «монарх есть первый слуга государства». Путь христианского служения противоположен земному величию и власти, ибо слуга противоположен господину и рабство противоположно властвованию. Христос отверг государственную власть, дважды ему предложенную, в пустыне и в Иерусалиме, как искушение от дьявола. За это и был, в сущности, предан Иудою и отвергнут первосвященниками и покинут народом: он не был властвующим мессией и не сошел со креста.

Во власти есть нечто демоническое, она в существе своем «от дьявола»: «и сказал ему дьявол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее». Условие получения власти — поклонение дьяволу (Лк. 4:5—8; Мф. 4:8—9). Это, пожалуй, самое сильное, что когда-либо было сказано против принципа власти, против этатизма, порою даже кажется, не слишком ли сильно. Но Апокалипсис подтверждает и усиливает: демонизм власти будет возрастать в истории, «зверю» и Антихристу будет дана великая власть над всеми народами земли и он получит ее из рук дракона (дьявола) как раз в силу выполнения условия власти: вся земля поклонится дьяволу (Апок. 12) **.

Пожалуй, нет книги, более беспощадной к царям и властителям, нежели Апокалипсис, выбрасывающий хищным птицам «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников», чтобы приготовить путь второму пришествию Логоса (Апок. 19:11—12).

3. БОЖЕСТВЕННОСТЬ ВЛАСТИ

Такая тема анархизма проходит через всю Библию, как она проходит и через всю историю и мысль человечества. Однако утверждать отсюда «христианский анархизм» было бы преждевременным. Существует наивный анархизм, который игнорирует антиномию власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная ценность, она «от дьявола» — и она же «от Бога». «Несть власти, аще не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящиеся власти противятся Божьему установлению» (к Рим. 13). Кто не цитировал этой замечательной главы ап. Павла? История попеременно то восхищалась, то возмущалась ее словами. Порою они вызывают изумление, и кажется, не слишком ли сильно это сказано — совершенно так же, как слишком сильным казалось утверждение,

* Здесь нами дан синтетический перевод всех трех текстов вместе.

** Поэтому нельзя объяснить слова дьявола в пустыне как преувеличение и ложь.

что вся власть принадлежит диаволу. Но Библия все свои темы утверждает с предельною силою.

«Несть власти аще не от Бога» — это совсем не измышление Павла, как утверждали иногда те, кого это возмущало. Нет, под каждый тезис Апостола и первого философа христианства можно поставить изречение Христа. «Не имел бы власти надо Мною... если бы не было дано тебе свыше»⁵ — так Он говорит Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Богови»⁶, — говорит Он, предписывая исполнение законных требований власти и напоминая, что Он пришел не нарушить закон, а восполнить. Во всей Библии, в истории, в человеческой мысли с не меньшей силой звучит тема ценности, святости и божественности власти, тема, противоположная анархизму*. Власть есть действительное «благодеяние» для народов, существуют такие цари, как Давид и Соломон. Ветхозаветная и Новозаветная Церковь дает помазание на царство. Существуют цари и князья благочестивые, благоверные и даже святые, которые крестили народы. И в будущем власть может совершить великие дела. Апокалипсис предвидит «тысячелетнее царство святых»⁷, которые будут царствовать со Христом.

Но самое главное и самое сильное, что, по-видимому, указывает на божественность власти, — это то, что в Библии Бог всегда называется Царем небесным и земным, «всевластителем» (пантократором), и Христос называется Царем, которому «дана всякая власть на небе и земле»⁸, и преображение и обожение мира всегда обозначается как Царство Божие. Оно и есть центральный символ Ветхого и Нового Завета.

4. АНТИНОМИЯ ВЛАСТИ

Такова изумительная антиномия власти: власть от Бога, и власть от диавола. Упрекнем ли мы христианство и Библию в том, что они заключают в себе «глубочайшее внутреннее противоречие»? Но ведь мир, и человек, и все бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий: мир конечен и бесконечен, прекрасен — и «весь во зле лежит»⁹, человек смертен и бессмертен, он «царь и раб, червь и Бог»¹⁰. Противоречия действительно глубочайшие, а потому их видит только тот, кто способен заглянуть в таинственную глубину бытия. Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Смысл христианства, смысл великой религии, состоит в том, что она переживает и разрешает глубочайшие противоречия, глубочайшие трагизмы бытия. Наличие «глубочайшего внутреннего противоречия», установление антиномии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей.

* Аг. Петр высказывается о власти совершенно так же, как и Павел (1 Пет. 2:13--18), хотя на него ссылаются реже.

Все высшие начала истинной религии антиномичны: таково Богочеловечество, брак и девство, провидение и свобода. Конечно, религия обещает их разрешение, но не тотчас и не здесь, а только «в конце концов», т. е. в Боге. Существуют антиномии как будто и совсем неразрешимые для человека (в этом духе Бог отвечает Иову после увещания друзей) — это ничего не говорит против их подлинности, скорее наоборот. Но существуют и такие, разрешение которых мы «отчасти видим в зеркале и в гадании», угадываем, в каком направлении оно возможно. К числу таких как раз принадлежит антиномия власти. Нам кажется, что ее решение наиболее дано или, точнее, наиболее ясно задано в христианской философии истории и эсхатологии.

5. ОШИБОЧНЫЕ РЕШЕНИЯ АНТИНОМИИ ВЛАСТИ

Однако прежде всего решение этой антиномии не нужно представлять себе слишком легким. Легкое решение будет ложным. Таково прежде всего решение Оригена, которое он дает в своем толковании на текст «несть власти, аще не от Бога»: власти от Бога, поскольку они соблюдают божественные законы, они становятся дьявольскими, поскольку нарушают эти законы. Всякая власть дана от Бога, так же как даны руки, ноги, язык — и они даны на доброе употребление, но их можно употребить и во зло, сделать орудием зла, орудием дьявола (Ориген. *Migne*, т. 14, стр. 1226—1227). Смысл решения в том, что власть здесь делается нейтральным орудием, или органом, который одинаково может служить добру и злу. Власть может быть всецело в руках дьявола, и та же самая власть может всецело перейти в руку Божию.

Но если власть есть нейтральное орудие, то никакой антиномии власти не существует, она просто иллюзорна: не существует антиномии руки или антиномии языка, основанной на том, что они одинаково могут служить добру и злу. Вот почему это решение не понимает глубины антиномии. Антиномия существует только тогда, если власть не является нейтральным орудием, если она содержит в себе некоторое принципиальное зло. И это в самом деле так: ведь символ власти — меч («начальник носит меч не напрасно») ¹¹, и Христос говорит: вложи меч твой в ножны, взявший меч от меча погибнет. Этими словами установлено внутреннее противоречие меча, этому орудию нет места в Царстве Божием — однако Царство опирается на меч. Если всякая власть есть принуждение, то ясно, что принуждению нет места в Царстве Божием; и, однако, всякое «Царство» есть власть и, следовательно, принуждение.

Второе решение напрашивается здесь, и тоже решение иллюзорное. Оно построено на смешении смыслов слова «власть». Власть Бога, власть Христа совсем не есть обычная власть царей; и Царство Божие совсем не есть земное государство. Это принципиальное различие с величайшею силою выступает,

когда Христос стоит перед Пилатом: Он — Царь, но совсем в особом смысле — Царство Его не от мира сего, у Него нет служителей, защитников, войска, Его Царство есть Царство Истины. Его власть совсем не похожа на власть Пилата, Его власть есть власть Истины (Ин. 18:36—38). Когда Пилат это услышал, он понял, что видит перед собою учителя истины, а вовсе не претендента на власть.

Однако на самом деле антиномия не иллюзорна, и она выступает со всею силою именно тогда, когда совсем устраняется второй, переносный, символический смысл власти и когда мы остаемся при первом, точном и узком смысле власти. Поэтому прежде всего необходимо устранить из антиномии предельное и потустороннее, выходящее за пределы права, метаюридическое понятие «Царства Божия» и власти Богочеловека. «Царство Божие» ни в каком случае не может подкреплять тезис власти и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию. Власть мира сего антиномична и раскалывается на тезис и антитезис, на утверждение и отрицание; Царство Божие — не антиномично, но, напротив, решает антиномию, и мы хотим видеть, как именно оно ее решает.

Мы допустили бы великую ошибку, введя в доказательство тезиса власти такую власть, как власть Истины и «Царство Божие». Это есть выход на пределы вопроса: вопрос шел о князе мира сего, о власти Пилата («власть имею распять тебя и власть имею отпустить тебя»¹²), о власти начальника, который «носит меч не напрасно», о власти в тесном и буквальном смысле. Такая, и только такая, власть существенно антиномична, ибо сам Логос ее утверждает и отрицает, как было показано выше. Она «от дьявола», ибо распинает,— и она «от Бога», ибо «дано тебе свыше»...

Ошибка эта необычайно инструктивна и влиятельна — она имела огромное влияние в истории и повторяется до наших дней. Святость власти, святость монархии пытаются доказывать тем, что Бог есть Царь, и самодержец, и абсолютный монарх. Такова была теория власти Иоанна Грозного. Вся она может быть выражена в пословице: «что Бог на небе, то царь на земле». Никакой антиномии власти Иоанн Грозный не видит и не подозревает, что совершенно игнорирует библейский, пророческий, христианский и апокалипсический антиэтатизм и анархизм. Он знает только тезис власти, и притом совершенно отождествляет власть божественного и земного Царя: это одна и та же абсолютная власть миловать и карать, которая только передана из рук Божиих в руки царя, царь земной есть как бы земной наместник Бога. А потому земная тирания есть отражение небесной тирании. Такая теория, целиком антихристианская и антибиблейская, покоится на смешении «царства» в тесном смысле и «Царства» в переносном символическом смысле,

на совершенном непонимании «Царства не от мира сего»¹³ *. Навсегда должны быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тем, что Бог называется небесным Царем. Скорее наоборот, сияние этого Царства как бы сжигает всякую земную власть. Земное царство в Библии рассматривается как отпадение от Небесного Царя, измена Ему, — а восстановление Царства Божия на небеси и на земли рассматривается как упразднение земных властей; «Затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15:24).

6. РЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ ВЛАСТИ

Только теперь мы имеем антиномию власти во всей чистоте; в земной власти, возникшей после грехопадения, есть нечто нравственно-недопустимое и вместе с тем нравственно-необходимое.

В моей главе о демократии в книге «Кризис индустриальной культуры» я даю подробный социально-психологический анализ власти, который не хочу здесь повторять. Он сводится к тому, что власть часто употребляется в переносном смысле, как, например, «власть идеи», «власть красоты»... но подлинный феномен власти мы имеем только там, где имеется приказ и подчинение. Только это есть социальный феномен власти. При этом его особенность состоит в том, что приказ требует беспрекословного повиновения, независимо от согласия или несогласия повинующегося. Этот абсолютизм власти может быть абсолютно мал и строго ограничен, может даже легко переноситься повинующемуся, но он всегда существует во всякой власти. Примером может являться власть полицейского, регулирующего движение в больших городах, или власть арбитра, регулирующего ход футбольного матча. Она тоже «беспрекословна», эта власть, хотя никем не переживается как тяжесть.

Мы изложили с такой подробностью религиозную проблему власти от древних пророков до Апокалипсиса потому, что нигде антиномия власти не выражена с такой силой и глубиной, как в христианской религии. Поэтому отсюда, из этой постановки вопроса должно исходить философское решение этого удивительного противоречия, которое заключает в себе власть и которое

* Это прекрасно показано в трех статьях Н. Н. Алексева — «Идея Земного града в христианском вероучении», «Христианство и идея монархии» и «Русский народ и государство». См. «Путь» № 5, 6, 8. Алексева справедливо указывает, что Л. Тихомиров и все русские теоретики абсолютной монархии воспроизвели теорию Иоанна Грозного и что абсолютизм власти есть теория языческая, во всем противоположная древнееврейскому и христианскому мирозерцанию, из которого могла родиться только борьба против абсолютизма¹⁴. Для христианина, говорит проф. Н. Н. Алексева, неизбежно возникает следующая дилемма: 1) или признать библейские, пророческие и апокалипсические воззрения на государство, и в таком случае признать, что христианство более совместимо с демократией, чем с монархией, — или 2) придется вообще усомниться в обязательности ветхозаветного канона и той части новозаветных идей, которые непосредственно с ним связаны («Путь», № 5. Окт. 1926, стр. 39). Никогда в русской философии не было сделано более отчетливой и смелой формулировки.

составляло трагедию истории. Прежде всего нужно отметить то удивительное свойство, что величайшее зло необходимо принимает форму власти; тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти.

Отправляясь от этого удивительного заключения, мы должны решать антиномию. Как и во всех решениях глубоких противоречий, дело решается тем, что власть берется в двух различных смыслах. Петражицкий когда-то нашел для этих двух смыслов власти удачные термины «служебной» и «господской» власти. Власть, которая «от Бога» и получает религиозно-моральное оправдание, есть власть служебная, она служит правде и справедливости. Ап. Павел после своего знаменитого текста сразу говорит, какая власть и в каком смысле может быть названа властью от Бога: только та, которая служит правде и справедливости, над которой стоят эти высшие божественные ценности. В этом смысле здесь сейчас же следует разъяснение, что начальник есть божий слуга и носит меч не напрасно, а именно для защиты добрых и для борьбы со злыми. Ясно, что здесь власть берется в смысле нормального правового государства, даже такого, каким был Рим со своим римским правом.

В каком другом смысле власть берется, когда о ней говорится здесь же, в Евангелии, что она от дьявола? Такая власть должна быть названа господской (или «похотью господства», по выражению Августина) в силу того, что она никаким высшим началом, никому и ничему не служит, напротив, всех заставляет служить себе. Такая власть и начальник, который служит такой власти, носят меч вовсе не для борьбы со злом, а, напротив, для совершения зла, для устрашения добрых, свободных и независимых, не желающих «падши преклониться»¹⁵ перед ними. И что значит это требование «падши преклониться»? Оно значит принятие из рук дьявола трех основных форм зла: человекоубийства, лжи и тирании; при этих средствах достижения власть действительно принадлежит ему и становится тоталитарной. Здесь дьявол не преувеличивает (как предполагали более наивные отцы церкви), ибо Христа он не мог обмануть.

Мы видим, какое необыкновенное богатство философского содержания разворачивается из этих символов, и становится понятным, почему два оригинальнейших произведения русской философии представляют собою грандиозное толкование этого текста об «искушении властью». Я разумею «Великого Инквизитора» Достоевского и повесть об Антихристе Вл. Соловьева. Сейчас они приобретают совершенно реальный пророческий смысл. Только мистика зла и совершение его организации оказываются еще гораздо страшнее в действительности. Тирания приобретает фантастические формы*.

* Католическая церковь, являющаяся сейчас организованным борцом за свободу, не должна обижаться на Достоевского. Его «Инквизитор» совсем не против нее направлен: он имеет в виду создание новой антирелигии, направленной против Бога и против Христа («мы не с тобою, а с ним»¹⁶).

7. ИДЕАЛ БЕЗВЛАСТНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Какой же смысл имеют слова Христа: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»? ¹⁷ Они уничтожают искушения тирании при помощи напоминания о служебной воле власти — служить божественному началу правды и справедливости. Только при этих условиях власть получает свою задачу «свыше», как она была дана даже Пилату, пока он защищал право и справедливость: «Никакой вины не нахожу в праведнике сем»...¹⁸ и он защитил бы ее до конца, если бы не пал жертвой политического страха угрозы доноса в Рим («ты не друг Кесарю» ¹⁹). Меня всегда удивляла та аналогия Пилата, которая проводится в евангельском повествовании. На ней основано множество христианских легенд о его дальнейшей судьбе, и даже в символе веры не сказано «распятого Понтийским Пилатом», а сказано «распятого при Понтийском Пилате».

Быть может, на этом основано относительное уважение ап. Павла к римскому праву, римскому суду и римскому гражданству. Но никаким текстом не злоупотребляли более в истории, нежели этими словами: «несть власти, аще не от Бога», причем не договаривали главы до конца, где говорится, в каком смысле и какая власть получает божественное освящение. А что всякая власть и при всех условиях «божественна», этого христиане не утверждали никогда и это прямо отрицается всем Евангелием и всей Библией, как нами было показано. Напротив, религия, лежащая в основе нашей христианской культуры, определенно утверждает идеал безвластной организации, как взаимного служения через восполнение даров, идеал общения через любовь и солидарность. Невозможно отрицать, что этот идеал свободного общения сыграл огромную роль при выработке современного либерального демократического государства и может дальше развиваться и осуществляться только на основах либерального правового государства.

С другой стороны, христианство никогда не утверждало, что власть всегда «от дьявола» и есть сама по себе абсолютное зло, никогда не утверждало немедленного утопического «анархизма». Его утверждали только сектанты, например духоборы или Толстой, совершенно игнорируя организованную, этическую и правовую ценность власти. Вот пример рассудочного, не диалектического мышления, над которым смеялся Гегель. Здесь всякое противоречие решается так, что тезис вычеркивается, а антитезис сохраняется, или наоборот. Так, Толстой просто вычеркивает из своего евангелия тезис власти и утверждает антитезис безвластия и непротивления. Совершенно обратное поступает теория абсолютной власти на небе и на земле Иоанна Грозного.

Христианское решение состоит в установлении иерархии ценностей: власть является ценной, когда служит правде и справедливости. Справедливость и право ценны, когда служат высшему общению любви и делают его возможным. При этих условиях

власть получает освящение свыше. Напротив, власть действительно принадлежит дьяволу, если вся иерархия ценностей извращается: власть никому и ничему не служит, кроме самой себе, и притом служит всеми средствами зла, не признавая над собой ничего высшего.

Теперь ясно, почему высшее зло принимает форму власти. В этом не сомневался и дохристианский мир, считавший тиранию величайшим злом. Моральная теология средневековья ставила вопрос: при каких условиях тираноубийство допустимо? Весь вопрос, конечно, в том, кого следует считать тираном*.

Теперь необходимо спросить себя: если высшее зло необходимо принимает форму власти, то почему высшее добро не соглашается принять форму власти? («Между вами да не будет так!») Ответ заключается в этом анализе приказа и подчинения, который был нами дан: в подчинении всегда заключается замена моей воли и свободы чужой волей и свободой, замена моего «Я» чужим «я», повинование «за страх, а не за совесть». Положение становится тяжелым, когда моя собственная совесть признает приказ неразумным или несправедливым. Это неизбежное несовершенство правового принуждения было замечено не только религией, но и рациональной философией права. Мною было подробно показано, как Фихте формулирует эту «антиномию права» (в моей главе о демократии в «Кризисе индустриальной культуры»). В сущности, здесь утверждается то же самое, что и в религиозной антиномии: защита правовой свободы требует власти и принуждения, — и, однако, в принципе подлинная свобода отрицает всякое принуждение. Антиномия решается тем, что борьба с правонарушением есть нечто этически необходимое, с чего следует начать, но на чем нельзя остановиться: необходимо перейти к воспитанию самостоятельности личности, к воспитанию ее «самости». Здесь мы имеем древнейший прообраз отца, открытый в коллективно-бессознательном современной психологией. Принцип нормального воспитания проходит тот же путь в патриархальной семье, в патриархальной монархии и в развитии правового либерального государства: сначала власть отца с ее запретами и приказами, затем воспитание юноши к самостоятельности и к собственному усмотрению должного и не должного; и наконец, уважение к авторитету отца и дружба с отцом у взрослого сына. То же повторяется в развитии от патриархального самодержавия к либеральной правовой демократии, когда народ и личность впервые могут сказать

* Что Калигула или Нерон были подлинными тиранами, в этом трудно сомневаться. Юлия Цезаря невозможно назвать «тираном» в силу его необычайной одаренности и относительного благородства, но совершенно чудовищным представляется признание «тираном» Александра II, лучшего русского Царя-Освободителя. Огромной заслугой Алданова является восстановление этой исторической трагедии в его романе «Истоки»²⁰. Истоки подлинной русской свободы были тогда в руках Александра II, а в руках его убийц, вообразивших себя «освободителями», истоки подлинной русской, а может быть, и мировой тирании.

«я сам» и «мы сами». В «Кризисе индустриальной культуры» я подробно показал, при помощи какой сложной и хрупкой правовой организации современная демократия сводит опасность произвольной власти, или «похоти господства», к абсолютному минимуму, так что власть в этих границах получает полное и добровольное признание подданных, как служебная и организационная функция, облегчающая им жизнь. Достаточно вспомнить об английских полицейских, являющихся настоящими няньками населения. Тем не менее власть всегда остается некоторым соблазном для человека, и борьбу за власть мы можем наблюдать во всяком парламенте; но и она может быть превращена в отбор лучших и наиболее способных. Остатки «похоти господства», не лишённые иногда некоторого комизма, мы можем встретить даже и в правовой бюрократии, и здесь нетрудно заметить подхалимаж к высшему и капризный произвол к низшему и подчиненному.

В силу всех этих недостатков чисто властных отношений становится очевидной высшая ступень общения между людьми, которая возвышается над властью, правом и государством, но на фундаменте этих последних. Эта ступень высшего общения вовсе не есть утопия анархизма: она знакома каждому и встречается на каждом шагу, как духовное общение людей в сфере науки, искусства, религии, дружбы, любви. Именно эту ступень общения разумел Христос, когда говорил: вы уже не рабы Бога-Отца, но сыны и друзья. Ее же разумел ап. Павел в своем учении о гармоническом общении как восполнении даров и о «познании всех тайн премудрости и ведения сердцами, соединенными в любви»²¹. Что здесь указывается «Путь, истина и жизнь»²² для всего человечества, а не только для особого, отдельного общества в мире, называемого «церковью», представляется по духу христианства несомненным, хотя бы христианским церквам, как они образовались в истории, представлялась ведущая и учительская роль в этом направлении.

Таковы общие принципы, раскрывающие как религиозный, так и философский, этический и правовой смысл власти. Что эти принципы в общем совпадают, объясняется тем, что философия имеет пред собою христианскую культуру, образовавшуюся, как и всякая культура, прежде всего под религиозным влиянием.

VI

ТРАГИЗМ ВОЗВЫШЕННОГО

1. МАТЕРИАЛИЗМ И ДУХОВНОСТЬ. РУССКАЯ МЫСЛЬ И МАРКСИЗМ

В современном мире людей всех наций поражает низость сердец. Это есть нечто худшее, чем падение. Падший не достиг предела низости: он еще знает, где верх и где низ. Но предел

низости утверждает, что никакого верха нет, а то, что называется «низким», есть самое настоящее, полезное, ценное и непобедимое, чему и надлежит властвовать в мире.

Самая яркая форма такого помрачения выразилась в парламентском заявлении коммунистов, которые доказывали свою непричастность к уличным убийствам тем, что их доктрина признает лишь массовый, а не индивидуальный террор. Это значит: убийство оправдано тогда, когда оно совершается в огромных количествах, и не только оправдано, но поставлено в заслугу, возведено в принцип.

Об этих нравственно-помраченных, страдающих искажением способности суждения, сказано: «не ведают, что творят». Этими словами Христос молился не за тех, кого легко простить, а за тех, кого всего труднее простить: молился за распинателей, совершивших самое тяжкое преступление, когда-либо существовавшее на земле. Гораздо лучше те, которые «ведают, что творят»¹, обыкновенные разбойники, которые знают, что такое добро и где добро, но выбирают зло по слабости, по страсти, по корысти. Снова встает проблема Сократа: не есть ли добродетель прежде всего знание? Конечно, особенное знание, знание добра и зла, способность безупречной оценки. Она не есть что-то само собою разумеющееся. Существовали века, когда человек твердо знал, что такое добро, хотя и не имел силы его делать! Таково классическое средневековье. Но существуют иные времена, когда это высшее знание сердца теряется,— такова современность.

Исцеление от этой глухоты и слепоты может быть найдено только в христианстве, ибо оно расширяет и углубляет этическое суждение. Русская мысль и русская литература много дала в смысле такого углубления. Достоевский и Толстой — это углубленная диалектика сердца. Главная их проблема — это проблема принятия преступления во имя прогрессивных, разумных, социальных целей. Есть нечто пророческое в этой постановке вопроса, в том, что Толстой предвидит, что не преступления индивидуальных злодеев страшны для человечества, а преступления коллективов и государств, социально-оправданные преступления; в том, что Достоевский видит, как на слезах замученных будут строить и оправдывать «достижения прогресса».

Странными кажутся иные суждения о советской России, исходящие от лиц, признающих принцип христианской культуры, читающих Библию. Они говорят: есть большие технические достижения, но, к сожалению, нет свободы и личность подавлена. Но вся Библия есть сплошное изобличение такого строительства, которое построено на грехе и преступлении, на отрицании ценности личности и угнетении.

Свою изначальную и неумолимую противоположность христианству марксизм прекрасно сознает и постоянно подчеркивает (он говорит: христианство строит на любви, мы строим на ненависти!), ради нее он сохраняет понятие материализма,

философски уже совершенно выветрившееся и почти ничего не означающее. Оно означает, однако, еще противоположность духовности, противоположность христианству. Если Бог есть дух, то оно означает вражду к Богу и вражду к духу.

Нужно философски понять сущность материализма и духовности. Это две установки сознания. Дело идет вовсе не о старом материализме и спиритуализме, который хочет открыть субстанцию всех вещей и спорит о том, состоит ли мир из материальных атомов или из духовных монад! Современный материализм есть установка сознания, метод действия и метод понимания, возведенный в принцип. Маркс возвел в принцип ту установку сознания, которая в 19-м веке стала всеми молчаливо признаваться, хотя на словах лицемерно отрицалась. Всякий буржуа практически был «экономическим материалистом» и еще продолжает им оставаться. Этот бытовой материализм тоже есть особая религия, и притом низшая религия, существовавшая во все времена. О ней сказано: «их бог — чрево!»² Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит «экономический фундамент» и крепко верит в него, — он сам верит только в это, — а за то, что она лицемерит и проповедует «дух» и «духовность» для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: всё построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах, точь-в-точь так, как учили классические буржуазные экономисты. Важно только, чтобы «экономический фундамент» не был исключительно занят капиталистами, важно, чтобы на нем было дано место и пролетариату. Или, может быть, пролетариат не материалистичен? Может быть, он верит во что-то другое, кроме потребностей и интересов? Такого пролетариата Маркс не видел и не допускал. Де-Ман свидетельствует нам, что всякий современный пролетарий мечтает только об одном: об удовлетворении буржуазных потребностей. Он хочет жить так, как живет буржуазия. Это мещанский идеал. Заговорить об одухотворении пролетариата — значит отказаться от марксизма и перейти к религии.

Марксизм есть апофеоз буржуазности и мещанства, ибо он распространяет мещанство и буржуазность на все и всех, делает мещанство коллективным, интернациональным. Настоящая противоположность буржуазности и мещанства есть духовность, а вовсе не коллективизм и не коммунизм. Возможен духовный коммунизм, и таким был коммунизм первохристианской общины, коммунизм любви, подвига и жертвы; он, конечно, был чужд всякого мещанства, всякого «экономического материализма». «Экономический материализм» есть прежде всего угашение духа; христианство, напротив, говорит: духа не угашайте!³

Философию Маркса можно назвать спекуляцией на понижении. И это не простая ирония, а философская характеристика ее сущности.

2. СТУПЕНИ БЫТИЯ

Подлинная философия разворачивает систему категорий бытия, систему ступеней бытия. Причем каждая ступень раскрывает новое качество бытия. Упрощая и схематизируя, мы можем наметить такие ступени:

1. Категории физико-математического бытия (материально-пространственные процессы).

2. Категории органического бытия (растительно-животные процессы).

3. Категория бытия психического (сознание и подсознание).

Это царство природы; над ним возвышается царство духа и свободы. Дух и свобода — одно.

4. Категория бытия духовного, тоже имеющего несколько ступеней: наука, техника, экономика, право, мораль, искусство, религия.

Царство духа и свободы вводит нас в сферу творческих ценностей: техника, хозяйство, наука, искусство — суть ценности; нет творчества без оценки. Вся эта лестница ступеней может быть оцениваема; причем здесь мы получаем соотношение высших и низших ступеней бытия: организм богаче и сложнее, чем простой механизм, — и потому ценнее; психическое бытие богаче и ценнее, чем только физическое; духовное богаче и ценнее психического.

Рассматривая эту иерархию в духовном бытии, нетрудно заметить один удивительный закон; он был сформулирован еще Аристотелем, а затем Гегелем: всякая высшая ступень бытия и ценности предполагает и содержит в себе все процессы механические и химические; психическая жизнь предполагает и содержит в себе процессы органической жизни. Духовная жизнь предполагает и содержит в себе психические процессы подсознания и сознания. В этом смысле человек во всей полноте своей есть механизм, химизм (обмен веществ), организм: есть неодушевленное растение, одушевленное животное и, наконец, творчески-свободный дух. Аристотель выражает этот закон соотношения ступеней в понятиях формы и материи: всякая низшая ступень бытия есть материя для высшей, которая есть ее новая форма; так, организм есть особая форма физико-химических процессов; душа есть особая форма органической жизни. Дух и свобода — особая форма психических процессов. Ясно, что всякая новая и высшая форма предполагает и содержит в себе предшествующую и низшую, как свою материю. Она формирует ее по-новому.

3. ОШИБКА МАТЕРИАЛИЗМА — СПЕКУЛЯЦИЯ НА ПОНИЖЕНИЕ

Такое соотношение формы и материи ясно показывает, как возможен материализм и в чем его ошибка. Материализмом будет сведение (редукция) всякой высшей формы к ее низшей

материи. Будет материализмом сказать, что органическая жизнь сводится к физико-химическим процессам, что человек есть, в сущности, только животное, что сознание есть только нервный ток; материализмом будет сказать, что статуя есть только мрамор, что музыка есть только звуковая волна; но точно так же материализмом будет сказать, что культура есть только особая форма хозяйства («экономический материализм»), или сказать, что дух есть только особая форма основной сексуальной психической энергии, как это делает Фрейд *. Это сведение высших форм к низшим может остановиться на любой ступени: разные материалисты имеют свою разную «материю»: для Тимирязева «материей» являются физико-химические процессы; для Маркса «материей» является хозяйство (производство и распределение); для Фрейда «материей» является сексуальность — в сущности, вовсе не материально-пространственный объект.

Что же общего у всех этих видов материализма? Ясно, что их «материи» ничего общего не имеют между собою. Но общим остается метод сведения высших форм бытия к низшим: его мы и назвали спекуляцией на понижение.

Фундаментальную ошибку этого метода, проходящую через всю науку, через всю философию, через всю психику человека на протяжении веков, можно выразить в следующих утверждениях: «культура есть только хозяйство», «дух есть только сексуальность», «человек есть только животный организм», «организм есть только механизм», и в этом заключается вся неправда! Именно: не только, но и! Движение по ступеням вниз не объясняет ничего, необходимо движение по ступеням вверх. Но как только мы скажем: «не только, но и», как тотчас же мы перебежим иерархию ступеней вверх: «не только мрамор, но и форма красоты», «не только звуковая волна, но и гармония», «не только природа, но и свобода», «не только процессы сознания, но и творческий дух»; наконец: «не только относительное, но и абсолютное». Вот это восхождение неприемлемо для марксизма, ибо оно приводит к Абсолютному Духу, возводит к абсолютной вершине, к Всевышнему.

Остается обратный путь спекуляции на понижение: всегда говорить «только», всегда сводить каждую форму на низшую материю, но тогда уже не останавливаться и идти вниз до первоматерии, как это делает атомистический материализм. Советская философия не может решиться ни на то, ни на другое; она останавливается на «материи» Маркса, как на хозяйственном процессе. Сказать, что это «только механика атомов», — значит потерять революционный порыв, прометеевский дух, титанизм; значит погрузиться в механический фатализм. Сказать: «не только механика атомов, но и творческое изобретение», но прометеевский дух (всякое орудие производства есть изобретение,

* На эту аналогию справедливо указал С. Франк. «Психоанализ, как мирозерцание». Путь, № 25.

духовный акт Прометея), — значит открыть категории свободы духа, т. е. порвать с материализмом и с игрой на понижение. Советской философии не хватает диалектики, не хватает смелости договорить и домыслить до конца. Ибо диалектика и есть искусство мыслить до конца:

Мудрец отличен от глупца
Тем, что мыслит до конца ⁴.

4. ПАФОС ПРОФАНАЦИИ

Спекуляция на понижение диалектически требует дойти до первоматерии. Бюхнеру и Молешотту могло казаться, что это очень просто и ясно. Еще Тимирязев мог думать, что мы обретем твердый фундамент материализма в атомистической механике и химии. Но теперь такого фундамента в науке не существует. Первоматерия стала совсем проблематичной и грозит обратиться в ничто. Детерминизм и «железная причинность» пошатнулись. Лейбницианство может почти торжествовать победу: кванты точь-в-точь похожи на монады!

В таком странном положении находится сейчас советский марксизм. Означает ли вообще что-нибудь его «материализм»? Его материя не означает никакой материи, и он никогда не решается спросить, что такое материя. Но его «материализм» означает метод спекуляции на понижение. На этом оно стоит твердо. Выражение «спекуляция на понижение» содержит в себе забавную двусмысленность: оно означает метод объяснения, философскую спекуляцию понятиями, — а вместе с тем означает метод действия, особую спекуляцию ценностями, «игру на понижение» в смысле ставки на низшие ценности. Материализм имеет теоретическое и практически-жизненное значение.

Дело в том, что сведение всего к какой-либо низшей материи, которая тогда делается последним основанием и фундаментом всего — как у Маркса экономический фундамент, — есть, с одной стороны, признание этого фундамента как существенной реальности, но с другой стороны, признание его как главной ценности; иначе говоря, как точки опоры в теоретическом и практическом смысле. Если хозяйство есть самое существенное в социальной жизни, то оно и самое ценное в социальной жизни. В этом смысле экономический материализм есть суждение оценки, из которого вытекает практическое поведение. То же можно сказать о всякой другой спекуляции на понижение: если человек есть, в сущности, «только животное», то простая животная жизнь есть самое ценное; если сущность психической энергии есть сексуальность (*libido*), то сексуальность есть самое ценное и т. д. Во всех случаях существует постулат (допущение) признания истинной реальности за истинную ценность. Теоретическая философская «спекуляция» превращается в практическую норму поведения, в ставку на низшие ценности, на прочность экономического фундамента.

Спекуляция на понижение есть: 1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему; она есть 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности «экономического фундамента» Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления.

С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. По-видимому, всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию. С каким увлечением и с какой виртуозностью люди раскрывают всяческую «подноготную», обнаруживая всюду корысть и похоть. Для лакея нет великого человека, и для хама всякий вышестоящий есть «деспот, пирующий в роскошном дворце». В чем пафос этой странной жажды понижения? * Это пафос профанации, который противоположен пафосу сублимации, пафосу возвышенного.

Пафосом профанации живет и дышит Мефистофель и Петр Верховенский («Бесы» Достоевского). Но ту же установку мы встречаем у Маркса и Фрейда. То, что объединяет их всех, — это убеждение, что все святое и возвышенное есть только иллюзия (см. заглавие Фрейда «Будущее одной иллюзии»⁵).

В этом принципиально философском смысле, а не только разговорном — пафос Маркса и Фрейда есть пафос профанации. Отсюда эстетическая и этическая отвратность марксизма, отсюда — абсолютная неудача всякого марксистского искусства, отсюда — хамский стиль прессы («кулацкие и левацкие загибы и перегибы», «генеральная линия», «женофикация»); искусство и этика есть сублимация, а марксизм есть профанация. Сущность профанации состоит в сведении всего на низшие мотивы: религия есть страх и корысть жрецов; любовь есть сексуальность. В результате — нет ничего святого, и отсюда — последний шаг: приятие преступления. Напротив, сущность сублимации есть переход к высшим формам и ступеням бытия, чувство возвышенного, благоговение. Сублимация предполагает высоту и совершенство, предполагает Всевышнего. Этим объясняется вражда к Всевышнему и отвращение ко всякому благоговению в марксизме и во всякой спекуляции на понижение.

* См. у Достоевского в «Бесах»: «Сроем высокие горы, всякий гений погущим во младенчестве»⁵.

Нам могут, однако, возразить, что хотя профанация и отвратительна, но обличение имеет ценность и даже свое величие. Не есть ли пафос Маркса и марксизма прежде всего пафос обличения? Не обличал ли Маркс непрерывно грехи буржуазии?

Возражение законное и диалектически-необходимое. Обличение необходимо отличать от профанации. Обличение есть дело пророков, и оно возможно лишь перед лицом Божиим, возможно лишь для того, кто повернулся лицом к Богу. Профанация есть дело Мефистофеля, и она возможна для того, кто повернулся спиною к Богу, кому противно небо («оставим небо воробьям и попам»⁷⁾).

Обличение имеет своей целью вернуть человека к Богу. Профанация имеет своей целью отвлечь человека от Бога. Смешно было бы думать, что Мефистофель хотел «обличать» Фауста. Это совсем не его роль. Пророческий пафос смешон для Мефистофеля, так же как он смешон для Маркса. Пророк без Бога, или пророк, отрекшийся от Бога,— жалок и смешон.

Обличение имеет своей целью показать ложную сублимацию, ложное возвышение, для того чтобы восстановить истинную сублимацию, истинное возвышение. Но истинная сублимация возможна только для того, кто знает категорию «возвышенного», «святого», кто знает Всевышнего, кто знает иерархию бытия и иерархию ценностей. Истинная сублимация для Маркса и Фрейда невозможна, ибо для них «возвышенное и святое» являются иллюзиями. Смешно было бы Фрейду обличать своих пациентов в сексуальности. Точно так же смешно Марксу обличать буржуазию в буржуазности, ибо это значило бы требовать духовности. Смешно обличать ее в классовом эгоизме и в борьбе с интересами пролетариата, ибо в этом выражается классовая природа человека. Но всего смешнее обличать в эксплуатации! Слово «эксплуатация» лишено всякого смысла в марксизме, равно как и в дарвинизме, и во всяком каузально-натуралистическом мирозерцании. Насчет «эксплуатации» каждому марксисту надлежит зарубить себе на носу слова Спинозы: «Большие государства поглощают малые по тому же закону, по которому большие рыбы поглощают малых» — по тому же самому, добавим мы, по которому кулаки поглощают бедняков! В таком мирозерцании не возникает проблемы права и справедливости, нет места для абсолютной ценности и для идеи свободы, не существует идеи греха. Об эксплуатации имели право говорить древнееврейские пророки и Христос, но не Маркс. Обличительная поза пророка непристойна для того, кто пророчество считает «опиумом для народа». Обличать — значит раскрывать «низменное», но «низменное» существует лишь для того, кто чувствует «возвышенное». Кто отрицает возвышенное и святое, для того не существует низменного и грешного.

Как же он может кого-либо обличать?

6. ЦЕННОСТЬ НЕБОСКРЕБА И ЦЕННОСТЬ ВОЗВЫШЕННОГО

Спиноза понимал, что натурализм и детерминизм не дают права «ни оплакивать, ни осмеивать»⁸. Маркс никогда не мог этого понять. В силу полной неспособности осознать свои философские предпосылки, он даже не видит дилеммы: или право оценивать и обличать — или мирозозерцание марксизма! Одно исключает другое. Маркс оценивает, на каждом шагу «оплакивает и осмеивает», но, не понимая, что такое оценка и не зная иерархии ценностей, он оценивает ложно.

Ценности, бессознательно, признаются и здесь, но это ценности величины, а не величия, ценности высокого (небоскреба), а не возвышенного, ценности нагло-сильного, а не благородного.

Мы получаем религию власти, силы, земли, чрева, князя мира сего, зверя. Библейские символы, начиная с Вавилонской башни, Навуходоносора и кончая апокалипсическим зверем, совершенно точно выражают такую установку сознания.

Идеал деспотически-организованного, универсально властвующего коллектива есть современное выражение такой установки.

Может показаться, что здесь тоже есть некоторая своеобразная сублимация, но это иллюзия: здесь нет перехода к высшим духовным ступеням бытия, а есть только нарастание и увеличение той же самой низшей ступени, есть самовозвеличение и самораздувание («своею собственной рукой»⁹), дающее не подлинное величие, а только величину.

На противоположной точке зрения стоит христианство.

Оно утверждает ценность возвышенного, а не высокого, святого, а не сильного; ценность величия, а не величины (царство не от мира сего, сила, которая в немощи совершается, зрак раба, крест). Легко заметить, что такая точка зрения гораздо труднее для человека, чем противоположная ей ставка на силу и величину. Сублимация не легка, она требует риска, жертвы, подвига. Низшие ценности хозяйства и власти кажутся куда более крепкими и надежными, тогда как героизм и святость кажутся рискованными и эфемерными, постоянно идущими навстречу смерти и разрушению.

7. СООТНОШЕНИЕ КАТЕГОРИЙ БЫТИЯ И СТУПЕНЕЙ ЦЕННОСТЕЙ

Некоторая естественная косность человека, постоянное стремление «опускаться», постоянное предпочтение, оказываемое низшим ценностям мамоны, имеют глубокое основание в особом законе соотношения категорий бытия и ступеней ценности. Закон этот со всей философской строгостью и неумолимостью формулирован Н. Гартманом в его «Категориальных законах». Он гласит следующее: высота категории обратно пропорциональна ее силе. Высшие формы бытия суть наиболее сложные, обусловленные, зависимые и потому наиболее слабые и хрупкие; тогда

как низшие формы наименее обусловлены и потому наиболее безусловны и крепки. Жизнь человека на земле требует бесконечно сложной суммы условий в космическом смысле: особой температуры солнца, особой конструкции земли, наличности воды и воздуха, иначе говоря — сложнейшей суммы условий, представляющих, как думают некоторые астрономы, редчайшее, а может быть, и единственное исключение во вселенной. Если хоть одно из этих условий пошатнется, то немедленно рухнут все высшие ступени и формы жизни: прекратится культура, исчезнет человек, исчезнет органическая жизнь; однако камни и скалы на земле, как на луне, еще останутся, ибо они гораздо прочнее, требуют гораздо меньшего количества условий для своего существования. Что же касается механики атомов и химических процессов, то она вообще останется незабываемой при всякой мировой катастрофе, при всякой гибели земли, ибо низшая ступень физико-химического бытия есть самая прочная ступень. Другой пример: человек умирает и превращается в труп, который разлагается; исчезают высшие формы психической и органической жизни, но физико-химические процессы, происходящие в трупе, сохраняются незабываемыми. Они индифферентны к жизни и смерти. Им ничего не страшно, они продолжают свое ненарушимое действие. Скелет бесконечно более прочен в своей ужасающей простоте, чем хрупкий и гениально построенный живой организм. Бытие пирамиды крепче и устойчивее, нежели жизнь фараона. Это очень грустный закон, нечто вроде всеобщей энтропии. Если серьезно вдуматься в него, то нам откроется закон всеобщего трагизма бытия, которому грозит всеобщее снижение, обратный спуск к самым низшим ступеням, к первобытной гуманности. Надо спасать полноту высших ступеней жизни, их блестящий расцвет, а для этого нужно чудо, нужен Спаситель!

Здесь открывается поразительное прозрение космического трагизма, хорошо известное великим религиям человечества, как индуизму, так и христианству. Все возвышенное, благородное, драгоценное есть вместе с тем самое хрупкое и уязвимое. Человек более уязвим, нежели растение; растение — более уязвимо, нежели камень; благородное растение, как роза и виноград, гораздо менее живучи, чем бурьян и плющ; низшие и смертоносные бактерии обладают невероятной устойчивостью и силой сопротивления. Как раз самое высшее может страдать и умирать, а не самое низшее. Притом Сократа легче убить, нежели сиракузского тирана, Христа легче убить, нежели Пилата, а потому не поклониться ли префекту и тирану, которых нельзя убить и которые сами могут всех убить? Так всегда рассуждает толпа, ей всегда импонирует факт силы, власти, величины. Она всегда делает ставку на низшее, но более крепкое. На этом построено уважение ко всяческой диктатуре и прежде всего — к диктатуре пролетариата: устроить пролетариат так, чтобы его никто не мог обидеть, а он сам мог всякого обидеть! На этом же построено и уважение

к домовладыке в комедии Островского: «Кто тебя, батюшка, обидит? Ты сам всякого обидишь».

История героев, мучеников, пророков и святых есть великое подтверждение закона трагизма, закона слабости и хрупкости высших форм жизни. Но вот что особенно удивительно: как раз когда они гибнут, они выше всего. Таково свойство возвышенного — оно легко гибнет, оно не защищается, даже как бы ищет гибели, жертвуя собой. Притом если бы этой гибели не было, то и жертвы бы не было, не было бы поэтому и величия святости. Так что в самой слабости высших ступеней как бы удостоверена их подлинная высота.

Нужно известное величие души, чтобы понять красоту риска, жертвы, гибели. Только для благородного человека риск есть «благородное дело». Одни это понимают сразу, другие — никогда. Таков вечный и всемирный Чичиков. Для него прочность низших форм бытия всегда ценнее эфемерности и хрупкости высших, синица в руке всегда ценнее журавля в небе. Он всегда отклонит героизм тем неотразимым доводом, какой применил анекдотический солдат: «Лучше полчаса быть трусом, чем потом всю жизнь быть покойником». Огромное большинство всегда признает безопасность, силу, власть и богатство надежнее и ценнее святости, героизма, красоты и величия. Но если власть и богатство соединены с преступлением? Здесь уже начинаются колебания: не так легко принять преступление. Но колебания недолгие: преступления удавятся, и в особенности преступления коллективные, легко забываются: победителей не судят и горе побежденным! Нет более безнравственной и противохристианской поговорки.

Но именно это изречение — «победителей не судят», это невольное преклонение перед фактом и силой и величиной — лежит в основе всех большевизанствующих суждений, которые приемлемы для какой угодно морали, но только не для христианской. Говорят: да, нет свободы, но есть большое строительство. Это значит: угашается дух, но процветает материя; убивается личность, но живет машина. Можно ли сомневаться в оценке такого быта с христианской точки зрения? «Победителей не судят» — вот классическое искажение нравственного суждения.

8. ТРАГИЗМ БЫТИЯ И ЕГО ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Этот странный закон, что самое высшее, самое благородное есть самое хрупкое и разрушимое — выражает трагизм бытия. Он встречается нас на каждом шагу в обыденной жизни. Вот я прислушиваюсь к ходу часов моего деда, и меня изумляет точный ритм их стального сердца. Он звучит и будет звучать, когда живые сердца владельцев давно умолкли и умолкнут. Есть глубокий трагизм в одежде, принадлежавшей умершим близким: странно бессмертие этих незначительных тряпок в сравнении

с брэнностью и смертью существ, полных бесконечного значения. Но судьба всякого трагизма и всякого страдания таинственным образом сближает нас с трагизмом Голгофы и потому, что крест и Голгофа есть наиболее полное выражение сущности и глубины трагизма. В судьбе каждого, поскольку он приближается к подлинному трагизму, есть удивительное сходство с судьбой Христа: начиная с этих оставшихся одежд, о которых чужие люди «мечут жребий», и кончая изменою ученика, издевательством толпы и «богооставленностью» в момент наивысшего подвига. Кто совершенно не знает трагизма, тому Христос ничего не говорит.

Есть трагизм в каждой «слезе человеческой», но вершина и предел трагизма лежит не в болезни, смерти и страдании (как думал Будда ¹⁰), а в торжестве зла и унижении добра. Самое божественное подвергается оплеванию. Самое возвышенное (сам Всевышний) обрекается на самую низкую участь. Богочеловек распинается. Вот подлинный трагизм. Если в этом последнее и вечное слово бессмысленной «необходимости», тогда всему конец, тогда не стоит жить, стремиться и действовать, тогда нельзя принять мира, как думал Достоевский, тогда нельзя принять Бога, как думал Иов.

Если бы это было так, то всякий трагизм (а в сущности, и коммунизм) убивал бы душу. Но трагизм не убивает, а очищает и возвышает, даже восхищает. В этом чудо трагизма: как может трагедия, т. е. гибель и смерть, восхищать и быть прекрасной? Зачем идут в театр проливать слезы? Странная диалектика трагизма состоит в том, что гибель героев и мучеников она превращает в победу, что конец она превращает в начало чего-то иного, — что в «безвыходности» она предчувствует выход. Выход, транс — есть великое действие трагизма. Трагизм как бы вырывает из жизни, из плоскости быта и ежедневности. В этом есть скрытая радость и упоение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог ¹¹.

Радость состоит в том, что в трагизме (а равно и в юморе), дух, т. е. подлинное глубинное «я», впервые переживает и сознает свое царственное достоинство, свою абсолютную свободу от всех низших ступеней бытия, от всякой природы, от всякой необходимости. Но это особое достоинство и особая свобода: она принадлежит только тому, кто готов пройти через трагизм, кто имеет абсолютное мужество не дрожать за жизнь. Кто не боится «угрозы гибелью» — тому дан «залог бессмертия». А кто «душу (жизнь) свою сохраняет, тот погубит ее» ¹². В «Назначении человека» Фихте так выражал эту свободу духа, возвышающегося над всеми категориями природы ¹³. Он обращается к природной необходимости: ты можешь уничтожить мое тело, бросить меня на высокие горы, стереть меня с лица земли, но ты ничего не можешь сделать с моей свободной волей, с моим свободным

«да» или «нет», которое продолжает навеки звучать в самой моей гибели! Вот прометеевское сознание духа в трагизме. Но оно дается только тому, кто разделяет судьбу страдающего Бога.

Дух открывает здесь вечное идеальное царство смыслов, к которому принадлежит он сам и его идеальные оценки и утверждения. Пусть гибнут Ромео и Джульетта, но вечный смысл их любви и вечная гармония их индивидуальностей пребывает неизменно, несмотря или, вернее, — благодаря их гибели. Пусть умирает Сократ, но вечный смысл его мудрости и вечная тема его судьбы именно и увековечены его смертью. Сила их всех состояла в том, что в «угрозе гибелью» они нашли «залог бессмертия», в том, что свое «да» и «нет» они сказали раз навсегда: «да» — своей любви и своим святыням; «нет» — всем силам и противодействиям мира и людей. Таково бессмертие героев, мучеников и святых. Оно состоит в вечном значении их смысла, в постоянной победе их идеала. Само христианство есть мощный исторический аргумент, показывающий, что поражение (крест) может означать победу («сим победишь» ¹⁴).

9. ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА В АБСОЛЮТНУЮ РАЗРЕШИМОСТЬ ТРАГИЗМА

Как ни величественна такая идеальная сила духа, такое преодоление трагизма через бессмертие, однако она не составляет последнего слова христианства. Ведь оно было бы в конце концов бессмертием вечной памяти, только идеальным сохранением и спасением всего ценного в ином плане бытия, «на том свете», в царстве идей Платона, в «умном месте» Плотина. «Этот свет» оставался бы предоставленным смерти и разрушению, необращенным и неспасенным. Царство Божие оставалось бы на небеси, но не на земли. Для христианства такая «идеальная» победа недостаточна: она есть развоплощение Логоса и противоречит идее воплощения и воскресения. Идеальное торжество, которое переживается в трагизме, должно превратиться в реальное торжество. Смерть, гибель, страдание, крест — не есть последнее слово для христианства. Идеальная победа мученика и святого и «вечная память» о нем — тоже не последнее слово. Только реальное Воскресение Христово и реальное преображение всего мира есть последнее слово. Это значит: то, что заслуживает жизни, — будет жить; то, чему нельзя умереть, — не умрет.

Иначе не может утверждать религия абсолютно-желанного, религия, обещающая исполнение всех заветных упований человека, обещающая, что «отрется всякая слеза человеческая». Можно восхищаться величием мученика и святого, можно молиться за него, но нельзя желать, чтобы мучеников всегда мучили и Богочеловека всегда распинали. Нельзя устранить из человеческого сердца желания полной и мощной победы всех ценностей и святынь, их воплощения на земле и во всем космосе («Да приидет Царствие Твое»). Мы верим в конечную

победу добра и внутреннее саморазрушение зла и не верить не можем. В этой вере нет ничего произвольного; атеисты так же верят в реализацию своего идеала, как и «верующие», только они делают ставку на низшее, чтобы было надежнее и прочнее. Тот, кто делает ставку на высшее, должен обладать мужеством риска, но отказаться от веры в победу он тоже не может. Полное неверие делает невозможным какое-либо действие. Полная неисполнимость желаний должна обосновывать другую религию: не религию абсолютно-желанного (христианство), а религию абсолютно-отказа от всех желаний (буддизм).

Всякое творчество духовно и есть вера в победу духа, в покорение низших категорий высшими, в покорение природы через свободу. Если бы существовал только один закон слабости всего высшего, то все высшее давно разрушилось бы, и даже, собственно, вовсе не могло бы явиться. Если бы существовал только закон энтропии, как закон всеобщего охлаждения и космического уравнения температуры, то жизнь просто была бы невозможна. Ибо жизнь построена на прямо противоположном законе: на согревании, в противоположность охлаждению, на создании контрастов, в противоположность всеобщему уравнению температуры. И духовная жизнь построена на прямо противоположном законе: не на понижении, а на сублимации, на возможности крепости, силы и победы возвышенного и святого, на возможности пришествия Царствия Божия. Если бы святость и крепость были навеки и принципиально разобщены, то жизнь духа, т. е. сублимация, творчество, воплощение, были бы принципиально невозможны. Святость и кротость на каждом шагу разобщены в жизни и в истории, в этом ее трагизм, но в конце концов они едины и будут объединены. В этом существо веры, ибо Бог есть Святой Крепкий, Святой Бессмертный. Бог и есть то, что существует «в конце концов» и что должно быть «в конце концов», Альфа и Омега.

Христианство верит в то, что Бог есть Святой Крепкий, а потому победа Святого и возвышенного в конце концов обеспечена, она заложена в глубочайшей сущности духа. Но только «в конце концов», а не на каждом шагу и немедленно, не в любом среднем пункте жизни и истории, между началом и концом, и между Альфой и Омегой. Русский народ верит, что «Бог правду видит, да не скоро скажет» — иногда, впрочем, Он говорит ее очень скоро, даже тотчас («каждое преступление мстит за себя на земле», — думал Гёте), но иногда «небеса молчат» до времени... чтобы тем мощнее и ужаснее сказать потом свое слово: Мне отмщение, и Аз воздам! ¹⁵ Часто люди не умеют или не хотят услышать сокрушающее слово Божества, звучащее в истории. По-настоящему его умеют слышать только пророки, и только они имеют смелость его высказать людям, за что и побиваются камнями, ибо слово это часто непереносимо для человека.

Величие христианства и древнего еврейства состоит в том, что они поднимают дух человека на вершину этического суждения, открывая своеобразную диалектику оценки. Вот их два принципа:

Во-первых, умение понять и усмотреть ничтожное в том, что властвует и торжествует, умение увидеть отсутствие величия в величине (в колоссальном). Такова ветхозаветная диалектика пророков, уничтожающая ценность Вавилонской башни и Навуходоносора. Она была вполне воспринята Христом, который, однако, устанавливает другой, новый принцип.

Второй принцип: умение оценить возвышенное, хотя бы оно было униженным, умение узнать Царя в «зраке раба». Умение узреть Бога в Том, кто «висит на древе». Это другая диалектика, диалектика Нового Завета, но предполагающая первую. Мещанство говорит: «победителей не судят», а пророки только и делают, что судят победителей. Мещанство говорит: «победителей не судят», а христианство утверждает: князь мира сего осужден.

Но диалектика Ветхого и Нового Завета идет далее: она связывает идейное осуждение с реальным осуждением; идеальное одобрение и освящение с реальной победой. Диалектика пророков утверждает, что всякое ложное торжество, ложное возвышение, надменность — разрушаются внутренне и необходимо. Диалектика христианства утверждает, что всякое унижение возвышенного, всякая гибель божественного и святого даруют победу и воскресение. Тот и другой диалектический момент закреплен Христом: низложи сильные со престолы и вознеси смиренные! ¹⁶.

Трагизм состоит только в том, что в истории, во временном, проходящем, срединном плане бытия мы видим постоянное разобщение, конфликт, антиномию величия и силы, святости и крепости. И преодолеть эту антиномию может только тот, кто знает это разъединение (как знал Иов, и пророки, и Христос), не страшится его и вместе с тем верит в его последнее преодоление. Высший принцип жизни и творчества антиномичен и трагичен: знать слабость и хрупкость возвышенного и святого и, рискуя его гибелью, искать победы и крепости. Никогда не искать крепости и силы, отказываясь от высоты, но, сохраняя всю устремленность к высшим святыням и ценностям, искать их укрепления и усилия, зная, что всякая неудача в сублимации есть удача своего рода, есть героический жест, указующий ввысь и предвосхищающий конечное достижение. Христианство имеет свою диалектику трагической победы: «Сим победишь», «не оживет, аще не умрет» ¹⁷, смертью попирается смерть («отрицание отрицания»), побеждает тот, кто жертвует. Антиномия святости и крепости решается в Боге, ибо Он один есть единство всех противоположностей. Он один есть Святой Крепкий. Вера в абсолютную разрешимость трагизма (вера в Параклета, «Утешителя») составляет сущность христианства. Без нее невозможна жизнь. «Утешитель» есть «жизни податель». Но абсолютная разрешимость, или разрешение в Абсолютном, может означать относительную неразрешимость, или отсутствие решения в плане относительного временного бытия. «Бог правду видит, да не скоро скажет», но Он скажет ее в конце концов.

VII ДВА ПУТИ СПАСЕНИЯ

1. МУДРОСТЬ И СИМВОЛ СПАСЕНИЯ

Философ должен прежде всего осознать свою принадлежность к числу людей, непрестанно ищущих камень мудрости, «философский камень». Перед каждым ученым стоит соблазн попытаться найти этот камень в своей собственной отрасли знания — в химии, в математике, в механике, в биологии, наконец, в наше время в психологии. Но это никогда невозможно, ибо мудрость, София, в своем всеобъемлющем единстве, в ее последнем осмыслении и последних решениях, выходит за пределы каждой частной науки. «Философский камень» может быть найден только философией, которая может пользоваться в своих целях всеми открытиями частных наук со всеми их техническими изобретениями. Позитивная наука, построенная на законе причинности, «каузальная», совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни.

Техническое изобретение всегда предполагает систему ценностей (аксиологию), предполагает ценности, которые молчаливо признаются. У медицинской и психоаналитической науки нет аксиологии. Она извлекает из общей иерархии ценностей отдельные ценности, как, например, здоровье, «нормальное» состояние тела и души. Но неизвестно, что значит быть «нормальным», ибо неизвестно, что именно есть «норма» человека. Ответ на этот вопрос зависит от того, чем человек хочет быть и чем он должен быть. Во всяком случае, для человека никак не «нормально» думать только о здоровье. Для последнего решения и осмысления нужно объять всю полноту смысла и — ясно или смутно, сознательно или бессознательно — предположить всю систему ценностей и все бытие. Ведь осмысление есть установка по отношению к «целому», к всеобъемлющему «символу» Абсолютного, к высшему «совпадению противоположностей».

Однако последний вопрос о смысле жизни тогда всплывает из глубины самосознания, когда «я» находится в трагическом противоречии, когда оно сталкивается с бес-смыслицей, не-счастьем, не-справедливостью.

Разрешение трагического противоречия не дается логикой, научной теорией или техникой; оно не может быть достигнуто средствами научного мышления, рационального сознания. Для этого необходимо искупление (спасение), идущее из потустороннего, трансцендентного, из царства, которое «не от мира сего». Все великие религии суть религии спасения, так как из юдоли жизни, из страдания, из трагического конфликта вытекает жажда спасения.

Само по себе такое искупление и спасение от трагического противоречия, от «безысходности» (апории), где не видно выхо-

да, переживается как нечто чудесное, как некое «откровение». Решение приходит из последнего скрытого единства Абсолютного с нами, происходит от «сокрытого Бога», Который существует «за стеной противоположностей»¹ и чудесным образом соединяет противоположности так, что они, несмотря на их борьбу, не могут друг друга уничтожить,— даже так, что эта борьба может неожиданно превратиться в гармонию, ибо «из противоположностей рождается прекраснейшая гармония» (Герраклит)².

Такое разрешение никогда не рационально: оно религиозно, ибо обретается через нашу связь (религия — связь) с трансцендентным, через наше чувство зависимости от Абсолютного. Но это чувство зависимости в своей многосмысленности — чувство нашей укорененности в Абсолютном не может быть выражено иначе, как только при помощи многосмысленного таинственного символа. Только таким образом сверхсознание может обращаться к сознанию и подсознанию, и только так потусторонний Отец может говорить со своим посюсторонним Сыном. Символическая мудрость спасительного слова, однако, не выясняется никаким рассудочным знанием, но достигается только путем прозрения, разъясняется путем философского пророчества, ибо любовь к божественной мудрости, сама философия, есть «зеркало», в котором спасительная мудрость пусть «загадочно», «частично», все же появляется. Интуиция и диалектика суть метод философии. Таинственный символ спасения схватывается интуитивно в бесконечном множестве его возможных проявлений и развивается потом диалектически во всей его антиномической двусмысленности и многосмысленности. Философия всегда имеет дело с последним единством и с антиномиями, с Абсолютным и с совпадением противоположностей. Поэтому прав Гегель, когда он говорит, что объект философии тот же, как и объект религии³.

Мудрость нужно искать там, где философия соприкасается с религией. Это есть область бесконечного, безусловного, Абсолютного, где рождаются противоположности и начинается диалектика. Диалектика же есть искусство обращаться с противоположностями, открывать и решать антиномии. Всякий говорящий о «совпадении противоположностей» входит в ту область, которая подлежит компетенции философии, входит даже тогда, когда ту или иную данную проблему находит в своей собственной науке.

2. ДВЕ УСТАНОВКИ. ДИАЛЕКТИКА ТРАГИЗМА

Все великие религии, как мы сказали, суть религии спасения (искупления), т. е. разрешение трагического противоречия, основной антиномии жизни. Если мы интуитивно схватываем и переживаем их «символы веры» во всей их глубине и полноте, то мы тотчас же нападаем на глубочайшее противоречие между европейским и азиатским миром, между индусской и христианско-эллинской идеей спасения. Мы априорно видим, что по

отношению к трагическому противоречию возможны два решения, две различные установки:

1. Уйти от противоречия, высвободиться из него, спастись бегством от полного противоречия мира, тем самым превратив мир противоположностей в «иллюзию».

2. Броситься в реальное противоречие, в борьбу противоположностей, как трагический герой, который борется с противными ему силами без страха перед гибелью, с твердой верой в то, что он «преодолеет» любое поражение, и с надеждой, исполняющей все самые заветные желания.

Здесь, во второй установке, заложено предположение, что каждое реальное противоречие принципиально разрешимо, — если не здесь и не теперь, то в «потустороннем мире». Это есть христиански-эллинская установка. Противоположность ее мы находим в индуизме: жизненные и мировые противоречия принципиально неразрешимы. Развертывать противоположности и бороться с ними — это значит впутываться в противоречия и страдать в них. Индуизм говорит, что следует из них выпутаться и от них освободиться.

Уже основное переживание трагического принимает в индийской душе другие формы, чем в христианской, еврейской и эллинской, ибо существуют различные уровни, различные ступени трагизма. Каждая слеза сама по себе трагична, так же как каждая скорбь и каждое страдание (поэтому в Апокалипсисе сказано, что «отрет Бог всякую слезу с очей их» ⁴). Но бывают различные слезы и различные степени печали. Будда представлял трагическое в виде болезни, старости, смерти. Неизбежность страдания и смерти у индусов есть основное переживание трагического; они поднялись до этой ступени, которая, однако, не есть высшая ступень трагизма. Еще трагичнее несправедливо страдать и умереть, как Прометей, Сократ, Иов и Христос. Здесь трагическое ощущается еще глубже. Стремись жить — а надо умирать; хочешь быть здоровым и радостным — а нужно страдать. Это трагическое противоречие, но существует еще другое, более глубокое, то, которое Сократ формулирует в «Апологии»: человек, заслуживающий высшего уважения, приговаривается к смертной казни! Мы подходим к вершине трагизма, когда повышается степень несправедливости: это страдание и обвинение невинного человека, человека уважаемого, святого — и наконец Бого-Человека! Это предел трагизма: попирается, унижается и уничтожается самое ценное, святое, божественное. Вершина трагичного есть Голгофа. Здесь христианская душа находит архетип, прообраз страждущего Бога, архетип трагической ситуации. Все трагические переживания человечества как в фокусе концентрированы в этом пункте — несправедливость суда, низость черни, инквизиция священнослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в «Сыне Человеческом», наконец, неверность и предательство ученика и в заключение — Богооставленность и молчание неба. Трагическое противоречие в этом предельном

случае невыносимо человеку,— и потому здесь, в этом пункте, должно быть найдено разрешение и «спасение».

Чтобы пояснить, как это возможно, мы должны прежде всего учесть глубокую парадоксальность трагизма: вместо того чтобы совсем раздавить душу, трагизм порождает чувство «спасения», трудно определимый «катарсис» (очищение). В глубине души, правда, неуловимо, всегда присутствует утешение. Дух Параклета (Утешителя) веет над трагедией, но как нечто непонятное и неведомое. Мужество не утрачено в трагическом, но только напряжено и повышено, возведено к чему-то неведомому, как это бывает при прозрении,— отсюда чувство возвышенного. Значение этого особого явления в следующем: предполагается и предчувствуется принципиальное разрешение противоречия. Новый осмысляющий символ рождается из трансцендентного.

Таким образом, в трагизме можно открыть замечательную диалектику: невыносимость трагической судьбы несет на себе и выносит трагический герой, святой мученик, страждущий Бог. Он не склоняется и не обращается в бегство — он противопоставляет низшим ценностям и не-ценностям свою высшую ценность. Правую волю нельзя уничтожить несправедливостью. Чем большая несправедливость, тем возвышеннее несправедливо страждущая святая воля. В осуждении Сократа и в его смерти сочетается величайший человеческий позор с его величайшей славой. На высотах Голгофы соединяется глубочайшее грехопадение человечества с его высочайшим «оправданием» и прославлением в Боге-Человеке.

Именно в тот самый момент, когда Бог мог сказать, что Он раскаивается в создании человека, он мог также сказать, что Ему в этом раскаиваться не нужно. Это и есть «спасение» в смысле искупления и оправдания: божественное «да восторжествует справедливость!» не должно означать: «да погибнет мир», «да погибнет человек». Существуют такие ценности, которые искупают все, что имеет ценность отрицательную.

То и есть первый «очистительный» смысл трагического: в трагическом совпадает существенное и несущественное, осмысленное и бессмысленное, положительно и отрицательно ценное — величие и ничтожество человека *. Известное утешение содержится уже в том, что нельзя все превратить в бессмыслицу и отрицательную ценность, что полное отчаяние и резиньяция — необоснованны, что тем самым окончательное осуждение бытия («да погибнет мир, да погибнет человек!») можно отклонить, ибо возвышенное, святое, потустороннее всегда присутствует в трагической ситуации. Однако это печальное утешение, так как «идеальный мир» всегда здесь, но только «в той мере, в какой его нет» (Фихте). Истинное, святое, потустороннее, все это — «только идея». И когда тот, кому открыто созерцание идеи и кто сам

* А принципиально и в комическом, как это чувствовали Сократ и Аристофан в «Пире».

вправе считаться с ее воплощением, снисходит в темную пещеру нашего мира, чтобы освободить узников, сидящих в оковах, и вывести их на солнечный свет,— сами эти заключенные предадут его смерти, как это было с Сократом ⁵. Ведь тот, кто стоит в противоречии со всеми условиями жизни заключенных, находится в трагическом конфликте со всем, что он находит в пещере. Если Бог хочет спуститься в мир, который «весь во зле лежит», Он Сам должен страдать и умереть. Однако это не есть разрешение противоречия, так как «страждущий Бог», смертный Бог есть противоречие. Бог блаженен и бессмертен. Оттого Он должен воскреснуть и «снять» трагическое противоречие страдания, смерти и греха; Он должен «снять» сам «лежащий во зле мир», чтобы показать Царство, которое «не от мира сего».

3. СУБЛИМАЦИЯ И СИНТЕЗ

Найденное Гегелем понятие «снятия» с его красивой диалектической двусмысленностью * сразу указывает на оба пути спасения. Индусское спасение — это «снятие» с его трагическим противоречием в смысле его уничтожения, обращения мира в призрак. Противоречащие противоположности превращаются в иллюзию. Христианское спасение — это «снятие» мира в смысле удержания мира на высшей ступени, в смысле его преобразования и «обоже-ния». Спасение здесь есть возвышение, сублимация.

Сублимация (по-гречески «анагоге») есть фундаментальная философская категория, нашедшая свое первое гениальное истолкование в идее платоновского Эроса и получившая другое, более трезвое выражение у Аристотеля в понятии формы и материи.

И платоновская, и аристотелевская традиция сохранились и были использованы в течение всего средневековья. В известном изречении Фомы Аквинского: «Благодать не уничтожает природу, но совершенствует» содержится уже принцип сублимации. Александр де Галль употребляет то же выражение: «Возвышение (сублимация) разумного существа над природой». Учение Аристотеля о иерархическом порядке форм и об их поднятии вверх было диалектически обосновано и углублено Гегелем. Оно в принципе содержится в его учении о «снятии» в смысле «подъема» низших категорий и перехода их в высшие. Ницше отлично понимал и ценил категорию сублимации, особенно в ее этическом применении, и пользовался словом «сублимация» в своих сочинениях. Традицию эту мы находим в настоящее время у Николая Гартмана в его учении о иерархическом строении системы категорий.

Фрейд совершенно прав, когда применяет понятие «сублимации» в теории и практике психоанализа — в особенности же

* Немецкое слово «aufheben» означает «поднимать», и «сохранить», и «уничтожать».

в своих ссылках на платоновский Эрос. Но в таком случае обязательно нужно принимать эту категорию в ее глубочайшем и самом положительном смысле, как это было установлено огромной диалектической работой философии. Но этого мы не наблюдаем у Фрейда. Оттого идея «сублимации» превратилась в популярное слово, ходячее среди интересующейся психоанализом публики, и может быть легко философски истолковано в смысле грубого позитивизма, сводящего все высшие движения человеческой души к сексуальным влечениям, объясняя все словами: «не что иное, как...» (спекуляция на понижение, которую мы наблюдаем в марксизме).

Тем самым мы приходим к тому, что противоположно философской сублимации. Невозможность свести высшую категориальную ступень к низшим и из низших объяснить высшее составляет основной принцип качественной самостоятельности каждой ступени. Что же означает «возвышенное»? Что есть высшая и что низшая форма? Что ищем мы и что находим в «подъеме» души?

Все эти вопросы не находят у Фрейда никакого ответа. Популярное истолкование «сублимации» затемняет и замалчивает важные философские и психологические проблемы. Оттого Юнг имеет все основания не останавливаться на популярном истолковании «сублимации», а продолжать анализ дальше, чтобы определить, что именно следует понимать под «сублимацией». Придерживаясь трезвости аристотелевского истолкования, Юнг говорит: следует искать средний путь, т. е. выход из «апории», из «безвыходности», из противоречивой ситуации. Найти такой выход в высшей степени трудно, так как это есть разрешение противоречия, где «третьего не дано». Это «третье», которое не дано и нахождение которого представляется невозможным, все же нужно найти — и это будет совершенно новый синтез противоположных сил или противоречащих направлений. Это — особое искусство, открытие, которое выходит за пределы слоя борющихся противоположностей, поверхности противоречия — с целью, в другом измерении, найти синтез, невозможный на прежней ступени. И этот новый синтез, так же как и новая ступень, только потому называется более высокой, что здесь все положительные силы и элементы, находившиеся раньше в конфликте, сохраняются и в то же время вступают в новую комбинацию, которая и разрешает противоречие *. Это есть сублимация или открытие более высокой формы. Без «среднего пути» как выхода, без единства противоположностей, без «диалектического подхода» нельзя понять и практически оценить сублимацию.

Современная аналитическая психология хочет также принести «изменение» душе, т. е. преодолеть душевные конфликты. Таким

* Пространственное соотношение «высоты» означает здесь только следующее: «высшая» ступень охватывает и содержит в себе «низшую», предполагает «низшую», но не наоборот.

образом, она ставит себя на почву «проблемы спасения»; так как ищет разрешение трагического противоречия. Душа первая стремится к спасению и «искуплению», но и другие сферы бытия могут страдать в трагических противоречиях. Существуют космические катастрофы, так же как биологические, социологические, юридические, этические, национальные конфликты. Душа обладает своими собственными способами умерения своих диссонансов, воспринимая их и превращая в свои собственные трагические переживания. Несправедливость есть та же душевная трагедия, как и государственная и правовая *. Тот же самый принцип трагического противоречия является определяющим принципом и для макрокосма и для микрокосма.

Противоположность и противоречие являются не психологическими категориями, но всеобщими онтологическими принципами, применимыми во всех областях бытия и знания (следовательно, и в психологии). Кто говорит о противоположности и противоречии, тот вступает в диалектический процесс и в область философии. Здесь также стоит проблема трагизма.

4. ТРИ ВИДА СООТНОШЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Нельзя понять смысл трагического противоречия и его разрешения, не развернув всей проблемы противоположностей. Она есть основная проблема философии, как индийской, так и эллинско-европейской. Проблема эта поставлена у индусов в философских мифах Ригведы (X, 129) ⁶ и во всех Упанишадах и находит свою конечную формулировку в великих философских системах Индии. Древнейший прообраз, архетип рождения противоположностей означает одновременно и рождение философии. Европейская диалектика начинается с выделения предметов из «беспредельного» Анаксимандра, так же как с пифагорейской таблицы противоположностей. Принцип «разделения» Я. Беме, «отделения», «посредства» Фихте и просто все то, что обозначается греческой частицей «диа» (через), лежит в основе всякого бытия и мышления. В логике А мыслимо только «через» не-А. Этот наиболее элементарный принцип содержит уже в себе все сложные проблемы диалектики в ее развитии от Гераклита через Платона и Аристотеля до Якова Беме, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Последние тайны бытия всегда антиномичны. Антитезис и синтез образуют вечную тему философии, и ничто здесь окончательно не решено ни со времени Аристотеля, ни со времени Гегеля. «Совпадение противоположностей» содержит в себе некоторые чудеса и откровения. В области проблемы противоположности, в области полярности и противоречия возможны новые открытия при помощи философской диалектики. Для нашей темы достаточно выделить три вида (аспекта) соотношения противоположностей.

* Так как это та же самая идея справедливости, по словам Платона, которая в государстве пишется с большой буквы, в душе — с маленькой.

1. *Индифферентное совпадение противоположностей.* Все противоположности «связаны концами», как говорит Платон, но связь эта различна: с одной стороны, неразрешимо тверда, вечна, имеет онтологически данный характер; но, с другой стороны, она — разрешима, подвижна, задана. Сюда относятся такие противоположности, как часть и целое, север и юг, причина и следствие, субстанция и акциденция, положительное и отрицательное. Также и пространственно-временные противоположности, как «там и здесь», «теперь и тогда», принадлежат к этой группе соотношений противоположностей. Мы назвали ее группой «индифферентного совпадения противоположностей», ибо противоположности здесь совпадают неизменно: «часть» всегда есть часть целого, так же как «причина» всегда есть причина какого-нибудь следствия. Связь противоположностей здесь тверда и неизменна, и нет никаких качественных или количественных различий в связи. Связь эта дана, и противоположности не имеют нужды приспособляться друг к другу и заботиться друг о друге. В этом смысле они и связаны «индифферентно».

Но существуют и два других вида связи, которые не образуют устойчивого соединения, но представляют собой динамическую активность взаимосвязи; в силу этого противоположности совпадают не индифферентно, но постоянно приспособляются друг к другу, заботятся друг о друге, вступая в борьбу или стремясь к примирению.

2. *Отталкивание противоположностей или борьба противоположностей.* Отдельные примеры здесь излишни, так как весь «лежащий во зле мир» дает их в большом количестве. Все конфликты во внешнем и во внутреннем мире, так же как и конфликты между ними, принадлежат к этому виду отношений противоположностей. И так как этот момент в диалектическом развитии противоположностей встречается везде, то Гераклит и мог сказать, что борьба есть отец всех вещей. И в этом виде отношения противоположностей они связаны, даже скованы друг с другом, но связь их непостоянна и не лишена движения; они связаны друг с другом не «равнодушием», а «ненавистью». «Противоположности взаимно уничтожающи», — как говорит Аристотель. Подобное состояние имеет в виду Гоббс в своей замечательной диалектике общества, как «войны каждого против всех»⁷; противоположности пожирают друг друга: «человек человеку волк».

К этой категории противоположностей принадлежит и трагическое противоречие, которое требует разрешения и обещает спасение. Диалектически суть и смысл этого противопоставления можно выразить так: взаимное исключение, «или — или», невозможность сосуществования. Взаимное исключение может быть реальное или идеальное, т. е. невозможность сосуществования суждений — и вещей, сил, живых существ. Оба принадлежат к одному и тому же широкому виду противопоставления, к одному и тому же широкому виду. Существует отталкивание реальное и отталкивание логическое: Кант пользуется

обоими этими выражениями. Существенно определяет этот вид противопоставления именно понятие «отталкивания», несмотря на все различия в его реальном и идеальном применении. Поэтому совершенно неправильно думать, что существует только «логическое» противоречие и что нет противоречия «реального»: живые люди могут противоречить друг другу, и противоречивые идеи могут вести между собой реальную войну, находиться в отношении реального отталкивания*.

Противоречие само по себе является отрицательной ценностью, которую стремятся избежать. Поскольку здесь противоположности не выносят друг друга, противоречие становится невыносимым. В этом смысле противоречие есть источник страдания и трагического. На противоречии нельзя успокоиться, нельзя на нем остановиться, оно не может быть признано «окончательным» — и потому требуется установление другой связи противоположностей. И если противоречие означает отталкивание, т. е. борьбу, то этим другим, этим разрешением противоречия может быть только мир. Мы приходим, таким образом, к новому отношению противоположностей.

3. *Гармония противоположностей.* Гармония не есть тождество, она есть противопоставление и в то же время взаимное сопряжение, так как «противопоставление само с собой согласуется, и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония — и все это через спор» (Гераклит)⁸. Это новое отношение противоположностей, при котором они не исключают друг друга, не уничтожают друг друга и не пожирают, но взаимно питают — «противное питает противное», говорит Аристотель. Откуда родится дружба, гармония любви, от сходства или противоположностей? — спрашивает

* Наиболее распространенной ошибкой является полное разделение идеального и реального отталкивания, игнорирование обеих основных категорий отталкивания. Полное разделение логического и реального уже само по себе неправильно. Противоречие и со-противление имеют вместе категорию «противоборства», которая ни в коем случае не принадлежит ко всем видам противоположностей, ибо «противостоять», «стоять друг против друга» отнюдь не означает «сопротивляться». Первая группа показала нам другую категорию противоположностей, ибо север не «сопротивляется» югу, так же как следствие не может «сопротивляться» причине, хотя оно ей противоположно. Однако насколько тесно связаны друг с другом «противоречие» и «борьба», показывает нам каждый судебный процесс, так как обе стороны стоят в противоречии друг к другу, каждый говорит: «Это мое, а не твое», и это противоречие есть реальное сопротивление, даже борьба и война. Взаимное исключение здесь одинаково идеально, как и реально; резкое разделение логического и реального противоречия всегда направлено против Гегеля и исходит из противоположной его ошибки, т. е. из его невнимания к этим обоим видам отталкивания — противоречию и сопротивлению. Однако следует подчеркнуть, что ошибка Гегеля гораздо меньшая, чем ошибка его противников, так как он признал объемлющее единство отталкивания, тогда как его противники этого никогда не чувствовали. Его заслуга лежит поэтому в признании реального противоречия, его ошибка — во мнении, что логический закон тождества (и противоречия) может, таким образом, быть ущемлен или отброшен. Однако и то и другое должно быть сохранено, как того требует диалектика Платона (особенно в «Софисте»).

Платон и отвечает: «Наиболее противоположное — наиболее любезно наиболее противоположному» (диалог Платона «Лизис»⁹). Из спора возникает гармония — и чем сильнее расхождение, тем глубже и крепче преодолевающее его объединение*.

Те же самые элементы бытия, которые там могли бороться, здесь вступают в отношение взаимного дополнения. Находится новое счастливое сочетание, которое алхимики называли «священным браком» элементов. Такое счастье, в сущности, есть чудо, при котором оказывается, «третье дано»: это есть рождение новой, прежде несуществовавшей ступени бытия. Трудно понять, как это возможно, ибо переход, мутация в известные моменты остается совершенно вне сознания и даже иррациональной. Установить можно только одно: здесь лежит тайна творческого подъема, сублимация, «снятие» низшего через высшее. Все иерархическое строение бытия в его подъеме от атома к живой клетке, от одушевленной жизни к живому духу, со всеми их все новыми конфликтами и разрешениями, — становится возможным только в том случае, если в основе всего этого лежит третий вид отношения противоположностей: гармония полярности. Здесь и нужно искать «философский камень», камень мудрости, ибо если бы он находился в первом виде отношения противоположностей, в безразличном их совпадении, то его нечего было бы искать, он мог бы быть найден в каждом камне на улице. Бессмысленно искать его во втором виде противопоставления, в борьбе и противоречии, ибо он призван именно «снять» это состояние и избавить нас от него. Бессмысленность противоречия приобретает смысл при выходе за его пределы и при нахождении разрешения. Смысл борьбы — в новой гармонии мира. Искать смысла в самой войне, в войне как таковой было бы извращенностью и демонизмом, ибо это было бы равносильно попытке найти успокоение в реальных противоречиях**.

5. ПОТОК СТАНОВЛЕНИЯ И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГАРМОНИЯ

Все живые существа, все духовные явления представляют собой системы гармонической полярности, где трехчленное строение — раздвоенности и примирения в третьем — составляют, разумеется, только принцип и ритм в высшей степени сложной дифференциации и интеграции бытия (сложный процесс разъединения и объединения). Величайшая философская и психологическая заслуга Юнга состоит в том, что он открыл систему гармонической полярности в душе — и прежде всего полярности

* Нельзя забывать психологического доказательства Спинозы о том, почему прежняя вражда может позже превратиться в особенно прочную дружбу и любовь (тема «Ромео и Джульетты», «Тристана и Изольды»). В том, что враг есть потенциальный друг, а вражда побеждается любовью, — смысл христианской «любви к врагам».

** Противоречие войны выражено в словах: «поднявший меч от меча и погибнет».

сознания и бессознательного. Открытие это обязывает к дальнейшему диалектическому развитию, к диалогу с философами и философов с выдающимися представителями психологии.

Однако строение души не представляет собою устойчивого равновесия или раз навсегда установленной гармонии, оно является только заданной гармонией — гармония всегда есть и вместе с тем ее никогда нет, она находится в процессе становления, возникновения и распада, в процессе постоянного преодоления конфликта. Душа есть одновременно гармония и диссонанс, она есть система «питающих друг друга» и «пожирающих друг друга противоположностей», система вечно разрешающихся антиномий. Отсюда — потребность души в спасении и внутренняя ее трагичность. Это связано с тем, что господствующие в ней противоположные силы отталкивания и гармонии образуют не постоянное отношение, но переменное, одновременно распадающееся и объединяющееся отношение. Гармонические системы рождаются из противоборства и от него распадаются, элементы их или сталкиваются и уничтожают друг друга, или же взаимно интегрируются (объединяются). Это и есть гераклитов поток возникновения и исчезновения, вражды и гармонии, смерти и рождения, войны и мира. Этот полный борьбы ритм становления, этот ритм разрешений и растворов мы находим во всех областях: в биологии, психологии, социологии. Есть ли какой-либо смысл в этой игре противоположностей? Или, быть может, здесь «вечность играет миром, как ребенок песком» (Гераклит)?¹⁰ Вечное изменение этого ритма заставляет усомниться в этом смысле. Игра эта может быть истолкована как вечное повторение или как вечное строительство нового или как распад. Здесь в последних осмыслениях и последних решениях расходятся великие религии.

Если есть какой-либо смысл, то он может находиться только в направлении перехода от второго к третьему виду отношения противоположностей, т. е. перехода от отталкивания к гармонии. Это направление есть направление к ценностям. Здесь находится имманентная система ценностей (аксиология) бытия*.

Однако направление к ценностям уходит в бесконечность, так как всякая дифференцированная гармоническая система стоит в конфликте с другой системой и может требовать объединения (интеграции), следовательно, более объемлющей системы систем. Такое направление точно определено идеей актуально бесконечной интеграции, идеей универсальной гармонии. Лейбниц безусловно прав в своем определении совершенства как наибольшего единства наибольшего разнообразия или как предельной интеграции предельной дифференциации¹¹.

Однако универсальная гармония есть точное философское выражение для обозначения христианского Царства Божия. Символический образ дается в предпоследней и последней главах

* Такая, которая не только чувствует и открывает ценности, но также мыслит и понимает.

Апокалипсиса. У Платона царство справедливости тоже мыслится как гармония противоположности, как «симфония и симметрия». Сюда нужно только добавить отсутствовавшую в древнегреческом мышлении идею актуальной бесконечности. Она содержится уже в понятии «мессианского царства» и в символе «Пантократора»: Бог станет всем во всем. Это идея конкретного всеединства, известная также неоплатоникам: «единое и всё, всеединство». Николай Кузанский исследовал и обосновал идею актуальной бесконечности при помощи эллинской и византийской диалектики противоположностей и сопоставил ее с христианским учением «о Царстве Божиим». Так он пришел к величайшей идее «совпадения противоположностей», Бог властвует над своим царством, удерживая бесконечное разнообразие противоположностей посредством их совпадения. Лейбниц обобщает эти идеи, связывая математическое понятие бесконечности с идеей совершенства и приходя, таким образом, к понятию универсальной гармонии. Кантовская антитегика и диалектика формулирует фундаментальное противоречие, не принятое во внимание и замолченное Николаем Кузанским и Лейбницем, — именно противоречие между бытием и долженствованием. И для Канта Всеединство (всеобъемлющий синтез, «всеобщее законодательство») есть ценность, но только она не дана, а задана. Она здесь налицо, только «в той мере, в какой ее нет» (Фихте); она не есть бытие, а только долженствование. С трагическим мужеством и с этической верой нужно твердо держаться этой идеи, «даже если она никогда не будет реализована...».

Но как раз она никогда не реализуема, поэтому можно потерять мужество и веру, а уходящую в бесконечность задачу ее реализации рассматривать как задачу невыполнимую, как «дурную бесконечность»¹², бесконечность вечного возникновения и вечного исчезновения. Всякая гармония должна испытать трагическую судьбу провала, — и потому нет никакого смысла вращать колесо жизни. Это другое противоположное восприятие жизни — индуское решение.

6. УСТАНОВКА ИНДУИЗМА. МИР КАК ПРОТИВОРЕЧИЕ

Универсальная гармония, «Царство Божие» в Индии рассматривается как иллюзия, как принципиальный обман. И не только в буддизме, в котором приводятся подробные доказательства в пользу небытия Божия, но также и в Упанишадах, и в философских системах Веданты и Йога, где Абсолютное (Браман) или Бог (Ишвара) признаются как истинно-сущее. Ишвара, Господь Бог, царствует в вечности и в своей трансцендентности; далеко под Ним шумит поток мира и человечества в «Самсаре»¹³, в вечно повторяющемся круговороте возникновения и исчезновения. В этом потоке блуждает потерявшаяся в мире странствующая душа. И странствующий мир мчится дальше — никогда он не придет к «Царству Божию», к обители божественного

величия и божественной славы. Он вечно останется сцеплением без цели и без конца, всегда бесцельным, никогда не просветленным. Для Индии мир и история не имеют ни ценности, ни цели — и здесь открывается полная противоположность индуcского мирозерцания — христианскому с его положительным отношением к ценности мира *. Обожение по «восстановлению всего», Царство Божие не имеет здесь никакого смысла.

Такая установка обусловлена в Индии особым пониманием взаимоотношения противоположностей и полярности. Первый вид совпадения противоположностей (см. выше) почти совсем не принимается во внимание, третий вид этого отношения, именно гармония противоположностей, не составляет предмета веры индуcов; признанием пользуется только второй вид этого отношения противоположностей — отталкивание и противоречие. В гармонию не верят, потому что она представляется преходящим моментом, и создается убеждение, что каждая система должна включать в себя страдания и испытывать гибель в силу внутренних или внешних конфликтов. Доказательством тому служит весь человеческий опыт, болезни, старость, смерть, страдания. Все эти явления представляют собой только отдельные виды реального противоречия.

Для индуcского понимания всякая противоположность принципиально приводит к отталкиванию, к вражде, к ненависти и к страданию. Лишено страдания, свободно от противоречий и бессмертно только Абсолютное — Браман в своем вечном тождестве:

«В начале было только одно без второго» (Шанд.— Уп., 6,2,2).

«То, что от него отлично, наполнено страданием» (Брихад.— Уп., 3,4,2).

«От смерти к новой смерти ввергается тот, кто считает, что здесь есть нечто различное» (Брихад.— Уп., 4,4,19).

Особенно характерно следующее изречение Йога Патанджали:

«Раздвоение, обуславливающее ненависть, появляется в сознании как боль». Короче говоря, «противоположение есть разлад, раздор и боль».

«Этот мир испытывает непрестанные страдания посредством парных противоположностей» (Рамайна, 11,84,20).

7. ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ КАК ПУТЬ СПАСЕНИЯ

Решение реального противоречия невозможно, но есть желание держаться за противоположности. Единственное разрешение противоречий и избавление от них состоит в растворении противоположностей в тождестве, в безразличии, или же решительное

* Поэтому в Индии неуспех той науки и техники, которые покоятся на таких противоположных категориях, как причина и следствие или полярность сил.

«снятие» самого противопоставления. Это и есть знаменитое учение Веданты — Кевала-адвайта,— учение об абсолютном отсутствии раздвоения: множество есть большая космическая иллюзия, иллюзорное заблуждение. Мы всюду находим эту идею в Упанишадах:

В действительности — нераздвоенность
Раздвоенность — только в мире раскола
Раскол Единственного, Вечного
Ибо если б раскол в действительности существовал,
То смертным было б то, что вечно.

(Мандукиа-Карика, 3:18,19)

То, что свободно от добра и зла,
Свободно от происшедшего и непроизшедшего.
Свободно от прошлого и будущего
То, что ты видишь таким,— назови!

(Кат.— Уп., 2, 14)

И это — свобода от противоположностей, которая составляет сущность истинного бытия, сущность Брахмана:

В Духе можно заметить следующее:
Здесь нет никакой множественности.
Как Единство следует рассматривать
. великое Я.

(Брихад.— Уп., 4, 4, 19, 20)

В этом последнем единстве Абсолютного исчезает каждая противоположность и противоречие, а следовательно, и всякое страдание:

От него отступают все жалобы
В нем нет больше никакой заботы...
Где нет больше никаких забот,
Не берут ничего, ничего не дают...
Тут нет желания, нет вожделения...
. только Единство.

(Мандукиа-Карика.— Уп., 3, 37, 38, 39, 45)

Мудрец стремится к совершенному уподоблению абсолютному, даже к совершенному отождествлению с ним (ибо Атман в основе тождествен с Брахманом) и, таким образом, достигает освобождения от противоположностей, «отсутствия раздвоенности» и, тем самым, единственно возможного «спасения» (см. Мандукиа-Карика, 2,35,36).

Такое слияние и растворение всего в высшем тождестве абсолютного отсутствия раздвоенности (Кевала-адвайта) достигается различными путями: через чувственное отождествление себя со всеобщим страданием, через сострадание («это ты» ¹⁴) и через теоретическое отождествление субъекта с объектом путем их неразличения. Мое «я», сам Атман, есть такая точка отождествления, из которой развиваются все противоположности и в которую они могут вернуться. Эта точка — за пределом всех противоположностей, трансцендентна им и, в частности, основной противоположности познающего субъекта — познаваемому

объекту. Если «я», Атман, остается в этой трансцендентности и не развивает противоположностей, то:

«Нет ничего второго, иного, отличного, что он мог бы видеть, обонять, ощущать, с кем можно было бы говорить, что можно было бы слышать, о чем можно было бы мыслить и что можно было бы чувствовать и познавать», — как говорится в знаменитом месте в Упанишадах (Уп.— Брихадар).

Объекция здесь задана, но вместе с тем и субъекция, сознание «я» с его функциями познания-очищения и чутья, со страхом, вождслением и страданием.

«Если бы существовало что-либо иное, то одно бы видело другое... слышало, думало, чувствовало, — одно познало бы другое».

«Но когда все превратилось в Атман, чем и кого должен был бы он там видеть... Чем и кого приветствовать... Чем и о ком думать, чем и кого чувствовать, чем и кого он там должен был бы познавать? Чем ему узнать того, через которого он узнает все это? Поистине чем ему познать познающего?» (Брихад.— Уп.)

Но если противопоставление «снято», то исчезают все противоположности — и, следовательно, все предметы; исчезает мир объекта, но с ним одновременно и мир субъекта:

Никакая душа не создается,
Никакого создания в мире нет,
Это высшая спасительная истина,
Что нигде становления нет.

(Ман.-Кар., 3, 48)

Вместе с противоположностями исчезает всякое становление, весь ритм возникновения и исчезновения, рождения и смерти. Иллюзия разнообразия, иллюзия внешнего и внутреннего «мира» исчезает, как сон.

8. ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ САМОСТИ

Однако можно спросить: а что же остается? быть может, просто ничто? означает ли спасение — растворение ни в чем? Южный буддизм, по-видимому, не приходит к такому выводу, но иначе мыслят Упанишады и основанные на них системы Веданты и Йоги: состояние спасения для них есть не ничто, но нечто в высшей степени положительное — высшее блаженство; это не пустота, а полнота.

«После смерти нет сознания. Так сказал я» (Брихад.— Уп., 5,5). «Не видеть ничего другого, ничего другого не слышать и не познавать, это и есть «полнота» (нечто большее, чем бытие). Но видеть нечто другое, слышать нечто другое, познавать нечто другое, это есть «недостаток». «Полнота» — это бессмертие, «недостаток» — смертность» (Шандог.— Уп., 15 и след.).

То, что остается после растворения всех противоположностей и миров, есть «самость» («я»), Атман, Пуруша («человек в себе»), но в необычном состоянии, которое кажется чуждым и жутким —

даже «самоу Йогу». Даже мудрая Майтреи впадает в глубокое смущение, когда муж ей говорит, что в этом состоянии не существует никакого сознания. Оно здесь сравнивается со сном без сновидений, с летаргией (там же 4,3), но в то же время это состояние принципиально отличается от сна и летаргии, как состояние высшее, удивительное, трудно достижимое, несравнимое с состояниями низшими, обычными, всем доступными.

Упанишада Сарвы различает четыре состояния Атмана: бодрствование, сон со сновидением, глубокий сон (без сновидений) и четвертое: «Туриям». Оно определяется как «духовное состояние, как стоящий напротив бытия зритель, который, однако, сам означает равнодушие, освободившееся от всякого бытия; и это духовное состояние называется Туриям».

Нельзя, собственно говоря, дать описание и определение самости в состоянии конечной трансцендентности и спасения. И приведенное нами определение совершенно недостаточно. Брихадар — Упанишада дает в конце концов отрицательное определение: «ни то ни другое» (как и в апофатическом богословии) — «нети-нети», и это, пожалуй, самое глубокое, что можно сказать. Это состояние должно быть достигнуто и пережито путем Веданты или Йоги или другого мистического учения. Сравнение с глубоким сном содержит одно очень важное указание: самость в ее высшем состоянии не есть самосознание, это — бессознательное; но глубокий сон есть нечто более простое, более низшее и мог бы быть назван подсознанием, в противоположность ему самость (Атман, Пуруша ¹⁵) может быть названа сверхсознанием.

Сходство с глубоким сном, со смертью лежит в потере сознания («после смерти нет сознания»). Однако может быть другое сверхсознательное состояние «самости». Когда самость выходит за пределы всех противоположностей и над ними возвышается, тогда она выходит за пределы противопоставления сознательного и бессознательного. Однако до этого совсем современного вывода индусская философия не дошла. Она ясно сформулировала другой вывод: трансцендентность самости, «снятие» противоположностей означает не смерть, а бессмертие, ибо смерть ведь противоположна рождению. Смерть и рождение, возникновение и исчезновение составляют игру противоположностей, которая может быть прекращена путем неразличения через «адвайта». Самость выходит за предел ритма смерти и рождения, поэтому она в этом состоянии бессмертна, но можно было бы также сказать «безжизненна», ибо в той мере, в какой она освобождается от ритма жизни, она также освобождается от ритма смерти. Все это сильно отличается от христианской идеи бессмертия и спасения.

9. ПЕССИМИЗМ ИНДУССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Эта идея растворения противоречий, «отсутствия раздвоенности» (адвайта), которая встречается в Упанишадах и Веданте, лежит также в основе всего индусского мировоззрения.

«Свобода» от противоположностей», «незатронутость противоположностями» (нирвана) — это путь спасения, о котором всюду идет речь: в книге Ману, в Бхагавадгите, в Махабхарате вообще. Та же система Йога определяет высшее состояние блаженства Самадхи как «незатронутость противоположностями». Самадхи можно определить как «свертывание», «свитие», ограничение. Это противоположно «развороту», «развитию» противоречий, противоположностей, многообразия: «когда в «душевном мире» прекращается сознательное отношение в какому-либо отдельному предмету и наступает собранность во едино, то это есть взмах сознания, которое называется «ограничением» (изречение Йога Патаньджали, III, 11 *). Эта ограниченность «свободна от противопоставления сознания и осознанного предмета» (там же, III, 3), (там же, I, 43).

«Развитие» многообразия и, главным образом, противопоставление субъекта и объекта — отнято.

Обыкновенные движения «душевного мира» побеждены, и душевный мир тонет перед лицом «Понимающего мир» (Пуруша, там же, I, 41). Эта «ограниченность» достигается путем «собранности во внутреннее единство». Это путь спасения Йога. Здесь тоже «отсутствия раздвоенности» принимается как принцип и метод: «одно понимание двух, кажущихся совершенно тождественными» (там же, III, 53).

И здесь в классической Йоге мы узнаем ту же индусскую тему: мир растворится посредством растворения противоположностей и, таким образом, одновременно исчезнет «мировое смущение» как «причина закабаления» (II, 24), будет достигнуто «утоление жажды» (III, 50), прекратится «сведенная судорогой страха воля к жизни» (II, 9). Страдание же будет устранено посредством равнодушия. Такое спасение посредством тождества и равнодушия противоположностей — нечто абсолютно противоречащее христианской идее блаженства «новой земли и нового неба», а также эллинской гармонии противоположностей. Поэтому Дейссен совершенно не прав¹⁶, когда он просто отождествляет глубокий пессимизм Упанишад с христианством и конечную цель обоих определяет как «спасение от здешнего бытия» (ссылаясь на Шопенгауэра и приводя слова «весь мир лежит во зле»). Христианство отнюдь не резиньяция, но трагический оптимизм — трагическая надежда, трагическая вера и трагическая любовь.

10. СИМВОЛ ЛУКА И ЛИРЫ В АНТИЧНОЙ ЭЛЛИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Индусская идея спасения и освобождения прямо противоположна эллинско-еврейско-христианской. Еврейско-христианская идея — это идея творения. Мир не иллюзия, он реальное творение Бога, «Космос». Все разнообразные силы и элементы бытия

* Hauer. Der Joga als Heilweg. S. 105.

сами по себе хороши и ценны. Сотворив мир, Бог увидел, «что он хорош», плоха только особая установа взаимного уничтожения, раздора. Идея творения есть прежде всего идея утверждения мира: последнее «да» обнимает единой нераздельной любовью все бытие со всеми его противоположностями и ступенями. Любовь есть аффект бытия. Вместе с тем, однако, принципиально признается и богоподобие, и творческая сила человека с его искусством и культурой как нечто ценное.

Эллинско-христианское — это диалектика противоположностей и их соединение через гармонию. Было уже сказано, что установление гармонии является, в сущности, всегда чудесным решением загадки, прозрением, означает искусный прием. В этом состоит чудо творения, чудо искусства.

Антиномия, реальное противоречие, для «здорового смысла» всегда кажется сначала разрешимым только путем устранения тезиса и антитезиса — устранения полного или хотя бы частичного. «Частично» утверждают и признаются обе стороны. Однако это плохое решение, оно недействительно для диалектического разума. Уже Кант видел, что при настоящей антиномии тезис и антитезис должны сохраняться в полной силе и с их настоящими доказательствами. И если оба должны остаться верными — в различном смысле, то здесь открывается единство противоположных смыслов в одном и том же их существе *.

Аналогично противоборствующие силы и элементы не могут быть «смешаны» или количественно умалены — это приводит не к счастливому решению, а к уменьшению и сокрытию конфликта. Также и полное разделение элементов, их совершенное отделение (в противоположность «смещению»), как это утверждается, например, в манихействе относительно материи и духа, также не является удачным решением, но только признанием невозможности такового. Только при полном раскрытии противоположных сил, при напряженности сопротивления может прозвучать гармония. Гармония эта есть нечто новое, никогда раньше не существовавшее, проявившееся вдруг там, где раньше был спор, уничтожение и взаимное вытеснение.

Гармонию трудно познать и почти невозможно постигнуть. Один замечательный символ Гераклита дает нам возможность увидеть и понять третий вид противопоставления в его таинственной многосмысленности, это символ лука и лиры. «Мы не понимаем, как противоборствующее слагается с самим собой: это гармония противоположных напряжений подобно луку и лире» (Гераклит) ¹⁷.

Лук есть система противоборствующих сил — и чем сильнее напряжение отталкивающихся полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука — значит уничтожить самый лук. Но тетива лука может превратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она

* Например, человек свободен и несвободен; он имманентное (эмпирическое) и трансцендентное существо.

есть многострунный лук, можно сказать, преображенный или «сублимированный» лук. Здесь мы можем наглядно созерцать и слышать, как из «противоборства возникает прекраснейшая гармония». Красота, добро, вся система ценностей зиждется на этом принципе. Символ лука и лиры многосмысленен и всеобъемлющ, как и эрос Платона, с которым он существенно связан. Античная и поздняя эллинская мысль чувствовала смысл этого символа и умела его диалектически развить. Мы находим это у Платона, у Аристотеля, у Плутарха, Симплиция, даже у Синезия.

Для греческого мироощущения гармония имела космическое значение. Мудрец может слышать гармонию сфер в их движении *. Космос есть «красота» — отсюда его «симфония и симметрия», подобная лире.

«Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука» (Плутарх). «Космос есть не простое единство, но нечто соединенное из множества, и в нем отдельные части пребывают в содружестве и в борьбе» (Синезий) ¹⁹.

Но не только космос, но и искусство, архитектура и техника применяют принцип лука («арка») и строят по принципу противодействия сил, на контрфорсах.

Не так легко заметить тот же принцип во внутреннем мире, в микрокосме. Это первый заметил Платон, изображавший душу в виде колесницы, запряженной двумя конями, белым и вороным, и узревший в ней противоречие противоположных сил души и их гармонию. Как лира издает звучание струн, так и лирика есть звучание души. Звучание происходит всегда от напряжения противоположностей, и конкретное богатство души никогда не бывает односмысленным, но всегда «двусмысленным», чаще противоречивым, в лучшем случае подобно контрапункту **.

Лук и лира в своем принципе тождественны и все же противоположны, как жизнь и смерть (ибо жизнь есть гармония). Эту ритмическую игру противоположностей Гераклит выразил в следующих словах: «имя лука есть жизнь, а его дело есть смерть» ²¹. («Биос» по-греч. означает и «лук», и «жизнь»). Глубочайшие тайны диалектики нащупали Гераклит и Гегель, но оба они повинны в игре с нею и в неправильном ее применении. «Тождество противоположностей» есть двусмысленное, ложное выражение, так как совпадение не есть тождество и противоположности именно не тождественны, а противоположны.

Платон остается величайшим диалектиком, решительно отрицающая игру с противоположностями и несоблюдение закона противоречия. В то же время он глубоко понимает скрытый смысл символика Гераклита. В следующей формулировке сохранил он нам изречение Гераклита: «единое, стремящееся к разъединению,

* Символика Пифагора ¹⁸.

** «Две души живут в моей груди, и одна хочет отделиться от другой» (Гёте) ²⁰.

соединяется само с собой как гармония лука и лиры» (диалог «Пир», 187 А). И Платон дает нам следующее истолкование этого места: Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым (там же, 187 В).

Особое искусство, как, например, музыка или медицина, должно прийти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию (там же, 187 С) ²². Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия; ибо если противоречие не переживается как противоречие, то теряют смысл и ценность разрешение и гармония. Лук и лира не тождественны, так как лира есть новое изобретение, преобразование и сублимация лука. Гармония есть иное, новое отношение противоположностей, третий вид противопоставления. На нем покоится, согласно Платону, здоровье и красота, медицина и музыка; на нем покоятся также взаимно дополняющие отношения мужчины и женщины, и оно переживается и ощущается как любовь и эрос.

Ни в каком случае нельзя отождествлять и смешивать «взаимное питание противоположностей» с их взаимным пожиранием, провозглашая «тождество противоположностей» и «снимая» закон противоречия. Тем самым вся серьезность диалектического процесса превращается в софистическую игру и безнадежное подражание гегелевскому стилю и гегелевской ошибке его эпигонов ^{*}.

И у Аристотеля находим мы диалектическое исследование той «прекраснейшей гармонии, которая возникает из противоположностей и борьбы». Известное изречение Гераклита мы находим в этике Аристотеля в следующем контексте. Ставится платоновский вопрос, между кем существует дружба и любовь — между одинаковыми или между противоположными? И сперва цитируется Эврипид: «сухая земля любит дождь, а небо любит в дожде низвергаться на землю» (этика Никомаха, LVIII, гл. 1, в конце ²³) и затем Гераклит ^{**} намного позднее (там же, гл. 8) в следующих

^{*} «Противопоставление само собой согласуется, и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония».

^{**} Мы это находим прежде всего у Лассалья в его большой монографии о Гераклите ²⁴. Он совсем не мог понять символики лука и лиры, несмотря на большую эрудицию и множество цитат, так как он думает, что «тождество противоположностей» составляет основной принцип Гераклита. Он просто без разбора пользуется выражениями «тождество противоположностей» и «единство противоположностей». Этим все потеряно: лук и лира выражают тождество противоположностей, борьба и гармония — одно и то же (т. 1, стр. 90, нем. изд.). Все правдивое и глубокое, что имеется у Гегеля, таким образом, теряется. У Платона есть меткое изречение, которое можно применить как к последователям Гераклита и софистам, так и к гегелианцам; а именно к тем, кто играет антиномиями и кто думает, что может отменить закон противоречия: «доказать, что тождество есть противоположность и что противоположность — это тождество, — что большое есть малое, а схожее непохожее, и радоваться тому, что противоположности постоянно всплывают в речи, — это не есть подлинный диалектический метод, а времяпрепровождение ученика, который едва понимает анализ бытия» («Софист») ²⁵.

словах: «в действительности же противоположность не ищет другой противоположности, как таковой, а только чего-то с собой связанного; стремление же направлено на среднее, ибо это есть добро; например, сухое стремится не к тому, чтобы стать мокрым, но ищет среднего состояния, так же как горячее и все другое»²⁶.

Гармонию противоположностей Аристотель понимает, следовательно, как середину между ними, а из контекста ясно, что эта «середина» имеет смысл искомого синтеза противоположных элементов и сил. «Золотая середина» Аристотеля была ложно понята и не одобрялась потому, что ее хотели представить, как «посредственность», но середина эта означает центр, цель — и не легко, но в высшей степени трудно попасть в этот центр, для этого нужно хорошо целиться. Поэтому Аристотель сам подчеркивает, что его «середина» означает не «посредственность», а по своей ценности вершину, крайность. «Это ни в коем случае не есть середина между добродетелью и пороком, между ценностью и отрицательной ценностью — это как раз и была бы посредственность, это середина между двумя противоположными пороками».

Этим последним определением Аристотель думает, что подошел к истине. Но это неверно. Между двумя противоположными пороками и отрицательными ценностями может быть только ноль, безразличие, ни в коем случае не золотая середина. Верной и ценной становится его «среднее» только тогда, когда оно означает центр, связывающий противоположные силы и стремления и господствующий над ними*.

Пример из учения Аристотеля о добродетели вполне может пояснить эту мысль. Щедрость в отношении к деньгам не есть нулевой пункт между жадностью и расточительством, но синтез двух функций, имеющих положительную ценность, несмотря на их противоположность, — именно между функцией приобретения денег и функцией их траты, между производством и распределением. Без обеих функций немислим меценат, немислим, скажем, Лоренцо Медичи. Скупость, так же как и расточительство, образуют реальное противоречие этих функций, так как трата денег не соответствует их приобретению. Пример этот имеет глубокий психологический смысл, так как аналогично дело обстоит с накоплением и растратой «либидо», психической энергии. И эти функции могут находиться или в противоречии друг к другу, или в гармонии.

Таким образом, уже в символе Гераклита содержится истинный и глубокий смысл «золотой середины», среднего пути. Средний путь означает переход от отталкивания к гармонии противоположностей — и нужно большое искусство, чтобы этот путь отыскать.

* Такой он этому и придает смысл; так можно и так нужно и дальше развивать его диалектику. Николай Гартман в своей «Этике» с блестящей точностью открыл это и доказал у Аристотеля (стр. 512—520).

Символ лука и лиры имеет много других значений. Стрела кладется посередине тетивы и дуги лука, и она должна попасть в середину цели. Аполлон изображался с луком и лирой — он бог муз, Аполлон Мусагет, но вместе с тем он стрелок из лука, который понимает искусство безошибочного попадания в цель (Платон. «Кратил»²⁷). И другой бог, Эрос, изображается с луком и стрелой. Павзаний описывает известную картину, на которой Эрос после метания стрелы опускает лук и берет в руки лиру. Лира также принадлежит ему, ибо он прежде всего «лирик».

11. ГАРМОНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ И ХРИСТИАНСКАЯ ИДЕЯ СПАСЕНИЯ

Теперь мы должны в заключение поставить последний вопрос: соответствует ли действительно эта греческая диалектика противоположностей, это совпадение противоположностей духу христианства? Можно ли ее действительно применить к христианской идее спасения? Величайшие греческие отцы церкви с полной решимостью отвечали на этот вопрос положительно; они были греческими диалектиками, которые верили в Христа и мыслили Его как совпадение противоположностей божественной и человеческой природы. Эти противоположности «нераздельно, но и неслиянно» связаны в Бого-Человеке, как гласит известная халкедонская формулировка. Иначе проблема Бого-Человека разрешена в ведантизме: здесь противоположности сливаются, как капля воды с океаном.

Христианство как диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии мира и души, имманентности и трансцендентности; оно обещает найти их решение, предчувствует это решение и надеется его найти. Апостол Павел первый христианский философ, как и величайший диалектик. И Лютер с полным основанием сказал: «Вера есть своего рода диалектика».

Последнее единство последних противоположностей — единство Абсолютного и относительного, неба и земли, Бога и человека — образует последнюю проблему диалектики и первое переживание христианского откровения.

Переход от второго вида противопоставления к третьему, от отталкивания к гармонии, от трагического противоречия к решению и спасению составляет сущность «благой вести». Как возможно из разъединения и раздора, из спора, войны и ненависти установить гармонию, мир и любовь? — это есть элементарнейшая и фундаментальнейшая проблема человечества во всех областях его внешнего и внутреннего мира. Сам Христос есть живой ответ на этот вопрос, так как Он Сам — живая гармония противоположностей. Сам Он есть мир. Так его понял ап. Павел: «Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду... дабы из двух

создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир»... Он обе противоположности «примирил»... «посредством креста, убив вражду на нем». В этом ап. Павел видит смысл христианского учения: в уничтожении вражды в мире, в универсальной гармонии. «И придя, благовествовал мир вам» (Еф. 2:14—22; ср. Ин. 14:27).

Принцип гармонии противоположностей признан Евангелием как для внутреннего мира, так и для внешнего и социального. «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» Таким образом, побуждения противоречат друг другу внутри человека, так же как и в социальных взаимоотношениях; внутренние конфликты души превращаются в конфликты внешние и втягивают все человечество в трагическое противоречие: «Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Послан. Иакова 4:1—3). Здесь дана диалектика пожирающих друг друга противоположностей. И всей этой «анархии» страстей противопоставлена гармония, которая содержится в мудрости, в справедливости и означает мир (там же, 3:16—18).

Но, быть может, нигде внутренний конфликт души не выражен с такой силой, как в 7-й главе «Послания к римлянам», так как это фундаментальный конфликт самосознания с бессознательным. Еще античные язычники формулировали это трагическое противоречие души:

«Я вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему» (Овидий)²⁸. Существует сознание закона, но в то же время существует бессознательное сопротивление закону. Это основной тезис ап. Павла. Закон есть закон «ума моего», и я отдаю себе отчет в том, что закон — добр и ценен. У меня есть также осознанное желание делать добро и то, что соответствует закону, — и все-таки происходит обратное! Все происходит вопреки моему сознанию: «ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу...»²⁹ Я поступаю так бессознательно и невольно. И для ап. Павла «я» есть не что иное, как центр сознания и ума. И он делает очень последовательное заключение, что это не есть «я», которое здесь действует, но не что иное: «не я делаю то, но живущий во мне грех». Где же он живет, когда сознательное «я» исполнено добрых намерений и уважения к закону? Он может жить только в бессознательном. Этого термина у ап. Павла, однако, нет, поэтому он говорит, что я «пленник» «закона греховного, находящегося в членах моих». Что здесь подразумевается область психики, можно легко установить, так как речь идет о желаниях и «вожделениях».

В этой замечательной диалектике душевного раздвоения ап. Павел открыл закон бессознательного противоборства: «иной закон, противоборствующий закону ума моего». Это закон «за-

претного плода» (Рим. 7:7—24). И все вместе есть не что иное, как выражение противоборства сознания с бессознательным. И эта борьба, согласно Апостолу, разрешается через гармонию противоположностей и через сублимацию посредством одухотворения тела и души.

Теперь ясно, что античная диалектика с ее искусством и остротой была с самого начала предназначена к тому, чтобы исследовать трагические конфликты и мистические антиномии христианства и сделать «мыслимым» его решения. Великие отцы церкви, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник, были классическими диалектиками в платоническом и неоплатоническом духе. Достаточно подчеркнуть только некоторые мысли из этой традиции. Для Максима зло и грех есть антологическая трещина, разлад в космосе и микрокосме, в мире и человеке, и человек призван к тому, чтобы этот раздор преодолеть. Христос показал, как это возможно, и эту возможность осуществил. Христос есть подлинное совпадение противоположностей.

«Он есть мудрость и мысль Отца, Который держит вместе все бытие... Он напрягает противоположности... и растворяет войну в бытии и связывает все вместе для мира, для любви и для нерушимой гармонии» (Максим Исповедник. *Migne*, 91,1304—1314).

Таким образом, мы поднимаемся от гераклитовой лиры к идее универсальной гармонии — и это поднятие («анагоге» — «сублимация») есть путь диалектический. От отчаяния античной трагедии, от индусской резиньяции ведет он к трагическому оптимизму христианства. Остается в силе постулат «нового неба и новой земли» — и сильнее, чем когда-либо. Идея универсализма не есть абстракция, а подлинная действительность. Нет изолированных самодостаточных гармонических систем, — ни в индивидуальной психологии, ни в социальной, национальной или государственной жизни. Все связано со всем, «все сообща дышит», «все отвечают за всех и все во всем повинны» (Достоевский)³⁰. Оттого блаженство может быть принесено, по выражению алхимиков, посредством «вселенской медицины», посредством универсального спасения и искупления. Для европейского алхимика, будь он сейчас психологом, социологом или просто философом, «философский камень», который искали древние алхимики, не может означать ничего иного, как принцип универсальной гармонии. И оттого легко понять, почему Яков Бёме нашел «камень мудрости» в самом Христе.

VIII

СООТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ

Значение начинается с дифференциации субъективного и объективного, выделяющихся, рождающихся из недр беспредельного (непонятного), как свет и тьма рождаются из хаоса. Оно

есть, следовательно, противопоставление и сопоставление субъекта и объекта, система субъективно-объективного. Но эта система есть прежде всего система борющихся противоположностей: истинно-сущее непримиримо борется с кажущимся и должно победить, если возможно какое-либо знание. В этой борьбе победа должна лежать на стороне объективного. Но победа не есть простое истребление противника: субъект, так сказать, берется в плен объектом, ассимилируется в стране победителя,— делается объектом своего рода. Таким образом, система борющихся противоположностей превращается в систему объединенных, отождествленных противоположностей. В момент борьбы субъект имеет значение врага объекта, значение кажущегося, «только субъективного»; в момент примирения он имеет значение объекта своего рода, значение «сознания» (объекта психологии, а затем и этики). В терминах Шеллинга момент борьбы должен быть выражен в противопоставлении субъекта и объекта, а момент примирения — в сопоставлении «природы» и «интеллекта». Ошибка Шеллинга состоит только в его догматическом рационализме, в том, что он считает эти системы законченными, навсегда замкнувшимися; на самом деле они не замкнулись: противоположности еще борются, «кажущееся» и субъективное не преодолено, единство «природы» и «интеллекта» не раскрыто; между органическими процессами и сознанием (сознательностью) лежит бесконечная проблема, иррациональность; сквозь все пределы системы, сквозь прозрачные кристаллы разума проглядывает загадочная тьма беспредельного.

Если мы теперь обратим внимание на то, в каком смысле здесь, в онтологии, осуществляется тождество субъекта-объекта, то мы заметим, что тождество здесь односторонне, склоняется в сторону объекта. «Природа» порождает из себя «интеллект», «сознание» со всеми его правильными и неправильными «представлениями»; природа, следовательно, является здесь действующим лицом, началом, принципом; поэтому логика в тесном смысле есть логика наук о природе. Каков смысл рождения интеллекта, пока остается неясным. Если весь смысл и вся ценность организма выражается в его нервной системе, а весь смысл нервной системы лежит в возможности сознания, то в чем ценность сознания?

В процессе развития каждая ступень находит свой смысл и свое обоснование в следующей высшей. Какая же ступень лежит выше сознательной органической природы? Это остается непонятным для учения о сущем. Смысл сознательной природы раскрывается там, где логос бытия становится целью и красотой мира, т. е. в телеологии и космологии, в тех философских дисциплинах, какие обычно называются этикой и эстетикой. Здесь сознание имеет совсем другое, позитивное значение: все, что в логике, в познании, отстранялось, как только субъективное, как игра ощущений и представлений, как образы фантазии, приобретает здесь самостоятельное значение: цвета и звуки для искусства, для

эстетического восприятия мира уже не будут только обманчивой видимостью особой системы движений, равно как для этики субъективные цели и намерения, «прообразы» творческого воображения. Сознание не имеет позитивного значения в логике потому, что оно должно здесь всецело покориться бытию, покорно и пассивно воспринять в себя объект. Для логики идеальным субъектом является такой субъект, который совершенно незаметен, тонет в объекте; правильным представлением будет такое, которое уже не есть только представление, а сам отраженный объект. Идеальное зеркало только отражает, ничего не внося от себя; поэтому оно вполне незаметно и становится заметным, лишь когда тускнеет. Тождество субъекта с объектом здесь склоняется в сторону объекта. Но возможно другое истолкование этого тождества, возможно уподобление объекта субъекту, объединение на почве субъекта. Что, если мир субъективных стремлений, мир фантастических образов будет внесен в царство бытия? Если субъект не захочет больше пассивно отражать и воспринимать объект, а потребует, чтобы объект ему подчинился, воспринял и отразил его прихотливые фантазии? И мы имеем такое тождество, такое уподобление объекта субъекту, во всяком действии: в строении мрамор принимает форму субъективных образов художника, в этическом действии объективный мир принимает форму желанной цели. Мост как объективный факт действительности, факт опыта есть отражение моста как чертежа, субъективного прообраза, живущего только в сознании строителя. Здесь наглядно раскрывается другое тождество субъекта и объекта — тождество этическое, теологическое.

Противопоставление субъекта объекту и принцип их единства проходит через всю систему философии: этика точно так же встречается с субъектом и объектом эстетического созерцания и в ней точно так же осуществляется их единство; полностью проблема субъект-объекта разрешается только во всей системе философии; только здесь раскрывается весь смысл этого противопоставления и все значение искомого единства. Пред нами, следовательно, три значения субъекта, три значения объекта и три значения тождества. Если в онтологии (в теоретической философии) тождество склоняется в сторону объекта, а в телеологии (в практической философии) — в сторону субъекта, то, быть может, только в космологии (в эстетике) достигается полное тождество, единство, при сохранении равновесия противоположностей. Если в онтологии тождество есть универсальность объекта, сделавшего все субъективное своею модификацией, видом бытия, и если в телеологии тождество есть универсальность субъекта, сделавшего объект своим средством, воплощением своих целей, — то в космологии тождество означает универсальное равновесие: субъект уже не должен покорно стираться пред лицом объекта, как в логике, не должен отбрасывать игру своей фантазии, своих субъективных красок и звуков, ибо все это живет в объекте красоты; но, с другой стороны, и объект не должен

становиться только средством субъективных целей: объект красоты самостоятелен по отношению к субъекту, он есть цель в себе. Красота есть то, что мне нравится, моя красота, в ней дух узнает себя, свое затаенное стремление и искание. И вместе с тем красота есть сама объективность, не моя красота, а красота мира, красота статуи. «Мое» и «не мое» пред лицом прекрасного более всего теряют значение: в эстетическом наслаждении самом по себе нет присвоения, но нет и полного отказа от самого себя. Что я слушаю в музыке? Мою, мною сотканную гармонию звуков или таинственную гармонию бытия? Ни то, ни другое, потому что и то, и другое: в гармонии бытия я узнаю свою гармонию, в своей гармонии я переживаю гармонию бытия. Здесь, и, быть может, только здесь, «я» и «не я», мое и не мое сливаются всецело. В созерцании красоты звездного неба, в услышанной гармонии небесных сфер исчезает раздвоенность духа и природы: «Все во мне, и я во всем» (Тютчев) ¹.

Трем различным значениям тождества соответствуют и три различных значения субъекта-объекта: в логике субъект есть источник заблуждения, а объект есть истинно-сущее (природа неорганическая, органическая и сознательная); в этике субъект есть действующее лицо, носитель «прообразов» и идеала, а объект — область средств, арена деятельности. В эстетике удивительным образом соединены оба значения в ее субъекте и в ее объекте: субъект эстетического созерцания подобен субъекту познания, ибо он постигает красоту, тонет в ней, отказываясь от своей самости; и вместе с тем он подобен этическому субъекту: он действует, он есть творец, и творит не только художник, а и всякий зритель и слушатель. Равно и объект красоты подобен объекту знания в том смысле, что он есть истинно-сущее, самодовлеющее, независимое от всякого субъекта (как и истина), и вместе с тем подобен практическому объекту, ибо он есть творение, создание, произведение искусства, воплощение идеи.

Разгадка знаменитой проблемы субъекта и объекта состоит в принципе единства противоположностей. Но оно может быть установлено лишь тогда, когда будет исчерпан весь смысл противопоставления объективно-существующего и субъективно-представляющегося, бытия и явления, и приходит к системе бытия, к системе объективно-существующего, охватывающей объекты «внешнего и внутреннего опыта», бытие физическое и психическое, дух и материю. Этика кладет в основу противопоставление действующего субъекта и объекта воздействия, противопоставление лица и вещи; и, наконец, эстетика — противопоставление творящего и созерцающего духа — сотворенной и объективно-созерцаемой красоты. Нужно пройти все ступени этих противопоставлений, чтобы осуществить тождество субъекта и объекта. Все они живут в системе философии, причем высшая всегда предполагает и содержит в себе низшую: нужно противопоставить бытие и явление, чтобы отстранить все кажущееся, являющееся и раскрыть систему бытия, охватывающую духовное

и материальное; нужно иметь пред собою противоположность и неразрывную связь сознания и материального мира, души, как носительницы стремлений и творческих замыслов, и тела, как орудия души, как действующей силы, чтобы перейти к этическому противопоставлению лица и вещи; и, наконец, нужно пройти все эти ступени и иметь пред собою весь этот материал, чтобы войти в царство эстетики: разве возможна комедия или трагедия без действующих лиц, без этических индивидуумов, состоящих из тела и души? и разве трагизм, комизм и красота есть лишь иллюзия, явление, разве нет трагизма и красоты в самом бытии? Таким образом, онтология (логика) является условием возможности телеологии (этики), а та и другая условием возможности космологии (эстетики), ибо какие могут быть цели и идеалы бытия, если нет никакого бытия? Какая может быть красота, если нет ни природы, ни человека, ни действительности, ни идеала?

На всех этих ступенях разрешается проблема тождества субъекта и объекта. Как мы видели выше, она представляет собою бесконечную задачу, или идею; точнее, три бесконечные задачи, три идеи: истины, добра и красоты. Каждая из них по-своему выражает единство субъекта и объекта. Бесконечная задача тождества должна быть поставлена так, чтобы не быть невозможной, неразрешимой или бессмысленной. Так, прежде всего, она потеряла бы всякий смысл, если бы под тождеством субъекта и объекта разумелось простое аналитическое тождество ($A = A$), неразличимость; тогда не было бы никакой проблемы, все превратилось бы в мертвое единство, в котором ничто не рождается, ибо ничто не расчленяется, в котором нет системы, нет сопоставления противоположностей, нет жизни, а лишь мертвый безразличный покой. С другой стороны, задача будет неразрешимой, если мертвое тождество мы заменим мертвым противопоставлением, отсечением одной стороны от другой. Догматическое отрывание субъекта от объекта и их обособление в самостоятельные отдельные вещи ведет к скептицизму теоретическому и практическому; когда они оторваны, тогда уже не может быть перехода от одного к другому, но эта их самостоятельность, оторванность, обособленность есть неправда конечного рассудка: на самом деле они связаны неразрывно в своем противопоставлении и переход от одного к другому непрестанно совершается. И не только разум ручается нам за неразрывность диалектической связи противоположностей, их последнее единство, их слитность таится в иррациональном. Бесконечная задача состоит в том, чтобы превратить это неопределенное единство (единство в беспредельном) — в единство определенное, расчлененное, в систему. Критика дурной бесконечности должна устранить неправильное понимание идеи как бесконечной задачи. В основе всякой потенциальной бесконечности лежит бесконечность актуальная; в применении к данной проблеме эта руководящая мысль означает следующее:

универсальная система объективного бытия, объемлющая дух и материю, не есть недостижимый идеал, навсегда от нас оторванный, к которому тщетно устремлен процесс познания; эта актуальная бесконечность объекта всегда с нами и мы в ней, она есть все бытие, бытие, объемлющее собою и процесс познания, и то, что в нем познается; и эта идея отнюдь не есть незаконное гипостазирование (придавание обособленного существования какому-нибудь отвлеченному представлению), а, напротив, необходимая ипостась Абсолютного. То же нужно сказать и о бесконечности этического прогресса, о бесконечности идеи добра.

IX САМОПОЗНАНИЕ

I. ЗАДАЧА САМОПОЗНАНИЯ

«Познай самого себя» — это точка соприкосновения философии, религии и психологии. Самопознание означает у Сократа одновременно и работу над собой, и выковку самого себя. Оно лежит в основе всей культуры, всей практики и творчества; ибо, в конце концов, каждое действие — это работа над собой; и культура, искусство, техника — не что иное, как самооформление духа, его вечный эксперимент над самим собой, так же как и наука означает вечный эксперимент. Аналитическая психология тоже есть экспериментирование с душой, значит — работа над душой, забота о душе, в чем эта психология и соприкасается с религией и аскетикой.

Здесь прежде всего нужно взвесить жизненное значение, личное этическое значение осознания самого себя. «Осознай сам себя» — это императив, приказ; и он требует внутреннего переворота, как бы нового рождения. Это — освобождение от бессознательности и приход к самому себе, — основа и начало творческой жизни самоопределения и самооформления, ибо самость, как говорит Юнг, есть цель жизни ¹.

Осознание самого себя — это напряжение, собирающее и сопрягающее все силы и функции души, то есть «иога», некое «ярмо», «иго»; но в то же время оно означает и освобождение, ибо налагается на меня моим подлинным «я» («Иго мое благо, и бремя мое легко» ²). Такой уздой воин держит вместе двух впряженных в колесницу коней, белого и вороного, сознание и бессознательное, и сам ведет их в жизненный бой.

Строгий призыв: «осознай сам себя» — всегда имеет в виду состояние заблуждения и ослепленности. Изречение дельфийского оракула обращено к тем народам и людям, у которых нет чувства меры и середины и которые, вследствие своей самонадеянности и гордыни, ввергнуты в хаос бессознательного. Таковы были индусы и греки, таковы и русские. Оттого с особой силой

звучит призыв к самоосознанию у Достоевского. Этот величайший изобразитель демонических сил души хорошо знал, что одержимость преодолевается только путем самоосознания, познания самого себя. Это его главная этическая мысль, которую он так выразил в своей Пушкинской речи:

«Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой,— и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою»³.

То же находим мы в материалах к «Бесам»: «Идеи Голубова суть смирение, самообладание, и что Бог и царство небесное внутри нас, в самообладании, и свобода тут же»⁴.

Сильнее всего звучит этот призыв к самому себе тогда, когда человеку или народу грозит опасность, когда культуре грозит упадок. Так было во время Сократа и Платона; так было и при закате римской цивилизации, когда стойки объявили самопознание задачей мудрости, а христианство начало проповедовать бесконечную ценность души и Царство Божие, «которое внутри вас». Ту же установку находим мы и в Индии, где трагизм земного существования вскрылся именно тогда, когда был исчерпан завоевательский порыв пришедшего с севера воинственного племени Индра. В разгар войны, при угрозе гибели целых царств возникло глубочайшее рассуждение об Атмане, самопознание Бхагавадгиты. Тот же ритм истории, та же диалектика наблюдается и в нашу эпоху. В условиях всестороннего кризиса вновь поставлена проблема самосознания во всех областях человеческого духа.

Что означает это обстоятельство? Апостол Павел, первый и величайший христианский философ, выразил это символически: страшный суд может сжечь и истребить все здание человеческой культуры, будь оно построено из соломы, дерева, серебра или золота; однако «сам спасется, но так, как бы из огня»⁵. Сам спасется, как Ной спасся из потопа.

Самость не может погибнуть от трагических конфликтов. Напротив, в том-то и состоит возвышенность трагизма, что в нем всегда угадывается и предчувствуется взлет, подъем («анагоге») к чему-то высшему и неведомому. Вот единственное утешение духа, утешение Параклета: трагическое противоречие всегда принципиально разрешимо, даже если в данный момент решения еще не видно. И решение трагического противоречия означает спасение. Самость не должна погибнуть при распаде элементов, при гибели культур, в смерти и тлении,— она может спастись, может искупиться, воскреснуть, может пережить «восстановление всяческих», достигнуть новой гармонии на новом небе и в новой земле. Такова установка христианства.

Философски и психологически это можно выразить так: из коллективно-бессознательного,— из «подземных» глубин вырастают новые противоположности и конфликты, грозящие

уничтожить все здание сознательной культуры со всеми ее предыдущими решениями и синтезами. В ответ на это самость должна возвыситься над плоскостью сознания, для того чтобы найти сверхсознательное, т. е. только чаемое решение. Для того чтобы не задохнуться в противоречиях, чтобы не погибнуть в сомнении и отчаянии, самость должна достигнуть наивысшего пункта самосознания. И тем самым она открывает свою трансцендентность.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ И ИММАНЕНТНОСТЬ САМОСТИ

Самость переступает (трансцендирует) через все ступени бытия, через все категории, включая и психические. Самость — не тело и не душа, не сознание, не бессознательное, не личность и даже не дух. Но что же она? Она не есть «что-то», не предмет или объект, не идея,— она есть бесконечный выход за пределы самой себя (трансцензус) и свобода; она абсолютная потусторонность, нечто «совершенно другое», абсолютоподобное *, следовательно, богоподобное, ибо ее можно достигнуть только «отрешением», «освобождением». Она есть единственно мудрое, «освобожденное от всего» — так следует понимать этот темный фрагмент Гераклита ⁶.

В то же время во всей абсолютности самости, в ее «отрешенности» от всего, в ее трансцендентности (потусторонности) открывается и ее имманентность (посюсторонность); ибо я все же есмь в мире, в теле, в душе, в духе, даже в том случае, если моя самость переступает через все эти ступени бытия. Ведь это же мое тело, моя душа, мое сознание, мое бессознательное, моя судьба и характер, мой дух, моя личность, и именно потому все это противоположно мне, не тождественно со мною, хотя доступно мне и проникнуто мною. В этом слове «мое» с полной силой проявляется чудесная имманентность и трансцендентность самости. Самость подобна абсолютной самости, ибо Абсолютное имманентно всему миру и в то же время трансцендентно ему. Каждая пылинка бытия, каждое мимолетное душевное переживание есть «явление, хорошо обоснованное», в котором «хорошая основа» тайно живет и действует. Потому Фихте и мог сказать: «Бог живет за всеми этими образами... Мы видим его в виде камня, растения, животного, видим Его, когда возвышаемся над самим собой, в качестве естественного закона и моральной нормы,— и, однако, все это — не Он Сам». Выражаясь мистически, Бог «везде и нигде», так же как я сам везде и нигде. Вот — центр мистики, вот — фундаментальная религиозная антиномия имманентности и трансцендентности, выявляемая и в самости, и в Абсолютном.

* Здесь имеется в виду, что слово «абсолютное» происходит от лат. «absolvere», имеющего двойной смысл: 1) развязать, отпустить, освободить; 2) завершить, сделать совершенным.

3. ОТКРЫТИЕ САМОСТИ

Величайшей заслугой индийской философии — которая могла наставлять не только людей, но и богов и демонов — было именно открытие этой самости, этого Атмана, так же как и указание единственного пути, который к нему может привести. И это — путь бесконечного суждения, отрицания и трансцендентности. Сама идея бесконечности и бессмертия есть не что иное, как пример силы отрицания (не-А), мощи трансцендентности. Поэтому не приходится удивляться, что самость, одна лишь в полной мере обладающая этой силой, переживается и ощущается прежде всего как самость бесконечная и бессмертная. Самость обладает силой и свободой выйти за пределы всего мира, за пределы всего в мире существующего и самого моего я. Таков — древнейший результат, открытие индийской философии, откровение индийской мистики. Высшего взлета достигает этот подъем к Атману в Упанишаде-Брихадараньяке с заключительными словами: «нет — нети», он «не это и не то». Только посредством «негативной теологии» *, посредством «умного незнания» раскрывается эта богоподобная самость, этот Атман-Брахман, Пुरुша, Бого-Человек. Это также откровение и христианской мистики (ср. Рудольф Отто, «Зап.-вост. мистика»), быть может, любой мистики, независимо от всех культурных и религиозных различий. И Паскаль тоже знает, что подлинная самость означает «не это и не то»; только он открывает ее не посредством погружения в себя, а посредством любви:

«Тот, кто любит кого-либо за красоту, любит ли он его? Нет, ибо оспа, которая уничтожит красоту, не уничтожив человека, заставит его разлюбить этого человека. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня? Нет, ибо я могу потерять эти качества, не потеряв самого себя. Так где же это я, если оно не в теле и не в душе?»⁷

4. ДВА ПОДХОДА: ВОСТОК И ЗАПАД

Можно односторонне оттенить момент трансцендентности или момент имманентности и, тем самым, исказить основную религиозную антиномию, принцип совпадения противоположностей. В восточном, индуистском переживании чуждой миру отрешенности только трансцендентность считается истиной и ценностью, а имманентность объявляется неценностью, иллюзией. Телесное бытие и существование на земле считается несчастьем и обманом. Этот извечный индуистский мотив пессимизма можно услышать и далеко за пределами Индии — в орфизме, в платонизме, даже в христианстве. Напротив, западное мирозерцание и культура стоят перед другой опасностью, перед опасностью

* Апофатический, т. е. отрицающий возможность определить Божество при помощи какого-либо положительного принципа.

признания имманентности за высшую ценность и отвержения трансцендентности как иллюзии и дурной метафизики: телесное бытие и существование на земле есть единственное счастье, а все остальное обман. Здесь речь идет не только об имманентности «я», но и об имманентности Абсолютного. Самость нужно искать в теле и душе, Абсолютное — в материи, в природе, в мире представлений. Таков — западный имманентизм со всеми его вариантами материализма, натурализма, позитивизма, субъективного идеализма (философия имманентности) и т. д. Только философия, выросшая из христианской мистики, свободна от этих заблуждений, ибо она твердо держится за основную религиозную антиномию, за переживание и имманентности и трансцендентности. Эти противоположности не могут быть оторваны друг от друга. Трансцендентность (потусторонность) Абсолютного так же истинна, как и его имманентность (посюсторонность). Телесное бытие и существование на земле не иллюзия, но и не единственное бытие и не все бытие. Перевес — на стороне бесконечной трансцендентности. Воплощение самости вовсе не иллюзия, самость действительно присутствует в своих воплощениях, присутствует в теле, в душе, в сознании и в бессознательном; но в то же время она бесконечно трансцендирует все ступени своего «спуска», своей имманентности. В идее телесного становления сохраняется и удерживается единство имманентности и трансцендентности. Так возможна культура с ее творчеством, ибо культура есть воплощение, имманентное действие здесь, в теле, в природе,— трансцендентной, над всем стоящей и все превышающей самости.

5. ЧУДО САМОСТИ

И вот трансцендентность по ценности и полноте имеет перевес перед имманентностью так же, как «не-А» имеет перевес перед А, потому что «не-А» включает в себя все другие буквы алфавита; и так же, как бесконечное, превосходит конечное. Поэтому ошибка имманентной философии бесконечна, истина же имманентности конечна и ограничена. Но всякая трансцендентная философия, например индийская или платоническая, указывает на бесконечную истину и заблуждается только в том, что пренебрегает имманентностью, т. е. величиной конечной. Этот перевес трансцендентности, который открывается в абсолютной самости, лучше всего можно сформулировать словами Платона: «По ту сторону сущности, превосходя все по силе и достоинству». Истина эта основоположна для всякой мистики, и различия между отдельными мистическими учениями проявляются только тогда, когда они спускаются в область имманентного.

Всякое пренебрежение этой суверенной «силой и достоинством» самости, состоящей в ее потусторонности, в ее способности к трансцензусу, в ее свободе от всего,— есть «падение».

виновность в утрате самости, которая грозит большими опасностями, но не означает полного уничтожения самости. Самость никогда не может быть совершенно утеряна, она всегда спасается «как бы из огня»; «утрата» самости означает всего лишь самозабвение, погружение в низшие пласты бытия, забвение ее «царского происхождения», ее суверенной свободы. Она как бы «продается в рабство» и, как потерявшийся царский ребенок, «воспитывается пастухами».

Аналитическая психология обнаруживает глубокое понимание этих переживаний и знает, что чудо трансцензуса самости неоднократно изображалось в прекрасной и мудрой философско-мистической символикe. В орфизме душа в Лете земного бытия забывает о своей потусторонности, о своем небесном происхождении и потом вновь вспоминает о нем, открывая нескрываемую, незабвенную, всегда чаемую правду о себе, о своем истинном существовании. Достаточно углубиться в себя воспоминанием, чтобы в глубине души найти свою истинную самость, которая никогда и не исчезала. Так открывается «нерожденный, никогда не стареющий Атман». «Душа», собственно говоря, никогда не здешнее бытие, никогда не является пространственно-временным объектом, никогда не может считаться всецело «тварной». Она не считается таковой даже в библейском рассказе о сотворении мира. Душа человека не сотворена Богом,— Он ее «вдунул» в тело, и человек вдохнул ее в себя. Атман есть дыхание Божества. Ей подобен в душе свет «Логоса» как божественный свет, «искра» Эккехардта. Все идеи о предсуществовании и бессмертии души выражают не что иное, как принципиальную трансцендентность по отношению к временно-пространственному бытию человека. Едва ли можно выразить эту трансцендентность сильнее и осмысленнее, как в словах: «Царство Мое не от мира сего»⁸.

6. «ОТКУДА МЫ И КУДА ИДЕМ?»

Моя, находящаяся в мире самость — не от мира сего — это величайшее открытие, сделанное самосознанием, ставящее под вопрос весь смысл жизни и всего мира. Бывают редкие мгновения в жизни человека, когда он вдруг открывает свою истинную самость со всей загадочностью своей трансцендентности и с парящей надо всем свободой. В эти моменты сначала нас обнимает глубокое изумление: как будто мы «упали с неба» (совсем орфическое выражение), мы ощущаем себя как бы «брошенными в мир» (Гейдеггер), и перед нами встает вопрос: «Откуда мы и куда идем?» Удивление есть начало всякого философствования. Мы стоим здесь перед чудом из чудес, пробуждающим философский зрос и сулящим величайшие откровения. Это и есть тайный смысл изречения: «Познай самого себя». Из чего-то само собой разумеющегося мысль эта превращается в мистическое указание оракула, в прозрение; ибо самость — нечто не само собой разумеющееся, но скорее неразумющееся.

В мифологии, в мистике, в философии и, наконец, в поэзии всех народов слышим мы постоянно этот вечный вопрос: откуда мы пришли и куда мы идем? (Тертуллиан).

Но ежели я столь чудесен,
Откеле произошел — безвестен...⁹

Это — слова Державина; но можно было бы привести множество цитат на ту же тему из мировой поэзии, начиная, может быть, с Омара Хайяма. Конечно, мы находим этот вопрос прежде всего и постоянно в Упанишадах, ибо это не только один из возможных философских вопросов, но с него, быть может, начинается всякая философия — и начинается потому, что философия занимается прежде всего вопросом о происхождении, о нашем собственном происхождении. Эта проблема по-новому переживается в современной философии — перед лицом трагического состояния мира, в «страхе и трепете» перед закатом Запада. Отсюда — открытие современностью Киркегарда, который в глубочайшей личной трагедии глубочайшим образом осознал себя. И это, в сущности, опять тот же извечный вопрос: «Откуда и куда?» «Где я? Кто меня во все это заманил и здесь бросил? Кто я? Как попал я в мир? Почему меня сначала не спросили, не посвятили в нравы и обычаи жизни? Почему меня втолкнули в строй, будто купил меня продавец душ?.. Свободная ли это вещь? А если меня к этому принудили, где же Управитель? Или Управителя вовсе нет? Кому же мне жаловаться?» * Нужно оценить и взвесить это своеобразное переживание во всем его психологическом, философском и религиозном значении.

Что означает это удивление? это «откуда и куда»?

7. «Я» И НИЧТО

Уже в самых этих вопросах можно философски доказать и обосновать мою трансцендентность, ибо сам вопрос о происхождении уже означает акт трансцендирования, перехода от А к не-А, к «совершенно другому». Если я при этом сталкиваюсь просто «ни с чем», то это — довод не против трансцендирования, но в пользу него: я трансцендирую по направлению «ни к чему», и для того, чтобы открыть «ничто» я сам должен существовать. Метафизический страх перед «ничто» только тогда возможен, когда возможна «мета», т. е. выход за пределы. И вот, однако, получается нечто иное, чем «бытие к концу» Гейдеггера **. Трансцендировать (выйти за пределы) «ничто» значит нечто иное, чем противопоставить то, что здесь существует, — тому, чего здесь не существует; ибо трансцендентность всегда есть противоположность, переход к другому, по формуле не-А. Но если я сам есмь сила трансцендентности и противопоставления, то вся моя сила и достоинство заключается именно в том, что

* Киркегард. «Повторение».

** Здесь имеется в виду учение Гейдеггера о «бытии к смерти», «бытии к ничто». Его же «свобода к смерти».

я не отождествляю себя с тем, что произвожу. Истинная самость именно принципиально трансцендентна всякой противоположности, ибо в ней все противоположности совпадают и из нее развиваются. В этом положении суверена — «за стеной совпадения противоположностей», — и только поскольку она может в нем оставаться, самость богоподобна и превосходит весь мир, ибо мир состоит из сплошных противоположностей и противоречий. В этом — неуязвимость Атмана, открытая Арджуной в борьбе: ей не может угрожать никакое «уничтожение», ибо она возвышается над всеми противоположностями, в том числе и над противоположностью: существующее — ничто.

При всем страхе, при всем сомнении всегда остается: «следовательно, я есмь» — и этому ничто не может угрожать. «Бытие к концу» открывает мне мою бесконечность.

Абсолютное ничто есть иллюзия. В этом — прав Парменид. Ничто нельзя абсолютировать, ибо фраза: «абсолютно ничего не существует» — явно неверна и опровергается моим существованием. Однако относительное ничто — это «не-А» и оно может означать трансцендентное бытие. «Святое незнание, — говорит Николай Кузанский, — однако, учит нас тому, что то, что нашему разуму кажется ничем, как раз есть непостижимо Величайшее»¹⁰. Если бы трансцендентность означала ничто, она была бы просто уничтожена *. Диалектика Гейдеггера недостаточна, потому что он не ставит проблемы Абсолютного.

8. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ. «Я» И САМОСТЬ

Старая традиционная психология сознания двигалась только по всем известной средней плоскости сознательного; отсюда — плоскость и банальность этой скучной и бесполезной науки о представлениях, которая в своей солипсической (признающей единственной реальностью личность познающего человека) имманентности полностью остается оторванной от живых источников трансцендирующего бытия.

Аналитическая психология — единственная, которая способна открыть и осветить трансцендирующую самость. Все другие психологические учения всегда были имманентной психологией, только психологией сознания, которая знает только сознательное «я». Уже бессознательное трансцендентно по отношению к моему сознанию. Но эта трансцендентность означает «подсознательное», которое лежит в основе сознания как его фундамент, как предпосылка его возможности; но существует другая трансцендентность, так сказать, в другом направлении, ведущая не к подсознанию, а к сверхсознанию. Здесь открывается нечто большее, чем сознание, и потому стоящее выше сознания: «величина,

* Это правильно понял Эпикур: он хочет метафизический страх, страх смерти просто уничтожить путем уничтожения потустороннего, трансцендентного: я и ничто никогда не встречаются, ибо или нет ничего, и тогда меня тоже нет, или же я есмь, и тогда именно нет «ничто», а есть существующее.

расположенная над сознательным «я», «неизвестный и выше стоящий субъект» (Юнг). В его основе лежат и сознание и бессознательное,— и он переступает через эту противоположность тем, что он постоянно ее разрешает и осуществляет единство целого. Это именно и есть таинственная, недостижимая, все трансцендирующая самость. Величайшая философская заслуга аналитической психологии — это различие между сознательным «я» и самостью. Мистический опыт сверхсознания, философская интуиция иррационального диалектика трансцендентного приняты во внимание и оценены в подобной психологии. А только им известны предельные области психологии: глубина души и высота духа.

9. ОЧЕВИДНОСТЬ И НЕПОЗНАВАЕМОСТЬ САМОСТИ

Вся современная философия есть переход от имманентного к трансцендентному. Современная философия противостоит имманентной школе, субъективному идеализму, рационализму. Иррациональная «вещь в себе» не изгоняется более: ее принимают ныне с почетом. Гений Канта продолжает жить для нас не в его субъективном идеализме, но в признании им трансцендентности «в себе бытия» в идее нуменального человека».

Современная «экзистенциальная философия» так же обращена к тому, что «существует само по себе» (в себе бытие), также признает силу и смысл трансцендентности, как это мы видим и в объективном онтологизме Николая Гартмана. Только экзистенциализм более обращен к трансцендентности в области субъекта, онтологизм же — в области объекта. Мы не будем здесь входить в уточнение этого различия и в связанные с ним возможными контроверсами; достаточно констатировать, что оба философских направления сходятся в признании непознаваемости и трансцендентности самости.

«Бытие как бытие «я»,— говорит Ясперс,— столь же непосредственно достоверно, сколь и непостижимо». «Несомненность «я»,— говорит Николай Гартман,— может сосуществовать с полнейшим незнанием того, что такое «я». Самость для нас «несомненна», но «непознаваема». «Размышление над самим собой в виде объективирующего понимания,— говорит Ясперс,— не схватывает самой самости, которая от этого понимания ускользает и в своей неосязаемой суверенности противопоставляет себя всему известному и объясненному». «Знание самого себя есть только самоощущение,— говорит Н. Гартман,— оно есть некая данность без предметности». Самость радикально обособлена от всего другого бытия, представляет собой нечто непроницаемое, по большей части иррациональное — алогическое и в то же время — за пределами понятного.

Изумительно, что и по этой проблеме старый Кант все еще может сказать нам нечто ценное. Его «Паралогизмы» и общая формулировка его главных идей в «Пролегоменах» (§ 46—49)

можно впервые правильно понять: абсолютный субъект, «я», мыслящий субъект (эти выражения применяются Кантом для обозначения самости) для Канта не являются данными в опыте объектами, следовательно, не субстанциями, как это думает рациональная психология. Это — непознаваемая вещь в себе. И эта вещь в себе лежит в основе явлений внутреннего нашего опыта, опыта моей души в рамках времени, как неведомая «сущность в себе» — аналогично тому, как в основе внешнего опыта лежит вещь в себе. «Как физическое тело,— говорит Кант,— означает не только наше внешнее созерцание (в пространстве), но также вещь в себе».

Теперь нужно высказать нечто совершенно чудесное об этой, лежащей в основе внутреннего опыта, «сущности в себе»: она принципиально отличается от «вещи в себе», лежащей в основании внешнего опыта, то есть познания материальной природы. «Сущность в себе» представляет собою то, чем являемся на самом деле мы сами. Напротив, «вещь в себе», лежащая в основе внешнего опыта, есть для нас нечто чужое, нам противостоящее. И то и другое непознаваемо, но нельзя сказать, чтобы оба они были нам чужды и нам неизвестны. Я сам не чужд и не безызвестен себе самому. У меня есть некая особая познавательная установка по отношению к самому себе (Сеземан); я для самого меня непознаваем, но в то же время «несомненен» и очевиден.

10. ЧУВСТВО «ЧЕЛОВЕКА В СЕБЕ»

Как происходит эта установка? Как возможна «самоочевидность» непонятого? Не через понятие, не посредством категорий, не в актах объективации,— следовательно, не путем рассудочного знания,— так отвечает Кант,— но только при помощи особого чувства. «Такое познание,— говорит Кант,— есть ни более ни менее как чувство наличного бытия без помощи какого-либо понятия». Существует, следовательно, чувство самого себя, выражающее иррациональную очевидность моей самости. Здесь «я» сам «чувствую», как бы чую в глубине души таинственное и безоснованное «в-себе-бытие» самости, так как «я» есмь именно эта самость «в себе» и «для себя». Это есть своеобразная дверь в «бытие в себе», открываемая самоосознанием — подступ к Брахману через Атмана; выход к нуменальному бытию через нуменального человека*, путь к Абсолютному через мою самость. Но ни в коем случае этот тайный эзотерический путь самоосознания не должен исключать всем известный и общепринятый метод объективации; не должен пренебрегать созерцанием «звездного неба надо мною». Этот последний путь также может вести к Абсолютному. И только оба пути в состоянии поставить во всем объеме проблему «в себе и для себя бытия», проблему Абсолютного.

* Через Пурушу, через «человека в себе», по прекрасному переводу Хауэра.

К этому приблизительно сводятся выводы философии, идущие интровертированным (обращенным внутрь себя) путем к «для себя бытию». Были столетия, когда проблема эта совершенно игнорировалась (например, в XVII и XVIII в., век до Канта). После этого она вновь выплывает, снова приходят на память древние переживания и размышления, вновь воскресшие и вновь переживаемые. В настоящее время в философии встает проблема антропологии, и при этом нельзя обойти сотрудничества философии и аналитической психологии. Философия, которая игнорирует великие открытия и опыты аналитической школы, стоит перед опасностью остаться наивной и детской, какой осталась обычная психология, не принявшая во внимание идей этой школы. По отношению к такой психологии был совершенно прав антипсихологизм. Аналитическую психологию нельзя считать наивной ни с философской стороны, ни со стороны мистики и религии: она прошла через все тайные пути душевного опыта и потому ею открыта и с редкостью точно формулирована мысль о трансцендентности самости.

11. САМОСТЬ КАК ПОСТУЛАТ

Для Юнга самость есть «нечто иррациональное, неопределимое существующее, возвышающееся над «я»; таким образом, она сверхсознательна, как солнце «сверхземно». Или можно лучше выразить: она центральнее, чем сознательное «я», «которое от нее зависит и вокруг нее вращается, в известной мере как земля вокруг солнца».

Трансцендентность и имманентность самости выражены в этом образе, так как солнце трансцендентно земле и в то же время своим светом, теплом и притяжением имманентно ей. «Идея самости,— говорит Юнг,— в себе и для себя есть трансцендентный постулат, который психологически можно оправдать, но научно доказать нельзя¹¹. Самость трансцендентна науке, «делает шаг из науки — вне ее», потустороння психологии и в то же время обуславливает ее возможность, «так как без этого постулата я не мог бы формулировать психических процессов». Самость есть, следовательно, метафизическая предпосылка, без которой психология невозможна. И в основе каждой науки лежит подобная трансцендентная величина, «гипотеза» в смысле Платона, предпосылка: в биологии — жизнь, в физике — структура атома. Однако далеко не всякая наука отдает себе в этом полный отчет, как это сделала аналитическая психология. Позитивные науки часто пребывают в состоянии наивного имманентизма, они не замечают ни трансцендентального, ни трансцендентного. Поэтому мы должны с особой силой подчеркнуть метафизическую силу и значение трансцендентной самости. Если идею самости понимать здесь в смысле синтеза, в смысле целостности и целого, частями которого являются сознание и бессознательное, то ни в коем случае это нельзя истолковывать в смысле имманент-

ности — как величину, присоединяющуюся к сумме путем простого сложения. Каждый синтез противоположностей трансцендентен по отношению к этим последним, т. е. образует по сравнению с ними нечто новое, нечто совершенно другое и высшее. Каждая целостность, как это показал Кант, на примере идеи целостности вселенной, трансцендентна и метафизична, ибо в опыте и в эмпирических науках мы не встречаем никакой целостности. Уже в сфере органического бытия целое обосновывает и порождает части, а не наоборот; и еще более явственно мы видим это в области бытия психического. Все, что мы можем сказать о самости,— синтез, целостность, центр — все это не адекватно, все это только образы, только объективации. Самость же нельзя вообразить, нельзя объективировать. Индивидуализированное «я», так называемая личность, есть нечто не объективируемое, но это есть «объект неизвестного и выше стоящего субъекта» (Юнг). Если мы говорим «самость», то это еще не есть объективация. Что такое «я сам», это нельзя высказать, скорее я могу это понять в молчании («в молчании познается Атман»). В науке, в психологии нельзя натолкнуться на самость, нельзя ее «научно доказать», она в любом смысле остается «мета —»; но также нельзя ее мыслить, как объект рациональной метафизики, возможность которой следует отвергать вместе с Кантом. Но можно сказать, что самость является непознаваемой «вещью в себе» психологии, что дает этой науке то преимущество, что я сам являюсь этим бытием «в себе». Поэтому аналитическая психология фасцинирована (зачарована) древнейшей символикой самости: все это только образы, однако — как прекрасно говорит Юнг — образы, в которых присутствуем мы сами.

12. БОГОПОДОБИЕ САМОСТИ

В последнем и самом глубоком самоосознании, которое не есть размышление или самопознание, ибо я сам для себя «непознаваем», хоть и «несомненен» и очевиден,— все же я могу открыть еще один сокровенный смысл: мою собственную свободу и трансцендентность и в этом смысле мое «богоподобие». Но эта свобода не абсолютна: я ощущаю ее связанной с мистическим чувством зависимости. Я не самодостаточен, не совершенен, не завершен, не замкнут в себя самого, но, так сказать, открыт чему-то «совершенно другому», как окно, обращенное в бесконечность неба. Я богоподобен, но не Бог.

Здесь нам могут возразить релятивизм и позитивизм, что идея Бога означает лишь иллюзию, как и наше чувство зависимости и наша религия. Но против этого мы должны подчеркнуть: если Абсолютное — иллюзия, то все — иллюзия, ибо Абсолютное лежит в основе всего, объемлет все. И если все — иллюзия, то само слово «иллюзия» теряет всякий смысл, так как иллюзия мыслима и утверждаема только

в противоположность действительно существующему. Совершенно так же и «явление» мыслимо в противоположность к тому, что существует само по себе. Иллюзия, явление — все это относительность, а для того, чтобы релятивировать, нужно предположить Абсолютное, то есть безотносительно существующее.

Таким образом, если Фрейд вновь открыл, будто Бог на небе есть простая иллюзия, то при диалектическом самоосознании это означает следующее: наше традиционное представление о Боге совсем не адекватно тому, что существует само по себе. В противоположность ему Абсолютное истинное «Божество» есть нечто, «совсем иное». Каждое отрицание ложной Абсолютизации есть утверждение истинного, хотя и недостижимого, Абсолюта; как выражает этот результат в парадоксальной формулировке Бонавентура: если Бога нет, то Бог есть *.

Когда мы что-нибудь релятивируем (сравниваем), мы в то же время абсолютируем; а когда абсолютируем, то в то же время необходимо релятивируем. Эти две функции существенны для духа во всех областях знания и совести. Оттого прав Шелер, когда он говорит, что человеческий дух включает в себя сферу абсолютного и что он стоит в необходимой реляции (отношении) к Абсолютному. И если это отношение утрачено, то тотчас же выступает лжеабсолют, происходит абсолютизация ложных идолов. Таким образом, Абсолютное никак не может быть от меня «оторвано», оно связано со мною неразрывно; оно мне трансцендентно и в то же время имманентно, т. е. говорит в глубине моего «я». Но его «Слово» нелегко понять, так как оно говорит при помощи символов и притч, смысл которых теряется в мраке бесконечности и указывает на нечто неведомое.

13. ДВА ТОЛКОВАНИЯ БОГОПОДОБИЯ САМОСТИ

Здесь лежит последнее и самое интимное — распутье, где расходятся религии, где отделяются друг от друга мистические переживания и откровения, где обнаруживаются философские двусмысленности. Зависимость от Абсолютного нельзя отрицать, но ей можно дать два различных и противоположных толкования. Вопрос можно поставить так: есть ли зависимость в конечном счете зависимостью от моей собственной абсолютной самости, или же это есть зависимость от совершенно другой абсолютной самости? По первому пути идет Веданта и Санкия ¹², по второму — иудейская и христианская религия и в Индии — Рамануджа.

Оба решения — абсолютно основоположны для душевной и духовной установки, следовательно, для психологии и философии и через это для культуры в целом. Установка всегда есть

* Таков истинный смысл онтологического аргумента: Абсолютное нельзя осмыслить, нельзя свести к иллюзии. Абсолютное, так же как и мыслящее Я, устывает перед феноменологической редукцией.

последнее решение, отношение к Абсолютному. Всякая установка и мировоззрение всегда есть выражение трансцендентного чувства зависимости, в котором обнаруживается человеку проблема Абсолютного и на основании которого человек совершает самоосознание. Как он живет, как он себя ощущает — все это зависит от того, как он переживает и как истолковывает свое чувство зависимости.

Абсолютное, с точки зрения которого мы все подвергаем релятивизации и от которого зависим во всех религиях, есть самость. Выражаясь эзотерически, это — личность, личный Бог. С эзотерической же точки зрения это есть трансцендентное «я», превосходящее личность так же, как моя собственная самость трансцендентна моей личности. Замечательно, что Абсолютное и в философии, и в метафизике не может означаться иначе как через понятие «самости». Абсолютное же — безусловно и, следовательно, самостоятельно, оно есть само бытие или то, что само по себе существует и что мы постоянно ищем, хотя оно «в основе» своей постоянно у нас есть. Спиноза при всем отрицании антропоморфической идеи Божества не может определить свою абсолютную субстанцию иначе как «то, что существует в себе и познается через себя». Так поступает и Кант с своей «вещью в себе». Абсолютное есть именно «в себе само по себе существующее». Но я тоже существую «в себе» и «по себе». Должно ли это означать, что «я» Абсолют или же я только подобен Абсолюту? Бог ли я или только богоподобное существо? Но подобие это должно состоять в том, что Бог и я оба мы являемся самостями. Является ли Божественная Самость чем-то другим и даже совершенно другим, чем моя собственная самость, или же она есть самость тождественная с моей собственной самостью? Это — глубочайший эзотерический вопрос, последняя тайна мистики.

Если утверждать вторую возможность, то Атман оказывается тождественным с Брахманом, Пуруша превращается в последнее нетварное абсолютное бытие, человек становится единственным Богом, «мерой и сердцевиною», в его внутренней самости и только в ней соединяются небо и земля (Вильгельм). При таком решении чувство зависимости обозначает, конечно, только зависимость от нашей собственной скрытой самости. Можно также вместе с Фрейдом определять это чувство как зависимость от нашего сверх-Я, которое мы гипостазируем в «Отца Небесного». Здесь, несмотря на все различия, сходится индийская и китайская мистика с западноевропейским обожествлением человека. И такая встреча имеет особую привлекательную силу для современного человека, который не может совершать акта наивной веры и, как избавление от атеизма, ищет новой мистики и через Индию и Китай, в качестве нового откровения, наконец открывает, что существует религия без Бога и что его собственная самость является высшим и, может быть, единственным и последним чудом и тайной в мире.

Мистика погружения в самого себя есть верная мистика, но, взятая в своей изолированности, она не может быть признана исчерпывающей истиной. Моя самость не одинока и не может оставаться одинокой. Всякое самоуглубление не удовлетворяется отношением к самому себе, а также и отношением к ближним при всей любви к ним: оно необходимо стремится совершить акт последнего трансцензуса, выхода к Абсолютному. В самоабсолютизации самость ничего не приобретает, но теряет все. Метафизическая мания величия привела к падению Архангела. В крайней абсолютизации моего конечного знания я становлюсь смешным, что показано в иронии Сократа. Через самоабсолютизацию я теряю свою самость, ибо утрачиваю способность самоосознания, самопознания. Самоосознание прежде всего говорит: ты не абсолютен. Переживание трансцендентной зависимости, как последнее и глубочайшее мистическое переживание, нельзя отрицать и нельзя ложно истолковывать. Мы испытываем его везде на высотах нашей духовной жизни: так, искусство переживания, как вдохновение, наука, как открытие, нравственное действие, как призвание, религия, как откровение. Везде и всегда подобные переживания ощущаются нами как внушение свыше. Я не замкнут в моей самости, я выхожу за ее пределы и открываю высшую тайну Абсолютного, свою основную причину и беспричинность, в которых укоренено мое существо. Я есмь, и я есмь сам, но не «через себя» и не по моей собственной воле. Это ясно раскрывается в высшем вопросе — «откуда и куда», в вопросе о моем начале и конце. Вопрос этот мне не запрещено ставить, и трансцендентность от меня не закрыта.

Последним результатом, к которому приходит самоосмысление, это то, что я нахожу себя прежде всего в моем крайнем противопоставлении Абсолютному, к которому я с сознанием своей собственной силы и своего достоинства могу обратиться на «Ты». Ибо если Абсолютное есть Монада, то и я — Монада; если Абсолютное есть Бог, то и я «очеловеченный Бог» (Николай Кузанский); если Бог есть самость, то и я — самость; если он, наконец, тайна, глубина безначальности, то и я — тайна и безначальность. Человек и Бог составляют единство противоположностей, но не тождество. Они стоят друг к другу в напряженном противоборстве и в напряженной любви. В этом отличие христианско-европейского решения богочеловеческой проблемы от решения индийско-китайского: в последнем все противоположности сливаются, как капля воды с океаном; в первом — они соединяются «нераздельно, но и неслиянно». Богочеловеческая проблема есть для человека проблема центральная, и потому она становится центральным вопросом для каждой психологии и философии именно потому, что человеческая «душа по природе своей христианка»¹³, что нет совершенной души без Эроса, устремленного к Абсолютному.

X

ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В ФИЛОСОФИИ И В РЕЛИГИИ

1. СЕРДЦЕ КАК СКРЫТАЯ ГЛУБИНА ЧЕЛОВЕКА

Понятие «сердца» занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов. Одиссей размышлял и принимал решения «в милом сердце». В «Илиаде» глупый человек называется человеком с «неумным сердцем». По латыни «cordatus homo» означает не «сердечного человека», а разумного человека. Индусские мистики помещали дух человека, его истинное «я» в сердце, а не в голове. И в Библии сердце встречается на каждом шагу. По-видимому, оно означает орган всех чувств вообще и религиозного чувства в особенности. Трудность, однако, состоит в том, что сердцу приписывается не только чувство, но и самые разнообразные виды деятельности сознания. Так, прежде всего, сердце мыслит. «Говорить в сердце» — значит на библейском языке — думать. Но далее, сердце есть орган воли; оно принимает решения. Из него исходит любовь: сердцем или от сердца люди любят Бога и ближних. Говорится, что мы «имеем кого-либо в своем сердце» (Флп. 1: 7; 2 Кор. 7: 3) или «у нас с кем-нибудь единое сердце» (Деян. 4:32). Наконец, в сердце помещается такая интимная скрытая функция сознания, как совесть: совесть, по слову Апостола, есть закон, начертанный в сердцах. Сердцу приписываются также самые разнообразные чувства, проносящиеся в душе: оно «смущается», «устрашается», «печалится», «радуется», «веселится», «сокрушается», «мучается», «скорбит», «питается наслаждением», «расслабляется», «содрогается». Как будто бы сердце есть сознание вообще, все то, что изучается психологией; и действительно, в Библии понятие «сердца» и понятие «души» иногда заменяют друг друга; точно так же понятие «сердца» и понятие «духа».

Но затруднения наши увеличиваются, когда мы убеждаемся, что сердце обнимает собою не только явления психической, но и физической жизни. Все явления жизни исходят из него и возвращаются к нему, действуют на сердце: каждое физическое подкрепление пищей и питием — подкрепляет сердце; каждое отягощение — отягощает сердце (Лк. 21:34); каждое нападение на жизнь — есть нападение на сердце (Исх. 9:16). Вот почему говорится: «Больше всего оберегаемого оберегай свое сердце, ибо от него исходит жизнь» (Притч. 4:23). В этом бесконечном разнообразии значений символ «сердце» грозит совершенно расплыться, сделаться совершенно неуловимым, превратиться в простую поэтическую метафору. И однако, это не так: сердце на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут

исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи.

Библия приписывает сердцу все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во всех смыслах *. Так говорится о «сердце» земли, о «сердцевине дерева» (Мф. 12:40). Естественный вопрос: не есть ли это выражение «сердце» в таком случае как раз то самое, что в психологии хорошо известно как принцип единства сознания, как центр сознания.

Это не вполне так, здесь есть нечто более глубокое, религиозное, остающееся недоступным для научной эмпирической психологии. Есть глубокие основания, почему здесь принимается религиозный символ «сердца», а не понятие души, сознания, ума, даже духа. В самом деле, сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора. В этом смысле Библия говорит о «сердце моря», о «сердце земли», как о том, что кроется в их таинственной глубине; в еще большей степени это можно сказать о сердце самого Бога, Леон Блуа называет сердце Божества «бездною», а многие мистики говорят об этой «бездне» как о последней иррациональной глубине Божественного центра. Но то же самое можно сказать и о сердце человека, как о сокровенном центре личности. Он прежде всего недоступен чужому взору, мы не проникаем извне в сердца людей. Сердца ближних для нас не прозрачны.

Но не нужно думать, что предельная глубина человека закрыта только для других, она непостижима в значительной степени и для него самого; мы не умеем, а иногда не хотим понять самих себя, боясь заглянуть в бездну своего сердца. Глубочайшая мудрость заключается в этом изречении оракула, которое любил приводить Сократ: «Познай самого себя» — мудрость эллинская и древнеиндийская. Но люди не знают самих себя, и не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков, нет, в гораздо более глубоком смысле: они не знают своей истинной самости, своего истинного «я» — того, что индусы называют «Атман», что христианство называет — бессмертной душой, сердцем, сердцем души. Сократ и индийские мудрецы знали, что человек отделен от этой своей самости ежедневной суетой жизни, заботами о своем теле, заботами об удовольствиях, о вещах, о приобретении; Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет? Он говорит здесь именно об этом предельном таинственном

* Вопрос о значении библейского термина «сердца» поставлен о. Павлом Флоренским в его книге «Столп и утверждение истины» (М., 1914) в связи со статьей П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (Труды Киевск. Дух. Академии 1860 г., кн. 1), которую он часто приводит. У этих авторов мы находим, однако, только постановку вопроса и собрание цитат.

центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность. Найти эту свою вечность — значит найти свое истинное «я», заглянуть в глубину своего сердца. И это удастся немногим, и прежде всего переживается как чувство глубочайшего изумления, как бы нового духовного рождения или исцеления от природной слепоты. Человек, который действительно захочет заглянуть в свою собственную глубину, непременно должен стать религиозным человеком, он должен испытать религиозное чувство, чувство благоговения, мистического трепета по отношению к самому себе, по отношению к бездонности своего сердца, он должен увидеть в самом себе «целый мир, полный бесконечности» (Лейбниц). Ибо ведь религия есть одновременно признание Божественности Бога и Божественности самого человека. Религия есть нахождение Бога в себе и себя в Боге, и атеизм есть не только неверие в Бога, но непременно также неверие в человека, неверие в самого себя, неверие в свою абсолютную ценность и в свою абсолютную вечность. Атеизм считает, что «я» — это мое тело, мои страсти, мои желания, мои движения и действия в этом мире, и все то, конечно, преходяще и разруσιμο и проносится, как дым. В этом нет никакой моей истинной самости. Атеизм есть мирозерцание, постояннодвигающееся на периферии, на поверхности, постоянно верящее во внешность, видимость, атеизм есть отрицание таинственного центра личности и, в силу этого, отрицание таинственного центра вселенной. Для него нет никакого «сердца земли», «сердца моря», «сердца небес», для него нет и сердца человека, ибо он никогда не спускается в глубину, постоянно скользя по поверхности, и, конечно, нет ничего легче, как скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизм есть банальнейшее мирозерцание, мирозерцание бездарности. Аристотель говорит, что начало философии есть удивление; мы можем сказать, что начало религии есть чувство тайны, трепет таинственного, благоговение перед таинственным. В этом смысле атеизм и позитивизм есть столько же безрелигиозное, как и не философское мировоззрение; он ничему не удивляется и ни перед чем не благоговевает.

2. СЕРДЦЕ КАК ОРГАН РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний. В простоте и доступности этого слова «сердце», этого символа, постоянно присутствующего в простой разговорной речи,— его высокая религиозная ценность. Человек «без сердца» есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть, в конце концов, бессердечность. Неправда, будто существует какая-то безрелигиозная сердечность в форме гуманности, солидарности, классового сознания и т. п. Самые большие преступления были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви к человечеству, риторикой в духе

Руссо и Робеспьера. Прежде всего можно сказать, что у этих людей нет сердца, а следовательно, они потеряли мистическую связь с ближними и с Богом, они потеряли, конечно, и свое настоящее «я», забыли о нем, не подозревают о его существовании.

Но только в глубине этого «я», в глубине сердца, возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (Бог, чувствуемый сердцем.— Паскаль), возможен подлинный религиозный опыт, без которого нет религии и нет истинной этики. Евангелие непрерывно утверждает, что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается Божественная любовь. И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения «образ и подобие Божие», здесь человек чувствует свою Божественность, здесь одна глубина отражает другую; и пока человек не встретится с этой глубиной в своем собственном существе, он не понимает, что значит глубина Божества. Нужно быть самому глубоким, чтобы почувствовать таинственную глубину.

Вот почему религия берет символ сердца. В нем выражается сокровенный центр личности. Сердце есть нечто более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще более удивительно, для собственного взора. Оно так же таинственно, как сам Бог, доступно до конца только самому Богу. Пророк Иеремия говорит:

Глубоко сердце человека более всего... кто познает его?

Я, Господь, проникаю в сердце и испытываю внутренности...

(Иер. 17: 9—10)

Ты испытуешь сердца и утробы, праведный Боже!

(Пс. 7: 10)

Я есмь испытующий сердца и утробы

(Апок. 2:23)

Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей

(1 Пар. 28: 9)

Бог... Он знает тайны сердца...

(Пс. 43: 22)

Совершенно исключительное значение придается сердцу человека: только Богу вполне ведомы его тайны. Мы должны чувствовать теперь трепет благоговения перед этой таинственной глубиной в сердце своем и в сердце своих ближних. Здесь лежит истинная красота, истинная и вечная ценность человека. У ап. Петра, этого почти прозаического апостола, есть удивительные слова, полные вдохновенной поэзии, посвященные этому «потанному сердца человеку». И здесь говорится прежде всего о чело-

веческой красоте, о красоте женщин и их бессознательном стремлении украшать себя; вот эти слова:

Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос,
Не золотые уборы или нарядность в одежде,
Но потаенный сердца человек
В нетлении безмолвного и кроткого духа,
Что драгоценно перед Богом.

(1 Пет. 3: 3—4)

Здесь собрано все ценное, что можно сказать о сердце: оно есть тайный центр человека; оно «безмолвствует»; апофатически утверждает свою глубину; в нем скрыта нетленная красота духа, подлинная красота; и этот нетленный духовный центр есть абсолютная ценность, он «драгоценен пред Богом». Прозаический Апостол нашел самые поэтические слова для этой таинственной глубины!

3. СЕРДЦЕ В ИНДИЙСКОЙ МИСТИКЕ

Интересно сравнить в этом пункте христианскую мистику с индийской. Прежде всего мы будем поражены совпадением путей и даже мистических символов. И оно неизбежно, если единый истинный Бог есть предел всех мистических устремлений, оно есть совпадение в истине. Но не следует скрывать от себя далее важнейших расхождений религиозных путей. Если христианство есть полнота истины, то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике.

Но, с другой стороны, если христианство есть действительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловека, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя заменить никакими эклектическими обобщениями в духе теософии, которая в своем безвкусном смешении стилей теряет всякое чувство индивидуальности, национальности, личности.

«Потаенный сердца человек» составляет центр внимания для индийской религиозности. Индусы — величайшие мастера в исследовании предельного, скрытого центра нашего «я», нашей самости. К нему устремлена вся индийская мудрость.

«Что такое самость? Это состоящее из познания, среди дыханий жизни, внутри сердца, светящееся «я» («пуруша» «человек». Брхад-аран. Упаниш. IV, 3).

«Этот мой Атман (основной термин для сокровенной самости) внутри сердца, мельче рисового зерна, мельче горчичного зерна, мельче ядра в этом зерне: Этот мой Атман внутри сердца больше земли, больше воздушных пространств, больше неба, больше всех миров» (Шандогия Упаниш. III. 14). «Человек («пуруша» — другой термин для сокровенной самости) величиною

с мизинец, сокровенная самость, пребывает вечно в сердце всего того, что рождается» (Катхопан. VI, 17).

«Посредством ума, господствующего в сердце (ср. «ум, стоящий в сердце»), дается откровение о нем» (Светасватаропан. III, 13).

«Меньше малого и больше великого, покоится самость в сердце этой твари» (там же, 20).

Это бесконечно малое и бесконечно большое показывает предельную центральность нашего «я»: оно есть центр, точка, не имеет измерения («ядро зерна»); и вместе с тем бесчисленные радиусы устремляются из него в мир, в небо; лучи познания и лучи стремления.

4. ХРИСТИАНСКАЯ ЛЮБОВЬ И БУДДИЙСКОЕ СОСТРАДАНИЕ

В христианстве мистическое соприкосновение с Богом и с ближним осуществляется через посредство сердца. Сердце есть орган, устанавливающий эту особую интимную связь с Богом и с ближним, которая называется христианскою любовью. Она отличается от всякой другой нехристианской любви своей мистическою глубиною, обличается тем, что она есть связь глубины с глубиной, мост, переброшенный от одной бездны сердца к другой. А всякая любовь до Христа и вне Христа была лишь товариществом, наслаждением страсти или, в лучшем случае, жалостью, состраданием. Все это поверхностные касания одного человека к другому: телесные касания или душевные, но не касающиеся скрытого, духовного, сердечного центра. Такова любовь атеистов.

Совсем иная буддийская любовь-сострадание. Она, конечно, противоположна всякой корыстной страсти, всякому приятельству и товариществу. Однако все же эта буддийская любовь глубочайшим образом отличается от христианской, с которою ее так часто сближают в безвкусных теософских популяризациях. Знаток буддизма Бартеlemi Сент-Илер называет это чувство «состраданием без любви». Любовь покоится на вере в абсолютную ценность реального лица. Этой веры в буддизме нет. В христианстве любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины с другою, мост между двумя безднами; в буддизме это есть утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих. Их индивидуальная противоположность и противосостояние отрицаются. Индуизм говорит: ты есть я, и потому я тебя люблю и жалею; христианство говорит: ты не есть я, и потому тебя люблю и жалею. Различие это огромно: в христианстве мой «ближний» есть индивидуальность, лицо мне противоположное, единственное и неповторимое; в буддизме множество различных индивидуальностей есть иллюзия, майя, на самом деле они все — одно, тождественны в существе своем, в сердце — неразличимы; здесь нет и не может быть никакого индивиду-

ального бессмертия и, следовательно, никакой любви к бессмертной, единственной и незаменимой индивидуальности. Здесь нет единства противоположностей, составляющего сущность любви, нет «совпадения противоположностей», здесь тождество лиц в безразличном, одинаковом страдании, имеющее своим пределом полное «угасание» всякого индивидуального различия в «нирване».

Эти особенности буддизма коренятся в других более глубоких и более древних религиозно-философских системах, в свою очередь, имеющих свое последнее обоснование в индийской Библии — в Упанишадах.

Мистическое соприкосновение с Богом здесь иное, чем в христианстве, и в силу этого иное соприкосновение и с ближним. В индийской мистике нас увлекает гениальное устремление в глубину сердца и нахождение в нем бессмертной светящейся точки, нашей истинной «самости» (Атмана), напоминающей «искру» Мейстера Эккехарта и даже как будто «свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир». Навеки неизблемым достижением остается здесь непосредственное созерцание неразрушимости и бессмертности «я», которое может быть усмотрено здесь и сейчас, не дожидаясь момента смерти.

Далее, утверждение, что соприкосновение с Божеством осуществляется только в этой предельной точке, только в этой «глубине сердца», — тоже роднит индийскую мистику с христианской.

5. ДВА ТИПА ИНДИЙСКОЙ МИСТИКИ

Европеец не сразу может заметить поразительное различие: прохладная чистота отрешенного духа Индии, гениальная мудрость наивно-образной речи вызывает благоговение, в которое невольно вливаются христианские переживания; подобно тому как в прекрасном, но чужом храме чужого стиля и чужого духа невольно вспоминаются свои родные, исконные молитвы. Даже большие философы и знатоки, как Шопенгауэр, Гартман, Деуссен, — думают, что это, в сущности, то же самое. На самом деле это совсем другое.

Индийская мистика утверждает имманентное тождество предельного центра моей самости с предельным центром божественной самости. Не то, что я нахожу в себе Бога, соприкасаюсь с Богом в глубине своего сердца, — а то, что я сам оказываюсь Богом! Сам — конечно, не в смысле телесном, душевном, и не в смысле эмпирической личности, эмпирического характера (не в смысле даже «человекобожества»), а в смысле предельного, иррационального центра моего «я». Этот мой центр тождествен, совпадает с божественным центром. На этой высоте умозрения человеческое «я» совпадает до неразличимости с божественным «я».

Для непривычного и непосвященного это может показаться странным и диким, но это так. Бесполезно это оспаривать.

«Атман есть Брахман». Я сам есть единое и единственное божество. Такова центральная мысль, проходящая через все Упанишады. Это есть система не единства и совпадения противоположностей, а тождества и безразличия противоположностей, в конце концов, иллюзорности противоположностей: многообразие противоположностей есть иллюзия.

Теперь, это тождество: «Атман есть Брахман» — можно истолковать двояко. Онтологический центр тяжести может лежать в первом или во втором термине. «Атман есть Брахман» — это можно понять так, что мое высшее «я», отрешившись от всех оболочек, усматривает свое тождество с Богом, растворяется в нем без остатка, как капля воды в океане, как кусок соли в соленой воде; тогда существует только Брахман, только Бог — и нет человека; мы получаем систему Веданты.

Но обернем смысл тождества: онтологический центр тяжести будет лежать в Атмане: «Брахман есть Атман», мое высшее «я», от всего отрешенное, будет истинной, высшей, последней реальностью. Тогда будет существовать только человек и не будет Бога; мы получаем атеистическую систему Санкья. Замечательно, что Атман (любимый термин Веданты, где он всегда тождествен с Брахманом) здесь переименовывается в «пурушу», что по-санскритски первоначально значит «человек», но, в смысле философского термина, обозначает сокровенное «я». Пуруша — это тот же самый «сокровенный сердца человек», который в Веданте обозначался термином — «Атман».

Мы получаем два типа индийской мистики: теософский пантеизм и «антропософский» атеизм. Замечательно то, что атеистическая Санкья признается канонической системой, т. е. обоснованной в священных книгах, в Упанишадах. Этим как бы говорится: да, тождество Брахман-Атмана может быть истолковано так, в сторону человеческого «имманентизма» и атеизма.

Это та же линия мысли, какую мы встречаем у Фихте первого периода и которая возбудила вполне основательно обвинение в атеизме.

Между этими классическими и глубокими решениями колеблется реформационная популяризация буддизма, нирвану которого можно истолковать или как атеистическое «потухание» сознания, или как пантеистическое растворение в абсолютном. Будда очень мудро запретил своим ученикам исследовать этот вопрос.

Здесь следует искать источник религиозной неопределенности теософии и антропософии, относительно которых нелегко решить, пантеистичны они или атеистичны. Здесь дело затрудняется крайним философским дилетантизмом этих школ, натаскивающих без всякого стеснения отовсюду все, что им понравится.

Мы видим теперь, что мистическое соприкосновение с Богом в индийской мистике есть нечто совершенно особое. Это не есть никак христианская любовь, соединяющая глубину сердца с глубиной Божества. Здесь нет Бога и человека, нет отношения

Богочеловечества и Богосыновства, нет любви как гармонии противоположностей («совпадения противоположностей»), ибо нет противостоящих друг другу лиц: Отца и Сына. Здесь безразличное тождество.

Усмотрение этого тождества не есть любовь, не есть тяготение, притяжение, устремленность — это блаженное успокоение в отрешенном безразличии. И потому «сердце» в индийской мистике тоже имеет другое значение: оно означает только внутренний мир, скрытую центральность, сердцевидность Атмана по отношению ко всему, но без всякой эмоциональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце, которая преобразуется в своем пределе не в тождество унисона, а в гармонию напряженно противостоящих и сопряженных струн.

XI

ЧТО ТАКОЕ Я САМ?

1. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Библейская идея «образа и подобия» выражает прежде всего существенное сходство между человеком и Богом. Человек есть «малый бог», микротеос, ибо сказано: «Вы боги и сыны Всевышнего все». Идея богоподобия, конечно, существенна для христианской антропологии и для всякой религиозной антропологии; но она столь же существенна и для всякой безрелигиозной антропологии. Это может показаться весьма неожиданным и странным, и, однако, это так.

«Образ и подобие», как существенное сходство между человеком и Богом, есть аксиома, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. Николай Гартман совершенно справедливо указывает, что человек, как духовная личность, приписывает себе все атрибуты Божества: ум, свободу, сознание ценностей, предвидение и провидение. С этим одинаково согласится как теолог, так и атеистический философ: Фейербах или Маркс. Вопрос только в том: Бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал Бога по своему образу и подобию.

Во всяком случае человек обладает неискоренимой тенденцией ставить себя в известное отношение к Абсолютному, к идеалу, к последней истине, к сущности бытия. Понять человека — значит понять его отношение к Богу. В этом не сомневаются и атеисты. Проблема человека есть Богочеловеческая проблема. Над разрешением Богочеловеческой проблемы трудился Фейербах, над нею трудились и трудятся современные психологи, Фрейд и Юнг. Бог есть «сверх-я», идеал нашего «я», архетип (прообраз) отца,— говорят они. Что же, это не так далеко от истины,— скажет религиозный философ. Во всяком случае, Богочеловеческая проблема налицо, когда дело идет о постижении души во всем ее объеме.

Правда, все дело в том, не есть ли Бог только «бытие в душе», только субъективная иллюзия, только имманентное явление в нашей душе. Но это «только» должно быть отброшено как самый дурной психологизм, как объяснение по методу «не что иное, как», над которым иронизировал сам Юнг. Абсолютное есть именно то, что бесконечно превышает всякое «только»; это обозначается в нашей душе некоторым знаком и символом, но символом трансцендирующим, указывающим на нечто запредельное. Человек всегда трансцендирует себя и свою душу, на это указывает такое понятие, как «сверхчеловек», или «сверх-я». Наука, в своих исканиях, столь же устремлена к трансцендентному, потустороннему, как и этика и религия в своих стремлениях к идеалу совершенства.

Всякое имманентное представление, образ, символ могут быть заподозрены, подвергнуты сомнению как субъективные, не имеющие объективного значения; одно не может быть подвергнуто сомнению: это то, что они «имели в виду» трансцендировать, выразить нечто объективное; трансцензус остается несомненным; он указывается жестом — руками, поднятыми к небу, — словом, символическим актом религии, или искусства, математическим символом познания. Сводить абсолютное к имманентным представлениям о нем потому бессмысленно, что все символы и идеи абсолютного предполагают (постулируют) выход за пределы субъективного (трансцензус).

Объяснить идею Бога психоаналитически, как перенос комплекса «Отца» на наше высшее «я», или свести идею Бога к архетипу (прообразу) Отца — совсем не значит, как это думал Фрейд, свести религию и Бога к субъективной иллюзии, к «бытию в душе», к чисто имманентным образам и переживаниям. Существование в моей душе, в сознании и подсознании, комплекса отца и матери, прообразов отца и матери, вовсе не означает, что не существует реальных и трансцендентных моей душе отцов и матерей; не означает, что их бытие сводится к моим комплексам и есть только «бытие в моей душе». Из того, что архетип души проецируется на женщину, вовсе не следует, что женщина есть только субъективная иллюзия. Из того, что архетип «лекаря» проецируется на врача-аналитика, вовсе не следует, что этот врач не врач, а только «комплекс». Наоборот, в данном случае архетип как будто проецируется особенно к месту. Вообще архетипы могут иметь трансцендентное познавательное значение, как символы, и постоянно его имеют. Все наше познание и действие начинается с архетипов.

Здесь становится ясным весь абсурд психологизма: не психологии, но психологизма! Психологическое сведение всего к субъективному и имманентному не имеет никакого права на позу мефистофельской иронии, ибо само становится комичным в своей претензии заподозрить и устранить объективно-истинное

и трансцендентное. Подлинная реальность отца и матери вовсе не устраняется тем, что я переношу на них свои комплексы и архетипы коллективно-бессознательного; подлинная реальность мира вовсе не устраняется тем, что греки переносили на него архетип (прообраз) души и считали его одушевленным существом; наконец, подлинная реальность Абсолютного не устраняется несколько тем, что на него переносится архетип личности, архетип Отца. Мы утверждаем, что этот перенос вполне обоснован, ибо архетип Отца является адекватным символом Абсолютного. Существуют глубочайшие основания к тому, чтобы символизировать Абсолютное посредством архетипа личности. В самой личности есть нечто похожее на абсолют: в самом деле, личность существует в себе, через себя и ради себя. То же самое можно сказать об Абсолютном. Личность есть первопричина и конечная цель своих действий — и мы не можем иначе символизировать Абсолютное как посредством первопричины и конечной цели бытия. Личность есть изначальная свобода творчества и самоцель. То же можно сказать об Абсолютном: все из него и ради него существует. В одном слове: личность есть самосозидание, самость — и Абсолютное есть самосозидание, самость. Существование в себе и для себя — вот в чем они сходны. Нет другого образца (парадигмы) для Абсолютного.

3. ТАЙНА ТВОРЕНИЯ

Так раскрывается идея богоподобия: Бог и человек похожи друг на друга. В этом никто не сомневается: ни легковверные греческие поэты (как указал ап. Павел), ни скептический Ксенофан, ни Фейербах, ни Фрейд и Юнг. Но кто же из них творит другого: Бог человека или человек Бога? Кто первичен, кто прообраз (архетип), кто изначально-сущее и кто отображение? Достаточно так поставить вопрос, чтобы устранить недоумение человекобожества. В своем метафизическом вопросе «откуда и куда?» человек стремится отобразить изначально сущее и последний смысл бытия. В самом вопросе, в основном самочувствии своем, он сознает свою зависимость, свою обусловленность, свою не-изначальность.

Но ежели я столь чудесен,
Откуда произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...¹

Что человек не сам себя создал — это для него очевидно. Претензия создать Абсолютное означала бы вместе с тем претензию создать весь мир и самого себя. Такая претензия безумна («рече безумец в сердце своем — несть Бог!»²). Человек не творит себя из ничто, а находит себя сотворенным и спрашивает в изумлении:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал?

Из неведомой глубины бытия я возник не своей властью и призван к неведомой цели («жизнь, зачем ты мне дана?»³). Это и есть тайна творения, чудо творения, чувство сотворенности с его удивлением, из которого родится размышление, в сущности, вся наука, вся философия, вся теология. Здесь заложено адамантово основание «онтологического аргумента»⁴, составляющего великую традицию русской философии. Онтологический аргумент есть указание на онтологический фундамент, на «достаточное основание», ибо «всякое явление есть обоснованное явление» (Лейбниц). Человек возник из неведомого Абсолюта, в этом нельзя сомневаться, напротив, здесь лежит незыблемое основание всех сомнений, ибо сомневаемся мы не в фундаменте бытия, а в том, как этот фундамент мыслить и представлять. В каких «идеях», в каких символах и иероглифах лучше выражается Абсолют? — вот в чем вопрос, вот где возможно сомнение. «Враждебная власть» воззвала меня из ничтожества или любовь Отца к сыну?

4. СОИЗМЕРИМОСТЬ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И АБСОЛЮТНЫМ

Вся наша вера в «Откровение» утверждает только, что в некоторых символах (в «символе веры»), в некотором «Слове», в некоторых «догматах», Абсолютное открывается или, вернее, — приоткрывается, а в других — скрывается и затемняется. Есть ли это суетная вера или истинная? Если существуют такие «слова» об Абсолютом, которые нечто открывают о нем, то это значит, что есть соизмеримость между человеком и Абсолютным, несмотря на всю несоизмеримость между ними; если Бог может что-то говорить человеку и человек может что-то говорить Богу, то между ними существует общность, общность логоса, общность ума. Богоподобие — существенное предположение всякой религии, всякого откровения, особенно истинного. Но вот что замечательно: богоподобие есть предпосылка всякого знания, всякой науки; ибо если бы математика божественного Архитектора мира ничего не имела общего с математикой нашей, то познание мира, астрономическое познание — было бы просто невозможно. Но это значит: ни один эксперимент не удался бы, никакая техника не была бы возможна, никакое творчество человека не существовало бы, ибо земной архитектор не мог бы построить посредством своего разума ничего, что могло бы хоть на миг устоять в бытии перед лицом Небесного Архитектора. Творчество человека предполагает предвидение и провидение, а это божественные свойства. Бог есть творец, поэт бытия; но и человек есть творец, поэт культуры — поскольку он культивирует, а не разрушает созданный для него эдем. И если он обладает несовершенной (хотя и воистину богоподобной!) поэзией, если он обладает не абсолютным и даже бесконечно малым предвидением и провидением, то это лишь доказывает, что он не абсолютен, а абсолютно-подобен, не Бог, но икона (образ) Божества.

5. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Богopodobие составляет основную предпосылку для понимания сущности человека. Вне Богочеловеческой проблемы человек немислим, ибо он стоит в существенной связи с Абсолютным, в нем укоренен и утверждён.

Если мы отклоняем первое решение Богочеловеческой проблемы, решение «человеко-божеское», которое объясняет богopodobие тем, что человек создаёт Бога по образу своему и подобию, то нам остаётся второе, Богочеловеческое, утверждающее, что Бог создаёт человека по образу своему и подобию. Первое решение есть имманентное, человек замыкается в своём сознании и отождествляет Бога со своими «понятиями» и «представлениями» и фантазиями о Боге. Последовательно продуманный имманентизм есть солипсизм, т. е. существует только моё сознание, мир есть только «моё представление» и Бог есть только «моё представление». Второе решение есть трансцензус (выход за предел субъективного). Во всяком искании, во всяком творчестве, во всяком стремлении человек трансцендирует себя (выходит за пределы самого себя). Эрос Абсолютного, стремление в глубину и в высоту есть трансцензус. Человек не изначален и не самодостаточен; есть бытие, которое глубже и выше его. И, однако, он находит в себе отображение и печать последней глубины и высоты. Такова точка зрения христианской антропологии.

С точки зрения святоотеческой антропологии человек есть «икона Божества», в этом разгадка его таинственной сущности. Но понять её смысл можно только в том случае, если мы развернём всю иерархическую структуру ступеней бытия, в которую человек вплетён и которую он несёт и воспроизводит в себе. В этом смысле Отцы Церкви называют человека микрокосмом, малым миром, содержащим в себе элементы и структуру большого мира, но несущим в себе ещё и кое-что другое, выходящее за пределы всего природного и космического.

Человек плюрален, т. е. его нельзя свести к одному элементу, к одной субстанции. Материализм так же ложен, как и спиритуализм. Нельзя понять человека, так же как сочетание двух рядом стоящих субстанций, мыслящей и протяжённой, как это делает Декарт. Человек состоит из трёх иерархически восходящих ступеней, тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела, и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одоухотворяет» тело и душу. Такова концепция ап. Павла, и она является точкой отправления святоотеческой антропологии. Бруннер считает её точкой зрения естественного здравого смысла, который ближе к истине, чем разного рода научный монизм. И это верно, но лишь в том смысле, что в этом трехчленном делении в стяжённой форме дана вся сложная иерархическая структура человеческого существа. Чтобы её развернуть во всей полноте, необходимо

привлечь всю современную науку о человеке: биологию, психологию, философию. Отцы Церкви всегда стояли на высоте науки своего времени; этот метод они завещали и нам: и мы должны стоять на высоте науки своего времени.

6. ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЧЕЛОВЕКА

«Тело» объемлет не одну, а две ступени бытия: оно содержит в себе физико-химические процессы и, с другой стороны, процессы органической жизни. В свете современных психологических открытий «душа» потеряла свою простоту: она не исчерпывается сознанием, как и «дух» не тождествен с сознанием. Существует бессознательно-психическое, но и оно имеет две ступени: коллективно-бессознательное и индивидуально-бессознательное. Сознательная душа тоже имеет две ступени: животная душа и духовная (сознательный дух). Наконец, сознательный дух тоже не является вершиной человеческого существа. Есть еще сверхсознание, «глубинное» сверхсознательное «я», «я сам», или самость.

Таким образом, в существе человека мы находим семь онтологических ступеней (ступеней бытия).

- 1) Он есть физико-химическая энергия.
- 2) Он есть энергия «живая», «биос», живая клетка.
- 3) Он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа.
- 4) Он есть лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного.
- 5) Он есть сознание, сознательная душа; и прежде всего недуховная, животная душа, которая определяется как эгоцентрическая установка сознания. Это душа, руководящаяся «интересами», как расчетом удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания.

6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры. Отличие от недуховного, животного сознания состоит в том, что здесь эгоцентрическая установка покидается. Субъективное восприятие и оценка заменяется объективным. Для духа существует не то только, что для витального сознания «полезно» и приятно, но то, что само по себе, т. е. «объективно», ценно и истинно. (Утилитаризм и этика «интересов» есть точка зрения животного сознания.) Эта ступень духовного сознания у греческих, а вслед за ними и у латинских Отцов Церкви строго различается от недуховной, животной души, как логическая (словесная) от нелогической («бессловесной»), как способность воспринимать и высказывать разумное слово и его объективный смысл. Когда Апостол говорит: «духовный судит обо всем»⁵, он разумет прежде всего эту способность к всеохватывающему объективному суждению, которая присуща духу.

7) Духовное сознание, сознательное «я», «мыслящее Я», Духовная личность, как творец культуры,— не есть, однако, последнее, высшее и глубочайшее в существе человека. Об этой последней глубине трудно что-либо сказать, кроме того, что это — я сам, человек «в себе», самость. Самость есть последняя и высшая седьмая мистическая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления, она недостижима и недоказуема и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно высказал. Самость метафизична и метапсихична, во всех смыслах есть некоторое «мета», последний трансцензус. Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

В практической жизни, в познании мира, даже в творчестве культуры, она может оставаться совершенно незамеченной.

Поэтому почти постоянно сознание, сознательное Я, дух, ум, духовная личность, считалась и считается высшей ступенью в структуре человеческого существа и последним выражением его сущности. Но разум и сознание не есть высшее в человеке: иррациональная и сверхсознательная самость есть высшее. Ее ищут и угадывают и выражают на своем странном, парадоксальном языке великие мистики всех времен и народов. Излюбленный символ «сердца» указывает на эту таинственную глубину, доступную только Богу («Бог один знает тайну сердца»⁶, — говорит Библия). Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца». Вот почему в опыте восточного христианства мистика сердца играет такую большую роль. Вот почему восточные отцы, а за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять; или: погрузить ум в глубину сердца. Это показывает, что «ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры.

Иерархическая структура человека показывает нам, что он несет в себе все ступени космического бытия: он есть «мертвая материя», живая материя, одушевленный организм, животное сознание. Космические элементы и земная животно-растительная жизнь содержатся в нем, проникают его и стоят с ним во взаимодействии. Человек предполагает и содержит в себе все «дни творения» и всю ту космическую иерархию бытия, которая в них развертывается. В этом смысле он микрокосмос, малый мир, связанный с большим миром. Но он еще и нечто большее: микротеос, «малый бог», связанный с Великим Богом. Когда закончено сотворение природы и человека, начинается творчество, исходящее от самого человека, в силу того, что он есть духовная личность и свобода. Это и делает его «богоподобным». Шестая и седьмая ступень в существе человека поднимает его над природой и ставит его на вершину иерархии. И все же вершина иерархии еще не достигнута. Человек чувствует нечто высшее над собою, ради чего он «сублимирует», во имя чего он действует

и приносит жертвы, во имя чего он жертвует даже собою. Сам человек есть «жертвенник неведомому Богу»⁷, и этот жертвенник он находит в глубине своей самости, как последнее слово «самопознания», как последнюю мудрость вечных Афин. Неведомый Бог изводит его из бездны и возводит к себе. Вот что открывается ему в предельном вопросе: «откуда и куда?» И это изведение и возведение («анагоге») переживается человеком как двоякая зависимость: как сотворенность и как призыв к творчеству (ибо человек творит в настоящем смысле не по капризу и не по произволу, а «по призванию»).

Итак, человек не начало и не конец бытия — вот что ему очевидно; не Альфа и не Омега, не первоисточник и не прообраз — он лишь отображение. Вот почему он не завершает иерархию и не обосновывает ее; он не есть «само священное начало», хотя и стоит к нему всего ближе в космической иерархии. Уже это одно, эта нераздельная связь и близость ставит проблему «богоподобия». Ее нельзя рассматривать вне иерархической структуры человека, вне космической иерархии.

7. СВЕТ СОЗНАНИЯ И МОЩЬ СВОБОДЫ

Иерархическая структура человека есть узел всех проблем его бытия и его назначения. Мы оставляем в стороне всю сложность этих проблем и касаемся здесь только проблемы «образа и подобия». В чем заключается образ Божий в человеке? Не в теле, конечно, а в душе; и не в животной душе, а в разумной: ум, логос, дух — вот что богоподобно в человеке. Таково с самого начала общее убеждение Церкви, такова в исходном пункте доктрина восточных и западных учителей Церкви. Ум есть нечто прекрасное, в нем мы имеем то, что существует по образу Творца (Василий Великий). Бог есть ум, и человек есть ум, только потому Бог и мог соединиться с человеком, как с тем, что ему наиболее сродно. «В обоих царствует естество ума». Бог есть умный свет, светильник ума, а человеческий ум озаряется от первообраза Света (Григорий Богослов). Образ Божий заключается в уме, в духе, в том, что отличается от природы и возвышается над природой (Григорий Нисский). Это обожествление Логоса, ума есть то, что восточные Отцы вынесли из Афин, сохранили в Византии и передали западному богословию; больше того, всей западной науке и культуре.

С другой стороны, богоподобие человека заключается в его свободе. Со всей силой и неумолимой последовательностью это утверждает Макарий Египетский. Никакие природные существа не свободны — ни солнце, ни луна, ни земля, ни животные; но Бог свободен и человек свободен: «потому ты сотворен по образу и подобию Божию, что Бог самовластен и делает, что хочет. Если Он захочет, Он в силу своей власти пошлет праведных в геенну и грешников в Свое царство. Но этого он не одобряет и не избирает, ибо Господь справедлив. Также и ты самовластен, но

неустойчив по природе, а потому, если захочешь, можешь погибнуть, можешь богохульствовать, отравлять и убивать, и никто тебе не помешает в этом. Но с другой стороны, если кто захочет, то может подчиниться Богу, вступить на путь праведности и властвовать над похотями» *. Богоподобную сущность свободы в человеке выдвигает и Григорий Нисский. Она состоит в несвязанности природной силой, в способности из самого себя, из своей сущности решать и избирать. Вне свободы нет и ума, ибо нет дара различения и суждения.

Сводя оба момента духовности воедино, Иоанн Дамаскин определяет образ Божий в человеке как ум и свободу. Образ Божий лежит, следовательно, не просто «в душе» (ср. грубое определение Тертуллиана), он лежит в духе. Он лежит в двух высших ступенях человеческого существа (в нашей шкале 6-я и 7-я ступени). Человек есть духовная личность, самосознание, «я»; и в этом он подобен Богу. Духовная личность есть свет сознания и мощь свободы. И этот «свет», и эта «свобода» не вещи, и не субстанции, и не свойства объектов,— это мой свет и моя свобода; больше того, это я сам. И когда человек говорит: «я существую» — он подобен именно в этом Богу, который говорит «Аз есмь Сущий» ⁸. Понять, что такое я сам,— значит понять свое богоподобие.

8. ТВОРЧЕСКАЯ СВОБОДА

Здесь должны мы коснуться еще нового момента в богоподобии. Личность человека не есть отрешенный дух, отрешенный ум, отрешенная свобода. Это было бы индийским пониманием человека, а не христианским. В христианстве духовная личность есть воплощенный дух, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей. Об этом свидетельствует иерархическое положение личного духа по отношению к телу и душе, иначе говоря, по отношению к первым ступеням человеческого существа. Дух властвует над низшими ступенями в существе человека. И если человек, как указывает еще Григорий Нисский, есть микрокосм и содержит в себе все элементы вселенной, если он сотворен последним в иерархии бытия и потому «объемлет собой всякий род жизни», то в этом именно состоит его иерархическое преимущество, его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить. То, что человек обладает телом, через которое он связан с космосом, с природой, составляет не только слабость, но и силу человека. То, что он есть минерал, растение и животное, дает ему возможность соприкасаться

* Св. Макарий, Hom. 15, Migne — Патрология, т. 34. Здесь намечена тема для будущих исследований: свобода есть онтологическое богоподобие, и оно сохраняется даже в грехе и преступлении. Праведность есть этическое богоподобие, и оно может утеряться, ибо наша природа «превратна» и мы можем злоупотреблять даром свободы.

со всеми ступенями бытия, понимать их, одухотворять и преобразовать. Красота ума, говорит Григорий Нисский, отражается во всем человеческом составе и «посредством высшего украшает непосредственно следующее за ним» — так совершается иерархическая «сублимация» ступеней бытия, их возведение («анагоге») к высшему в человеке и к Всевышнему через человека.

Человек, как острил Вл. Соловьев, не есть ангелочек, состоящий только из крылышек и головы, и в этом его великое преимущество. Св. Григорий Палама развивает ту же мысль со всею серьезностью: человек сотворен по образу Божию в большей степени, нежели бестелесные ангелы. Почему это так? А потому, что он создан, чтобы властвовать (ангелы же, «вестники», созданы, чтобы повиноваться). «В нашей душе есть властвующая и управляющая часть и другая — подчиненная и повинующаяся, как-то: желание, стремление, ощущение и все другое, стоящее ниже ума, что Бог подчинил уму; и когда мы руководимся влечением к греху, мы не только восстаем против Бога-пантократора («Вседержителя»), но и против по природе нам самим присущего автократора («само-обладания»). В силу этого начала власти в нас Бог дал нам господство над всею землею. Ангелы же не имеют тела, соединенного с духом и подчиненного духу, потому они и не властвуют, а лишь исполняют волю Бога». Именно эта способность в природе человека, то, что он включает в себя низшие ступени бытия, делает его свободой творческой свободой. Вот как это выражает Палама:

«Мы одни из всех тварей, кроме умной и логической сущности, имеем еще и чувственную. Чувственное же, соединенное с Логосом, создает многообразие наук и искусств и постижений; создает еще умение возделывать (культивировать) поля, строить дома и вообще создавать из несуществующего (хотя и не из полного ничто — ибо это может только Бог). И все это дано только людям. И хотя ничто из того, что создано Богом, не погибает и не возникает само собою, однако, сопоставляемое одно с другим, через нас оно получает другую форму. И невидимое слово ума не только подчиняет себе движение воздуха и становится ощущением слуха, но может даже быть написанным и может быть увиденным в теле и через тело; все это Бог дал только людям, для веры осуществляя телесное пришествие и появление вышнего Логоса. Ничего подобного и никогда не бывает у ангелов» *.

Мы привели это замечательное место, ибо здесь дана целая православная философия культуры, философия творчества. И она базируется на идее богоподобия: если Бог есть Творец, то и человек есть творец, «поэт» культуры. Но человек творит не абсолютно, не изначально, не из ничего, он лишь «формирует» из

* Григорий Палама. Физика, теология, моралия, гл. 63. Минь, Патрология, т. 150.

низших элементов, возводя к высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Если Бог воплощается, то и человек воплощается, ибо каждое сказанное слово (логос) есть воплощение смысла, и вся культура, с ее техникой, с ее науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая «по образу и подобию» божественного Логоса.

9. БОГОПОДОБИЕ ЧЕЛОВЕКА — ВСЕОБЪЕМЛЮЩЕ

Итак, спросим себя еще раз: что же именно в человеке достойно называться образом и подобием Божиим, «иконой» Божества? В чем лежит его человеческое достоинство? Ответ будет такой: духовная личность обладает этим достоинством, это она «драгоценна перед Богом», как Его образ и подобие. Все великие Отцы Церкви приходят к этому результату, но не все с одинаковой глубиной раскрывают аксиологическое богатство (ценности), заложенное в личности, в самости.

Сказать, что богоподобная личность человека есть просто душа, как это говорит Тертуллиан, значит почти ничего не сказать; сказать, что эта личность есть «разумное животное»⁹, как говорит вслед за Аристотелем Фома Аквинат, значит говорить общие места (в которых, впрочем, кратко намечена иерархическая структура человека). Сказать, что богоподобная личность есть ум, свобода, творчество, власть над низшими силами природы, — значит схватить нечто существенное в личности, но отнюдь не исчерпать ее богатства, не постигнуть ее тайну. В смысле этого последнего постижения Григорий Нисский, пожалуй, возвышается над всеми. Образ Божий в личности получает у него широчайшее, прямо всеобъемлющее значение. Так, прежде всего личность способна любить, и в этом ее богоподобие, ибо Бог есть любовь и человек есть любовь. Где нет любви, там искажены все черты образа Божия. Далее, личность стремится к бессмертию, и в этом есть богоподобие, ибо бессмертие человека связано с вечностью Божией. Но всего этого мало: «образом Божиим в человеке должно быть признано все, что отображает божественные совершенства, то есть вся совокупность благ, вложенная в человеческое естество». Сродство с Богом состоит в том, что человек «украшен и жизнью, и логосом, и мудростью, и всеми прекрасными и божественными ценностями». И все это богатство личности, говорит Григорий Нисский, книга Бытия выражает в одном многообъемлющем слове: сотворен по образу Божию. Вот почему богоподобие всеобъемлюще и не заключается в какой-либо одной черте*.

Не следует удивляться тому, что образ Божий в человеке, по мере того как мы всматриваемся в него, вырастает до беспредельности и потому как бы теряет определенность. Ведь

* См.: Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931, стр. 157—159.

его прообразом является само Божество, само Абсолютное во всей своей беспредельности, во всей неисчерпаемости своих потенций. И личность богоподобна именно в этом: она есть единство (монада), объемлющее «целый мир, полный бесконечности» (Лейбниц). Личность не определима посредством системы понятий. Последняя тайна личности в них не выражается. Единственное средство ответить на вопрос, что такое личность, это сказать: «личность это «я сам». Но понять, что такое «я сам», — это значит понять свою непонятность. Не так-то легко почувствовать, что существует последняя тайна личности; и особенно трудно ее найти в «самом себе». Нас сбивают такие термины, как «самопознание» и «самосознание». Кажется, что познание и сознание является субъектом, который делает меня самого своим объектом. Но именно это невозможно. Мое познание и мое сознание принадлежат мне, но я сам не принадлежу им, это мои «принадлежности», мои орудия, мои функции, которыми сам я далеко не исчерпываюсь. Отождествление меня самого с моим «самосознанием» и «самопознанием» совершенно уничтожено в современной психологии. Кроме моего сознания существует еще мое бессознательное, кроме моего познания существует еще моя непознаваемость. «Я сам» возвышаюсь над всеми этими противоположностями, трансцендирую их и потому являюсь сверхсознанием. Если «сам я» вечно ускользаю от всякого опознания и осознания, то в этом заключается мое преимущество, а не мой недостаток: есть во мне нечто превышающее всякое познание, и этот переизбыток тайны составляет своеобразное величие неприступности. «Бог в свете живет неприступным»¹⁰, но и человек в глубине самого себя открывает «свет неприступный». В этом состоит последний и высший мистический момент его богоподобия. Бог трансцендентен, и сам я — трансцендентен; Бог сокровенен, и сам я сокровенен; существует сокрытый Бог, и существует сокрытый человек. Существует негативная теология, указывающая на последнюю тайну Божества; должна существовать и негативная антропология, указующая на тайну самого человека *.

Этот высший мистический момент богоподобия со всею отчетливостью формулирован тем отцом Церкви, который выше всего вознес человека в его «богоподобии», а именно Григорием Нисским. Он рассуждает так: образ должен иметь в себе все существенные черты прообраза; но для Бога существенна непостижимость его сущности, это должно отображаться в непостижимости самого человека, как образа Божества. «Кто познал ум Господень?»¹¹ — говорит Апостол; «я же добавлю к этому, — говорит Григорий Нисский, — кто постиг свой собственный ум?» Таинственность и непонятность «умной» личности состоит в ее сложном многообразии и вместе с тем в простоте и «несостав-

* Классический образец таковой: в Бриходар-Упанишаде с ее последним «нет, нет» («нет, нети»).

ности» ее последнего единства. Здесь-то и лежит подобие в непостижимости: «наша духовная природа, существующая по образу Творца, ускользает от постижения и в этом имеет полное сходство с тем, что лежит выше нас; в непостижимости себя самой обнаруживая отпечаток природы неприступной» *.

XII ПАСКАЛЬ

1. БЕСКОНЕЧНО ВЕЛИКОЕ И БЕСКОНЕЧНО МАЛОЕ. ГРАНИЦЫ РАЗУМА

Не случайность, что я избрал темой этой главы имя Паскаля. Глубочайшие философские и мистические переживания этого гениального человека касаются проблем современной экзистенциальной философии, — другими словами, они в высшей степени актуальны. Если мы поставим вопрос: «почему?» — на него следует ответить так: «потому что в них дело идет об основной идее современной философии — об идее трансцендентности». Но вместе с этим понятием мы входим в философию современного экзистенциализма. Проблему эту ставит Николай Гартман, Гейдеггер, Ясперс, Сартр. Не нужно пугаться этого страшного слова «трансцендентность». «Нет ничего потустороннего!» — сказала мне однажды скептически и материалистически настроенная дама. По поводу этого утверждения можно многому научиться у Паскаля.

Паскаль в детстве своем был ясно выраженным гениальным ребенком. Когда ему было 12 лет, он сам, без помощи учителя и к великому удивлению своего отца, проработал геометрию до 32-й теоремы Эвклида. Ему не было 17 лет, когда он опубликовал свою работу по геометрии, что привело в изумление Декарта. Через год после этого он изобрел первую счетную машину. Далее следуют его сделавшие эпоху физические открытия о давлении воздуха, о барометрических изменениях и т. д. Так он и остается до своей смерти одним из величайших математиков своей эпохи. Его математические изыскания содержат уже идею дифференциального и интегрального исчисления. Научное творчество составляет одну из основных задач всей его жизни. За два года до своей смерти для развлечения он производит труднейшие математические исчисления в области вращений тел.

И что же составляет основную проблему всех этих научных изысканий? Чудо и тайна математической и астрономической бесконечности. Бесконечность, как вечный символ Божества. «Вечное молчание этого бесконечного пространства, — говорит он, — приводит меня в трепет»¹. В связи с таинственной

* Григорий Нисский. Об обязанностях человека, гл. 9. «Творения», т. 1, по Патрологии Миня.

бесконечностью мира Паскаль ставит проблему «бесконечно малого». Чему учит нас наука? — ставит вопрос Паскаль. Она открывает нам, отвечает он, астрономическую бесконечность, в которой центр везде, а периферия нигде. Что перед нею земля, города, государства? Что перед нею человек? Но такая же бесконечность в бесконечно малом — бесконечность микроскопического строения вещества. Так мы существуем между двумя бесконечностями, двумя пределами, двумя пропастями². «Что такое человек? Он есть середина между ничто и всем»³. Человек бесконечно удален от понимания крайностей. Нет надежды познать начало и конец вещей, принцип и последнюю цель бытия. Только Творец этих чудес может их понять и охватить. Только бесконечный разум может охватить бесконечность всего. Поэтому все науки имеют перед собою бесконечные задачи. Мы — ограниченные, конечные существа, и в смысле нашего тела, и в смысле нашего духа. Все крайности для нас как бы не существуют. Наше знание есть отчасти знание — отчасти незнание. Во всяком познании каждое достижение представляет собою новую проблему и всякий твердый результат ускользает от нас.

Мы находим у Паскаля настоящий критицизм в духе Платона и Канта — с идеей бесконечной задачи и ограниченности познания. Как часть может познать целое? И однако части так связаны друг с другом, что только целое («всеединство») дает нам истинное познание. Только бесконечный Ум может охватить обе бесконечности, понимание которых ускользает от человеческого разума. Человек стоит перед абсолютной тайной истинного бытия — и к границам его познавательной деятельности ведет наука, — именно, самая точная наука, математика, астрономия.

Продвинулась ли наука дальше после Паскаля? Поняла ли она то, что он считал тайной? Современная физика движется совершенно в том же направлении, в котором шел Паскаль. «Человеческий мир лежит между бесконечно великим и бесконечно малым», — говорит английский натурфилософ Джинс. «Он лежит между миром электрона и миром астрономических туманностей». Можно прибавить, что после той революции, которую пережили гипотезы современной физики, эти два мира стали для нас еще более таинственными. «Мы подобны детям, — говорит тот же Джинс, — которые играют на берегу моря с камешками, в то время как перед нами бушует океан непознанных и непостижимых истин».

2. ЛОГИКА СЕРДЦА. ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Мысль Паскаля движется, как мы видим, между наукой и религией. Наука приводит его к идее трансцендентности, трансцендентность приводит к научной проблеме о границах человеческого разума. Однако жизнь Паскаля не исчерпывается этим интересом к науке и к религии. Паскаль был живым человеком

своей эпохи, ему не чужды были светские интересы окружающей его общественной среды. Вокруг него развевался светский мир эпохи французского барокко с его салонами, гостиним остроумием, нарядами светских красавиц, изощренным острословием салонных философов и французских вольнодумцев, с ханжеством официальной церковности, — короче говоря, со всем его умом и всей пустотой, со всеми его положительными и отрицательными ценностями. И перед ним вставала задача отделить в этом мире прекрасное от отвратительного, высокое от низменного, наконец, добро от зла. Все это требовало суждений, но не теоретических, как в науке, но суждений о ценностях. Постановка философской проблемы ценностей была его неоценимой заслугой в истории человеческой мысли.

Те понятия, которые применяет Паскаль для обозначения суждений о ценностях, доказывают, что он превзошел то, что было сделано современной философией. Он первый высказал мысль, что ценностные суждения являются суждениями нашего чувства, а не суждениями математического рассудка. Ценности не усматриваются теоретическим разумом, но они чувствуются. Для этого нужно, однако, обладать очень тонкой способностью чувствовать. Такое чувство не есть расплывчатая сентиментальность, не есть субъективная фантазия, но некая особая способность суждения. У Канта она была названа «практическим разумом».

Паскаля прежде всего интересуют моральные ценности, потом ценности эстетические, наконец, ценности политические, правовые и т. п. Относительно каждой вещи можно спросить, имеет ли она какой-нибудь смысл или какую-нибудь ценность? Различение положительной и отрицательной ценности добра и зла есть особый род суждений — не суждения разума, но суждения сердца. И подобные суждения имеют свою очевидность, они могут быть своеобразно доказаны. «Доказательства эти, — говорит Паскаль, — иного рода, чем те, которые применяются в геометрии». Сердце имеет свою логику, которая не известна рассудку⁴. Сердце имеет свой собственный порядок идей, отличный от рассудочного порядка.

Можно удивляться, что французская философия, которая исследовала и истолковывала каждую строчку в сочинениях Паскаля, не заметила у него этого поразительного открытия — логики сердца и основанных на ней суждений о ценностях. Бруншвиц и Бутру в прекрасном издании полного собрания сочинений Паскаля заметили, что он был близок к открытию теории бесконечно малых, т. е. дифференциального и интегрального исчисления, но они ни слова не говорят о его теории ценностей. Поль Валери совершенно упустил из виду эту сторону воззрений Паскаля, утверждая, что его попытка установить отличие между духом геометрии и тем рафинированным духом совести, который характерен для установления ценностных суждений, по существу своему не ясна и смутна. Если мы возьмем новое и лучшее

издание французского философского словаря (под редакцией Андре Лаланда, сочинение, награжденное премией Французской академии) и посмотрим там слово «ценность», мы увидим там, что будто бы понятие это изобретено в Германии известными теологами Ричлем и В. Германом. От них оно перешло к Гарнаху и Геффдингу. Об идее ценности у Паскаля в этом словаре нет ни одного слова. Ничего не говорится также о Максе Шелере и Николае Гартмане. Но Шеллер и был первым из философов, который открыл у Паскаля мысль о «логике сердца». На этой идее построил он свою теорию ценностей, которую продолжил Гартман и которая отразилась в психологии Юнга. Шелер показал, что ценности располагаются в особом иерархическом порядке. Эта идея о порядке ценностей была также предвосхищена Паскалем. Для него моральные ценности являются самыми высшими. Моральное суждение для человека важнее, чем теоретическое суждение науки, так как оно определяет всю жизнь и всю судьбу человека. Мы видим здесь предвосхищение учения Канта о «примате практического разума», что часто игнорируется в истории философии.

Еще выше, чем моральные ценности, Паскаль ставит ценности религиозные, и из них главную — «святости». Святостью в полном смысле этого слова обладает только абсолютная личность Бога. Здесь открывается самое высокое, что может чувствовать сердце. «Сердце,— говорит Паскаль,— открывает Бога, а вовсе не разум». Сердце любит Высшее Существо, «как светящееся естественным светом». Через мораль открывает Паскаль Трансцендентное Святое, зовущее к совершенству,— именно Бога-Отца. Для Паскаля, как и для Достоевского, без Бога нет добра и зла,— без Бога все позволено!..

3. ТРИ СТУПЕНИ ПЕРСОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Царство ценностей открывает нам новую область, которая лежит за пределами математики, физики, биологии,— словом, всего, что имеет дело с «Сущим». Науки о природе не имеют дела с суждениями о ценностях, они не говорят о том, что справедливо или несправедливо, что добро и что зло, что прекрасно и что отвратительно. Они не имеют дела с тем, что должно быть, они устанавливают только то, что есть. В математике, в физике, в астрономии ничего не говорится о том, что такое добродетель, грех, преступление, награда, счастье, несчастье,— так же как и в биологии. Добра ли или зла змея, красива ли она или отвратительна — такими вопросами не занимается зоология. Научная истина не является ценностью суждения. Законы природы, устанавливаемые естественной наукой, индифферентны по отношению к добру и злу. Естествознание лежит «по ту сторону» добра и зла.

Существуют различные системы ценностей у различных народов и культур. Последним их основанием являются великие

религии, в которых ценности открываются, как, например, в десяти заповедях Моисея. Иерархия ценностей всегда завершается признанием ценности высочайшей, ощущаемой как высшая святость, как высшее совершенство. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»⁵ — вот лучшее выражение формулированной нами мысли. Паскаль был убежден, что иерархия ценностей установлена Богом и дана в христианском откровении. С точки зрения христианской религии персональные ценности стоят выше имперсональных (безличных). Личность выше, чем всякое материальное тело в этом мире, — выше, чем звезды, чем земля, чем твердь. Выше оттого, что личность знает все эти вещи и, кроме того, знает еще себя, тела же ничего не знают. Можно установить три ступени персональных ценностей: 1) Величие земных владык, сильных и богатых мира сего, вождей человечества, — величие это есть в конце концов телесное, а не духовное. 2) Величие человеческого гения, Архимеда, Платона. Это — величие человеческого духа. 3) И наконец, величие святости, превосходящей все другие своим блеском. Таков Иисус Христос и сонм святых, превосходящих своей ценностью все остальное.

4. ПЕРЕЖИВАНИЕ ПОТУСТОРОННЕГО. «ПАРИ ПАСКАЛЯ»

Это сознавал Паскаль — и мы приходим, таким образом, к тому его религиозному переживанию, которое можно считать высшим. Мы говорим о переживании трансцендентности, выраженной в словах: «царство мое не от мира сего». «Трансцендентное», «потустороннее» открывается нам через самопознание, через изумление перед своим собственным существованием, которое выражается в известных словах: «откуда я и куда иду?» Чтобы поставить такой вопрос, нужно совершить акт трансцензуса по отношению к самому себе, поставить себя в отношение к миру, к бесконечности, к Богу. Паскаль знал эти переживания и выразил их с предельной силой в следующих словах: «Я вижу невероятные пространства вселенной, в которые я заключен, и я ощущаю себя привязанным к одной точке этих пространств, без того, чтобы я знал, почему я прикреплен к этому месту, а не к другому, почему из того бесконечного потока времени, которое мне предшествовало и которое будет течь после меня, мне суждено жить в этом малом отрезке его, а не в другом?»... «Я знаю только, что, перешагнув этот мир, — (вот здесь-то и открывается трансцендентность, о которой мы говорим), — я навеки падаю или в бездну ничтожества, или же в руки гнева Божия».

Совершенно такой же вопрос поставлен Киркегардом и Достоевским (ср. выше). Его ставит и современный экзистенциализм у Гейдеггера, у Сартра. Мы поставлены перед неким таинственным «или — или»: или Бог и бессмертие, или Ничто. Трансцендентность может означать или первое или второе — причем наука и разум не могут дать решение этой дилеммы, решение это дается сердцем, дается религией.

Своеобразное решение дилеммы находим мы в том аргументе, который известен под именем «пари Паскаля»⁶. Аргумент можно считать парадоксальным, даже шуточным. Он имеет в виду тот салонный атеизм, который был распространен в высших кругах французского общества той эпохи, в которую жил Паскаль. Но в то же время в аргументе этом кроется глубокая и серьезная проблема. Вся человеческая жизнь подобна игре, в которой мы делаем ставки на различные открывающиеся перед нами возможности. На что же мы должны совершить жизненную ставку — на Бога и религию или на безбожие? Для ответа на этот вопрос Паскаль пользуется своей любимой наукой — математикой. Он предлагает решить вопрос при помощи теории вероятности. Он считает, что одинаково вероятно существование и несуществование Бога — математически выражаясь, половина шансов за существование, половина за несуществование. Теперь сделаем ставку на первую вероятность и посмотрим, что мы можем при этой ставке потерять и что выиграть. Потерять мы ничего не можем (теряем ноль), а выигрываем все, бесконечность будущей жизни, блаженство, бессмертие. Теперь сделаем ставку на второе предположение, на атеизм. При такой ставке мы ничего потерять не можем, так как обращаемся в прах, в ничто; но в то же время и приобрести ничего не можем, так как «ничто», «ноль» не есть приобретение. Ясно, что при таком положении дел ставку следует сделать на существование Бога, а не на атеизм. Что теряете вы, говорит Паскаль, если вы становитесь на христианский путь и признаете Бога и бессмертие? Что дурное ожидает вас, если вы выбираете этот путь? «Вы будете верными, честными, кроткими, благодарными, расположенными к другим людям, — искренними, истинными друзьями. По правде говоря, вы не будете заражены страстью к чувственным удовольствиям, — но разве вы не имеете никаких других? Я утверждаю, что вы только выиграете в этой жизни». Глупо рисковать конечными величинами, если вы можете приобрести бесконечные. Серьезность этого шуточного аргумента в том, что каждый мыслящий человек должен в конце концов решить, какую жизненную установку он должен принять, — от этого зависит весь образ его жизни, вся его судьба, весь характер. Если я стою перед «ничто», то я должен сказать: «Ешьте, пейте, друзья, во веки веков, и долой все сосуды». «Я построил мое дело на «Ничто», — говорит абсолютный атеист Штирнер⁷. «Потустороннее есть пустой призрак». Но в таком случае все позволено, всякое желание, всякое преступление. Нет никаких запретов, нет ничего должного и святого. Если я стою перед Богом и Его царством, то есть должное, есть высшее призвание для человека, есть любовь, есть вера и надежда.

Лично для самого Паскаля не существовало никакого пари. Для него вопрос был решен через религиозно-мистическое переживание, через «логику сердца». Но обо всем этом нельзя говорить в салонах.

5. ВЕЛИЧИЕ И НИЧТОЖЕСТВО ЧЕЛОВЕКА

Каково глубочайшее религиозное переживание Паскаля, на котором, в конце концов, покоится вся его апологетика и весь его собственный жизненный путь? Это есть переживание трагического. Трагическое есть противоречие — человек живет в противоречии, но противоречие не логическое, а реальное, которое чувствуется в душе каждого человека, во всей его жизни, в его судьбе. Мы говорим о борьбе противоположных сил и стремлений, раскрывающейся во внутреннем человеческом существе, в его сердце. «Дьявол,— говорит Достоевский,— борется с Богом, и поле борьбы есть человеческое сердце»⁸. Сердце ощущает положительные и отрицательные ценности, раскрывающиеся перед человеком, оно ощущает самого человека и все человечество. Глубочайшее человеческое переживание — это величие и ничтожество человека.

Человек ищет жизни и счастья и находит страдание, болезнь и смерть; в груди своей он питает идеалы добра, красоты и святости, а в действительности встречается с радикальным злом своей собственной природы. Едва ли кто-нибудь ощущал этот трагизм сильнее, чем сам Паскаль,— и не только в себе самом, но и во всем человечестве. «Какую химеру представляет собою человек,— восклицает он,— какой центр противоречий, какое чудовище! Судья всех вещей — и в то же время земной червь; свидетель истины — и в то же время клоака неведения и заблуждений; гордость вселенной — и в то же время ее последний отброс». И чем больше чувствует человек свое бессилие, тем острее ощущает он ту мистическую силу, которая «не от мира сего».

Трагическая ситуация человека оттого возвышенна, что в нем чувствуется дыхание Духа Святого, Параклета. Всякий диссонанс есть рождение гармонии. И для Паскаля трагическое переживание означает рождение Христа в сердце. Божественный зов не является для него решением разума, но Божьей благодатью. Без всякого участия разума Бог непосредственно влияет на наше сердце, инспирирует его. И те, которым Бог даровал это переживание в сердце, поистине блаженны и наделены чувством нерушимой достоверности.

Блаженство это было даровано Паскалю в глубочайшем мистическом переживании, испытанном в его жизни. Восемь лет спустя после смерти Паскаля его слуга нашел зашитый «Мемориал» — краткую запись, описывающую глубочайшие переживания его души, напоминание самому себе, как бы эпитафию на собственном памятнике⁹. Знаменательное начало его гласит так: «В лето 1654, понедельник 23 ноября, десять с половиной ночи и до двенадцати с половиной. Огонь. Бог Авраама, Исаака и Иакова — не Бог философов и ученых. Очевидность, очевидность. Чувство. Радость. Мир. Господь Бог Иисус Христос. Вселенная и все другое позабыто, все, кроме Бога... Величие человеческой души... Радость, радость, радость, слезы радости».

Я не буду вам приводить продолжение, каждый может его прочесть сам. Важно, что дело здесь идет о настоящем мистическом переживании. И подлинность его может быть установлена всей последующей жизнью Паскаля. Всякий шаг, всякая мысль Паскаля в течение последующей его жизни была развитием и иллюстрацией того, что он познал в эту ночь. Уход его в уединение монастыря Порт-Рояль, активное участие в борьбе янсенистов, поход против иезуитов, апология христианства в его «Мыслях» и, наконец, экстаз веры и любви в последние месяцы жизни — все это были следствия того, что он испытал в ночь 23 ноября.

Что особенно важно в этом мистическом переживании, это — чувство величия человеческой души. Ни одного слова больше о ничтожестве человека. Низложенный властитель чувствует себя снова властителем. Величие у апостола Павла ощущается как поднятие на седьмое небо.

Тем, кто презрительно относится к мистике и в то же время держится за идею благодати, нужно сказать, что последняя и высшая благодать Божия и выражается именно в мистическом переживании. И это знает Паскаль, который о своем мистическом откровении говорит как о «годе благодати», «часах благодати». С идеей благодати часто связана сухая богословская схоластика, но что еще хуже — многие благочестивые мистики заражены безверием в человека. Христианская религия есть вера в Бога и вера в человека. Как «Сын Божий» может называться «сыном человеческим»? Как можно любить человека, не веря в него? Что любят в человеке, если это есть действительная любовь? Ведь не «прах и пепел». Любят его истинную самость. Нелегко сказать, что такое она, эта самость, так как она не видима и не познаваема разумом. Существует нездешний человек, как и нездешний Бог, — «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа». Эта мистическая сущность человека недоступна ни физике, ни психологии, но открыта только сердцу. Паскаль открыл ее через любовь, как Декарт открыл «мыслящее я» разумом. Сам Паскаль был «сокровенным сердца человеком» — потому он нам любезен и дорог. Кроме его научного гения, кроме его богатого знания о человеке, кроме его прекрасного стиля, мы ощущаем скрытую, божественную самость, огневой центр его любви и обильной души, центр, который через столетия шлет свой свет миру.

ХІІІ

ДЕКАРТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ОСНОВНАЯ ИНТУИЦИЯ ДЕКАРТА

Главная задача, которую я себе ставлю, состоит вовсе не в том, чтобы отрицать Декарта, а, напротив, в том, чтобы вскрыть в его творчестве то, что ценно для русской философии

и для философии мировой. В сущности, он принес нам лишь одну фундаментальную интуицию, — но она имеет поистине вечную ценность.

Для меня подлинный философский метод — это интуиция и диалектика. Путем интуиции производятся открытия, которые ведут нас все выше — к Абсолютному. При помощи силлогизмов и систематизации никаких открытий произвести невозможно. Мысль задыхается в завершенных системах; она стремится вырваться из рамок путем новых открытий, которые неизбежно являются новыми интуициями.

Основная интуиция Декарта запрятана (и глубоко запрятана) в словах, которые все читали в учебниках: «Я во всем сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую».

Вот здесь, кажется мне, узел, связывающий диалектические цепи, новейшие и древнейшие, которые ведут нас в неизвестность.

Сомнение Декарта — особое сомнение, неповторимое, совершенно неизвестное ни в науке, ни в обыденной жизни. Здравый смысл его не допускает, ибо оно идет вразрез с нашими естественными наклонностями.

Но это единственная в своем роде операция хорошо известна в философии; она столь же стара, как и сама философия и мистика.

Это философское посвящение; и первым посвящением был Платон. Но тот философ, который в наши дни уточнил, кстати, замечательным образом, эту операцию универсального сомнения, — это Гуссерль. Он ее называет «феноменологической редукцией». Весь мир сводится к явлениям *.

Для Канта тоже чувственный мир — объект науки есть «только чистое явление, только представление». А Шопенгауэр говорит: «Мир — это та идея, которую я себе о нем создаю, это мое представление о вещах»¹. Наконец, древняя мудрость Индии также утверждает, что чувственный мир, природа — это не что иное, как иллюзия, сон, «майа».

Есть два момента, в которых эта индусская редукция приближается к Декарту: прежде всего, это — сравнение со сном (мысль, поразившая Кальдерона: «жизнь — это сон») и, далее, это конечная цель сомнения, цель всей этой неповторимой операции, которая заключается в том, чтобы найти подлинное «я», найти «мыслящее я», «Атман».

Мы знаем, как его находит Декарт: его универсальное сомнение охватывает все человеческие суждения, все точные науки (ибо они предполагают объективную реальность), оно охватывает, наконец, и весь мир, который представляется нам, мир во времени и пространстве.

Быть может, весь мир не реальность, а сон, иллюзия? Допустим. Но всегда остается по крайней мере одна реальность: «я», который спит, который видит сны, который имеет иллюзии.

* Кстати, слово «явление» принадлежит Платону; это он впервые сказал, что «чувственный мир сводится для нас к явлениям — к тому, что является и рождается».

«Есть один могущественный обманщик, которого я не знаю... который меня все время обманывает. Следовательно, раз он меня обманывает, нет сомнения в том, что я есмь; и пусть он меня обманывает сколько угодно, он никогда не сможет так сделать, что я буду ничем, пока я думаю, что я — что-то» («Размышления», II ²). Таков подлинный смысл этого знаменитого изречения: «во всем сомневаюсь, мыслю, следовательно, существую».

Индус говорит: чувственный мир — ничто; а между тем от этого «ничто» остается что-то — иллюзия, которая мне представляется; ведь галлюцинация есть также особого рода реальность — «хорошо обоснованное явление» (по Лейбницу). Вот результат «феноменологической редукции» — это я, я сам с моими идеями, с моими явлениями.

Результат этого сомнения Декарта, результат его «редукции» Гуссерль определил одним словом: «мыслю»; ибо у Декарта «мыслю» — это все сознание, которое охватывает не только мои мысли, но и мою волю, мои действия, мои чувства («Размышления», III), наконец, все то, что теперь называется жизнью души. И вот что примечательно и курьезно: весь этот мир вещей неопределенный и сомнительный, поскольку он основан на текучести явлений, этот мир дает нам нечто абсолютно определенное и реальное, ибо реальное присутствие явлений неоспоримо даже в том случае, если их объективное значение неопределенно. Если я сплю, если я вижу сны, если у меня галлюцинация, ложные и нереальные идеи, то все равно у меня есть одна абсолютная реальность, одна абсолютная истина. Это — просто истина присутствия этих сомнительных явлений (Соловьев).

Вот как сам Декарт определил это удивительное открытие: «Допустим, что вещи, которые я воображаю, не истинны, тем не менее эта способность воображать реально существует во мне и составляет часть моей мысли: я вижу свет, я слышу звук, я чувствую тепло. Но мне скажут, что эти представления ложны и что я сплю. Пусть так; однако, по меньшей мере, несомненно, что мне кажется, что я вижу свет, что я слышу звук и чувствую тепло; вот это не может быть ложно»... («Размышления», II) ³.

2. ЗЕМЛЯ ОБЪЕКТОВ И СОЛНЦЕ СУБЪЕКТА

Вместо лишнего достоверности мира, который окружает меня во время моего размышления, я нахожу другую реальность, реальность иного измерения; я открываю ее, оборачиваясь к самому себе; во мне самом я открываю «поток чистых переживаний со всем, что в нем налицо, — и поток этот «очевиден» (Паскаль). Непосредственная интуиция переживаний никогда не обманывает. Непосредственные данные сознания, по выражению Бергсона, всегда истинны и реальны.

Мое мышление, т. е. сознание, вместе с тем, что в нем непосредственно дано, является мне как новое измерение или, скорее, как иная точка зрения. Найти его было весьма трудно.

Кант говорит, что это открытие подобно тому, которое сделал Коперник, однако не сам Кант, а Декарт его сделал. Первое измерение или первая точка зрения — это наивный реализм (Кант) или натурализм, который отправным пунктом считает мир вещей, землю объектов. Эта точка зрения вполне естественна для здравого смысла; но философия не есть здравый смысл, а здравый смысл не нуждается в философии, что доказано смертью Сократа.

Вторая точка зрения, точка зрения Коперника или, вернее, Декарта, это — феноменализм (эмпирический реализм Канта — «существуют только одни явления»), который берет за отправную точку не землю объектов, но солнце субъекта, солнце духа и разума.

С этой «феноменологической редукцией» мое мышление являет мне еще новую и странную вещь: это — мое «Я». О нем бесконечно говорят, но оно никогда ясно не является. Напротив, — оно скрывается — и тем не менее оно считается «очевидным».

Для этого «Я» необходимо противостоять сведению к явлениям, необходимо, чтобы это «Я» противостояло сомнению. «Я» может все свести к явлениям, кроме себя самого. «Я» никогда не появляется в «поле явлений», оно остается всегда невидимым и, быть может, непонятным. Можно сказать, что это существо иного измерения, чем все явления, — третьего измерения.

Иллюстрация к сказанному может быть легко найдена в известном символе Платона. Я нахожусь в пещере и вижу на стене тени — таков мир явлений; но среди этих теней я никогда не увижу истинного «Я», как никогда зритель в театре не увидит на сцене себя самого.

Разумеется, мое тело, мои движения, мои привычки, даже мой характер и моя «душа» — все это появляется в «поле явлений», все это «видимо», все это эмпирично — но все это не подлинное «Я». Все тело это не Я, оно мне только принадлежит, как и моя одежда не есть Я. Мои идеи, мои чувства, мои мысли — все это тоже не Я, они мне принадлежат, но Я могу существовать без них *.

Однако Декарт сделал открытие, которое превосходило силы его понимания и которое все еще превосходит силы современной философии. До сих пор мы не знаем, что такое истинное «Я». Наиболее глубокий анализ этой проблемы мы находим в индийской философии и в христианской мистике, например у Эккехардта. Вот замечательные слова Паскаля. Он ставит вопрос: что мы любим, когда кого-нибудь любим: «тот, кто любит кого-нибудь за его красоту, любит ли он его? Нет, так как оспа, не убивая

* Вся философия Упанишад, кстати, не что иное, как подлинный путь, ведущий к открытию этого таинственного «Я», и это находится посредством отметания всего, что относится к области явлений, ибо это «Я» выходит за пределы всех явлений (Гуссерль); иначе можно было бы поставить это «Я» среди явлений и подвергнуть и его сомнению.

самого человека, уничтожит красоту, и любовь к нему прекратится. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня самого? Нет, так Я могу утратить эти качества, не утратив самого себя. Где же это мое «Я», если оно ни в теле, ни в душе?»

Обратите внимание на эти слова: «ни в теле, ни в душе». Можно сказать, «моя душа» — это значит, что подлинное «Я» не достигнуто. Где же оно, это «Я»? Оно — в другом измерении, в третьем измерении — над потоком переживаний, наконец, — и в этом ошибка Бергсона — над пространством и временем.

3. СОЛИПСИЗМ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ

Это новое измерение весьма удивительно. Новая точка зрения была избрана очень удачно. Ясно, что сознание обнимает весь мир — физические тела, животных, людей, звезды, небо, — сознание есть «зеркало Вселенной» (Лейбниц), «есть весь мир, полный бесконечности». В известном смысле можно сказать, что Я вездесущ, Я всемогущ. Все, что существует, принадлежит мне (Упанишады). Я — микрокосм и микрокосмос.

Однако есть нечто невыносимое в этой ситуации, в этом положении суверена: я нахожусь, таким образом, на престоле абсолютного одиночества; я вошел в порочный круг солипсизма, только Я истинно существую, — а весь остальной мир — это мои идеи, мои представления, «данные моего сознания» («монада не имеет ни окон ни дверей», — говорит Лейбниц ⁴).

По внутренней диалектике мысли Декарт был вынужден войти в порочный круг солипсизма (это большая заслуга его, ибо вся последующая философия вынуждена идти по его пути). Декарт хорошо знает тезис «Я — один в мире» («Размышления», III, «Рассуждение о методе», IV ⁵), и он находит очень оригинальное средство преодоления этого тезиса.

Только один Бог помогает нам вырваться из порочного круга эгоизма и солипсизма. Мир, природа, другие люди не способны это сделать — ибо все это — «я», мои идеи и мои явления. Но Бог не Я, так как Я не Бог.

Нам скажут: да, это верно, если Бог существует, но кто нам это докажет? Не опроверг ли Кант богословские доказательства бытия Божия (в том числе доказательства Декарта)?

И вот опять мы видим величие и оригинальность Декарта. Для него Бог, Абсолют не нуждается в доказательствах; напротив, мир, природа должны быть доказанными. Можно сомневаться, что вещи существуют, но нельзя сомневаться в бытии Абсолютного Существа. Абсолютное ни к чему не сводимо; оно — так же, как Я, и даже в большей степени не поддается совершенно сведению к явлениям; Реальность Абсолютного для Декарта есть непосредственная интуиция, очевидность, которая обнаруживается тогда же, когда и очевидность моего Я.

4. АКСИОМА ЗАВИСИМОСТИ

Испытаем вновь первую из указанных интуиций. Каким образом является мне это «Я»? В качестве существа, которое сомневается, которое ищет правду, которое имеет желания, «которое стремится непрерывно к чему-то лучшему и жаждет его, более высокого, чем он сам». Другими словами, «Я» — вещь несовершенная, неполная и зависимая от чего-то другого». Сомнение есть несовершенство («познавать — это гораздо совершеннее, чем сомневаться». — «Рассуждение», IV ⁶), желать и стремиться — это значит испытывать лишение и зависимость. Но несовершенство немислимо без совершенства, как и конечное немислимо без бесконечного, как относительное существует только в противопоставлении Абсолютному. Только очевидность, интуиция каждой из этих противоположностей обнаруживает их сразу вместе, ибо противоположности нераздельны. Фундаментальная интуиция, обнаруживающая относительность (неабсолютность) моего существа, — это одновременно интуиция Абсолютного Существа, — интуиция моей зависимости, ибо относительное зависит от Абсолютного, как конечное от бесконечного.

То, к чему мы здесь пришли, я называю «аксиомой зависимости», или, если угодно, «аксиомой религии», ибо «религия» и есть «связь», «зависимость» (Шлейермахер).

Несколько цитат из Декарта покажут нам диалектику, которая приводит к аксиоме зависимости.

«Как мог бы я знать, что сомневаюсь и желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не всецело совершенен, если бы у меня не было никакой идеи существа более совершенного, чем я, посредством сравнения с которым я мог бы узнать о недостатках моей природы» («Размышления», III) ⁷.

«Когда я размышляю о себе, я не только знаю, что я — нечто несовершенное, неполное и зависимое от другого... но одновременно я знаю, что тот, от которого я завишу, обладает всеми высокими свойствами, к которым я стремлюсь... обладает не только в потенции, но... актуально и в бесконечной степени, то есть, следовательно, он — Бог» («Размышл.», III) ⁸.

«Когда я наблюдаю мое сомнение, то есть наблюдаю то, что я — нечто неполное и зависимое, с раздельностью встает в моем уме идея существа полного и независимого, то есть Бога» (там же, франц. изд.) ⁹.

Вот, наконец, аксиома зависимости, выраженная наиболее определенным и точным образом:

«Я, разумеется, знаю, что завишу от отличного от меня существа» («Размышл.», III) ¹⁰.

Эта зависимость мне доказывает, что я не «один в мире», что я не «единственное существующее существо»; она освобождает меня от порочного круга солипсизма. Чувственный мир со всем огромным простором времени и пространства не способен это

сделать, так как все это суть мои идеи и мои явления, все это во мне, мне имманентно, а не трансцендентно.

«Я становлюсь независимым от чувственного мира и природы при помощи следующего приема редукции: я стою «выше» всего этого, это они зависят от меня. Они включены в круг моего сознания» («Расужд.», IV; «Размыш.», III).

В результате «феноменологической редукции», после сомнения во всем, остаются несомненными только два существа: «Я», которое не есть Абсолют, и Абсолют, который не есть «Я»; «Я» как зависимое — и Абсолютное как независимое.

Выражаясь словами бл. Августина, можно сказать: «Я знаю Бога и душу; и что еще? — больше ничего!»

5. ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ СВЯЗИ С АБСОЛЮТНЫМ

Эта зависимость от Абсолютного нечто единственное в мире; она совершенно отлична от всякой другой естественной зависимости, как, например, зависимости от вещей, от людей, от природы. Нужно освободиться от всякой другой зависимости, чтобы почувствовать, чтобы созерцать эту зависимость от Абсолютного. «Очистительный путь» мистиков есть метод достижения «независимости от вещей», независимости от мира. «Очистительный путь», «темная ночь» философии — это сомнение. Оно освобождает нас от всех временных, материальных, естественных вещей, сводя их к явлениям; оно дает нам возможность возвыситься к третьему измерению, где душа ощущает себя в духовной атмосфере мысли и свободы, — высоко, высоко над миром явлений. Такова поразительная диалектика Декарта, диалектика всех великих мистиков — индусских и христианских: — достигнув вершины независимости, они обнаруживают свою абсолютную зависимость, ибо встретились с Абсолютным.

Именно здесь можно установить отличие этого русского истолкования философии Декарта с истолкованием, данным известным немецким философом Гуссерлем. Наше истолкование более онтологично, более абсолютично, более мистично и гораздо ближе к самому Декарту.

Гуссерль утверждает, что феноменологическая редукция Абсолютного возможна. Мы же утверждаем вместе с Декартом, что она невозможна. Абсолютное нельзя упразднить.

Как только утверждают нечто относительное, предполагают Абсолютное; как только утверждают конечное, предполагают бесконечное.

Невозможно упразднить Абсолютное: когда его отрицают в истинной форме, оно появляется в другой, ложной форме. Если говорят: Бога не существует, нет ничего, кроме материи, — материя становится Абсолютом.

Если утверждают: Бога нет, нет ничего выше меня и выше человечества — Абсолютом становится «Я» или Человечество («Великое Существо» Огюста Конта). Наконец, говорят: если,

в сущности, нет ничего, мы упадем в бездну вместе с миром — и при этом воображают, что речь идет о некоем радикальном атеизме — делают огромную ошибку, ибо тут найдено весьма таинственное Абсолютное — Великая пустота, Абсолютное ничто. Таково Абсолютное одной из великих религий, буддизма.

Что особенно замечательно: подлинный атеизм невозможен. Атеизм есть идолопоклонство и фетишизм.

Упомянутая аксиома зависимости очевидна, но не рациональна. Мистическая интуиция Абсолютного иррациональна. Это встреча с «сокрытым Богом». Перед лицом этого Бога испытываешь странное чувство глубокого изумления или ужаса Бездны. Это называют «тайной, внушающей трепет» (Рудольф Отто) или чувством абсолютной зависимости (Шлейермахер). Иногда иррациональность Абсолютного является нам в виде великого вопроса, странного, волнующего, страшного:

«Я вижу эти страшные пространства Вселенной, в которые я заключен... всю вечность, которая мне предшествовала и всю вечность, следующую за мной... и я себя спрашиваю: «откуда я пришел» и «куда иду» (Паскаль. Мысли. §1).

Вся моя жизнь, моя судьба, направление моего пути, все зависит от ответа, который я даю на эти вопросы. И это есть интуиция зависимости, голос которой слышит каждый человек в известный момент жизни.

На богословском языке это чувство зависимости — непосредственная интуиция тварного существа, ощущающего, что он связан с существом не тварным, с Творцом; и эта связь есть религия.

Эта связь с Абсолютным уникальна, таинственна, иррациональна, невыразима при помощи категорий причинности, субстанции и цели. Таким образом, Кант прав по сравнению с Аристотелем и томизмом. Только религиозные символы и мифы способны выразить эту связь.

6. ДВЕ ЧАСТИ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Две совершенно различные по ценности части содержатся в философии Декарта. Первая часть — это его сомнение, его «я мыслю», его «феноменологическая редукция», его учение о зависимости и свободе. В этой области Декарт — один из величайших философских гениев. В его творениях легко опознать наиболее глубокое течение философской и мистической мысли — течение, которое мы встречаем в Упанишадах, у Платона, Плотина, блаженного Августина, Ансельма, Бонавентуры и Дунса Скотта. Такова великолепная перспектива, в которой является нам Декарт. Его «Я мыслю» — это весь критицизм, это весь Кант в зародыше; это — Фихте со всеми проблемами немецкого идеализма; наконец, это — неокантианское движение и имманентная школа философии. Но есть еще одна удивительная вещь: Декарт

стоит выше всего этого. Пожалуй, наиболее сильная школа современной философии, феноменология, есть не что иное, как большая и новая интерпретация его «я мыслю». Эта философия глубока, но не доходит до последней глубины. «Я мыслю» еще не исчерпано, недостаточно зондировано; его самая высокая заслуга в постановке проблемы субъекта в новой философии, проблемы Я. После бл. Августина проблема эта была забыта в течение многих веков. Писали философию объекта, философию вещей, субстанций. Все это — философия первого измерения. Декарт нашел другое измерение — измерение духа, субъекта. Таким образом, он выдвинул проблему свободы и с силой, превосходящей Дунса Скотта. Свободы нет в области объектов, вещей, субстанций, ее нет в первом измерении. Нужно подняться выше, чтобы увидеть: «я сомневаюсь, следовательно, я свободен, я независим от вещей». Свобода — это сущность «Я». Нельзя доказывать свободу, так как через нее, благодаря ей совершается акт суждения, при помощи которого доказывают и сомневаются. Высоко поднял Декарт человеческий дух, поднял его на уровень ангелов, быть может, даже выше, чем это дозволено системой томистов. И тем не менее он поднял его в направлении абсолютного христианском.

Св. Фома Аквинский упрекает бл. Августина, что он построил психологию и гносеологию, свойственную ангелам, а не людям. По аналогии тот же упрек Маритэн делает Декарту; но все стрелы Маритэна падают на бл. Августина, Декарт же спасен цитом бл. Августина.

«Я», дух, — это не только нечто ангельское, но и божественное, образ Божий, так же как и свобода — тоже образ Божий.

Такова первая часть философии Декарта, и в ней — его величие.

В этой части ему можно, однако, с точки зрения русской философии сделать и некоторые упреки: одновременная интуиция «Я» и Абсолютного есть интуиция мистическая, иррациональная.

Главная ошибка Декарта в том, что он рассматривал «Я» и Абсолютное как две рациональные идеи, как две вещи, две субстанции. Это также ошибка догматического рационализма, не способного схватить иррациональное.

То, что очевидно ясно и раздельно, не является тем самым рациональным. Небо очевидно и, однако, абсолютно иррационально, бесконечность очевидна (Шиллер)¹¹, но иррациональна — сам Декарт это признает; и, наконец, свет, символ ясности, есть самая иррациональная вещь в мире, даже в физике.

Однако, исходя из своей хорошо обоснованной диалектики, Декарт не мог утверждать, что «Я» есть «мыслящая вещь» и что Бог есть субстанция. Уровень, на котором существуют «вещи» и «субстанция», превзойден сомнением, преодолен феноменологической редукцией.

И вот, несмотря на это, существует и вторая часть философии Декарта, и она — его грех, его нищета. Это — его учение о двух субстанциях, его геометрический и механический подход к явлениям органической природы, в силу чего он смотрел на растения и на животных как на лишённые души безжизненные автоматы.

Мы видим, насколько произвольными и опасными бывают философские построения. Как только Декарт начинает строить, он забывает о своих открытиях: он говорит, что «Я» есть мыслящая вещь, что «Я» есть субстанция. Тогда как в его «Размышлениях» диалектика, раскрывающаяся в словах «Я мыслю», феноменологическая редукция не есть объект, но есть субстанция. Как это всегда бывает, ученики наследовали и присвоили себе ошибки и промахи учителя. Картезианство восприняло и развило только эту вторую часть философии Декарта, лишённую ныне всякой ценности. Если томизм с этим борется, то мы с томизмом совершенно согласны. Чтобы понять истинную ценность Декарта, нужно упразднить картезианство, так же как, чтобы оценить Толстого, нужно удалить из него толстовство.

То, что поражает в Декарте и возбуждает наше восхищение, — это искренность и прямота его мысли. Быть настоящим философом — значит отдать всю свою жизнь, пожертвовать своим спасением для того, чтобы достигнуть истины и добиться очевидности. Декарт дал обет Пресвятой Богородице совершить паломничество, если его молитва исполнится — молитва философа, просящего только об одном, о том, чтобы найти очевидную истину. И действительно, он совершил паломничество: он странствовал по долине сомнений, через темную ночь отрицаний — странствие опасное, которое началось с сомнения в самом существовании Пресвятой Девы.

Это я и называю прямою мысли, добродетелью философа. Для того чтобы указать на противоположность этой прямоты, я приведу доводы друзей Иова. Это — льстецы перед Богом: для того чтобы получить Его милость, они строят системы, где Божья справедливость и Провидение забаррикадированы силлогизмами. Они боятся говорить и думать то, что они в действительности видят, они опасаются сомнений. Сам же Иов имеет смелость сказать, что он не видит ни справедливости, ни Провидения, ни даже Бога, ибо его взору рисуется «коварный Бог».

Но в том-то и состоит чудо: Бог оттолкнул льстецов и милостиво дозволил Иову узреть иррациональный Абсолют. Такая же милость дарована была и Декарту. Пресвятая Дева исполнила его молитву — молитву настоящего рыцаря истины, рыцаря без страха и упрека.

Декарт — истинная слава Франции, и он живет в современной философии. Он вновь молод и прекрасен, как это сказал Платон о Сократе; тогда как картезианство навеки оставлено позади.

XIV

БЕССМЕРТИЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

1. БИБЛИЯ О ЗАГРОБНОЙ СУДЬБЕ ЧЕЛОВЕКА

«Людей ждет по смерти то, чего они не ждали и о чем не гадали»¹. Что хотел сказать этими словами таинственный Гераклит? А вот что: когда мы утверждаем «бессмертие», то это означает несомненно нечто великое и таинственное, но мы не знаем, что именно это означает. Мы не знаем, что именно мы утверждаем, говоря о бессмертии, чего именно мы желаем и к чему стремимся. Древнейшие мифы и символы гадают об этом и, быть может, угадывают нечто. Каково философское и научное значение этих символов и гаданий, этой веры, «гипостазирующей наши надежды» и желающей дать «вещей обличение невидимых»?

Особенность и преимущество библейских символов состоит в том, что они охватывают все проблемы духа и предусматривают все возможности решения. Так, по вопросу о загробной судьбе человека мы находим в Библии четыре точки зрения, которые исчерпывают все возможные решения:

1. Утверждение полной смертности души в псалмах * (ср. Екклесиаст) — учение, утверждавшееся вполне ортодоксально саддукеями.

2. Возможное «переселение душ», вера в «перевоплощение» прежних пророков, как провозвестников приближения мессинских обетований. Таковы все слова об ожидаемом пришествии Илии (Лк. 9, 7, 6, 19; Мф. 11, 14, 17; 10-13, 14, 16; Инн. 1, 21). Было бы невероятно, если бы евреям оставалась неизвестной такая распространенная в Египте, в Греции и в Индии теория, как перевоплощение душ, и она, конечно, находила сторонников, так же как и теория полной смертности **.

3. Бессмертие отрешенной души, освобожденной от тела, бессмертие в Шеоле³, в царстве теней, или же в «лоне Авраама», в блаженном бытии. Такая концепция бессмертия проходит через все Евангелие, через Ветхий Завет и через Послания. Она играет огромную роль в христианском сознании средневековья и для большинства христиан является основной опорой их веры в бессмертие. Эта теория «развоплощенного» бессмертия стоит, однако, всего ближе к орфизму, к платонизму и потому не является характерно еврейской и христианской.

* Напр., «человек яко трава, дние его яко цвет сельный, тако отцветет, яко дух пройде в нем, и не будет и не познает ктому места своего»².

** Отнюдь не следует, однако, понимать слова Христа (Мф. 17: 11--13) как принятие теории перевоплощения им Самим; их следует толковать так: появится человек, который будет действовать «в духе и силе Илии» (Лк. 1:17). Такое «перевоплощение» может быть принято всеми.

4. Наконец, вера в воскресение мертвых, вера в воскресение душ и телес. Это она является существенно-библейской и абсолютно характерной для христианства, абсолютно противопоставляющей его и платонической и индийской теории бессмертия, ибо для эллинов и для индусов воскресение душ и телес есть абсурд, и притом такой, который не только невозможен, но которого нельзя и желать. Апостол Павел отлично мог проповедовать «бессмертие души» в Афинах в смысле бессмертия развоплощенной души; это была родная эллинам орфическая идея. Но когда он заговорил о «воскресении мертвых», о воскресении душ и телес, его никто не захотел слушать («об этом послушаем в другой раз», — сказано в Деяниях ⁴). Это оказалось настоящим «безумием для Эллинов» ⁵.

2. СМЕРТЬ ЕСТЬ ДРУГ И ВРАГ. РЕШЕНИЕ У АП. ПАВЛА

Замечательно то, что третья и четвертая концепция бессмертия спокойно стоят рядом в христианстве, тогда как они совершенно различны по духу и даже антиномичны. Эта антиномия в обычном христианском сознании даже и не замечается, и это потому, что «воскресение мертвых» обычно не берется всерьез: в лучшем случае это робкая надежда; «чаю воскресения мертвых» звучит как странный диссонанс, как мучительный вопрос у Чайковского (в его «Верую»). Бессмертие отрешенной души гораздо понятнее и влиятельнее.

Но антиномия совершенно ясна, особенно в отчетливых формулировках ап. Павла. С одной стороны, смерть есть друг, ценность, «приобретение», выигрыш: «разрешиться и быть со Христом — несравненно лучше», «лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа» (Флп. 1:21 — 23; 2 Кор. 5:8) — а с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен «истребиться», который должен быть погран смертью Христа: смерть должна быть поглощена победою, ибо она была бы сама победою ада (1 Кор. 15).

Эта антиномия еще совершенно не решена богословием и не осознана обычным церковным сознанием. Но в 15-й главе у ап. Павла намечено ее решение в словах: «не оживет, аще не умрет» и «сеется в тлении — восстает в нетлении», «сеется тело душевное, восстает тело духовное». Решение, как и вся 15-я глава, всецело дает перевес воскресению в новой преображенной плоти — оно и остается центральной концепцией христианства, ибо «если Христос не воскрес и если мертвые не воскресают — то тщетна наша проповедь и тщетна наша вера» ⁶. А смерть есть необходимый диалектический момент, подчиненный воскресению и в нем находящий свой смысл: метаморфоза зерна, страшная и трагическая, но спасительная и обогащающая бытие, ибо «восстает» более совершенное через распадение менее совершенного.

3. ПРЕДРАССУДОК «ПРОСВЕЩЕНИЯ»

Бросим теперь взгляд на эти богословские проблемы, на эти религиозные символы с точки зрения современной философии и современной психологии.

Прежде всего современная наука и философия должны совершенно отстранить предрассудок «просвещения», будто поставить проблему бессмертия ненаучно, ибо мы знаем наверняка, что никакой «загробной», никакой «вечной» жизни нет. Не только мы этого не знаем, но мы даже знаем наверняка, что существует «бессмертие» на всех ступенях бытия и, так сказать, во всех науках: существует вечность в той области, где еще нет смерти, в области физико-химической, в форме закона сохранения энергии (ибо энергия сохраняется вечно); но существует бессмертие и в той области, где уже есть смерть, в форме закона сохранения рода, в форме бессмертия живой клетки; существует, наконец, и в той области, где уже нет смерти — в области духа и духовных сущностей (сфера науки, искусства, истории, философии, религии).

Хотя проблема вечного бытия совершенно несомненна во всех этих областях, однако она многим покажется недостаточной. Существует ли «бессмертие души», «бессмертие личности», «индивидуальное бессмертие»? Вот о чем нас спрашивают. И тут современная психология и философия многое имеют сказать.

4. ЧТО ТАКОЕ «ДУША»?

Проблема «бессмертия души» сохраняет свой глубокий смысл для современной аналитической психологии. В ней поставлен вопрос, отнюдь не бессмысленный, ибо в «душе», в сфере психического, существуют области и свойства, как бы не подчиненные времени и смерти. В открытиях психоанализа и аналитической психологии это удалось показать совершенно по-новому и с новой стороны. Дело в том, что «душа», психея,— гораздо шире, богаче, таинственнее, нежели мы предполагали.

Под «душой» прежде всего разумели сознание, и потому смерть сознания, потерю сознания отождествляли со смертью души, с исчезновением души. Но теперь «душа», и личность, и самость совсем не отождествляются с сознанием, и само по себе сознание может исчезнуть, может потеряться, без всякой потери личности и без потери самости. Это случается с нами ежедневно во сне: если потеря сознания есть смерть, то мы умираем и воскресаем ежедневно. Но ритм сна и пробуждения совершенно похож на ритм смерти и рождения; души как бы засыпают в смерти и снова пробуждаются в рождении. Душевная жизнь в этом ритме не прекращается. Именно эту вечность «душевного» и «духовного» в смене смерти и рождения выражает символически идея переселения душ.

Современная психология считает, что психическое бытие совершенно не исчерпывается сознанием. Психическое объемлет подсознательное и сверхсознательное. Поэтому, если даже смерть означает потерю сознания, то это еще вовсе не значит уничтожение души, а может означать только переход из сознательного бытия в бессознательное. Именно так и думал Лейбниц, считая, что после смерти душа свертывается и засыпает, чтобы потом опять развернуться и воскреснуть; он утверждал не метампсихозу, а метаморфозу личности, монады, ибо личность всегда остается сама собою и продолжает в метаморфозах свое собственное развитие ⁷.

5. ПОДСОЗНАНИЕ НЕ ВЕРИТ В СМЕРТЬ

Фрейд установил любопытный факт: подсознание не верит в смерть — бессознательно, инстинктивно, мы живем так, как если бы смерти не было. Сознание, мысль знает о существовании смерти, но подсознание как бы на это «не обращает внимания». Замечательно, что во сне мы никогда не видим умерших в виде потусторонних призраков и теней — мы их видим живыми, как они были; иногда мы чувствуем, что они надолго уехали и потом как бы вернулись. Подсознание как бы скрывает от себя их смерть. Именно поэтому, как указывает Фрейд, разговор о смерти присутствующих исключается, признается неприличным.

Поэтому Фрейд не совсем последователен, когда говорит о влечении к смерти: как может существовать подсознательное влечение к смерти, когда подсознание игнорирует смерть? Не лучше ли сказать, что подсознание как бы обладает особым притяжением, стремится затягивать в свою бездну; тогда можно сказать, что существует стремление не только сознать и сохранять сознание, но и обратное стремление: к потере сознания, к погружению в бессознательное: стремление ко сну, к нирване, к угасанию сознания как выходу в транс. Этот транс может переживаться и в любовном экстазе (как у Тристана и Изольды), и он тогда представляет собой погружение в бессознательное, но отнюдь не в небытие, а если угодно, в самое интенсивное бытие. Такова мистерия Диониса ⁸. Царство Диониса, транс в бессознательное, наступает тогда, когда факел сознания потушен — и оно быть может ценнее, прекраснее дневного сознания с его заботами и мучениями совести. Быть может, здесь настоящая реальность, а «дневные тени» — только тени и призраки? Этот вопрос Вагнера и Шопенгауэра снова стал современным.

6. УЧЕНИЕ О КОЛЛЕКТИВНО-БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ

Аналитическая психология Юнга может ответить на вопрос о том, почему подсознание игнорирует смерть, не верит в нее. Учение о коллективно-бессознательном содержит ответ:

Коллективно-бессознательное не умирает и не рождается, равно как оно и не засыпает, хотя оно растет и трансформируется; оно лежит глубже, нежели смена рождения и смерти, дня и ночи. И вместе с тем мы в нем и оно в нас; но что такое коллективно-бессознательное?

Погружаясь в глубину собственного подсознания, мы находим там подпочвенное напластование всех слоев нашей жизни — это эмоционально-подсознательная память, которая хранит все и помнит все, но из которой сознательно-интеллектуальная память умеет извлекать лишь немного; если мы спустимся еще глубже, то увидим, что в этих напластованиях нашей жизни, точнее под ними, можно открыть еще более древние пласты эмоционально-бессознательной жизни народа и всего человечества. Документы коллективно-бессознательного: мифы, символы, «архетипы».

Мы погружены в это коллективно-бессознательное, — оно в нас и мы в нем. И мы можем прочесть в нем всю душевную историю человечества с его «грехопадением», с его «враждой к змию», с его «потерянным раем», с его Каином и Авелем, с его демонами и богами, с его кровосмешениями, убийствами, подвигами, страданиями и раскаяниями.

Как геолог читает всю историю земли по разрезу ее пластов — и вся она дана здесь сразу и в настоящем, так и в подсознании дана сразу и в настоящем вся история души, и в ней — все времена. Здесь душа поистине всевременна и потому не подчинена времени; она несет вечность в себе, надо только уметь ее видеть, уметь в ней читать. Идея «акаши-хроники» у Штейнера вполне верна, но он совершенно не владеет методом ее читать, ибо не знает, где читать, в каких глубинах души, и не знает, какими буквами эта хроника записана⁹. Психология Штейнера не знает «подсознания» и «коллективно-бессознательного», не умеет толковать сны и символы, не знает психоанализа, и потому сама есть прекрасный объект для психоанализа, но отнюдь не субъект, могущий что-то анализировать. Штейнер всецело во власти сумбурного подсознания, его сознательная мысль архаична и инфантильна, для научно-философского и мистического эзотеризма он вечно останется непосвященным. Штейнер грезит и видит сны; это драгоценный источник познания, но бывают «вещие сны» и бывает бред. Примером такого бреда может служить христология Штейнера, приведенная о. Сергием Булгаковым в его статье¹⁰. Сведенборг тоже был в грезах, во сне и в бреду, но его бред бесконечно талантливее и символичнее.

В подсознании живут, следовательно, все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей; так же как и в соревновании и вражде братьев живут эмоции Каина и Авеля. Но главное — в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем. Здесь лежит ключ к тайне предсказаний.

Главное, на что указывает научный оккультизм, парапсихика,— это таинственная и неисследованная мощь подсознания. Об этих настоящих и подлинных открытиях «оккультизм» Блаватской и Штейнера не имеют ни малейшего понятия.

7. СОЗНАНИЕ И КРОНОС

Так является нам бессмертие на всех ступенях бытия: на ступени физико-химического бытия — как вечность энергии, на ступени биологического бытия,— как бессмертие клетки в ее трансформациях; на ступени психического бытия — как всевременность подсознания, которое сразу живет прошлым, настоящим и будущим, в сущности, не делая между ними строгого различия.

Вот почему всякий «транс» в подсознание, который мы наблюдаем во сне, в грезах, в медиумизме, в эросе,— есть прежде всего потеря чувства времени: здесь «часов не наблюдают».

Строгое противопоставление настоящего, прошедшего и будущего составляет, напротив, сущность сознания. Это оно знает ритм дня и ночи, рождения и смерти, это оно считает моменты, «наблюдает часы», ведет летосчисление и сознает необратимость числового ряда времени. Необратимость времени существует только для сознания. Отсюда грусть и трагизм сознания. Оно есть вообще сфера трагизма, ибо оно рождается из конфликта, из столкновения противоположностей (ре-флексия есть активность, отброшенная назад). И первое противопоставление сознания есть противопоставление прошлого и будущего, соприкасающихся в хрупком и эфемерном моменте настоящего. Первый трагизм сознания есть трагизм Кроноса, пожирающего своих детей. Вот почему Екклезиаст, эта книга всеобъемлющей грусти, есть прежде всего осознание трагизма временности:

«Род проходит и род приходит... Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают... и память о них предана забвению, и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части вовеки ни в чем, что делается под солнцем...» а потому: «что пользы человеку от всех трудов его?»¹¹

Это осознание необратимости временного ряда есть мудрость сознания, но в этой мудрости много печали, и «кто умножает познание, умножает скорбь». Коллективно-бессознательное счастливее. Если «смерть и время царят на земле»¹², то они царят прежде всего в сознании и для сознания, ибо «время есть форма сознания».

8. ПАМЯТЬ И ИСТОРИЯ

Так мы приходим к заключению, что если что смертно и временно, то это прежде всего наше сознание: оно начинается рождением и кончается смертью, оно представляет собою небольшой и конечный отрезок времени.

И все же оно имеет свое прикосновение к вечности и обладает своего рода всевременностью, но лишь тогда, когда поднимается

на ступень духа. Оно может стать на «точку зрения вечности», это и есть точка зрения духа, духовного «всеединства».

Сознание знает и видит, что до его рождения протекла бесконечность и после его исчезновения потекут бесконечные времена. Его духовный взор видит гораздо больше, нежели отрезок своей личной временной жизни, он видит, в сущности, бесконечность прошлого и бесконечность будущего, бесконечность истории, которая дана в памяти и предвидении, в чувстве прошлого и в стремлении к будущему. История и есть подвижный и несовершенный «образ вечности».

Память и история есть первое преодоление смерти и времени, пусть несовершенное, но такое, которое может бесконечно приближаться к полноте «вечной» или абсолютной памяти. При этом нужно помнить, что история идет в обе стороны, к началу и к концу, что она всегда «архаична» и телеологична, что смысл изучения истории состоит не в созерцании прошлого, а в предвидении будущего, т. е. в делании истории, отсюда эсхатологический момент «священной истории». Отрезок нашей жизни, нашего сознательного бытия, вставлен и вплетен во всю историю мира, как и во всю пространственную вселенную. В нем мы имеем узел, фокус бесконечных воздействий, «акций» и реакций, идущих из всех веков и миров во все века и миры. Или, если взять сравнение Лейбница, этот фокус, этот центр, схватывающий и посылающий излучения энергии, есть сознание, как монада, как «зеркало вселенной», в котором отражается «целый мир, полный бесконечности»¹³.

Связь монады со всей вселенной, возможность в каждом «атоме» бытия прочесть историю всего космоса составляет гениальную интуицию Лейбница, далеко выходящую за пределы его Монадологии. Это идея научно и философски неопровержимая. Она одинаково верна для астрономии и геологии, для биологии и психологии. Юнг нашел подтверждение ее в психологии бессознательного, но она верна и для психологии сознания.

Человек есть микрокосм, точка отсчета, из которой развертывается перспективная картина всего мира, нужно только уметь читать в своем сознании и подсознании, нужно уметь различать в этом туманном и таинственном зеркале, где отражается вся полнота бытия, но не со всею полнотой ясности. Здесь другая сторона гениальности Лейбница: он предвосхитил теорию бессознательного. Вся история развития и все воздействия, идущие отовсюду, содержатся в фокусе монады, но не все могут быть осознаны, ибо они могут быть бесконечно малыми; они содержатся в монаде бессознательно и постепенно осознаются самосознанием*.

* Нужно сказать, что обе идеи: 1) микрокосмичность души, ее стяженного всеединства, ее «потенциальной бесконечности» и даже 2) бессознательных содержаний в душе — содержатся у гениального Плотина. См. Енн. 3,9,2. 3,8,5. 3,7,13 (60 и след.). 3,7,11. 3,4,3 (21).

9. «ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ» И ВЗАИМОПРОНИЦАЕМОСТЬ ДУШ

Своеобразная универсальность подсознания и сознания, его стяженное всеединство, показывает нам, каким образом душа преодолевает смертность и конечность при помощи потенциально-бесконечной памяти и всеохватывающего «фокуса» духа. Дух обладает фокусом прикосновения к вечности. В свете этих открытий идея полной смертности совершенно отпадает. Но как обстоит дело с другими «загробными» мифами, и прежде всего с мифом о перевоплощении? На первый взгляд может показаться, что существование сверхиндивидуальной и космической памяти души (акаша-хроника) подтверждает идею «переселения душ». Но это как раз и неверно: сверхиндивидуальная и космическая память есть память о чужих, а не о моих воплощениях.

В своей памяти и фантазии, в своем сознании и подсознании я нахожу множество душ и «воплощений», ибо всякое во-ображение есть воплощение и всякое воспоминание есть вос-крешение своего рода. Множество душ живет во мне, иные анонимно и суммарно, иные — в отчетливом индивидуальном воображении (герои, пророки, Бого-человек). Потенциально все души живут во мне и действуют, хотя бы в бесконечно малой степени. Живут в предчувствии и будущие индивидуальности — в этом смысл пророчества, например, о Мессии, в этом смысл даже позитивистической «религии прогресса»: детям лучше будет. В этой всеобщей проницаемости душ, в их соборности (всякая душа соборна, ибо она есть собрание образов и отражений прежде бывших и грядущих душ и лиц) — заключается своеобразная всевременность и вечность души; поэтому ей незачем «переселяться», или, если угодно, она «переселяется» и «перев-пощается» в этой своей короткой жизни бесчисленное число раз, переселяется и перевоплощается посредством памяти и фантазии. Особенно ясны такие «перевоплощения» для художника, для историка. Фантазия и есть не что иное, как дар бесконечных «перевоплощений», и этот дар может схватить души уже бывшие, или родить и предвосхитить не бывшие. Существует «переселение» душ и в любви: мы как бы вселяемся в любимого человека и он в нас, «ставим себя на его место» до полного отождествления или принимаем его в себя. Это высказано в словах ап. Павла: «не я живу, а живет во мне Христос»¹⁴; в словах Платона: «да и нет, и не было никакого Платона, а есть только Сократ, снова ставший молодым и прекрасным...» Наконец, Тристан говорит своей возлюбленной: «Ты Тристан, я Изольда!»

Нет никакого сомнения, однако, в том, что такая взаимопроницаемость душ в любви сохраняет в неприкосновенности их индивидуальность. Души соединены в любви нераздельно, но и неслиянно. Если бы Тристан окончательно перевоплотился в Изольду, то он исчез бы как Тристан, и, следовательно, исчезла бы любовь как гармония противоположностей. Мы «ставим себя

на место» другого человека, оставаясь самими собой. В этом удивительная тайна взаимопроникновения душ. Только при этом любовь и взаимопроникновение индивидуальностей будет обогащением бытия; иначе при полном слиянии и отождествлении оно было бы обеднением бытия. Величайшим обеднением бытия было бы, если бы «не было никакого Платона», даже и тогда, если бы оставался Сократ, «снова ставший молодым и прекрасным». Только поэтому, принимая в себя воплощение великой личности, мы обогащаем, а не обедняем себя: она остается сама собой и мы остаемся сами собой и вместе с тем она развивает новые потенции в нас и мы раскрываем новые потенции в ней.

Нет, конечно, никакого сомнения в том, что такое взаимопроникновение душ совсем не есть перевоплощение в его классическом индийском представлении. Потенциальная бесконечность души делает такое перевоплощение и ненужным: куда и зачем «переселяться», если душа и так объемлет все, хотя и с различной степенью ясности? Нужным и желательным изменением могло бы быть только возрастание степени ясности и полноты данной души, усовершение чистоты этого зеркала бесконечности, которое в идеале должно отразить Абсолютное (по слову «блаженны чистые сердцем, яко тии Бога узрят»¹⁵). Но совершенно не нужно, чтобы одно зеркало превратилось в другое зеркало, оно должно лишь стать чистым, «преобразиться» и восстановиться, если оно разбито,— в нем тогда будет дано все в полноте, и все же в индивидуальной полноте, в своей собственной полноте. В этом опять гениальность Лейбница. Разве не все души равны и одинаковы, если они отражают одну и ту же бесконечность вселенной и самих себя? Нет, каждая отражает весь мир, но в своем особом перспективном смещении. В этом перспективном смещении познаются и другие души, каждая с новой «точки зрения» познающего, и весь мир.

Если каждая душа сохраняет свою индивидуальность, свою точку отсчета, свое перспективное смещение, тогда никакого «перевоплощения» нет и быть не может, каждый остается самим собой и лишь в себе и через себя познает чужие души и через них себя, но опять-таки в этом перспективном смещении. Если же душа не сохраняет своей индивидуальности, тогда опять никакого перевоплощения нет, тогда просто одно перспективное смещение исчезает и рождается другое, совсем от него отличное и новое.

10. КТО «ПЕРЕВОПЛОЩАЕТСЯ»?

Вся теория перевоплощения всецело зависит от того, как мы ответим на вопрос, кто перевоплощается. Если сказать: перевоплощается индивидуальность, определяемая именем и фамилией, то такой ответ бессмыслен, ибо индивидуальность есть эта, здесь и так воплощенная индивидуальность. Красота невоплощенная.

идея красоты не есть индивидуальность: только эта и так вообразенная и воплощенная красота есть индивидуальность. Поэтому индивидуальность может воплощаться, преображаться, может даже воскрешаться, но не может перейти в другую индивидуальность, оставаясь сама собою, не может быть заменена другой индивидуальностью, ибо сущность индивидуальности в том и состоит, что она незаменима. Она не может поставить себя всецело на место другой индивидуальности, ибо это значило бы заместить себя другим, а индивидуальность незаменима.

Часто говорят «поставьте себя на мое место», и, действительно, взаимопроникновение душ делает это возможным, а любовь этого прямо требует. Все наше общение с людьми, поскольку оно духовно, покоится на том, что мы ставим себя на место другого, осуществляем вчувствование. Но это поставление себя на чужое место имеет пределы. Их нетрудно вскрыть в том часто выражаемом желании: «Ах, как бы я желал быть на его месте!» При этом обыкновенно мыслится чужое богатство, чужая слава, даже чужой талант — но все это дается мне самому, каким я себя знаю; чужие дары даются, но моя собственная личность остается. Я становлюсь «на чужое место», но остаюсь самим собой. На это многие готовы охотно согласиться. «Место» я готов изменить, — но готов ли я заменить себя самого другим существом совершенно и до конца? На это большинство ответит отрицательно. И почему? А потому, что это значит, что я должен исчезнуть и устраниться, а на мое место должно появиться совершенно другое существо. И как бы это существо ни было очаровательно, последний из людей не согласится заменить себя им. Вот почему так важен ответ на вопрос, кто же именно переселяется и перевоплощается. Индивидуальность не может перевоплотиться, ибо это значило бы сменить то, что несменяемо. Индивидуальность и есть конкретное воплощение здесь и теперь, воплощение в этом пространственно-временном отрезке, из которого открывается в той или другой потенциальной полноте вся бесконечность бытия.

Индивидуальность, или монада, может изменяться, но не до такой степени, чтобы перейти в другую индивидуальность, — она, как говорит Лейбниц, допускает метаморфозу, но не метампсихозу *¹⁶.

Замечательно то, что классические теории перевоплощения, теории Индии и греческого орфизма, как раз не знают понятия индивидуальной личности. Это понятие типично христианское и в христианской культуре поздно осознанное. С отступлением от христианства это понятие исчезает (напр., в марксизме, в коммунизме), теряет смысл и значение, заменяется индивидом,

* Здесь можно еще раз применить сравнение с зеркалом: оно меркнет, светлеет, становится чистым, имеет свой угол зрения, в котором вся его незаменимость, ибо мир и другие зеркала даны в нем в особом индивидуальном перспективном смещении.

как зоологическим представителем рода или экономическим представителем класса *.

В силу этого на вопрос о том, кто переселяется и перевоплощается, классическая теория перевоплощения отвечает так: сверхличное и сверхиндивидуальное «Я», сверхиндивидуальная самость, Атман, Пуруша¹⁷, Дух, Логос, у всех общий и одинаковый, или даже тождественный (в Веданте). Это он вселяется в различные рождающиеся тела, точнее сказать, это он возглавляет, как вершина, иерархическую структуру человеческого существа, состоящего из различных ступеней. Поскольку Штейнер способен философски мыслить, он мыслит приблизительно так.

В Индии и даже у Платона нет понятия индивидуальности в этом смысле, но есть понятие самости; эта самость, в идеале совершенно отрешенная и развоплощенная, совершенно независимая от тела и даже от «души», представляет собою божественно-бесстрастное око, вечного зрителя, везде одинакового. Индусы так и называют его: «обозревающий поле». Различия существуют только в сфере обозреваемых объектов, субъект всегда одинаков. В европейской философии это «то Я мыслю», что сопровождает все мои представления, трансцендентальное единство аперцепции (восприятие, при котором происходит узнавание) Канта, которое представляет собою только единство самосознания, у всех одинаковое.

11. ПАМЯТЬ И ТОЖДЕСТВО ЛИЦ В «ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ»

Но можно ли в таком мирозерцании, так понимающем структуру человека, структуру личности, говорить о переселении и перевоплощении Атмана, отрешенной самости, чистого «Я», отвлеченного единства самосознания? На первый взгляд представляется, что, конечно, можно, и только в таком мирозерцании и можно об этом говорить: чистое «Я» все снова и снова воплощается, оставаясь все тем же неизменно-отрешенным оком сознания, центром сознания, точкой везде одинаковой. «Обозревающий поле», Атман снова и снова «переселяется», оставаясь самим собою, ибо он обозревает все новые «поля», новые тела, новые души.

Однако на самом деле с таким же правом можно утверждать, что здесь никакого перевоплощения нет, а есть только ряд тождественных воплощений, тождественных в одном только смысле, в том, что они протекают всегда в одной и той же форме единства самосознания. Качественное тождество многих «Я» совершенно не означает их нумерического тождества, как качественное тождество точек не означает их нумерического тождества,

* Необходимо осознать, что индивидуум и индивидуальность противоположны: индивид есть заменимая единица; индивидуальность — незаменимая единичность. Не следует смешивать личность и индивидуальность. Венера Милосская есть индивидуальность, но не личность.

ибо точек много. Единство точки и качественное тождество всех точек отнюдь не означает единственности точки, и совершенно так же единство самосознания отнюдь не означает единственности самосознания.

Как установить, что самосознание с одним содержанием нумерически тождественно с самосознанием, живущим через 1000 лет и обладающим совсем другим содержанием? Ответ возможен только один: тождество нумерическое устанавливается памятью и кармой. Тождество личности действительно предполагает память, и вместе с тем делает память возможной. И карма¹⁸ дел есть тоже не что иное, как онтологическая память, память бытия, но не память сознания. Действие сохраняется в сделанном, а сделанное определяет дальнейшие действия и претерпевания. Карма есть соединение обусловленности и свободы, которое дает «судьбу».

Нужно сказать, что установить память о своих предшествующих рождениях строго и точно никому не удалось, как не удалось никому разгадать карму при помощи этой памяти и тем оправдать несправедливость своей судьбы. То и другое доступно будто бы лишь немногим высшим существам, в порядке чуда, как, например, Будде или Рудольфу Штейнеру. Но еще Локк заметил, что если нет памяти о прежнем воплощении, то нет и тождества личности, нет, следовательно, и перевоплощения, а есть воплощение заново совсем нового «Я»¹⁹. Ибо, где память — там и тождество индивидуальной личности, где тождество личности, там и память.

Что существует память о прежних воплощениях, в это можно только верить. Однако осмысленна ли эта вера? Возможна ли вообще такая память? Здесь нужно прежде всего установить, что индивидуальная память связана с индивидуальным подсознанием. Это вполне установлено современной психологией. А индивидуальное подсознание, несомненно, связано с индивидуальным организмом, с его способностью ощущать, переживать радость и страдание. Чистое «Я», Атман, самость, не есть память. Оно может созидать память и пользоваться памятью как орудием, но оно выше памяти, ибо может созерцать сверхвременное и вечное*. Оно как бы «читает» в свитке памяти, который хранится в подсознании в свернутом виде:

«Воспоминание безмолвно предо мной свой длинный развивает свиток...»²⁰

Посему, если чистое «Я», Атман, самость при своих «переселениях» пожелает сохранить свиток своей памяти, то ему придется захватить с собой свое индивидуально-личное подсознание и даже свой индивидуальный организм.

На языке Штейнера это означает, что дух («Я») должен захватить с собой астральное, эфирное и физическое тело. Но это

* Душа в сфере ума не нуждается в памяти, говорит Плотин, умное созерцание не есть память.

будет уже целиком вся прежняя личность — не будет никакого перевоплощения, а будет воскресение. Только воскресший мог бы все вспомнить и тем самым восстановить нумерическое тождество самосознания. Перевоплотившийся, т. е. вошедший в иную плоть и в иное подсознание, принципиально этого не может. Ведь память и есть частичное воскрешение и оживление, победа над смертью и временем, а «вечная» или абсолютная память, о которой мы молим и которую желаем, была бы полным воскресением в вечной жизни божественного во-ображения.

Мы получаем странный результат: воскресение чудесно, но возможно принципиально, а частично совершается постоянно (воскрешение прошлого, воскрешение отцов). Что же касается перевоплощения, то оно невозможно, ибо немислимо. И кроме того, его нельзя желать. Остается верным слово Лейбница: метаморфоза монады возможна и мыслима, но не метампсихоза.

12. КОСМИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ, ИДЕЯ КАРМЫ И ИДЕЯ БУДУЩИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ РАЗВИТИЯ

Преодолеть какую-либо теорию, как бы она ни была ошибочна, можно только тогда, когда будет указано, что в ней есть ценного и истинного. И только та теория, которая примет это ценное и истинное, объяснив его иначе, через другую гипотезу, — только она победит. Этот принцип мы должны применить и к «перевоплощению». То, что ценно в нем и составляет всю силу его аргументации, — это сверх-индивидуальная и космическая память, идея кармы и идея будущих возможностей развития, иначе говоря — это связь прошлых, настоящих и будущих воплощений, которые как бусы связаны единой нитью.

Но сверх-индивидуальная и космическая память объясняется, как мы видели, гораздо лучше психологическим открытием коллективно-бессознательного и философским открытием взаимопроникновения душ. Эта сверх-индивидуальная память гораздо более чудесна и мощна, нежели индивидуальная: она помнит в той или иной степени о целой бесконечности воплощений, которые стоят в списке ее наследственного достояния. Вот почему она может сказать: «Я уже была некогда юношей и девой, и птицей, и немою рыбой, и кустом» (Эмпедокл)²¹. Она наследует все формы биологического развития и содержит в себе сейчас все формы жизни растительной и животной — душевной и духовной. Миф о «переселении душ» есть символ Эволюции, которую душа угадывает и разворачивает в силу своей потенциально-бесконечной памяти. Это совершенно ясно у Эмпедокла, но это еще яснее у Штейнера: он прямо фантазирует на темы Геккеля, когда вспоминает, что человек был как бы рыбой, или земноводным.

Когда душа опускается в бессознательное или поднимается в сверхдушевную сферу науки, например истории, она переживает свою всевременность и всепроницаемость и это таинственное

и мало понятное толпе открытие выражается эзотерически как способность бесконечно рождаться и «переселяться».

Идея кармы, глубоко связанная с идеей памяти, утверждающая, что все содеянное никогда не забывается, ибо отмщение есть своего рода космическая память о зле, эта идея тоже гораздо лучше объясняется коллективно-бессознательным и взаимопроницаемостью душ. Вся наследственная масса деяний, стремлений, эмоций, дурных и хороших, живет в нашем коллективно-бессознательном и даже в нашем общем сознании, и обуславливает наши бессознательные инстинкты, действия, обуславливает и всю ситуацию, в которой мы себя находим, и все, что с нами «происходит», т. е. нашу «судьбу» или карму. В этом смысле «кровь Его» всегда «на нас и на детях наших» — кричим мы о том или умалчиваем, сознаем или не сознаем; в этом психологический и философский фундамент «первородного греха» и кармы («ибо всякое преступление мстит за себя на земле»²²)*. Существует, конечно, карма в пределах индивидуальной жизни, но она этим далеко не ограничивается, существует карма и сверх-индивидуальная, родовая, национальная, коллективная. Она предполагает, конечно, ряд «воплощений» и связь между ними, но отнюдь не «перевоплощение» нумерически тождественной личности.

Теперь, что касается третьей ценной мысли, заключающейся в символе метемпсихозы,— именно идеи будущих возможностей развития, то она, так же как и две первых, находит себе полное обоснование в непрерывно и незаметно совершающемся развитии коллективно-бессознательного. Каждое мое действие, каждая эмоция увеличивает наследственный фонд, действующий в будущем. Мои задачи, мои стремления, мои надежды будут разрешены и осуществлены другими, как это постоянно происходит в науке, в философии, в строительстве культуры: мои наследники заплатят мои долги. Но кроме такого сверх-индивидуального воздействия на будущее соборное творчество существует еще индивидуальное воздействие в силу взаимопроницаемости душ: Пушкин живет и «перевоплощается» в каждой русской душе, и притом по-новому, так же как и Петр Великий и Серафим Саровский. Гении, герои и святые индивидуально участвуют в созидании исторического процесса и участвуют в бесконечно большей степени, тогда как «простые смертные» участвуют тоже, но незаметно и в бесконечно малой степени. Всякий, однако, имеет свое место в вечной или абсолютной памяти, в царстве духа, в идеальном царстве, где ничто принципиально не пропадает — ни один образ, ни одна ценность, ни одна идея, ни одна индивидуальность.

* Проблема о христианском отношении к Карме, к «судьбе», не может здесь рассматриваться. Для христианства Карма существует, но она преодолима и она преодолевается через искупление, через преодоление первородного (т. е. сверх-индивидуального) и индивидуального греха.

Такое взаимопроникновение душ, несомненно, существует, но оно не есть «перевоплощение» одной индивидуальности в другую, которое просто невозможно, ибо индивидуальность есть эта индивидуальность, а не другая. Оно есть нечто гораздо более чудесное, именно жизнь и действие одной индивидуальности в другой и через другую в силу взаимной проницаемости духов. В одном Лейбниц не прав: монады не имеют «окон и дверей»²³ не потому, что они закрыты и в них нельзя проникнуть, а как раз наоборот — потому что они абсолютно проницаемы, а потому не нуждаются в «окнах и дверях», не входят и не выходят и не переселяются. Они проницаемы и всеобъемлющи, но каждая сохраняет свою единственную перспективную установку, свой единственный угол зрения, развертывающий, обзирающий и озаряющий весь мир и все души по-новому. Перемениться этими точками зрения, этими индивидуальными центрами — нельзя, а потому нельзя и «переселиться». Если один перейдет в другой, то это значит, что одна индивидуальность погибнет, а другая возникнет. Но в силу взаимопроникновения душ одна индивидуальность может сосредоточить все свое внимание, все свое воображение на другой; человек может стать «одержимым» другим человеком. Такой одержимостью Фрейд объясняет влюбленность в женщину, влюбленность в вождя, в учителя: чужое «Я» занимает место нашего высшего, идеального «Я». Что тут нет никакого «перевоплощения», видно уже из того, что обе индивидуальности могут оставаться одновременно воплощенными, как, напр., Маркс и Энгельс, Тристан и Изольда. Поэт свободно переселяется и «перевоплощается» во всех и во все; и обыкновенный человек свободно «переселяется» в тех, кого любит. Еще более — необыкновенный человек — Христос снова рождается и снова воплощается в душах и сердцах, как говорит Ориген. Вот единственный и подлинный смысл символа «перевоплощения». Если оно означает что-то великое и вечное, то только это.

14. БЕССМЕРТИЕ ДУШИ И ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ

Вернемся теперь к третьей и четвертой форме изображения загробной судьбы: к бессмертию души, освобожденной от тела, к «платоническому» бессмертию и, наконец, к воскресению душ и телес. Здесь мы можем только кратко наметить значение этих символов, ибо центром нашего внимания была вторая концепция: идея перевоплощения. Полное рассмотрение третьей и четвертой формы потребовало бы работы, охватывающей всю проблему бессмертия во всей полноте.

Проблема бессмертия может быть поставлена и решена только из глубины антропологии, из глубины единого учения о человеке. На протяжении всего нашего исследования мы постоянно

сталкивались с иерархической структурой человека. Он состоит из ступеней «мертвой» материи, «живой» материи (тела), из бессознательной души, сознательной души, из духа и, наконец, из той таинственной вершины, которая составляет его сущность, его вечность, его богоподобие — из самости, из Атмана, из «глубинного я», из «сокровенного сердца человека». Мы видим, что человек «микрокосмичен», содержит в себе все элементы космоса, все ступени бытия, он есть стяженное всеединство и потенциально бесконечен, так сказать, во все стороны — вертикально и горизонтально, как крест или сфера. На каждой ступени его существа: в теле, в процессе жизни, в подсознании, в сознании, в творческом духе — раскрывается особая бесконечность и особое «бессмертие». Уже это одно делает совершенно невозможным признать человека конечным и вполне смертным существом. Напротив, в нем живут бесконечности разной «мощности».

Но высшая, предельная мощь бесконечности заключена в его самости, которая выше сознания и выше сознательного духа и потому должна быть названа сверхсознанием. Она-то именно мистична и богоподобна, ибо схватывается мистической интуицией и вполне иррациональна, трансцендентна и неотмирна, как само Божество. Эта наша самость укоренена в Абсолютном, а потому она выше смерти и рождения, выше времени и вечности, через нее мы прикасаемся к абсолютному источнику бытия.

Самость разворачивает свою творческую мощь через воплощение, через формирование низших ступеней, или их «сублимацию». Самость все подчиняет себе и все «присваивает», она пользуется «своим» духом, «своим» сознанием, «своим» подсознанием, «своим» телом, даже «своей» материей, как орудиями, как материалами; она все делает инструментальным, все делает средством выражения себя. Здесь начинается индивидуализация, принцип индивидуализации; он лежит в «своеобразии» самости, дающем своеобразное сочетание всех ступеней и всех материалов. Самость делает все своим, придавая всему своеобразие: своему духу, своей душе, своему телу, даже своим вещам и своему жилищу. Самость есть как бы вертикальная ось, пронзающая все слои и все горизонтальные ступени человеческого существа. И в этом пересечении дается единственный в своем роде «угол зрения», разворачивающий все бытие в одном особом перспективном смещении. Самость созидает «свою» индивидуальную личность через преобразование всех ступеней бытия, в ней заключенных, через их «усвоение».

С точки зрения такой антропологии какое значение имеют обе христианские концепции бессмертия — концепция «бессмертной души» и концепция телесного воскресения? Что, в конце концов, означает каждая из них: какое переживание, какое стремление, какой постулат? Платоновски-орфическая, христианская и отчасти индийская теория бессмертной души, освобожденной от тела, из «темницы» тела, — означает недосыгаемую и трансцендентную по отношению ко всем ступеням бытия.

«богоподобную» самость, свободно витающую над всем. Такое «бессмертие» несомненно, но для христианства недостаточно. Оно есть бессмертие «источника бытия», источника личности, но не самой индивидуальной личности в ее полноте. Смерть для христианства есть распадение индивидуальной личности, нарушение того единственного сочетания элементов и ступеней бытия, которое есть принцип индивидуализации, а потому она есть трагедия, с ней не мирится требование совершенства («будьте совершенны, как Отец Ваш небесный совершенен»²⁴), ибо «Бог есть Бог живых, а не мертвых»²⁵. Отсюда постулат воскресения как восстановления нарушенного единства и полного искоренения источника смертности. Бессмертны элементы, бессмертен и «я сам», художник, который из них творил свое «созвучие и соразмерность», но лира разбита и мелодия не звучит; пусть и она бессмертна в «вечной памяти» Бога и людей, в «идеальном» бессмертии, как и художник в своей «биографии». Но биография не есть жизнь,— и вот рождается требование полноты бытия, полнозвучия жизни, от которого самость никогда не захочет отказаться. Все должно быть восстановлено, за исключением несовершенства, и должно быть восстановлено ради усовершенствования, ибо от постулата совершенства человек никогда не может отказаться, «даже если бы он никогда не был осуществлен». И если жизнь совершеннее смерти, то смерть должна быть побеждена. В этом основном постулате, составляющем неискоренимое стремление человеческого духа, одинаково сходятся самый крайний позитивизм Мечникова с христианской идеей победы над смертью²⁶. Она должна быть побеждена на всех фронтах: на телесном, душевном и духовном.

Вот этот постулат, это странное скрещение позитивизма науки с последней верой и надеждой христианства со всей силой усмотрел и выразил интереснейший русский мыслитель второй половины XIX в. Федоров. Довод невозможности здесь не имеет никакой силы, ибо человеку свойственно стремиться к невозможному. Нельзя быть совершенным, как Бог, и тем не менее постулат совершенства сохраняет все свое значение.

Проблеме смерти и бессмертия русская философская традиция, оборванная принудительным коммунизмом и марксизмом, уделяла большое внимание. Ибо русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего. Русской душе, как это отмечалось выше, родственно изречение Гегеля: «Объект философии есть тот же, как и объект религии»²⁷. И русская философия постоянно привлекает религию к решению философских проблем. В этом смысле центральна для русского философского сознания проблема смерти и бессмертия, которая стоит, в сущности, в центре всех религий.

ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Печатается по: *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Париж: УМСА-press, б/г (1931). Исправлены опечатки и явные неточности, в остальном текст печатается без каких-либо сокращений и изменений.

ПРЕДИСЛОВИЕ

¹ От лат. *sublimatio* — высоко поднимаю, возношу. Одно из основных понятий психоанализа, введенное в науку З. Фрейдом. Сублимация означает процесс трансформации сексуальных влечений в социально приемлемую форму. С помощью этого понятия Фрейд выводил из низших психических форм высшие — такие, как научная деятельность, художественное и философское творчество.

² Закон обращенного усилия (*фр.*). Вышеславцев переводит как «закон иррационального противоборства». См. наст. изд. С. 42.

³ Перефразированная цитата из «Пира» Платона (206е): «Любовь...— стремление родить и произвести на свет в прекрасном» (*Платон. Соч.* В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 137).

⁴ «Онтологический аргумент», или «онтологическое доказательство бытия Бога», впервые было сформулировано Ансельмом Кентерберийским (1033—1109). Бог, мыслимый как абсолютно совершенное понятие, включает в себя и такой существенный признак, как «бытие», т. е. существует. В дальнейшем это доказательство усовершенствовали Р. Декарт и Г. Лейбниц (см.: *Гегель. Философия религии.* М., 1977. Т. 2. С. 405—407, 490—492).

⁵ Неточная цитата из Евангелия от Матфея: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (5:17).

⁶ То есть этики, стоящей «за» (букв. перевод греч. *meta*), «выше» закона (по-греч. *potos*) и политики.

1. АНТИТЕЗА ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ

¹ Слова из Молитвы Господней (Мф. 6: 10).

² См.: Мф. 13: 41—46.

³ Иудейское название Пятикнижия Моисея (первых пяти книг Ветхого Завета: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие).

⁴ Точнее: «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17).

⁵ Ср.: «Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11: 30). «Бремена неудобноносимые» (Мф. 23:4; Лк. 11:46).

⁶ «Заповеди блаженства» изложены в Нагорной проповеди (Мф. 5: 3—11; Лк. 6: 20—22): «Блаженны нищие духом... плачущие... кроткие... алчущие и жаждущие правды... милостивые... чистые сердцем... миротворцы... изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное».

⁷ См.: Ин. 4: 7—30.

⁸ Этот эпизод рассказан в воспоминаниях Н. А. Мотовилова (см.: *Нилус С. Великое в малом. Записки православного.* Сергиев Посад, 1911. С. 179—208 (репринт 1992 г.).

⁹ «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1). Ср.: «Закон ничего не довел до совершенства; но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр. 7:19).

¹⁰ 2 Кор. 3: 14—15.

¹¹ Гал. 4: 24—26.

¹² Гал. 5:1.

¹³ Град земной, град Божий (*лат.*) — термины, введенные Августином («О граде Божьем»): «...образовались два различных и противоположные между собою града, потому что одни живут по человеку, а другие по Богу» (*De civitate Dei*. XIV, VI).

¹⁴ Гал. 5:23.

¹⁵ 6, 8 и 7-я заповеди «декалога», десятисловия, врученного Богом Моисею на горе Синай (см.: Исх. 20: 3—17; 34: 14—27; Втор. 5: 7—21):

¹⁶ Отрицание отрицания (*лат.*).

¹⁷ Высшая справедливость, высшее бесправие (*лат.*). Выражение, идущее от Цицерона: «Противозакония часто совершаются в связи и с извращением права и в связи с его не в меру тонким, но злостным толкованием. Вот почему выражение: «Высший закон — высшее противозаконие» — уже стало избитой поговоркой» (*Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 66 (Об обязанностях. I, X, 33). Ср. также: Теренций. «Самоистязатель»: «У нас на это есть одна пословица: «Злу высшему равна законность высшая» (*Теренций*. Комедии. М., 1988. С. 140). Впоследствии это выражение использовал Т. Мор (*Утопия*. М., 1978. С. 138).

¹⁸ Перефразированные слова Иисуса Христа. «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27).

¹⁹ Мф. 12:8.

²⁰ Имеется в виду эпизод, рассказанный в Евангелии от Иоанна (8:3—11).

²¹ «А если будет вред,— сказано в Книге Исход,— то отдай душу за душу [т. е. жизнь за жизнь], глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (21:23—25). Закон талиона, т. е. воздаяние равным за равное.

«Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб,— говорит Иисус Христос в Нагорной проповеди.— А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 38—39).

О разводе Иисус Христос говорит следующее: «Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5: 31—32). Ср.: Втор. 24:1.

²² От греч. νομοθετικός — законодательное искусство. Согласно учению неокантианцев баденской школы, в естественных науках используется номотетический метод — метод обобщения и установления законов (генерализация). В науках о культуре, напротив, используется индивидуализирующий идиографический метод.

²³ Положительное или позитивное право — право, действующее в данный момент. Действующее право каждой страны изменяется по воле законодателя в связи с переменами в жизни общества и в этом смысле противоположно «естественному праву» — общему для всех народов, вечному и неизменному, вытекающему из самой природы человека.

²⁴ Букв.: «закон» и «природа» — противопоставление, теоретически обоснованное в учении софистов и ставшее традиционным в последующей греческой философии (особенно у Платона и Аристотеля).

²⁵ Равенство (перед законом); равное право (*лат.*).

²⁶ Теория естественного права выводит совокупность принципов, правил, прав и ценностей из естественной природы человека и обосновывает их независимость от конкретных социальных условий. Возникла в античном мире, наивысшее развитие получила в трудах философов-просветителей.

²⁷ Слова Иисуса Христа (Ин. 15:5).

²⁸ Евр. 11:1.

²⁹ Евр. 11:16.

³⁰ Мф. 5:48.

³¹ 1 Кор. 3:9.

³² «Ты священник век по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4) — цит. в Послании апостола Павла к Евреям (5:6).

³³ Отношение между противоречивыми суждениями, которые вместе не могут быть ни истинными, ни ложными: из двух конрадикторных суждений только одно истинно, а другое непременно ложно. Если известно, что данное суждение истинно, то конрадикторное ему суждение ложно; если известно, что данное суждение ложно, то конрадикторное ему суждение истинно.

³⁴ Неточная цитата из Второго послания к Коринфянам апостола Павла: «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их» (3:15).

³⁵ «Только верую» (*Sola fide*) (спасется человек) — слова М. Лютера и лозунг лютеранской Реформации; «оправдание верой» противопоставляется католическому «оправданию делами». Подробнее см.: Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 259, 296.

³⁶ Деян. 9:4.

II. ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ ЗАКОНА

¹ *Mores* (лат.) — обычаи, нравы, поведение; *ethos* (греч.) — термин греч. философии, обозначающий присущий каждому человеку природный нрав. Отсюда — современные термины «мораль» и «этика».

² Талмуд (евр. — «Учение») — свод иудаистского «устного знания», являющийся наряду с Ветхим Заветом наиболее авторитетным изложением иудаизма как религиозно-этического учения.

Мидраши («толкования») — богословские комментарии к отдельным книгам Пятикнижия (подробнее см.: Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 220—222).

³ Влияние стои (точнее, стоического платонизма) на Филона Александрийского сильнее всего сказалось в его учении о Логосе, сыгравшем в дальнейшем большую роль в христианской теологии. Подробнее см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 86—89.

⁴ *Verit* (евр.) — завет; *Eid, Eidgenossenschaft* (нем.) — присяга, содружество.

⁵ Договор, соглашение (нем.).

⁶ Неточная цитата из Евангелия от Матфея (6: 33—34).

⁷ Даю, чтобы ты дал, делаю, чтобы ты сделал (лат.) — формула римского гражданского права («Дигесты» 19,4,3).

⁸ Общественный договор (фр.).

⁹ Каббала (евр. «предание») — религиозно-мистическое учение иудаизма, возникшее в VIII в. (книга «Сефер Йецира», букв.: «Книга Творения»). Дальнейшее развитие каббала получила в анонимной книге «Зогар» («Сияние»), появившейся в XIII в. Каббала трактует божество как бесконечное, а мир вещей рассматривает как его эманацию, допускает переселение душ; числовая мистика, содержащаяся в ней, используется для магии и гадания.

Хасидизм (хасид — благочестивый) — религиозно-мистическое учение, возникшее среди евреев Польши и России в XVIII в. и опиравшееся на каббалу: одно из центральных мест в хасидизме занимает учение о цадики (праведнике) — человеке, одаренном сверхъестественной силой и распоряжающемся всей природой по своему усмотрению.

¹⁰ Но две души живут во мне,

И обе не в ладах друг с другом.

(*Göte* И. В. Фауст. М., 1969. С. 69.)

¹¹ См.: Платон. Критон. 50a—54d // Собр. соч. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 105—110.

¹² Справедливый человек, по Платону, «прилагивает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случаются; все это он связует вместе и так из множественного достигает собственного единства, рассудительности и слаженности» (Платон. Соч. В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 239).

¹³ Имеется в виду следующее рассуждение из «Политики» Аристотеля: «...государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует востребованности ни в чем, уже

не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (*Аристотель*. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 379).

¹⁴ Пс. 81: 6 (цитируется неточно). Утверждение Вышеславцева не вполне корректно: Иисус Христос лишь однажды повторяет эти слова ветхозаветного псалмопевца, причем в таком контексте, который не позволяет считать его их приверженцем. Он спрашивает у иудеев: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?» (Ин. 10:34).

¹⁵ Т. е. тайным, «для посвященных», в отличие от «экзотерического» — открытого и проповедуемого для всех.

¹⁶ Термин «плерома» (полнота) в христианстве означает либо некоторую сущность в ее неумаленном объеме, либо множественное единство духовных сущностей, образующих некоторую упорядоченную, внутренне завершенную «целостность». В русской философии XIX—XX вв. термин «плерома» использовали А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, Вяч. И. Иванов.

¹⁷ От греч. *deka* — десять и *logos* — слово, учение; десятисловие, 10 заповедей, сформулированных в Ветхом Завете (см. прим. 15 на с. 326).

¹⁸ Человеческое поведение, предопределенное нормой (*нем.*).

¹⁹ Трудноразрешимая проблема, связанная, как правило, с противоречием между данными наблюдения и опыта и их мысленным анализом. Наиболее известны так называемые апории Зенона: «О множественности вещей», «Дихотомия», «Ахилл и черепаха», «Стрела».

III. ТРАГЕДИЯ ЗАКОНА

¹ Обычно: *Fiat justitia et pereat mundus* (*лат.*) — да свершится правосудие, хотя бы погиб мир (девиз императора «Священной Римской империи» Фердинанда I, 1503—1564).

² Слова Иисуса Христа: «Много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16).

³ Слова Иисуса Христа из Нагорной проповеди: «Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39).

⁴ Многолетний (долгосрочный) долг (*нем.*).

⁵ Да погибнет правосудие, и пусть живет мир (*лат.*).

IV. СОПРОТИВЛЕНИЕ ПОДСОЗНАНИЯ И СУБЛИМАЦИЯ

¹ Имеются в виду слова апостола Павла: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12).

² Цитаты из Послания к Римлянам апостола Павла (7: 7—9, 11), цитируются неточно.

³ Основа познания (*лат.*).

⁴ Основа существования (*лат.*).

⁵ Рим. 7:18.

⁶ Рим. 7:23 (цитируется неточно).

⁷ Вождление (*греч.*). Согласно учению Платона, душа человека состоит из трех частей: 1) разумной, 2) аффективной, 3) вождлеющей.

⁸ Рим. 7:17.

⁹ Неточная цитата из Книги пророка Иеремии: «Лукаво сердце *человеческое* более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (17:9).

¹⁰ Термин «сердца и утробы» (= «сердца и внутренности») встречается в следующих книгах Св. писания: 1 Цар. 16:7; 1 Пар. 28:9; Пс. 7:10; Иер. 11:20; 17:10; 20:12; Откр. 2:23.

¹¹ Слова из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?»:

О! Страшных песен сих не пой
Про давний хаос, про родимый!

О! Бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

(Тютчев Ф. И. Соч. В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 73.)

¹² Учение об Эросе Платон излагает в диалоге «Пир».

¹³ Аффективный (эмоциональный) потенциал (*фр.*).

¹⁴ От *фр.* *valoriser* — устанавливать (повышать) цену. «Валоризация» в экономике означает искусственное повышение цен. Здесь: повышение, субимация.

¹⁵ Цитата из «Наставления к блаженной жизни» И. Г. Фихте (1806).

¹⁶ Неточная цитата из романа Ф. М. Достоевского «Идиот» (ч. 3, V): «Мир спасет красота». Эти слова принадлежат якобы князю Мышкину. Об этом Коля Иволгин сказал Ипполиту Терентьеву, который фактически это и произносит.

¹⁷ Неточная цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром...» (см.: *Соловьев В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви...»). Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 74).

¹⁸ Цензура (в психоанализе) — образное представление тех сил, которые стремятся не допустить в сознание бессознательные мысли и желания.

¹⁹ Возвышенное, высокое (*фр.*).

²⁰ Имеется в виду 13-я глава из Первого послания к Коринфянам апостола Павла. См.: *Муретов М. Д.* Новозаветная Песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Богословский вестник. 1903, № 11—12. В переводе Муретова «Гимн любви» полностью приведен у П. А. Флоренского (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 651—653).

²¹ Гностические ереси (I—III вв.) — течение в раннем христианстве, опиравшееся на учение языческих гностиков; враждебно относились к иудейским элементам в христианстве (отвергали Ветхий завет), отвергали богочеловеческую природу Иисуса Христа и т. д. Известно несколько гностических сект: офиты, каиниты, карпократианс, валентиниане, докеиты и др. Подробнее см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

²² В трактате «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита (и примыкающем к нему трактате «О церковной иерархии») иерархия людей и иерархия ангелов представляет собой статическое отражение чистого света в чистых зеркалах, передающих «луч божественного» друг другу.

²³ Дионисий Ареопагит (О божественных именах. Пер. Л. Н. Лутковского. 4:15) писал: «Мы считаем, что вожделие будь то Божественное, ангельское, духовное, душевное или телесное — это некая сдерживающая и соединяющая сила, подвизающая высших существ к промышленности о низших, одиночных же, напротив, — к общению между собою, и, наконец, обращающая младших к старшим и вышестоящим» (цит. по: *Общественная мысль: Исследования и публикации.* Вып. 2. М., 1990. С. 184—185).

²⁴ «В греческом тексте Нового Завета, пишет М. Л. Кинг, — есть три слова, означающие любовь. Первое — это «Эрос». В платоновской философии Эрос означает тоску по божественному. В наше время этим словом обозначают любовь эстетическую и романтическую. Второе — «филия», сердечную привязанность друзей. Филия — взаимная любовь: человек любит, потому что любим. Когда же мы говорим о любви к своему противнику, мы имеем в виду не эрос и не филия, для этого существует слово «агапэ». Агапэ — означает понимание, спасительную добрую волю по отношению ко всем людям. Это любовь, льющаяся через край, — совершенно спонтанная, немотивированная, беспричинная и созидательная. Она возникает независимо от каких-то качеств или функций объекта. Это любовь Бога, действующая в сердце человека. Агапэ — бескорыстная любовь. Любовь, которая не ищет своего, но пользы другого» (*Кинг М. Л.* Философия ненасилия. Шесть принципов (из книги «Шаги к свободе». 1958) // Протестант. 1990. № 11 (25). С. 14). См. также: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. С. 403—407.

²⁵ Имеются в виду цитаты из Притчей Соломоновых: «Не оставляй ее, и она будет охранять тебя; люби ее, и она будет оберегать тебя» (4:6; у Вышеславцева ошибочно: 6:6) и неканонической книги Премудрости Соломона: «Я полюбил ее и взылал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее» (8:2).

²⁶ Вожделие, совокупление (*греч.*).

²⁷ Мистическая любовь (*фр.*).

²⁸ Мистические устремления любви приводят душу в состояние наиболее возвышенное, *наиболее сублимированное*, так что она совершенно перестает видеть все то, что не является ее Возлюбленным, Иисусом Христом (*фр.*).

²⁹ Возвышение разумной твари над природой — (посредством) усовершенствования природы (*лат.*).

³⁰ Благодать природу не уничтожает, а совершенствует (*лат.*).

³¹ Слова Иисуса Христа (Ин. 14:9).

³² Цитата из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина (1, LVII).

³³ Новая нансийская школа (*фр.*).

³⁴ Гал. 2:20.

³⁵ Знаю, что не знаю (*греч.*) — слова Сократа. См.: Платон. Апология Сократа. 21 d // Собр. соч. В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 88.

³⁶ Имеется в виду эпизод во время посещения апостолом Павлом Афин: «И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17: 22—23).

V. ВООБРАЖЕНИЕ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ И ПРЕОБРАЖЕНИЕ

¹ Букв.: «воспоминание» (*греч.*). Учение о знании как воспоминании Платон разрабатывает в диалогах «Федр» и «Менон».

«Это единое есть воспоминание о том, что некогда наша душа видела, когда она с богом шествовала, сверху смотрела на то, что мы называем теперь существующим, и «нырнула» в действительно сущее» (Федр. 249в — с).

² Неточная цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Герой» (1830). У Пушкина: «мне дороже».

³ Латинское слово, означающее «наитие», «вдохновение», «предсказание».

⁴ Хотя бы оно и никогда не совершалось (*нем.*).

⁵ Неточная цитата из «Моцарта и Сальери» А. С. Пушкина (1830). У Пушкина: «занес».

⁶ Мир сказки, вымысла (*лат.*).

⁷ Мф. 6:21. Цитируется неточно.

⁸ Продуктивная способность воображения (*нем.*) — термин философии И. Канта. «Воображение (как продуктивная способность) очень сильно в созидании как бы другой природы из материала, который ему дает действительная природа», превращая этот материал «в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу» (Кант И. Соч. М., 1966. Т. 5. С. 330—331).

⁹ В ведийской мифологии «маяя» означает способность божества к перевоплощению; в широком смысле: иллюзия, обман.

¹⁰ Атман — в ведийской философии обозначает субъективное психологическое начало, «душа», понимаемая и в личном и в универсальном смыслах. Как субъективное индивидуальное начало, атман выступает в соотношении с брахманом (объективной первичной реальностью). Постижение их тождества, т. е. идентичности субъективного и объективного начал, — составляет одну из заповедей индуизма (см.: Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 122, 186).

¹¹ Нирвана (букв.: угасание) — санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы. Этого состояния можно достичь и при жизни (будда), но полностью — лишь после смерти.

¹² Логика сердца (*фр.*).

¹³ Идея-сила (*фр.*).

¹⁴ Цитата из поэмы Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка»:

Мы здесь, на земле, устроим жизнь
На зависть небу и раю.

А неба нам не нужно,—
Пусть ангелы и воробьи
Владеют небом дружно!

(Гейне Г. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971. С. 426.)

¹⁵ Имеется в виду явление Иисуса Христа Савлу (будущему апостолу Павлу), имевшее своим последствием его полное духовное преображение. См.: Деян. 9: 1—22.

¹⁶ Греч. «Филокалия» одинаково можно перевести как «красотолубие» и как «добротолубие». Эстетизм русского сознания (проявляющийся, в частности,

в отождествлении добра и красоты) известен еще со времен Первоначальной летописи. Вот как описывают послы кн. Владимира свои впечатления о посещении храма Св. Софии в Константинополе (что оказалось решающим аргументом в вопросе о выборе веры): «И пришли мы в Греческую землю. и ввели нас туда, где служат они Богу своему. и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как рассказать об этом» (Изборник. М., 1969. С. 69).

¹⁷ Название книги Овидия — «Наука любить». СПб, 1914 (репринт: М., 1992).

¹⁸ Цитата из Первого Соборного послания апостола Иоанна (4:16).

¹⁹ Цензура и подавление (*фр.*).

²⁰ Она в то же самое время теряет благодать, связь с источником жизни (*фр.*).

²¹ Старую мораль, негативную и ограничительную, мы все больше вынуждены заменять этикой, основанной на законах сублимации, и это благоприятно для тех сфер, где необходимо согласование между искусством и этикой. Ибо сублимация *ipso facto* (в силу самого факта — *лат.*) не может повлечь за собой ни табу, ни запрещения, ни даже внешнего порядка (*фр.*).

²² Склонность к неуравновешенности (*фр.*).

²³ И если искусству суждено достигнуть своего «великого» дня, о чем мечтают его приверженцы, то только при условии, что оно признаёт существование Спасителя, превосходящего его своим величием, у которого оно недостойно развязать сандали, у которого оно заимствует все свои добродетели, в том числе и самое драгоценное сокровище: высочайший дух свободы и благодати (*фр.*).

²⁴ «Калокагатия» — специфический термин древнегреч. философии. «Будучи составлена из двух слов: «calos» — «красота» и «agathos» — «добрый», «хороший», это сложное слово «calocagathia» указывает в равной мере и на этическое и на эстетическое содержание категории» (Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 100). У Платона калокагатия означает соразмерность души и тела.

²⁵ Ср.: Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991; Флоренский П. А. Иконостас // Собр. соч. Париж, 1985. Т.1. С. 193—316.

²⁶ Ин. 14:9.

²⁷ Цитата из «Многополезного сказания об Авве Филимоне» // Добротолюбие. М., 1900. Т.3. С. 365.

²⁸ Цитата из «Сорока глав о трезвении» Филофея Синайского. Гл. 27 (там же. С. 414).

²⁹ Исихия — по-греч. «покой»; в XIV в. в Византии возникло движение «исихастов» (Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила и др.), признававших аскетизм, уход от жизни, мистическое созерцание и молитву единственно возможными формами познания Бога.

³⁰ Цитата из «Сорока глав о трезвении» Филофея Синайского. Гл. 23 // Добротолюбие. Т. 3. С. 412.

³¹ Правильное название книги — «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Книга впервые была издана в 1881 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась в России и за границей. В 1930 г. в Париже изд-во Утса-press выпустило ее с предисловием Б. П. Вышеславцева. Автор книги долгое время оставался неизвестен, и лишь недавно установлено, что им является архимандрит Михаил (Козлов). Подробнее см.: Символ. 1992. № 27.

³² Религиозное движение в Византии в VIII—IX вв., которое под влиянием иудаизма и ислама выступило против почитания икон.

³³ Быт. 1:26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему».

³⁴ Арианство — еретическое учение, разработанное александрийским священником Арием ок. 318 г., в котором отрицалась божественная природа Иисуса Христа.

Монофелитство — учение, возникшее в VII в., его сторонники исходили из признания в Иисусе Христе двух природ, божественной и человеческой, но утверждали, что ему присуща единая воля. Осуждено как ересь на III Вселенском соборе (680—681 гг.).

Монофизитство — богословское учение (V в.), согласно которому Иисусу Христу присуща только божественная природа. Осуждено как ересь в 451 г. на Халкидонском Вселенском соборе.

³⁵ Совпадение противоположностей (греч.) — термин Николая Кузанского.

³⁶ Ин. 1:18; 14:9.

VI. СУБЛИМАЦИЯ И ВНУШЕНИЕ

¹ Внушение произвольное (спонтанное) и внушение сознательное (отраженное) (фр.).

² См.: Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892.

³ Эмблема суда в России, введенная Петром I. Зерцало представляло собой треугольную призму, увенчанную двуглавым орлом; на сторонах призмы были нанесены тексты трех важнейших петровских указов: о хранении прав гражданских (1722), о поведении в судебных местах (1724) и о важности государственных уставов (1724).

⁴ Выражение Н. Макиавелли: «...Антонин... был личностью замечательной и, сумев поразить воображение народа, был угоден солдатам» (Макиавелли Н. Государь. М., 1990. С. 60).

⁵ Под «интеллектуальной (или познавательной) любовью к Богу» Спиноза понимает познавательную страсть, стремление к полному постижению природы (см.: Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 610).

⁶ Бытие в душе (лат.).

⁷ Мф. 11:15.

⁸ Т. е. направлены («устремлены») вовне (от лат. intentio — стремление).

⁹ О «даймонионе» (гении) Сократа см.: Платон. «Феаг» 128—131 (Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. С. 122—124). О своем «даймонионе» («внутреннем голосе») сам Сократ говорит следующее: «Началось у меня это с детства: вдруг какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен сделать, а склоняя к чему-нибудь никогда не склоняет» (там же. С. 85).

¹⁰ Скажи, Господи, слуга твой слышит (нем.).

¹¹ Mavia (греч.) — иступленность, неистовство. «Одержимость и иступленность от Муз, — пишет Платон в «Федре», — охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и прочем творчестве... Кто же без иступленности Муз подходит к порогу творчества в уверенности, что он станет творцом благодаря лишь уменью, тот еще далек от совершенства; и точно так же творчество здравомыслящих исчезает перед творчеством иступленных». Платон. Федр. 245a//Соч. В 3 т. Т. 2. С. 180; см. также отдельное издание: Платон. Федр. М., 1989.

¹² Ungrund (нем.) — бездна, безначальность, символ-понятие, которое Я. Беме применял к Богу.

¹³ Термин образован по аналогии с «педогогией» (греч. Paid — мальчик, ἄγω — веду, воспитываю); «психология» букв. означает «воспитание души».

¹⁴ Притча о сеятеле рассказывается в Евангелиях от Матфея (13:3—8), от Марка (4:3—8) и от Луки (8:5—15).

¹⁵ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк» (1826).

¹⁶ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Поэт» (1827).

¹⁷ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».

¹⁸ Неточная цитата из трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери». У Пушкина: «...озаряет голову...»

¹⁹ Неточная цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Поэт» (1827). У Пушкина: «И меж детей...»

²⁰ Неточная цитата из Евангелия от Иоанна: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (8:32).

VII. СОПРОТИВЛЕНИЕ ПРОИЗВОЛА И СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ

¹ Рим. 7:15.

² Слова Великого Инквизитора, обращенные к Иисусу Христу, из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».

³ Имеется в виду «проект» Н. Ф. Федорова «воскрешения всех умерших» и преодоления «небратского состояния мира», изложенный им в ряде статей, посмертно изданных его учениками (см.: *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Верный; М., 1906—1913. Т. 1—2).

⁴ Деян. 9:4.

⁵ Пир. 195b (*Платон*. Соч. В 3 т. Т. 2. С. 123).

⁶ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Поэт» (1829).

⁷ Произвол (*нем.*); свобода выбора (*лат.*).

⁸ Ср., например: «Только сочетание свободы и любви реализует личность, свободную и творческую личность» (*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 211).

Одна из последних книг Бердяева начинается словами: «Макс Штирнер сказал: «Ich habe meine Sach 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» (*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952; см.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 254).

Об укорененности свободы в ничто Бердяев пишет в книге «О назначении человека». Париж, 1931 (см.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993); на этот труд, вероятно, и ссылается Б. П. Вышеславцев. Критику учения Бердяева о свободе см. в кн.: *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1984. С. 284—291.

⁹ Томизм (от лат. Thomas — Фома) — официальная теологическая доктрина католицизма, разработанная Фомой Аквинским и его последователями. О решении проблемы свободы Фомой Аквинским см.: *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975. С. 114—119.

¹⁰ Свобода в отрицательном смысле и свобода в положительном смысле (*нем. i.*)

¹¹ Закономерность разума (*нем.*).

¹² Название этого и следующего параграфов в первом издании пропущены. Здесь восстановлены согласно Оглавлению.

¹³ Наставление к блаженной жизни (*нем.*) — название сочинения И. Г. Фихте (1806), в котором он разрабатывает свою теорию любви («Любовь — аффект бытия»).

¹⁴ Букв.: поднятие, подъем (*нем.*). У Гегеля — категория «снятия», означающая низведение некоторого реального основания до момента более развитого целого. См.: *Гегель.* Феноменология духа//Соч. М., 1959. Т. 4. С. 2, 6, 11, 14—15, 19, 24—25, 28; *Он же.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 166—169, 306; там же. М., 1972. Т. 3. С. 286. Глагол *aufheben* имеет двойственный смысл: «поднять», «сохранить», но также — «устранить» и даже «арестовать». Впервые его употребил И. Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Я должен был поднять (*aufheben*) знание, чтобы освободить место вере».

¹⁵ Имеется в виду третья антиномия, сформулированная И. Кантом в «Критике чистого разума»:

«Тезис: В мире существует причинность через свободу. *Антитезис:* Никакой свободы нет, все совершается по законам природы».

Об антиномии вообще см. на с. 177.

¹⁶ О рабстве или о свободе выбора (*лат.*).

¹⁷ Оба немецких глагола выражают долженствование и в большинстве случаев переводятся на русский язык одинаково: «быть должным». Различие лишь в источнике долженствования: в первом случае (*sollen*) он находится вне индивида, во втором (*müssen*) — внутри него (моральный долг, личные убеждения и т. п.). В русском языке это различие (впрочем, не совсем эквивалентно) фиксируется в словах: «необходимость» и «долженствование».

¹⁸ Имеется в виду книга Н. Гартмана «Ethik» (1926).

¹⁹ Рабство и свобода выбора (*лат.*).

²⁰ Свобода наталкивается на долженствование как на несвободу, долженствование противостоит свободе как недолженствование (*нем.*).

²¹ Требование или скорее призыв к свободному решению ради (высшей) ценности (*нем.*).

²² Телос (букв.: завершение, цель) — термин древнегреч. философии, означающий предназначение отдельных вещей, человека или мира в целом.

²³ Неопределенная причина для крайних противоположностей (*лат.*). Букв. перевод не передает всей многозначности дефиниции Дунса Скота. «Латынь Скота, — отмечал Гегель в «Лекциях по истории философии», — очень варварская, но хорошо приспособлена для сообщения рассуждению философской определенности. Он создал бесконечное множество новых положений, слов и словосочетаний» (Гегель. Соч. М.: Л., 1935. Т. 11. С. 137).

²⁴ Слова Юлия Цезаря, произнесенные им перед тем, как перейти Рубикон. См.: *Светоний. Жизнь двенадцати цезарей*. М., 1990. С. 18.

²⁵ «Комбинаторное искусство» (*лат.*) — термин Г. В. Лейбница; в 1666 г. он написал статью «О комбинаторском искусстве» (*Dissertatio de arte combinatoria*), в которой заложены основы математической логики.

²⁶ Медиумизм (от *лат.* *medium* — середина) — в спиритизме способность посредничества между людьми и потусторонним миром.

Пифизм — способность прорицать; Пифия — жрица-прорицательница в храме Аполлона в Дельфах. Сидя на треножнике, вдохновленная Аполлоном, Пифия в состоянии экстаза делала предсказания, которые жрец переводил в стихотворную форму.

²⁷ Слова Сальери в трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери»: «Звуки умертвив, музыку я разъял, как труп. Поверил я алгеброй гармонию».

²⁸ Слова Сальери из трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери»: «Как некий херувим, он несколько занес нам песен райских».

²⁹ Калликл и Тразимах (Фрасимах) — софисты, участники диалогов Платона, первый участвует в диалоге «Горгий», второй — «Государство». Калликл считал, что «законы... устанавливают слабосильные» (Горгий, 483в). Фрасимах прославился своим определением справедливости: «Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему» (Государство, 338с). Вышеславцев вполне справедливо считает их предтечами типов «эгоиста» Штирнера и «сверхчеловеска» Ницше.

³⁰ Неточная цитата из «Записок из подполья» Достоевского.

³¹ Согласно учению Н. Гартмана, бытие имеет сложную структуру и состоит из четырех слоев: неорганического, органического, душевного и духовного. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но полностью им не определяется. Подробнее см.: *Горнштейн Т. Н. Философия Н. Гартмана*. Л., 1969.

³² Снят (*нем.*).

³³ Слова из Молитвы Господней: «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10).

³⁴ Имеется в виду проект «совершенного», «справедливого» государства, разработанный Платоном в диалогах «Государство» и «Законы».

³⁵ Чувственный порыв (*нем.*). Перевод книги М. Шелера «Положение человека в космосе» см. в кн.: *Проблема человека в западной философии*. М., 1988.

³⁶ Букв.: «ценностная направленность»; «целенаправленность» (*нем.*).

³⁷ Во всем сомневаюсь (*лат.*) — принцип философии Р. Декарта.

³⁸ «Я полагаю самого себя» (*Фихте И. Г. Избр. соч.* М., 1916. Т. 1. С. 25). Приводим эту цитату в более широком контексте, так как она важна для понимания мысли Вышеславцева: «Непосредственное сознание... есть созерцание Я; в нем Я полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино». В этой главной мысли Фихте заложена вся его система. «Все дальнейшее представляет собой экспликацию содержания этого утверждения» (*Гайденко П. П. Философия Фихте и современность*. М., 1979. С. 25).

³⁹ Бог или природа (*лат.*) — формула пантеизма Спинозы.

⁴⁰ Будущее одной иллюзии (*нем.*) — название книги З. Фрейда (1927). Рус. перевод см.: *Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура*. М., 1992.

⁴¹ Порядок пластов и порядок зависимостей (*нем.*). Имеется в виду иерархия пластов бытия в философии Н. Гартмана. См. выше прим. 31.

⁴² Вытеснение (*Verdrängung*) — в психоанализе перевод психического содержания сознания в бессознательное, один из важнейших защитных механизмов, благодаря которому неприемлемые для Я желания становятся бессознательными (см.: *Фрейд З. Психология бессознательного*. М., 1989. С. 441).

⁴³ Снята (*нем.*).

⁴⁴ См.: Пир, 209а—212а.

⁴⁵ Голод и любовь (нем.) — из стихотворения Ф. Шиллера «Мировая мудрость» (1795):

Чтоб не был мир расколот,
Царят любовь и голод.
(Шиллер Ф. Собр. соч. В 8 т. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 128.)

⁴⁶ См. перевод трактата Плотина «Об Эросе» (Епп. III, 5) в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 492, 501.

⁴⁷ Совсем иное, совсем другое (нем.) — термин философии Гегеля.

⁴⁸ Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева (1855):
О вещая душа моя,
О сердце, полное тревоги,—
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..
(Тютчев Ф. И. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 143.)

⁴⁹ См.: Пир, 203в—204а.

⁵⁰ Цитата из Евангелия от Иоанна: «В доме Отца Моего обителей много» (14:2).

⁵¹ Аутоэротизм — удовлетворение сексуальных влечений при отсутствии внешнего объекта, т. е. с помощью органов и участков собственного тела; характеризует, по Фрейд, нормальную раннюю стадию развития сексуальности.

⁵² Миф об андрогинах (двуполых людях), впоследствии расчлененных богами на две половины, ищущих теперь возможности соединиться, рассказывает в «Пире» Платона Аристофан (Пир, 189с—193д).

⁵³ Перевод дистиха, приписываемого Платону, сделан В. С. Соловьевым в 1874 г. См.: Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. С. 19.

⁵⁴ «Сюмпосион» — греческое название диалога Платона «Пир».

VIII. СУБЛИМАЦИЯ КАК ЗАВИСИМОСТЬ ОТ АБСОЛЮТНОГО

¹ Внешнее благо (лат.). Бог.

² Мф. 5:48. Цитируется неточно.

³ Наивысшее (лат.); наивысшая ценность, здесь — Бог.

⁴ Неточная цитата из Книги пророка Исаии (6:3). Правильно: «Господь Саваоф». Саваоф (одно из имен Бога) — Бог воинств, Господь сил; часто встречается в Ветхом завете и лишь дважды — в Новом завете (Рим. 9:29; Иак. 5:4).

⁵ Мф. 19:17.

⁶ Тайна, внушающая трепет (лат.) — термин Р. Отто из его книги «Das Heilige», означающий «первичное чувство Божественности» (см.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 287).

⁷ Начальные слова молитвы Господней: «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое» (Мф. 6:9).

⁸ Вещь несовершенная — вещь совершенная; зависимая — самостоятельная; конечная — бесконечная; сложная — простая; состоящая из частей — целостная; преходящая — покоящаяся; зависящая от другого — зависящая от себя; вторичная — первичная; опосредствованная — непосредственная; приобретенная — приобщающая; потенциальная — актуальная; разделенная — целая (лат.).

⁹ Я достоверно знаю, что нахожусь в зависимости от какого-нибудь отличающегося от меня существа (Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 367).

Если я принимаю во внимание, что я сомневаюсь, то есть являюсь вещью несовершенной и зависимой, то идея существа совершенного и независимого, то есть Бога, представляется моему уму с большей ясностью и отчетливостью (там же. С. 371).

¹⁰ Ясно и отчетливо (раздельно) (фр.).

¹¹ Я мыслящее (лат.).

¹² Вещь мыслящая (лат.).

¹³ Феноменология — направление в философии XX в., связанное с именем Гуссерля. Исходный пункт феноменологии — рассмотрение внеопытных и внеисторических структур сознания; предметное бытие имманентно сознанию и обретает свой объективный смысл благодаря отнесенности к сознанию.

¹⁴ Феномен — нумен (прав.: ноумен) — объекты чувственного и интеллектуального созерцания.

¹⁵ Феномен обоснованный (лат.) — термин Лейбница; точнее: *phaenomenon bene fundatum* — феномен хорошо обоснованный.

¹⁶ Мф. 16:26.

¹⁷ Где же находится это «я», если оно не в теле и не в душе? (см.: Паскаль Б. Мысли. Фр. 323//Ларошфуко Ф. Максимы. Паскаль Б. Мысли. Лабройер Ж. Характеристики. М., 1974. С. 165).

¹⁸ «Я становлюсь независимым от чувственного мира и природы при помощи следующего приема редукции: я стою «выше» всего этого, это они зависят от меня. Они включены в круг моего сознания» (фр.).

¹⁹ Мыслью (следовательно, существую) (лат.) — основное положение философии Декарта.

²⁰ Универсальное сомнение (фр.) — основной принцип познания Р. Декарта.

²¹ Букв.: «после физики», метафизика — название трактатов Аристотеля о «бытии самом по себе».

²² Букв.: являющееся и случаемое (греч.).

²³ Явление (нем., фр.).

²⁴ См.: Государство, VII, 514a — 517d.

²⁵ Наличное бытие (нем.).

²⁶ Солипсизм (от лат. *solus* — один, единственный и *ipse* — сам) — крайняя форма субъективного идеализма, в которой несомненной реальностью признается только мыслящий субъект.

²⁷ Имманентная школа — немецкие философы начала XX в. В. Шuppe, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, разрабатывавшие субъективно-идеалистическое учение, согласно которому предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием. В этом отношении имманентисты являются учениками и последователями И. Канта; но в отличие от Канта они отрицают существование «вещи в себе».

²⁸ В круг моего сознания (фр.).

²⁹ Мыслью, следовательно, существую (лат.). См. выше прим. 19.

³⁰ Сущность и существование (лат.).

³¹ Цитата из стихотворения Г. Р. Державина «Бог» (1784) (см.: Русская поэзия XVIII века. М., 1972. С. 567).

³² Эту «остроту» приводит Н. А. Бердяев в своих статьях, опубликованных в сборниках «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). См.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 21, 263. Похожую мысль В. С. Соловьев высказал в статье «Византизм и Россия. VIII» (см.: Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 579).

³³ Выражение «железная необходимость» в сочинениях К. Маркса не встречается. «Железный закон» заработной платы был разработан в трудах Тюрго, Рикардо, Мальтуса и особенно широко пропагандировался Ф. Лассалем.

³⁴ Сняты (нем.).

³⁵ В романе Достоевского Иван Карамазов говорит: «Мне бы только до тридцати лет дотянуть, а там — кубок об пол!» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10 т. М., 1958. Т. 9. С. 330).

³⁶ Цитата из стихотворения Г. Р. Державина «Бог» (1789).

³⁷ Не знаю ни откуда я пришел, ни куда уйду (фр.).

³⁸ Я вижу эти страшные пространства вселенной, в которые я заключен... всю вечность, которая мне предшествовала, и всю вечность, следующую за мной (фр.).

³⁹ Празлемент первоначала (нем.). О понятии *Ursprung* (первоначало, или первоисточник) см.: Длугач Т. Б. Логическое обоснование мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 180—181.

⁴⁰ Основа и Безосновность (нем.).

⁴¹ О первоначале празлемента (или первого элемента) (нем.) — см.: Кант и кантианцы. С. 180.

⁴² По ту сторону бытия, по ту сторону разума и мышления (греч.).

⁴³ Познай самого себя (греч.) — надпись при входе в храм Аполлона в Дельфах.

⁴⁴ Единство познающего субъекта в системе И. Канта.

⁴⁵ Сознания вообще. (нем.).

⁴⁶ Направленность сознания на предмет, трактуемая в феноменологии как основополагающая характеристика сознания и его актов.

⁴⁷ Термин, в переводе с лат. буквально означающий: «выход за пределы».

⁴⁸ Слово из знаменитого афоризма Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» (Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 499).

⁴⁹ Цитата из стихотворения «Гениальность» (из цикла «Памятки», 1796):

Ясен эфир голубой
Даже в глуби несказанной:
Глазу открыт, но для разума —
Вечное таинство он.

Ср. пер. Е. Эткинда:

Как ни прозрачен эфир, глубина его неизмерима,
Ясное глазу, уму тайною будет навек.

(Шиллер Ф. Собр. соч. В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 235.)

⁵⁰ Естественный свет (фр.).

⁵¹ Достаточное основание (лат.).

⁵² Букв.: разума недостаточно, разум несостоятелен (лат.).

⁵³ Апофатическая (отрицательная) теология трактует Бога путем отрицания всех его атрибутов; в отличие от катафатической (положительной) теологии, приписывающей Богу все человеческие (и вообще мыслимые) качества в абсолютной степени.

⁵⁴ Бог есть Бог сокрытый (лат.).

⁵⁵ Ученое незнание (лат.) — понятие и название трактата Николая Кузанского.

⁵⁶ Отчетливая (от лат. evidens — явный, очевидный) интуиция, интуиция, как ее понимал Р. Декарт (см.: Декарт Р. Избр. произв. С. 86).

⁵⁷ Вещь, больше которой ничего нельзя мыслить (лат.).

⁵⁸ Если Бога нет, то Бог есть (лат.).

⁵⁹ К сущности конечного сознания относится абсолют, нечто такое, что, будучи одновременно бытием и ценностью, только и наполняет его содержанием (нем.).

⁶⁰ Исх. 20:4.

⁶¹ От слова «идол»; имеются в виду не только идола в обычном словоупотреблении, но типология заблуждений человеческого ума (идолы разума), разработанная Ф. Бэконом: идола площади, идола рынка и т. д.

⁶² Нравственный закон гласит: всякий ограниченный разум верит или в Бога, или в некоего идола (нем.).

⁶³ Выражение из «определения веры» апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:1, 3).

IX. БЕСКОНЕЧНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ

¹ «Но может быть, также я — нечто большее, чем воображаю о себе, и все совершенства, приписываемые мною Богу, каким-нибудь образом существуют во мне в потенции?... Действительно, я уже знаю по опыту, что мое знание расширяется и мало-помалу совершенствуется; и я не вижу ничего, что могло бы препятствовать ему увеличиваться таким же образом все более и более до бесконечности и почему я не мог бы, когда оно достаточно вырастет и усовершенствуется, приобрести через его посредство все остальные совершенства божественной природы...» (Декарт Р. Избр. произв. С. 364—365).

² «Почему находящаяся во мне потенция к приобретению этих совершенств, если она теперь действительно существует во мне, не была бы достаточной для того, чтобы породить их идеи?» (там же. С. 365).

³ См. статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» и «Карл Маркс как религиозный тип» в книге С. Н. Булгакова «Два града» (М., 1911. Т. 1).

⁴ В данном случае термин Anstoss (толчок) употреблен не совсем правильно. В системе Фихте роль «*aüssere Anstoss*» (первого толчка) для «Я» играет природа (не-я). Только в том случае, когда Anstoss = не-я = природе, можно рассматривать его как «препятствие» для «Я».

⁵ Бесконечный вопрос (нем.).

⁶ Термин философии Гегеля: «Дурная бесконечность выходит за пределы *долженствования* и, таким образом, на деле остается в конечном» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 252).

⁷ «А разве то обстоятельство, что мое знание увеличивается мало-помалу и совершенствуется постепенно, не служит доказательством его несовершенства?» (Декарт Р. Избр. произв. С. 365).

⁸ Иррациональное зияние, пропасть (лат.).

⁹ «Если даже мое знание и будет увеличиваться все более и более, тем не менее я всегда понимаю, что оно не может быть актуально бесконечным, так как оно никогда не достигнет столь высокой степени совершенства, чтобы не быть способным к дальнейшему возрастанию. Но я мыслю Бога актуально бесконечным в столь высокой степени, что невозможно ничего прибавить к верховному совершенству, которым оно обладает» (Декарт Р. Избр. произв. С. 365).

¹⁰ «Я — вещь несовершенная, зависящая от чего-то другого, беспрестанно домогающаяся и стремящаяся к чему-то лучшему и большему, чем я сам...» (там же. С. 369).

¹¹ «...но <я> понимаю в то же время, что тот, от кого я нахожусь в зависимости, обладает не только неопределенно и потенциально всеми великими вещами, к которым я стремлюсь и идеи которых находятся во мне, но и пользуется ими на деле актуально и бесконечно, и есть таким образом Бог» (там же. С. 369).

¹² «И я не должен думать, что постигаю бесконечное не при помощи истинной идеи, а только через отрицание того, что, конечно, подобно тому как я понимаю покой и мрак через отрицание движения и света. Наоборот, я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первее во мне, чем понятие конечного, то есть понятие Бога первее понятия меня самого; ибо каким образом мог бы я узнать, что я сомневаюсь и желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не совершенен, если бы я не имел в себе идеи бытия более совершенного, чем мое собственное, через сравнение с которой я узнал бы недостатки своей природы?» (там же. С. 363).

¹³ «Если бы даже было истинно, что мое знание ежедневно приобретает новые степени совершенства и что в моей природе находится потенция ко многим вещам, еще не существующим в ней актуально, то все-таки все эти преимущества не принадлежат и никоим образом не приближаются к моей идее Божества, в которой ничего не встречается только потенциально, а в которой все актуально и действительно» (там же. С. 365).

¹⁴ Страх перед бесконечным, страх перед абсолютным (лат.). Латинскому *horrore* больше соответствует рус. «ужас», нем. «Angst».

¹⁵ Здесь: становление, процесс становления (лат.).

¹⁶ Неопределенное, бесконечное (лат.).

¹⁷ Понятие, не переводимое на русский язык. В совр. математике «трансфинитными числами» называются порядковые типы бесконечных вполне упорядоченных множеств; тем самым это понятие представляет собой распространение понятия порядкового числа на бесконечное множество. Таким образом, «*trasfinitum*» — это не бесконечное (*infinitum*) и не неопределенное (*indefinitum*), а то, что находится *за пределами*, «по ту сторону» конечного.

¹⁸ Апейрон (букв.: не имеющее предела) — термин Анаксимандра и последующих древнегреч. философов, означающий «бесконечное», а также «неопределенное, неоформленное».

¹⁹ Марбургская школа неокантианства (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) занималась «трансцендентально-логическим» истолкованием учения И. Канта; Баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.) — «трансцендентально-психологическим».

²⁰ «Части событий <в трагедии>, — пишет Аристотель в своем трактате «Поэтика», — должны быть соединены таким образом, чтобы при перестановке или пропуске какой-нибудь части изменялось и потрясалось целое. Ведь то, что

своим присутствием или отсутствием ничего не объясняет, не составляет никакой части целого» (цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 437).

²¹ Именно понимание однообразия последующего продолжения ряда является основанием, чтобы прервать его дальнейшие шаги. Как только возникает возможность употребить термин «и так далее», — дальнейшее движение *in concreto* (фактически — *лат.*), на деле становится излишним и скучным («дурная бесконечность» Гегеля) (*нем.*).

²² Подлинную временность этого ряда (*нем.*).

²³ С точки зрения вечности (*лат.*).

²⁴ Регресс в неопределенность (*лат.*).

²⁵ Ин. 18:36.

²⁶ Цитата из оды «К радости» (1785):

Всяк в кольце великом сущий
Исповедует Любовь,
К звездам вознесет она,
Где на троне — Всемогущий!

Ср. пер. И. Миримского:

Все, что в мире обитает,
Вечной дружбе присягай!
Путь ее — в надзвездный край,
Где Неведомый витает.

(*Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7 т. Т. 1. С. 149—150.)

Весьма далеки от оригинала и переводы Ф. И. Тютчева и М. Л. Лозинского. Первый переводит:

Душ родство! О луч небесный!
Вседержащее звено!
К небесам ведет оно,
Где витает неизвестный!

М. Л. Лозинский:

Все, что дышит в бездне зримой,
Будь союзом дружных сил!
Это путь к огням светил,
Где парит непостижимый.

(*Шиллер Ф.* Собр. соч. В 8 т. Т. 1. С. 55, 58.)

²⁷ Может быть, бесконечное есть само Абсолютное (*лат.*). Ср. с рассуждением Лейбница в «Новых опытах о человеческом разумении»: «...истинная бесконечность не есть вовсе *модификация*, она — абсолют...» (*Лейбниц.* Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 157).

²⁸ См. прим. 57 на с. 337.

²⁹ Греч. предлог, означающий «над», «через», «по ту сторону».

³⁰ Полное овладение трансфинитным (здесь: бесконечным) и свободное его использование может быть достигнуто, таким образом, на основе конечного (*нем.*).

³¹ Внутри стен совпадения противоположностей (*лат.*) — выражение Николая Кузанского, встречающееся в трактате «О видении Бога» (*Николай Кузанский.* Соч. В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 72).

³² См. прим. 48 на с. 335.

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Печатается по: *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955.

ВВЕДЕНИЕ

¹ Это высказывание принадлежит А. Уайтхеду: «Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону» (*Whitehead A. N.* Process and

Reality. N. Y., 1969. P. 53; цит. по: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 32).

² Мысль, которая неоднократно встречается в сочинениях Гегеля. Он писал: «Содержание этих двух форм познания <религии и философии> — одно и то же, но... для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства... и на языке конкретного понятия» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 65). «...У философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога» (Гегель. Философия религии. Т. 1. С. 219).

³ См. прим. 43 на с. 336.

⁴ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный» (1828).

⁵ См. прим. 36 на с. 336.

⁶ См. прим. 31 на с. 336.

⁷ Неточная цитата из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Красота — это страшная и ужасная вещь!.. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10 т. Т. 9. С. 138—139).

⁸ Категория античной эстетики, означающая, по Аристотелю, «своего рода очищение, то есть облегчение, связанное с наслаждением» (Политика, 1342а).

⁹ Дорида — прародина древних греков («дорийцев»), откуда они переселились в Пелопоннес. Здесь, по-видимому, имеется в виду Украина, где родился Г. С. Сковорода, как «прародина» собственно русских.

¹⁰ Цитата из «Жизни Григория Сковороды», написанной М. И. Ковалинским (см.: Сковорода Г. Соч. В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 373).

¹¹ Не вполне точная цитата из диалога «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни» (см. там же. Т. 1. С. 326—327).

¹² Цитата из «Евгения Онегина»:

Он из Германии туманной

Привез учености плоды:

Вольнолюбивые мечты,

Дух пылкий и довольно странный...

(Пушкин А. С. Собр. соч. В 10 т. М., 1981. Т. 4. С. 31.)

¹³ См. выше прим. 2.

¹⁴ Выражение из стихотворения А. Блока «Скифы» (1918):

Нам внятно всё — и острый галльский смысл,

И сумрачный германский гений...

(Блок А. Соч. 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 454.)

¹⁵ Анализу наиболее глубоких философских и художественных интерпретаций мифа о Прометее посвящена глава VII «Историческая конкретность символа. Мировой образ Прометей» монографии А. Ф. Лосева «Проблема символа и реалистическое искусство» (М., 1976. С. 226—312).

¹⁶ См. очерк З. Н. Гиппиус «Дмитрий Мережковский» в кн.: Мережковский Д. С. 14 декабря. Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский. М., 1990. С. 353—371. Религиозно-философские собрания в Петербурге были открыты 29 ноября 1901 г. и просуществовали до своего запрета 5 апреля 1903 г.

¹⁷ О В. А. Тернавцеве см. там же, с. 356—357; см. также: Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 243—245.

1. МНОГООБРАЗИЕ СВОБОДЫ В ПОЭЗИИ ПУШКИНА

¹ Цитата из «Моцарта и Сальери» А. С. Пушкина (Пушкин А. С. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. С. 294).

² Цитата из стихотворения «Андрей Шень» (1825) (там же. Т. 2. С. 44).

³ Слова из стихотворения А. С. Пушкина «К морю»: «Прощай, свободная стихия!» (там же. С. 12).

⁴ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Кто, волны, вас остановил...» (там же. Т. 1. С. 318).

⁵ Цитата из поэмы А. С. Пушкина «Езерский» (там же. Т. 3. С. 239).

⁶ Эта и следующие цитаты — из поэмы А. С. Пушкина «Цыганы» (там же. С. 154, 142, 160).

⁷ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Птичка» (1823) (там же. Т. 1. С. 317).

⁸ Цитаты из «Евгения Онегина» (1, XLIX); первая цитата приведена неточно; у Пушкина: «он свят для внуков Аполлона...» (там же. Т. 4. С. 23).

⁹ Цитата из «Евгения Онегина» (1, L) (там же. С. 24).

¹⁰ Эта и следующая цитаты — из «Евгения Онегина» (1, LV) (там же. С. 26).

¹¹ Цитата из стихотворения «Лицинию» (там же. Т. 1. С. 79).

¹² Эта и следующие за нею две цитаты — из стихотворения А. С. Пушкина «Александр» (1815) (там же. С. 102, 101).

¹³ Не вполне точная цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Наполеон» (1821); у Пушкина «И миру вечную свободу...» (там же. С. 272).

¹⁴ Из послания «К Чаадаеву» (1818) (там же. С. 207).

¹⁵ Цитата из оды «Вольность» (1817) (там же. С. 196).

¹⁶ Цитата из стихотворения «Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит...» (1834) (там же. Т. 2. С. 236).

¹⁷ См. прим. 2 на с. 340.

¹⁸ Цитата из стихотворения «Вольность» (там же. Т. 1. С. 194).

¹⁹ Цитата из стихотворения «Поэт и толпа» (1828) (там же. Т. 2. С. 140):

Не для житейского волнения,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновения,
Для звуков сладких и молитв.

²⁰ Из стихотворения «Поэт» (1827) (там же. С. 104):

Но лишь божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта встрепенется,
Как пробудившийся орел.

²¹ Заключительная строка стихотворения «Пророк» (1826) (там же. С. 87).

²² Цитата из стихотворения «Поэт» (там же. С. 104).

²³ Цитата из стихотворения «Золото и булат» (там же. С. 301).

²⁴ Цитируются (с неточностями) слова Барона из сцены II «Скупого рыцаря». У Пушкина (см. там же. Т. 4. С. 278):

Мне всё послушно, я же — ничему;
.....
Я знаю мощь мою: с меня довольно
Сего сознания...
.....
И музы дань свою мне принесут,
И вольный гений мне поработится,
И добродетель и бессонный труд
Смирненно будут ждать моей награды.

²⁵ Эта и следующие две цитаты из монолога царя Бориса в сцене «Царские палаты»; приведена не вполне точно, у Пушкина: «Но счастья нет моей душе...» (там же. С. 201—202).

²⁶ Неточная цитата из монолога Барона сцены II «Скупого рыцаря»; у Пушкина: «незваный гость, докучный собеседник» (там же. С. 280).

²⁷ Цитата из «Скупого рыцаря» (там же. С. 278).

²⁸ Контаминация двух евангельских цитат, в которых говорится об искушениях Иисуса Христа: Мф. 4: 9; Лк. 4: 6.

²⁹ См. прим. 1 на с. 340.

³⁰ См. выше прим. 20.

³¹ Выражение из «Пропущенной главы» «Капитанской дочки»: «Не приведи Бог видеть русский бунт — бессмысленный и беспощадный» (там же. Т. 5. С. 359).

³² Цитата из поэмы «Цыганы» (там же. Т. 3. С. 159).

³³ Эта и следующие четыре цитаты — из оды «Вольность» (там же. Т. 1. С. 194—196).

³⁴ Перефразированная строка из стихотворения «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» (1836) (там же. Т. 2. С. 295):

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал...

³⁵ Эта и следующая цитаты — из оды «Вольность» (там же. Т. 1. С. 195).

³⁶ Известный эпизод восстания 14 декабря 1825 г., описанный в романе Д. С. Мережковского «14 декабря». Бенкендорф рассказывает Николаю I: «Когда пьяная сволочь сия кричала на площади: «Ура, конституция!» — кто-то спросил их: «Да знаете ли вы, дурачье, что такое конституция?» — «Ну, как же не знать, — говорят, — муж — Константин, а жена — Конституция» (*Мережковский Д. С. 14 декабря. Гиллис З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 141*).

³⁷ Цитата из оды «Вольность» (там же. Т. 1. С. 194).

³⁸ Неточная цитата из стихотворения «Деревня» (1819) (там же. С. 215):

Увижу ль, о друзья! народ неугнетенный
И рабство, падшее по магию царя...

³⁹ Цитата из стихотворения «Андрей Шенье» (1825) (там же. Т. 2. С. 45).

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Перефразированные слова Великого Инквизитора из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться»... «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет» (*Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10 т. Т. 9. С. 319, 320—321*).

⁴² Эта и следующие цитаты — из «Андрея Шенье» (там же. Т. 2. С. 45, 47, 48).

⁴³ Эта мысль высказана А. С. Пушкиным в рецензии на «Второй том «Истории русского народа» Полевого»: «...Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою; ...история ее требует другой мысли, другой формулы... Не говорите: *иначе нельзя было быть*. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как затмения солнечные. Но провидение не алгебра» (там же. Т. 6. С. 99).

⁴⁴ Заключительная строка стихотворения «Лицинию» (1815) (там же. Т. 1. С. 79).

⁴⁵ Цитата из стихотворения «Свободы сеятель пустынный...» (1823); воспроизведена не вполне точно: у Пушкина вместо двоеточия — вопросительный знак (там же. С. 322).

⁴⁶ Надпись над вратами Дантового Ада. Пушкин приводит ее в «Евгении Онегине» (3, XXII: там же. Т. 4. С. 54—55):

Я знал красавиц недоступных,

.....

И, мнится, с ужасом читал

Над их бровями надпись ада:

Оставь надежду навсегда.

⁴⁷ Не вполне точная цитата из стихотворения «Кто, волны, вас остановил...» (1823); у Пушкина: «Взыграйте, ветры...» (там же. Т. 1. С. 318).

⁴⁸ Эта и следующая цитаты — из оды «Вольность» (там же. С. 196, 195).

⁴⁹ Перефразированные слова Поэта из стихотворения «Поэт и толпа» (1828) (там же. Т. 2. С. 139):

Молчи, бессмысленный народ,
Поденщик, раб нужды, забот!
Несносен мне твой ропот дерзкий,
Ты червь земли, не сын небес;
Тебе бы пользы всё — на вес
Кумир ты ценишь Бельведерский,
Ты пользы, пользы в нем не зришь.
Но мрамор сей ведь бог!.. так что же?
Печной горшок тебе дороже:
Ты пищу в нем себе варишь.

⁵⁰ Эта и следующие три цитаты — из оды «Вольность» (там же. Т. 1. С. 195—196).

⁵¹ «Поэты,— говорится в диалоге Платона «Лисид»,— ...для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые» (Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. С. 327).

⁵² Цитата из «Разговора книгопродавца с поэтом» (1824) (там же. Т. 2. С. 9).

II. ВОЛЬНОСТЬ ПУШКИНА

¹ Строфа XIII из незаконченной поэмы «Езерский»; цитируется со значительными неточностями (Пушкин А. С. Собр. соч. В 10 т. Т. 3. С. 238—239). В переработанном виде это стихотворение использовано Пушкиным в «Египетских ночах» (там же. Т. 5. С. 244).

² Вышеславцев излагает своими словами заключительный абзац статьи М. О. Гершензона «Мудрость Пушкина» (см.: Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — первая половина XX в. М., 1990. С. 240—241).

³ Цитата из песни Вальсингама в «Пире во время чумы» (там же. Т. 4. С. 334).

⁴ Не вполне точная цитата из письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву от 25 сентября 1822 г. (см.: Друзья Пушкина. Переписка. Воспоминания. Дневники. М., 1986. Т. 1. С. 536).

⁵ В «Пире во время чумы» «молодой человек» обращается к Вальсингаму со словами (там же. Т. 4. С. 333):

Послушай,
Ты, Вальсингам: для пресечения споров
И следствий женских обмороков спой
Нам песню, вольную, живую песню,
Не грустную шотландской вдохновенну,
А буйную, вакхическую песнь,
Рожденную за чашею кипящей.

⁶ См. прим. 11 на с. 328.

⁷ Выражения из «Евгения Онегина» (1, LVIII: там же. Т. 4. С. 27):

Блажен, кто с нею сочетал
Горячку рифм: он тем удвоил
Поэзии священный бред,
Петрарке шествуя вослед...

⁸ См. прим. 16 на с. 329.

⁹ 2 Кор. 3:17.

¹⁰ Гал. 5:13.

¹¹ Цитата из стихотворения «Пророк» (там же. Т. 2. С. 83).

¹² Пс. 129: 1.

¹³ Стихотворение «Напрасно я стремлюсь к сионским высотам...» (1836). Цитируется неточно: у Пушкина «грех алчный гонится» (там же. Т. 2. С. 293).

¹⁴ Заключительные строки из стихотворения «Воспоминание» (1828) (там же. С. 124):

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

III. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

¹ Точные слова Шигалева: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1974. Т. 10. С. 311).

² См. прим. 32 на с. 336.

³ «Маркс,— писал А. И. Герцен в «Былом и думах»,— очень хорошо знавший Бакунина, который чуть не сложил свою голову за немцев под топором саксонского палача, выдал его за русского шпиона» (Герцен А. И. Соч. В 9 т. М., 1957. Т. 6. С. 153). Подробнее об отношениях К. Маркса и М. А. Бакунина см. в кн.: Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975.

⁴ «Эксплуатация есть обращение с личностью как со средством и только средством — таково точное определение философии. Маркс его хочет избежать из отвращения к этическим принципам и дает экономическое определение «эксплуатации» как отнятия прибавочной ценности. Оно абсолютно неверно, ибо это отнятие необходимо для накопления капитала, без которого нет орудий производства и, следовательно, самого производства. Коммунизм может обойтись без капиталистов, но не может обойтись без капитала и потому должен отнимать прибавочную ценность» (*Вышеславцев Б. П.* Философская нищета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1957. С. 223).

⁵ См.: *Франк С. Л.* Психоанализ как мирозерцание // *Путь*. 1930. № 25.

⁶ См. прим. 1 на с. 325.

⁷ См. также статью С. Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип» (*Булгаков С. Н.* Два града. Т. 1).

⁸ Имеется в виду категория «снятие» у Гегеля. Подробнее см. прим. 14 на с. 333.

IV. МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

¹ Мф. 6:10.

² Словесная формула Нагорной проповеди Иисуса Христа, в которой этике закона (Ветхого завета) противопоставляется этика благодати (Нового завета). См.: Мф. 5:27—44.

³ Мф. 23:4.

⁴ См.: Мф. 5:3—11.

⁵ Слова Иисуса Христа: «...наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин. 4:21).

⁶ «...По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:22—23). Об отношении апостола Павла к Закону см. исследование А. Швейцера «Мистика апостола Павла» (*Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 357—368).

⁷ Рим. 7: 15.

⁸ *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. В 10 т. Т. 9. С. 323.

⁹ Быт. 3: 5.

¹⁰ Перефразированные слова Великого Инквизитора: «Это маленькие дети, взбунтовавшиеся в классе и выгнавшие учителя... Но догадаются, наконец, глупые дети, что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие» (*Достоевский Ф. М.* Собр. соч. В 10 т. Т. 9. С. 322).

¹¹ См. прим. 14 на с. 328.

¹² См. прим. 9 на с. 335 и прим. 10 и 11 на с. 338.

¹³ Мф. 20: 16.

¹⁴ Гал. 5: 13.

¹⁵ Ин. 8: 32 (цитируется неточно).

¹⁶ «Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы,— каждого дело обнаружится...» (1 Кор. 3: 12—13).

¹⁷ См. «притчу о талантах» (Мф. 25: 14—29).

¹⁸ О Н. Ф. Федорове см. прим. 3 на с. 333.

¹⁹ Имеется в виду «даймонион» Сократа; подробнее см. прим. 9 на с. 332.

²⁰ Деян. 9: 4.

²¹ Учение о подобии души познаваемым ею идеям Платон развивает, в частности, в диалоге «Федон» (60в) (*Платон*. Соч. В 3 т. Т. 2. С. 45). Идея о том, что «подобное постигается подобным», высказана пифагорейцем Филолаем и Эмпедоклом (см.: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. Ч. 1. С. 441, 355). Платон в «Пире» перефразирует это следующим образом: «Непохожее стремится к непохожему» (*Платон*. Соч. В 3 т. Т. 2. С. 112).

²² См. прим. 10 на с. 328.

²³ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Поэт» (1829).

²⁴ Рим. 13: 12: «...Отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света». Рим. 13: 14: «Но облечитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти».

²⁵ См. прим. 14 на с. 333.

²⁶ Термин Б. Паскаля, один из афоризмов которого гласит: «У сердца свои законы, которых разум не знает» (Цит. по: *Стрельцова Г. Я.* Блез Паскаль. М., 1979. С. 166).

²⁷ См. прим. 5 на с. 330 и прим. 28 на с. 332.

²⁸ Одно из основных понятий психоанализа, обозначающее лежащую в основе всех сексуальных проявлений индивида психическую энергию; синоним сексуального влечения. В поздних работах З. Фрейда понятие «либидо» используется как синоним влечения к жизни (Эрос).

²⁹ См. прим. 53 на с. 335.

V. ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

¹ См. прим. 41 на с. 342.

² Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «К бюсту завоевателя» (*Пушкин А. С.* Собр. соч. В 10 т. Т. 2. С. 164). Предполагают, что стихотворение обращено к бюсту Александра I работы Торвальдсена.

³ Внезапная смерть императора Александра I в Таганроге в 1825 г. породила в народе легенду о том, что он якобы скрылся в Сибири под именем старца Федора Кузьмича. Легенда эта неоднократно подвергалась художественной обработке в произведениях русских писателей (в частности, Л. Н. Толстого и Д. С. Мережковского). Из последних публикаций на эту тему см. статью А. Серкова «Загадочный старец» (*Родина*, 1993, № 1. С. 45—48).

⁴ Перефразированные слова Иисуса Христа (Мф. 20: 25—26).

⁵ Ин. 19: 11.

⁶ Мф. 22: 21.

⁷ «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они жили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20: 4).

⁸ Мф. 28: 18.

⁹ 1 Ин. 5: 19: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле».

¹⁰ См. прим. 31 на с. 336 (здесь цитируется неточно).

¹¹ Рим. 13: 4. Цитируется неточно.

¹² Ин. 19: 10.

¹³ Ин. 18: 36: «Царство Мое не от мира сего».

¹⁴ В своем труде «Монархическая государственность» Л. А. Тихомиров доказывает, что «монархия, в идее, имеет все преимущества перед демократией и аристократией» и что «монархическое начало, по всей вероятности, будет... со временем снова выдвинуто, как лучшее орудие развития культуры» (*Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 667—668).

¹⁵ Искуситель говорит Иисусу Христу в пустыне, показывая «все царства мира и славу их»: «Все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне» (Мф. 4: 9).

¹⁶ См. выше прим. 8 на с. 344.

¹⁷ Мф. 4: 10.

¹⁸ Ин. 19: 4. Цитируется неточно.

¹⁹ Ин. 19: 12: «...Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю...»

²⁰ См.: *Алданов М.* Истоки. М., 1991. Т. 1—2.

²¹ Кол. 2: 1—3: «Желаю, чтобы вы знали, какой подвиг имею я ради вас и ради тех... кто не видел лица моего в плоти, дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения».

²² Слова Иисуса Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6).

VI. ТРАГИЗМ ВОЗВЫШЕННОГО

¹ Лк. 23: 34.

² Флп. 3: 19.

³ 1 Фес. 5: 19.

⁴ Цитата из стихотворения А. Майкова «Три смерти». Одно из любимейших изречений Вышеславцева, которое он цитирует во многих своих произведениях.

⁵ Из «программы» Шигалева: «...горы сравнять — хорошая мысль... Мы всякого генция потушим в младенчестве» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 323).

⁶ См. прим. 40 на с. 334.

⁷ См. прим. 14 на с. 330.

⁸ В «Политическом трактате» (1, § 4) Спиноза писал: «...я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать» (*Спиноза Б.* Избр. произв. В 2 т. Т. 2. С. 288).

⁹ Цитата из «Интернационала».

¹⁰ «Встречи» молодого царевича Гаутамы со стариком, больным и умершим потрясли его столь сильно, что он отказался от прежнего образа жизни, уединился и «просветлел» (стал «Буддой»). См.: *Асвагхоша.* Жизнь Будды. *Калидаса.* Драма. М., 1990. С. 55—63.

¹¹ См. прим. 3 на с. 343.

¹² Ин. 12: 25. Цитируется неточно.

¹³ Эта идея выражена Фихте в книге «О назначении ученого» (М., 1935. С. 98—99), а не в книге «О назначении человека». Глубокий анализ исповедуемой Фихте веры «в живое бессмертие» сделан С. Н. Булгаковым в статье «Основные проблемы теории прогресса» (см.: *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 279).

¹⁴ Накануне битвы с Максенцием в октябре 312 г. император Константин увидел во сне огненный и сияющий знак креста и ангелов перед собою, говорящих: «Константин, сим победишь». В битве 26 октября Максенций был разбит, после чего Константин издал так наз. Миланский эдикт 313 г., который легализовал христианство (см.: *Поснов М. Э.* История христианской церкви. Брюссель, 1964. С. 252—253).

¹⁵ Втор. 32: 35; Рим. 12: 19. Эпиграф к роману Л. Н. Толстого «Анна Каренина».

¹⁶ Слова из «Песни Пресвятой Богородицы» (Всенощное бдение. Литургия. Б/м, б/г. С. 29).

¹⁷ Ин. 12: 24: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Эпиграф к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».

VII. ДВА ПУТИ СПАСЕНИЯ

¹ Выражение Николая Кузанского. См. прим. 31 на с. 339.

² Афоризм Гераклита в передаче Аристотеля (Никомахова этика, 1155 в 5): «И Гераклит говорит: «враждебное ладит», «наилучшая гармония — из разнующихся», и «все происходит через распрю» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 200).

³ См. прим. 2 на с. 340 («Введение»).

⁴ Откр. 7: 17.

⁵ Имеется в виду «символ пещеры» Платона. См. прим. 24 на с. 336.

⁶ Имеется в виду так называемый космогонический гимн Ригведы (см.: Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 34).

⁷ «...Пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» (*Гоббс Т.* Левиафан. М., 1936. С. 115).

⁸ См. прим. 2 на с. 346.

⁹ «...Тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится... что подобное неизбежно будет дружелюбно подобному» (*Платон.* Собр. соч. В 4 т. Т. 1. С. 327—328). См. также прим. 21 на с. 347.

¹⁰ Ср. перевод А. В. Лебедева: «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 242). Истолкование этого фрагмента см. в статье А. Л. Доброхотова «Гераклит: фрагмент В 52» (Из истории античной культуры. М., 1976. С. 41—53).

¹¹ Совершенство, по Лейбницу, состоит «в совместной возможности наибольшего числа вещей» (*Лейбниц.* Соч. В 4 т. Т. 1. С. 285).

¹² О понятии «дурная бесконечность» см.: *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 232, 252.

¹³ В индийской философии — поток жизни, круговорот бытия; перевоплощение.

¹⁴ Точнее: «то это ты» (tat twam asi) — формула, выражающая единство субъекта и объекта в индийской философии (Чхандогья-Упанишада, VI, 12). См.: Древнеиндийская философия. Начальный период. С. 117—118.

¹⁵ Об атмане см. прим. 10 на с. 330. Пуруша — в индийской мифологии «первочеловек», вселенская душа, «Я»; в некоторых философских системах отождествляется с атманом.

¹⁶ *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовской философии. М., 1912.

¹⁷ Ср. перевод А. В. Лебедева: «Они не понимают, как враждебно находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лирь» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 199).

¹⁸ Пифагор, по свидетельству Порфирия («Жизнь Пифагора», 30), «умел слышать даже вселенскую гармонию, улавливая созвучия всех сфер и движущихся по ним светил, чего нам не дано слышать по слабости нашей природы» (*Диоген Лазертский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 454).

¹⁹ Тот же, что и выше (см. прим. 17 на с. 327); фрагмент Гераклита в передаче Плутарха и Синезия (там же. С. 200—201).

²⁰ См. прим. 10 на с. 327.

²¹ Ср.: фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 208.

²² См.: *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 2. С. 113—114.

²³ См.: *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 220.

²⁴ Имеется в виду исследование Ф. Лассалья «Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus» [«Философия Гераклита Темного из Эфеса»]. Bd. 1—2. S. 1., 1858.

²⁵ Софист, 259 c—d. Ср. пер. С. А. Ананьиной: *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 2. С. 385—386.

²⁶ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 232.

²⁷ Кратил, 405b—406b (*Платон*. Собр. соч. В 4 т. С. 639—640).

²⁸ Слова Медее из «Метаморфоз» Овидия.

²⁹ Рим. 7: 15.

³⁰ Эта мысль встречается у Достоевского в поучениях старца Зосимы («Братья Карамазовы»): «...всякий из нас пред всеми во всем виноват...» (*Достоевский Ф. М.* Собр. соч. В 10 т. Т. 9. С. 361). Ср. в «Бесах» (слова Степана Трофимовича Верховенского): «...все и каждый один пред другим виноваты. Все виноваты!..» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 491).

VIII. СООТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ

¹ Цитата из стихотворения «Тени сизы смешались...» (1835) (*Тютчев Ф. И.* Соч. В 2 т. Т. 1. С. 81).

IX. САМОПОЗНАНИЕ

¹ О «самости» у Юнга см.: *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 155, 185, 288.

² Мф. 11: 30.

³ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 139.

⁴ Там же. Т. 11. С. 131.

⁵ 1 Кор. 3: 15.

⁶ По-видимому, имеется в виду знаменитый фрагмент Гераклита: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 231).

⁷ См. прим. 17 на с. 336.

⁸ Ин. 18: 36.

⁹ См. прим. 36 на с. 336.

¹⁰ Ср.: *Николай Кузанский*. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 93.

¹¹ См. прим. 1 на с. 347.

¹² Веданта — система древнеиндийской философии, разрабатывающая учение о брахмане и атмане (тождестве субъекта и объекта); философская основа индуизма.

Санхья — одна из шести древнеиндийских ортодоксальных философских школ, признающих авторитет Вед; исходит из признания двух реальностей: пракрити (материя) и пуруша («Я», сознание).

¹³ Изречение Тертуллиана (см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 115).

XI. ЧТО ТАКОЕ Я САМ?

¹ См. прим. 36 на с. 336.

² Пс. 13: 1; Пс. 52: 2.

³ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный...» (1828) (*Пушкин А. С.* Собр. соч. В 10 т. Т. 2. С. 125).

⁴ См. прим. 4 на с. 325 («Предисловие»). «Адамантово основание» — несокрушимое основание (от греч. *adamas* — стальной; позднее — алмаз).

⁵ 1 Кор. 2: 15: «Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может».

⁶ Пс. 43: 22. Цитируется неточно.

⁷ Деян. 17: 23.

⁸ Исх. 3: 14.

⁹ Определение человека из «Никомаховой этики» Аристотеля (*Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4. С. 259).

¹⁰ 1 Тим. 6: 16. Цитируется неточно.

¹¹ Рим. 11: 34.

XII. ПАСКАЛЬ

¹ Ср.: *Ларошфуко Ф.* Максимы. *Паскаль Б.* Мысли. *Лабрюйер Ж.* Характеры. С. 205.

² Там же. С. 122.

³ Там же. С. 123.

⁴ См. прим. 26 на с. 334.

⁵ Мф. 5: 48.

⁶ См.: *Ларошфуко Ф.* Максимы. *Паскаль Б.* Мысли. *Лабрюйер Ж.* Характеры. С. 153—156.

⁷ См. прим. 8 на с. 333.

⁸ См. прим. 7 на с. 340.

⁹ Текст «Мемориала» (или «Амулета») Паскаля полностью приведен в книге П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» (С. 577—581).

XIII. ДЕКАРТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

¹ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч. В 5 т. М., 1992. Т. 1. С. 54—55.

² Ср.: *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 342.

³ Ср.: там же. С. 346.

⁴ См. прим. 23 на с. 350.

⁵ См.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 360, 284.

⁶ Ср.: там же. С. 283, 284.

⁷ Ср.: там же. С. 366.

⁸ Ср.: там же. С. 369.

⁹ Ср.: там же.

¹⁰ Ср.: там же. С. 367.

¹¹ Стихотворение Ф. Шиллера «Гениальность», которое Вышеславцев цитирует в «Этике преображенного Эроса» (см.: наст. изд. с. 132 и прим. 49 на с. 337).

XIV. БЕССМЕРТИЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

¹ Ср. пер. А. В. Лебедева: «Людей ожидает после смерти то, чего они не чают и не воображают» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 235).

² Пс. 102: 15—16: «Дни человека — как трава; как цвет полевой, так он цветет. Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его».

³ Еврейское «Шеол» соответствует греческому Аиду и выражает разные понятия, такие, как, например, гроб, могила, состояние мертвых, царство мертвых и т. п. В русском переводе Библии слово «Шеол» переводится по-разному (см.: Быт. 37: 35; Чис. 16: 30; Втор. 32: 32; Ис. 14: 9, 15; Иез. 31: 16; Иов. 7: 9; Пс. 6: 6 и др.).

⁴ Деян. 17: 32: «Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время».

⁵ 1 Кор. 1: 23: «...мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

⁶ 1 Кор. 15: 13—14. Цитируется неточно.

⁷ «...Видимая смерть,— писал Лейбниц в «Теодицее» (1, 90),— есть только свертывание...» (*Лейбниц*. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 184).

⁸ О религии Диониса см. исследования Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога» (Новый путь. 1904. № 1—3, 5, 8, 9; Вопросы жизни. 1905. № 6—7) и «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923). Фрагменты этих произведений опубликованы в кн.: *Эсхил*. Трагедии. М., 1989, с. 307—450.

⁹ «...На известной высокой ступени развития своей познавательной способности,— писал Р. Штайнер,— человек может проникнуть и к вечным первоисточникам преходящих во времени вещей. Когда человек таким путем расширяет свою способность познания, то он не бывает больше ограничен в своем познании прошлого кругом одних только внешних свидетельств. Тогда он начинает видеть ту сторону событий, которая недоступна чувственному восприятию, то, что в них не может быть разрешено временем... Из преходящей истории он проникает в непреходящую. Правда, эта история написана иными письменами, чем обыкновенная. В гнозисе, теософии, она называется «Хроникой Акаши». На нашем языке можно дать лишь слабое представление об этой Хронике. Ибо наш язык рассчитан на мир чувств, и что мы им обозначаем, тотчас принимает характер этого мира чувств. Поэтому на непосвященного, еще не убедившегося путем собственного опыта в действительном существовании особого духовного мира, легко можно произвести впечатление фантаста, если не хуже» (*Штайнер Р.* Из летописи мира. Калуга, 1992. С. 15—16; оригинальное название книги — «Aus der Akascha-chronik»).

¹⁰ Имеется в виду статья С. Н. Булгакова «Христианство и штейнирианство» (см.: О переселении душ. Париж, 1935. С. 34—64).

¹¹ Еккл. 1: 4; 9: 5—6; 1: 3.

¹² Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...» (1887):

Смерть и Время царят на земле,—
Ты владыками их не зови;
Всё, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

(*Соловьев В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. С. 53).

¹³ «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (*Лейбниц*. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 405; ср. там же. С. 422).

¹⁴ Гал. 2: 20.

¹⁵ Мф. 5: 8.

¹⁶ Отвечая на вопрос «не переходят ли эти души <души умерших> из тела в тело», Лейбниц пишет: «Это было бы метемпсихозом, вроде того как некоторые философы верили в передачу движения и видов». Но «поскольку нет ни первого рождения, ни вполне нового происхождения, то отсюда вытекает, что не будет также ни совершенного уничтожения, ни смерти в строго метафизическом смысле и что, следовательно, вместо переселения души существует только превращение того же самого животного соответственно с тем, что его органы находятся в ином положении и развиты более или менее» (*Лейбниц*. Соч. В 4 т. Т. 1. С. 274—275).

¹⁷ См. прим. 15 на с. 347.

¹⁸ В индийской философии совокупность всех добрых и дурных дел, совершенных индивидом в предыдущих существованиях и определяющих его судьбу в последующих. Ср. определение «кармы», данное Л. Н. Толстым (*Толстой Л. Н.* Собр. соч. В 22 т. М., 1982. Т. 12. С. 268).

¹⁹ Рассуждения на эту тему содержатся в 27-й главе второй книги «Опыты о человеческом разумении». «Тождество личности» состоит, по Локку, в «тождестве сознания» (*Локк Дж.* Соч. В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 395).

²⁰ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминание» (1828) (*Пушкин А. С.* Собр. соч. В 10 т. Т. 2. С. 124).

²¹ Ср. пер. А. В. Лебедева:

Некогда я уже был мальчиком и девочкой,
Кустом, птицей и вынырывающей из моря немой рыбой.

(Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 404.)

²² Изречение Гёте.

²³ Положение 7 «Монадологии»: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (*Лейбниц.* Соч. В 4 т. Т. 1. С. 413—414).

²⁴ Мф. 5: 48. Цитируется неточно.

²⁵ Мф. 22: 32: «Бог не есть Бог мертвых, но живых».

²⁶ Имеются в виду танатологические идеи И. И. Мечникова, изложенные им в «Этюдах оптимизма» (М., 1987), в частности в очерке «О естественной смерти». «Настоящая естественная смерть,— пишет он,— должна быть крайне редкой у человека» (с. 108).

²⁷ См. прим. 2 на с. 340 («Введение»).

Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

Гарантия прав гражданина. М., 1917.

Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923.

Проблемы религиозного сознания. Берлин, 1924.

Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1.

Парадоксы коммунизма // Путь. 1926. № 3.

Два пути социального движения // Путь. 1926. № 4.

Наука о чудесах // Путь. 1926. № 5.

Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь. 1926. № 5.

Балканские впечатления // Путь. 1927. № 8.

Вера, неверие и фанатизм. Париж, 1928.

Лев Толстой // Русская земля. 1928.

Трагическая теодицея // Путь. 1928. № 9.

Новые переводы Плотина // Путь. 1928. № 10.

Кришнамурти (Завершение теософии) // Путь. 1928. № 14.

Христианство и социальный вопрос. Париж, 1929.

Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.

Рец.: Юнг К. Г. Психологические типы // Путь. 1930. № 20.

Рец.: Франк С. Духовные основы общества // Путь. 1930. № 20.

Внушение и религия // Путь. 1930. № 21.

Этика сублимации как преодоление морализма // Путь. 1930. № 23.

Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати. Париж, 1931.

«Возвышенное» и «высокое» (запись доклада) // Вестник РСХД. 1932. № 10/11.

Социальный вопрос и ценность демократии // Новый град. 1932. № 2.

Рец.: *Psychanalise de l'Art par Ch. Baudoin* // Путь. 1932. № 22.

Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34.

Трагизм возвышенного и спекуляция на понижение // Путь. 1932. № 36.

Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки. 1932. № 50.

О нечувствии и непонимании трагизма (Ответ В. Ростовцеву) // Путь. 1933. № 38.

Рец.: *Троцкий С.* Христианская философия брака // Путь. 1933. № 39.

Рец.: *Hartmann N.* Das Problem des geistigen // Путь. 1933. № 40.

Проблема любви в свете современной психологии // Вестник РСХД. 1933. № 7/8, 9/10.

Культура сердца // Вестник РСХД. 1934. № 1.

Проблема власти // Путь. 1934. № 42.

- Рец.: *Gurvitch G. L'idée du Droit Social* // Путь. 1934. № 43.
- Рец.: *Мережковский Д. Иисус Неизвестный* // Современные записки. 1934. № 55.
- Рец.: *Мочульский К. Духовный путь Гоголя* // Современные записки. 1934. № 56.
- Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. № 49.
- Совершенная любовь // Вестник РСХД. 1937. № 3.
- Zwei Wege der Erlösung* // *Eranos-Jahrbuch*. Zürich, 1937.
- Образ Божий в грехопадении // Путь. 1938. № 55.
- Богооставленность // Путь. 1939. № 61.
- Movement de masses. Recherches de psychologie collective. Action et Pensée*. Genève: 1940—1943.
- Вольность Пушкина // Грани. 1951. № 13.
- Философская нищета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1952 (2-е изд.— 1957; 3-е изд.— 1971).
- Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. Нью-Йорк, 1953.
- Ответ моим критикам // Новый журнал. 1954. № 38.
- Мои дни с К. А. Коровиным // Новый журнал. 1954. № 40.
- Массовая психология // Грани. 1955. № 25.
- Интуиция и вдохновение // Вестник РСХД. 1955. № 36.
- Тайна детства // Возрождение. 1955. № 46.
- Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.
- Г. П. Федотов // Грани. 1978. № 110.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Аврелий (354—430), христианский теолог и философ, представитель христианской патристики — 20, 116, 121—123, 129, 132, 134, 139, 175, 210, 304, 305

Авель (библ.), второй сын Адама и Евы, «пастырь овец», убитый своим старшим братом Каином (Быт. 4:2—8) — 312

Авраам (библ.), родоначальник еврейского народа — 24, 28, 32, 297, 308

Адам (библ.), первый человек, созданный Богом и вместе с Евой изгнанный из Рая — 28, 31, 39, 61

Адлер Альфред (1870—1937), австрийский врач и психолог, основатель школы «индивидуальной психологии» — 46

Алданов (наст. фамилия Ландау) Марк Александрович (1886—1957), русский писатель и публицист, с 1919 г. в эмиграции — 212

Александр из Гэльса, Александр Гэльский (ок. 1185—1245), средневековый богослов и философ, основатель францисканской школы в Парижском университете, которому приписывается обширный труд «Сумма теологии», составленный его последователями — 50, 90, 232

Александр I (1777—1825), российский император с 1801 г. — 50, 110, 160, 164, 165, 203, 204

Александр II (1818—1881), российский император с 1855 г. — 212

Алексеев Николай Николаевич (1879—1964), русский философ и социолог, близкий друг и родственник Б. П. Вышеславцева — 5—7, 209

Анаксимандр (610 — ок. 540 до н. э.), древнегреческий философ, представитель милетской школы — 234

Ансельм Кентерберийский (1033—1109), теолог, представитель схоластики — 149, 305

Аполлон (миф.), бог солнечного света, бог прорицатель и врачеватель, покровитель музыки и поэзии («Мусагет», т. е. «водитель Муз»), сын Зевса и Латоны — 90, 161, 174, 191, 249

Арджуна, в древнеиндийской мифологии герой, третий среди братьев-пандавов, идеальный воин, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием — 263

Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ — 34, 35, 94, 98, 111, 145, 182, 195, 199, 216, 231, 232, 234—236, 246—248, 273, 289, 305

Аристофан (ок. 445 — ок. 385 до н. э.), древнегреческий поэт-комедиограф, одно из действующих лиц диалога Платона «Пир» — 231

Архимед (ок. 287—212 до н. э.), древнегреческий ученый, математик и механик, убитый римским солдатом при взятии Сиракуз — 295

Аскольдов (наст. фамилия Алексеев) Сергей Александрович (1871—1945), русский философ — 156

Афина (миф.), дочь Зевса, родившаяся из его головы, богиня мудрости — 51, 52

Бакунин Михаил Александрович (1814—1876), русский революционер, мыслитель, теоретик анархизма — 177, 178

Барт Карл (1886—1968), швейцарский протестантский теолог, один из основоположников диалектической теологии — 17, 37

Бebelь Август (1840—1913), один из руководителей германской социал-демократии и II Интернационала — 66

Бейлизон М., автор книги «Идеология нового еврейства» — 33

Беленсон Е., автор книги «Тайный Христос у евреев» — 33

Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848) — 177

Беме Якоб (1575—1624), немецкий философ-мистик — 15, 61, 234, 251

Бергсон Анри (1859—1941), французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни — 157, 300, 302

Бердяев Николай Александрович (1874—1948), русский религиозный философ — 8, 12, 14, 92, 97, 104, 118, 158, 193

Блуа Леон (1846—1917), французский философ — 272

Бобринский П. А., автор книги «Старчик Григорий Сковорода: Жизнь и учение» (Париж, 1929) — 155

Бодуэн Шарль (1893—1963), французский психолог — 43, 46, 56, 68, 69, 70, 74, 75, 78, 91, 106, 192

Бонавентура (1221—1274), средневековый теолог и философ, глава францисканского ордена — 116, 134, 139, 268, 305

Борис Годунов (ок. 1552—1605), русский царь с 1598 г. — 164, 203

Брентано Луйо (1844—1931), немецкий экономист, представитель «исторической школы», катедер-социалист, один из основателей «Союза социальной политики» (1872) — 54

Бруннер Эмиль (1889—1966), швейцарский теолог, представитель «диалектической теологии» — 283

Бруно Джордано (1548—1600), итальянский философ и поэт, сожженный на костре по приговору инквизиции — 6

Бруншвик (Бруншви́г) Леон (1869—1944), французский философ, представитель критического рационализма — 293

Бубер Мартин (1878—1965), еврейский религиозный философ и писатель — 33, 34

Будда (623—544 до н. э.), основатель мировой религии, царевич из рода Сакьев (Северная Индия) Сиддхартха Гаутама, в возрасте 29 лет ушедший в отшельники, чтобы найти путь к спасению — 70, 81, 203, 224, 230, 278

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944), русский экономист, религиозный философ и богослов, с 1918 г. — священник — 10, 68, 74, 158, 175, 312

Бутру Эмиль (1845—1921), французский философ — 293

Бюхнер Людвиг (1824—1899), немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель «вульгарного материализма» — 218

Вагнер Рихард (1813—1883), немецкий композитор, писатель и театральный деятель — 311

Вах (миф.), одно из имен Диониса — 162

Валери Поль (1871—1945), французский поэт-символист — 293

Василий Буслаев, герой новгородских былин XIV—XV вв. — 88, 189

Василий Великий (ок. 330—379), христианский церковный деятель и мыслитель, один из «отцов церкви» — 286

Гаврюшин Николай Константинович (род. в 1946) — 10

Галатея (миф.), изваянная Пигмалионом прекрасная статуя, ожившая и ставшая его возлюбленной — 55, 70

Гарнах (Харнак) Адольф фон (1851—1930), немецкий протестантский теолог — 294

Гартман Николай (1882—1950), немецкий философ, основоположник так называемой критической (или новой) онтологии — 6, 15, 78, 91, 94—96, 98, 99, 101, 103, 104, 108, 109, 111, 114, 120, 122, 123, 129—132, 192, 195, 221, 232, 248, 264, 277, 279, 291, 294

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ — 20, 61, 94, 103, 111, 134, 143, 150, 151, 154, 156, 179, 180, 182, 195, 211, 216, 229, 232, 234, 236, 246, 247, 324

Геккель Эрнст (1834—1919), немецкий биолог, популяризатор основ естественнонаучного материализма — 320

Гераклит Эфесский (кон. VI — нач. V в. до н. э.), древнегреческий философ, один из первых диалектиков — 229, 234—236, 238, 245—248, 258

Герман Вильгельм (1846—1922), немецкий теолог — 294

Герцен Александр Иванович (1812—1870), русский революционер, писатель и философ — 10

Гершензон Михаил Осипович (1869—1925), русский историк, инициатор и один из авторов сборника «Веки» (1909) — 174

Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.), древнегреческий поэт, автор поэм «Труды и дни» и «Теогония» — 111, 201

Гете Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий поэт и мыслитель — 168, 226, 246

Гейфдинг Харальд (1843—1931), датский философ и психолог — 294

Гильберт Давид (1862—1943), немецкий математик — 147, 151

Гипатия (Ипатия) (370—415), женщина-математик, астроном и философ, растерзанная толпой фанатичных христиан — 61

Гиппиус Зинаида Николаевна (1869—1945), русская писательница и поэтесса, жена Д. С. Мережковского — 157

Глубоковский Николай Николаевич (1867—?), профессор Петербургской духовной академии по кафедре Св. Писания — 22

Гоббс Томас (1588—1679), английский философ — 159, 235

Гоголь Николай Васильевич (1809—1852) — 174

Гомер, легендарный древнегреческий поэт, которому приписывается авторство «Илиады» и «Одиссеи» — 111, 201

Григорий Богослов (Григорий Назианзин) (ок. 330 — ок. 390), греческий мыслитель и церковный деятель, один из «отцов церкви» — 286

Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), церковный писатель, один из виднейших представителей греческой патристики — 286, 287, 289—291

Григорий Палама (1296—1359), византийский богослов и церковный деятель, теоретик исихазма — 288

Гурвич Жорж (Георгий Давыдович) (1894—1965), русско-французский философ и социолог — 122, 150

Гуссерль Эдмунд (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 119—123, 128, 130, 131, 134, 146, 289, 300, 301, 304

Давид (библ.), царь Израильско-Иудейского государства в кон. XI в. — ок. 950 до н. э., автор «Псалмов» — 176, 206

Данте Алигьери (1265—1321), итальянский поэт, философ и политический деятель — 67

Дейссен (Деусен) Пауль (1845—1919), немецкий философ — 244, 277

Декарт Рене (1596—1650), французский философ и математик — 55, 62, 80, 88, 100, 116—125, 132, 136, 138—142, 151, 154, 155, 189, 283, 292, 298—305

Демад (Демадий), афинский оратор IV в. до н. э., современник и враг Демосфена, сторонник «македонской партии», казненный Антипатром — 34

Де-Ман Гендрик (1885—1953), бельгийский социолог и политический деятель — 215

Демосфен (ок. 384—322 до н. э.), афинский оратор и политический деятель — 34

Державин Гаврила Романович (1743—1816) — 126, 155, 158, 262

Джисин Джеймс Хопвуд (1877—1946), английский физик, астроном и натурфилософ — 292

Дионис (миф.), сын Зевса и фиванской царевны Семелы, покровитель виноградарства и виноделия — 174, 311

Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит, христианский мыслитель V или нач. VI в., представитель поздней патристики — 47, 48, 73, 74, 110, 139, 150, 155, 251

Достоевский Федор Михайлович (1821—1881) — 5, 8, 12, 41, 46, 67, 87, 88, 102, 104, 105, 116, 125, 131, 155, 157, 158, 160, 166, 169, 175, 176, 177, 188, 189, 210, 214, 219, 224, 251, 257, 294, 295, 297

Екатерина II (Великая) (1729—1796), российская императрица с 1762 г. — 164

Жильсон Этьен (1884—1978), французский историк-медиевист — 116

Зайцев Борис Константинович (1881—1972), русский писатель, с 1922 г. в эмиграции — 7

Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962), русский философ и богослов, протоиерей — 11, 62—64, 158.

Зомбарт Вернер (1863—1941), немецкий экономист, историк и социолог — 11

Иаков (библ.), младший из сыновей Исаака, купивший у своего брата Исава право первородства за чечевичную похлебку, один из родоначальников еврейского народа — 297

Иаков (библ.), апостол, автор послания, вошедшего в канонический текст Нового Завета — 250

Иван (Иоанн) *IV* Васильевич Грозный (1530—1584), великий князь с 1533 г., первый русский царь с 1547 г. — 164, 208, 209, 211

Иегова, искаженная форма имени бога (Яхве) в иудаизме — 22

Иеремия (кон. VII — нач. VI в. до н. э.), древнееврейский пророк, чьи проповеди вошли в Ветхий Завет — 274

Иисус Христос — 16—23, 25—33, 35, 38, 39, 47, 49, 50, 52, 54, 57, 58, 62, 67, 68, 70—73, 79, 81, 89, 90, 185, 186, 190, 191, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 220, 224, 227, 230, 249, 251, 272, 276, 297, 308, 309, 315, 322

Иларион (XI в.), древнерусский мыслитель, митрополит Киевский — 5

Илия (библ.), ветхозаветный пророк — 308

Иоанн Богослов, один из апостолов, автор Евангелия, трех посланий и Откровения («Апокалипсиса») — 16, 17, 185, 186

Иоанн Дамаскин (ок. 675—753), византийский богослов и философ — 74, 287

Иоанн Дунс Скот (ок. 1266—1308), католический богослов и философ, монах-францисканец — 93, 98—101, 132, 305

Иоанн Креститель (библ.), сын священника Захарии и Елисаветы, Предтеча Мессии — 16, 27

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810—ок. 877), средневековый философ — 132, 139

Иов (библ.), автор учительской книги, входящей в состав Ветхого Завета — 15, 155, 175, 207, 224, 227, 230, 307

Иосиф Флавий (37 — после 100), древнееврейский историк — 32

Исаак (библ.), патриарх, сын Авраама и Сарры — 297

Исаия (VIII в. до н. э.), древнееврейский пророк — 19

Иуда Искариот (библ.), апостол-предатель — 205

Каин (библ.), старший сын Адама и Евы, убивший из зависти своего младшего брата Авеля — 312

Калигула Гай Цезарь (12—41), римский император с 37 г. из династии Юлиев-Клавдиев, требовавший почитать его как бога — 167, 212

Калиостро (Жозеф Бальзамо), граф, знаменитый маг-шарлатан, прославившийся своими приключениями в Европе и России во второй пол. XVIII в. — 75

Калликл (V в. до н. э.), древнегреческий софист — 102

Кальдерон де ла Барка Педро (1600—1681), испанский драматург — 299

Кант Иммануил (1724—1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии — 5, 7, 14, 30, 38, 51, 57, 60, 93, 95, 96, 102, 103, 117, 119—124, 128, 130, 132—137, 139, 142, 148, 151, 154, 177, 179, 180, 194, 195, 199, 234, 235, 239, 245, 264—266, 292—294, 299, 301, 302, 305, 318

Кантор Георг (1845—1918), немецкий математик и мыслитель, основоположник абстрактной теории множеств — 142—144, 146—151

Карамзин Николай Михайлович (1766—1826), русский историк — 171

Карсавин Лев Платонович (1882—1952), русский религиозный философ и историк-медиевист — 150

Китрида, одно из имен Афродиты, богини любви и красоты в греческой мифологии, указывающее на место ее рождения из морской пены возле Кипра — 162

Кир II Великий, персидский царь в 558—530 гг. до н. э. из династии Ахеменидов — 34

Климент Александрийский Тит Флавий (ок. 150 — ок. 215), христианский теолог, писатель, один из видных представителей раннехристианской апологетики — 155

Ковалинский Михаил Иванович (1745—1807), друг и биограф Г. С. Сковороды — 156

Коген Герман (1842—1918), немецкий философ, вместе с П. Наторпом глава марбургской школы неокантианства — 6, 139, 145

Койген Д., русский философ-неокантианец — 32

Койре Александр (1892—1946), французский философ — 61, 116, 117

Константин Павлович (1779—1831), великий князь, второй сын Павла I, престолонаследник, в 1823 г. тайно отрехшийся от своих прав — 168

Конт Огюст (1798—1857), французский философ и социолог, основоположник позитивизма — 304

Коперник Николай (1473—1543), польский астроном и мыслитель, создатель современной гелиоцентрической картины мира — 301

Кронос, Крон (миф.), сын Урана и Геи, низвергший своего отца и занявший его место верховного бога; опасаясь той же участи, проглатывал своих детей, но в конце концов был побежден и свергнут своим сыном Зевсом; в переносном смысле — символ всепоглощающего времени — 313

Ксенофан (VI—V в. до н. э.), древнегреческий философ, основатель элейской школы — 281

Куэ Э., французский психолог — 51, 75, 82

Кьеркегор (Киркегард) Сёрен (1813—1855), датский теолог и философ — 262, 295

Лаланд Андре (1867—1963), французский философ, редактор «Технического и критического философского словаря» (1926) — 294

Лассаль Фердинанд (1825—1864), деятель немецкого рабочего движения, публицист и философ — 178, 247

Левицкий Сергей Александрович (1909—1983), русский философ — 7, 10, 11

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, историк, математик и физик — 7, 133, 139, 143, 148—151, 238, 272, 282, 290, 300, 302, 311, 314, 316, 317, 320, 322

Ленин Владимир Ильич (1870—1924) — 172

Леонардо да Винчи (1452—1519), итальянский художник, ученый и философ — 56

Лесков Николай Семенович (1831—1895) — 157, 158

Локк Джон (1632—1704), английский философ-просветитель — 319

Ломоносов Михаил Васильевич (1711—1765) — 6

Лопатин Лев Михайлович (1855—1920), русский философ и психолог — 156

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965), русский философ, представитель интуитивизма и персонализма — 10, 156, 158

Людовик XVI (1754—1793), французский король в 1774—1792 гг., казненный по приговору Конвента — 167, 168

Лютер Мартин (1483—1546), основатель немецкого протестантизма — 28, 36, 249

Люцифер (букв. «светоносец»), падший ангел, обозначение дьявола — 61

Магомет (Мухаммед) (ок. 570—632), арабский религиозный и государственный деятель, основатель ислама — 70

Майков Аполлон Николаевич (1821—1897) — 80

Майтрея, персонаж буддийской мифологии, выступающий одновременно и как бодхисаттва, и как будда — 243

Макарий Египетский (301—391), один из основателей христианского монашества, автор сочинений нравоучительного характера — 85, 286, 287

Макиавелли Никколо (1469—1527), итальянский политик, мыслитель и историк — 77

Максим Исповедник (ок. 580—662), византийский мыслитель и богослов — 47, 48, 106, 110, 139, 155, 199, 251

Мальбранш Никола (1638—1715), французский философ, представитель окказионализма — 55, 62

Ману, в индийской мифологии прародитель людей, которому приписывается составление сборника предписаний, определяющих поведение индийца в частной и общественной жизни — 244

Маркион, купец из Малой Азии, основавший в сер. II в. религиозную общину гностиков; его учение, в котором Новый Завет резко противопоставлялся Ветхому Завету, широко распространилось по всей Римской империи — 15

Маркс Карл (1818—1883) — 116, 124, 125, 134, 138, 157, 177, 178, 204, 215, 217—221, 279, 322

Медичи Лоренцо Великолепный (1449—1492), флорентийский правитель с 1469 г., поэт и меценат — 248

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866—1941), русский писатель, публицист и философ — 158

Метнер Эмилий Карлович (1872—1936), русский философ, музыкальный критик, организатор издательства «Мусaget» — 9

Мефодий Патарский (III — нач. IV в.), раннехристианский писатель и церковный деятель, противник Оригена — 47

Мечников Илья Ильич (1845—1916), русский биолог и патолог, заложивший основы комплексного подхода к проблемам старения — 324

Минь Жак Поль (1800—1875), французский издатель средневековой литературы, в том числе «Патрологии» (сочинений «отцов церкви») в двух сериях — латинской и греческой — 57, 70, 73, 90, 129, 207, 251, 287, 288, 291

Моисей (библ.), предводитель израильских племен, выведший их из египетского плена, пророк и законодатель — 17, 20—27, 30—33, 36—38, 186, 295

Молешиотт Якоб (1822—1893), немецкий философ и физиолог, представитель «вульгарного материализма» — 218

Морозова (урожд. Мамонтова) *Маргарита Кирилловна* (1873—1958), учредительница московского Религиозно-философского общества, финансировавшая издательство «Путь» — 157

Мотовилов Николай Александрович (1809—1878), судебный чиновник из Симбирска, автор воспоминаний о Серафиме Саровском — 18

Моцарт Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор — 85, 101, 198

Навуходоносор, царь Вавилонский (605—562 до н. э.), завоевавший и ликвидировавший Иудейское царство (4 Цар. 24:1) — 204, 221, 227

Наполеон I Бонапарт (1769—1821), французский полководец и государственный деятель, император в 1804—1814 гг. и в марте — июне 1815 г. — 162, 204

Наторп Пауль (1854—1924), немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства — 6

Нерон Клавдий Цезарь Август Германик (37—68), римский император с 54 г. из династии Юлиев-Клавдиев — 212

Николай Кузанский (1401—1464), философ раннего Возрождения — 137, 139, 152, 239, 263, 270

Николай I (1796—1855), российский император с 1825 г. — 165, 168

Нил Сорский (ок. 1433—1508), русский мыслитель, церковный и общественный деятель, глава «нестяжателей» — 155

Ницше Фридрих (1844—1900), немецкий философ — 41, 102, 105, 230

Новалис (наст. имя и фамилия Фридрих фон Гарденберг) (1772—1801), немецкий поэт и философ, представитель раннего романтизма в Германии — 60

Новгородцев Павел Иванович (1886—1924), русский философ и правовед — 5, 6, 156

Ной (библ.), последний из допотопных патриархов, спасенный Богом за праведную жизнь от потопа (Быт. 6—8) — 24, 257

Ньютон Исаак (1643—1727), английский физик, астроном, математик. основоположник классической физики — 139

Овидий Публий Овидий Назон (43 до н. э.— 18 н. э.), римский поэт — 250

Одиссей (миф.), царь Итаки, участник Троянской войны, главный герой поэмы Гомера «Одиссея» — 271

Оккам Уильям (ок. 1285—1349), английский философ, представитель поздней схоластики — 93, 98, 99

Омар Хайям (ок. 1048 — ок. 1123), персидский и таджикский поэт, философ и математик — 127

Ориген (ок. 185—253/254), христианский теолог, философ и ученый представитель ранней патристики — 49, 207

Ортега-и-Гасет Хосе (1883—1955), испанский философ — 11

Островский Александр Николаевич (1823—1886) — 223

Отто Рудольф (1860—1937), немецкий философ и историк религии — 115, 117, 118, 126, 150, 259, 305

Павел (библ.), апостол, автор 14 посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета — 14—20, 22, 25—31, 34, 36—38, 40—45, 47, 52, 58, 67, 70, 71, 86, 87, 89, 90, 106, 169, 187—191, 205, 206, 210, 211, 213, 249, 250, 257, 274, 281, 283, 298, 309, 315

Павел I (1754—1801), российский император с 1796 г., убитый в Михайловском замке заговорщиками — 166

Павлов Иван Петрович (1849—1936), русский физиолог, академик, лауреат Нобелевской премии (1904) — 162—164, 170

Павсаний (Павзаний), древнегреческий писатель (II в.), автор труда «Описание Эллады» — 249

Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н. э.), древнегреческий философ, представитель элейской школы — 263

Паскаль Блез (1623—1662), французский религиозный философ, математик, физик — 63, 119, 127, 128, 154, 155, 259, 274, 291—298, 300, 301, 305

Патанджали (II в. до н. э.), создатель философской системы йоги, автор «Йога-сутры» — 240, 244

Петр I Великий (1672—1725), русский царь с 1682 г., первый российский император (с 1721) — 164, 206, 321

Петражицкий Лев Иосифович (1867—1931), польско-русский социолог, правовед — 37, 210

Петров Б., псевдоним Б. П. Вышеславцева — 10

Пиранделло Луиджи (1867—1936), итальянский писатель и драматург — 66

Пифагор Самосский (2-я пол. VI — нач. V в. до н. э.), древнегреческий мыслитель, математик, религиозно-нравственный реформатор — 246

Платон (427—347 до н. э.), древнегреческий философ — 6, 18, 29, 34, 35, 43, 45—47, 51—53, 55, 67, 68, 74, 82, 90, 92, 101, 105, 110—114, 119—121, 126, 128, 130, 132, 136, 139, 141, 150, 151, 154, 155, 157, 159, 163, 173, 174, 191, 193, 201—203, 225, 234—237, 239, 246—248, 257, 260, 266, 292, 295, 299, 301, 305, 315, 316, 318

Плотин (ок. 204/205—269/270), греческий философ-платоник — 51, 52, 60, 74, 114, 119, 130, 150, 154, 157, 225, 305, 314, 319

Плутарх Херонейский (ок. 45 — ок. 127), греческий писатель и философ-моралист — 246

Победоносцев Константин Петрович (1827—1907), русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Святейшего Синода в 1880—1905 гг. — 170

Понтий Пилат, римский прокуратор Иудеи в 26—36 гг., который, согласно Иосифу Флавию и новозаветной традиции, приговорил к распятию Иисуса Христа — 206, 208, 211, 222

Прометей (миф.), древнегреческий герой, титан-провидец, защитник и покровитель человеческого рода — 83, 84, 104, 157, 168, 218, 230

Пугачев Емельян Иванович (1740 или 1742—1775), донской казак, предводитель Крестьянской войны в 1773—1775 гг. — 163, 165

Пуруша, в древнеиндийской мифологии и философии первочеловек, «Я», сознание — 242—244, 259, 265, 269, 278

Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837) — 12, 50, 160, 161, 163—166, 168—176, 198, 203

Рамануджа (XI в.), индийский религиозный мыслитель, основатель «вишишта-адвайты» — разновидности веданты — 268

Рахманинов Сергей Васильевич (1873—1943), русский композитор — 11

Ренан Жозеф Эрнест (1823—1892), французский писатель, историк религии, филолог-востоковед — 54, 71

Ричль Альбрехт (1822—1889), немецкий теолог, основатель школы либерального протестантского богословия, названного его именем («ричлианство») — 33, 37, 294

Робеспьер Максимилиан (1758—1794), деятель Великой французской революции, вождь якобинцев — 274

Розанов Василий Васильевич (1856—1919), русский философ и писатель — 47

Руссо Жан Жак (1712—1778), французский писатель, философ, публицист и композитор — 30, 33, 274

Савальский В. А. (ум. 1915), русский философ-неокантианец, профессор Варшавского университета — 5

Саваоф, одно из имен Бога в Библии, преимущественно в Ветхом Завете; Бог воинств — 115

Савл, имя апостола Павла до его обращения в христианство — 30, 34, 90, 190

Сальери Антонио (1750—1825), итальянский композитор, дирижер и педагог; легенду об отравлении им Моцарта А. С. Пушкин положил в основу своей маленькой трагедии «Моцарт и Сальери» — 85, 101, 198

Самуил (библ.), последний из израильских судей, благодаря которому совершилось возрождение израильского народа; жизнь его описана в 1-й книге Царств — 204

Сартр Жан Поль (1905—1980), французский философ и писатель, представитель экзистенциализма — 291, 295

Сведенборг Эммануэль (1688—1772), шведский ученый и теософ-мистик — 312

Сеземан Василий Емельянович (1884—1940), русский философ-трансценденталист — 265

Сент-Илер Бартеlemi, французский индолог — 276

Серафим Саровский (1760—1833), православный святой, монах Саровской пустыни — 18, 175, 321

Симеон Новый Богослов (949—1022), византийский религиозный писатель и философ-мистик — 72

Симпликий (Симпликий) (VI в.), древнегреческий философ-неоплатоник, комментатор Аристотеля — 246

Синесий (Синезий из Кирены) (370/375—413/414), греческий философ, ученик Ипатию, в 410 г., хотя он и не был крещен, избранный епископом Птолемаиды — 61, 246

Сковорода Григорий Саввич (1722—1794), украинский философ, поэт и педагог — 155, 156

Сократ (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 29, 34, 51, 52, 80, 81, 87, 89, 114, 136, 137, 154, 155, 163, 188, 190, 203, 214, 222, 225, 230—232, 256, 257, 270, 272, 301, 315, 316

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900), русский религиозный философ, поэт и публицист — 29, 44, 46, 51, 113, 131, 156, 158, 177, 202, 210, 288, 300

Соломон (библ.), царь Израильско-Иудейского государства (965 — ок. 928 до н. э.), автор Книги Притчей Соломоновых, Песни Песней, а также Екклесиаста, вошедших в состав Ветхого Завета — 206

Солон (ок. 640 — ок. 560 до н. э.), афинский законодатель, архонт (с 594 до н. э.), один из «семи мудрецов» — 34

Спиноза Бенедикт (1632—1677), нидерландский философ — 55, 62, 78, 108, 115, 118, 134, 226, 221, 237, 269

Степун Федор Августович (1884—1965), русский философ и писатель — 6, 7

Суарес (Суарес) Франсиско (1548—1617), испанский теолог и философ, представитель поздней схоластики — 36

Тард Габриель (1843—1904), французский социолог — 77, 83

Тернавцев Валентин Александрович (1866—1940), писатель-богослов, деятель петербургского Религиозно-философского общества, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Синода — 158

Тертулиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христианский

теолог и писатель, один из основателей христианского богословия — 126, 262, 287, 289

Тимирязев Климент Аркадьевич (1843—1920), русский биолог-дарвинист и общественный деятель — 217, 218

Тихомиров Лев Александрович (1852—1923), русский общественный деятель, народоволец, ставший впоследствии идеологом монархизма — 209

Толстой Лев Николаевич (1828—1910) — 155—158, 160, 166, 169, 174, 203, 211, 214

Тразимах (Фрасимах) (2-я пол. V в. — нач. IV в. до н. э.), древнегреческий софист, один из родоначальников теории общественного договора — 102

Трёлч Эрнст (1865—1923), немецкий теолог — 69

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920), князь, русский религиозный философ, правовед, общественный деятель — 156

Трубецкой Сергей Николаевич (1862—1905), князь, русский религиозный философ, публицист, общественный деятель, брат Е. Н. Трубецкого — 156

Тютчев Федор Иванович (1803—1873) — 45, 174, 254

Федор Кузьмич, сибирский старец, вокруг которого сложилась легенда, что он на самом деле является отрекшимся от престола императором Александром I — 204

Федоров Николай Федорович (1828—1903), русский философ-космист — 89, 190, 324

Фейербах Людвиг (1804—1872), немецкий философ-материалист и атеист — 116, 124, 138, 279, 281

Феодор Студит (759—826), византийский церковный деятель и писатель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря в Константинополе; в своих сочинениях проповедовал общежительный монастырь, основанный на строгой дисциплине занятых производительным трудом монахов — 73

Филимон, авва, александрийский отшельник, время жизни которого неизвестно — 72

Филон Александрийский (посл. четв. I в. до н. э. — сер. I в. н. э.), иудейско-эллинистический философ — 32, 34

Филофей Синайский (IX в.), инок и игумен синайской обители «Купина», автор трудов аскетического характера «О бодрствовании и молитве», «Сорок глав о трезвении» и др. — 71

Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ — 6, 7, 46, 60, 93, 94, 103, 105, 108, 112, 114, 115, 119, 122, 123, 125, 130, 134, 139, 140, 150, 159, 179, 180, 194, 199, 201, 212, 224, 231, 234, 258, 278, 305

Фичино Марсилио (1433—1499), итальянский гуманист и философ-неоплатоник — 61

Флоренский Павел Александрович (1882—1937), русский религиозный философ, ученый-энциклопедист, священник — 25, 272

Флоровский Георгий Васильевич (1893—1979), протоиерей, историк и теолог — 289

Фома Аквинский (1225/1226—1274), крупнейший представитель средневековой схоластики, богословия и философии католицизма — 2, 36, 89, 98, 99, 101, 137, 193, 231

Франк Семен Людвигович (1877—1950), русский религиозный философ и психолог — 109, 150, 178

Франсуа Сальский (1567—1622), французский богослов — 150

Франциск Ассизский, св. (1182—1226), религиозный проповедник и поэт, основатель ордена францисканцев — 112

Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский врач, психолог, основоположник психоанализа — 9, 14, 43, 46, 51, 53, 65, 109—112, 178, 217, 219, 220, 232, 233, 268, 269, 279—281, 311, 322

Фурье Франсуа Мари Шарль (1772—1837), французский утопический социалист — 66

Хайдеггер (Гейдеггер) Мартин (1889—1976), немецкий философ-экзистенциалист — 15, 120, 126, 130, 131, 152, 261—263, 291, 295

Хариты (миф.), греческие богини красоты и женской прелести — 54

Христос — см. Иисус Христос
Цезарь Гай Юлий (102/100—44 до н. э.), римский политический деятель, полководец и писатель — 168, 212

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856), русский философ — 162
Чехов Антон Павлович (1860—1904) — 219, 223

Шаньявский Альфонс Леонович (1837—1905), деятель народного образования, генерал, основатель Московского городского народного университета, названного его именем — 6

Шекспир Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт — 71, 155, 178
Шелер Макс (1874—1928), немецкий философ и социолог — 14, 23, 51, 53, 63, 64, 71, 91, 98, 107—110, 113, 114, 118, 120, 129, 130, 135, 157, 178, 192, 268, 294

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ — 61, 114, 119, 122, 130, 179, 234, 252

Шенье Андре Мари (1762—1794), французский поэт и публицист, казненный якобинцами — 163, 166, 168

Шестов (наст. фамилия Шварцман) Лев Исаакович (1866—1938), русский философ, критик — 41, 105

Шиллер Фридрих (1759—1805), немецкий поэт, историк и философ — 168, 169

Шлейермахер Фридрих (1768—1834), немецкий философ и теолог — 117—119, 124, 303, 305

Шопенгауэр Артур (1788—1860), немецкий философ — 60, 118, 119, 122, 244, 277, 299, 311

Штайнер (Штайнер) Рудольф (1861—1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии — 313, 318, 319, 320

Штирнер Макс (наст. имя и фамилия Каспар Шмидт) (1806—1856), немецкий философ-младогегельянец — 88, 102, 116, 124, 125, 189, 296

Эббингауз Герман (1850—1909), немецкий психолог — 62

Эвклид (Евклид) (III в. до н. э.), древнегреческий математик — 291

Эврипид (Еврипид) (ок. 480—406 до н. э.), древнегреческий драматург — 247

Экхарт (Эккхардт) Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260—1327), немецкий философ-мистик и проповедник — 15, 132, 261, 277, 301

Эмпедокл (ок. 490 — ок. 430 до н. э.), древнегреческий философ — 320

Энгельс Фридрих (1820—1895) — 157, 322

Эпикур (ок. 341 — ок. 270 до н. э.), древнегреческий философ-материалист — 263

Эрос (Эрот) (миф.), греческий бог любви, сын Ареса и Афродиты, считавшийся одной из тех сил, что способствуют превращению мира из хаоса в гармонию — 5, 7, 9—11, 14, 15, 24, 46—48, 51—54, 58, 59, 67, 68, 70, 71, 74, 78, 90—92, 106—112, 139, 141, 149, 152, 192, 193, 201, 202, 232, 233, 270

Эсхил (525—456 до н. э.), древнегреческий драматург, «отец трагедии» — 168

Юнг Карл Густав (1875—1961), швейцарский психолог, основатель аналитической психологии — 9, 46, 56, 61, 64, 65, 69, 78—81, 91, 106, 112, 192, 233, 237, 256, 264, 266, 267, 279—281, 285, 294, 311, 314

Юркевич Памфил Данилович (1826—1874), русский религиозный философ — 272

Янус (миф.), древнеримское божество дверей и воров, входов и выходов, изображавшееся двуликим; бог всякого начала, в том числе и года (отсюда — январь) — 65

Ясперс Карл (1883—1969), немецкий философ-экзистенциалист — 264, 291

<i>В. Савов. ФИЛОСОФ ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА.</i>	5
--	---

ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Проблемы Закона и Благодати

ПРЕДИСЛОВИЕ	14
I. АНТИТЕЗА ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ	16
1. Закон и Царствие Божие	—
2. Закон и Благодать	—
3. Заповедь плотская и «стяжание Духа»	18
4. Покрывало на сердце и жизнь в Духе	—
5. Рабство Закона и Благодать свободы	19
6. Закон дел и Дух любви	20
7. Закон как заповедь человеческая	21
8. Общая норма закона и конкретное творчество веры	23
9. Антиномия двух систем ценностей	25
10. Трагический конфликт Закона и Благодати	28
II. ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ ЗАКОНА	30
1. Понятие Закона в Евангелии и в Посланиях	—
2. Принцип Закона у евреев	32
3. Принцип Закона у греков и римлян	34
4. Идея естественного Закона	35
5. Закон как принцип морали и права	36
III. ТРАГЕДИЯ ЗАКОНА	38
1. Закон как осуждение	—
2. Бессилие Закона	39
IV. СОПРОТИВЛЕНИЕ ПОДСОЗНАНИЯ И СУБЛИМАЦИЯ	41
1. Дух иррационального противоборства. <i>Loi de l'effort converti</i>	—
2. Подсознание и «плоть»	43
3. Эрос и сублимация	45
4. Сублимация в христианской аскетике	47
5. Сублимация и воображение	50

V. ВООБРАЖЕНИЕ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ И ПРЕОБРАЖЕНИЕ	52
1. Магия воображения и Эрос	—
2. Извращенный Эрос и логика сердца	53
3. Поэзия как возвышающий обман	54
4. Правда творчества и истина познания	56
5. Воображение как метафизическая и магическая сила	59
6. Воображение как источник заблуждения	62
7. Воображение как творческая сила духа. Современная психология	—
8. Иллюзия и правда в воображении	65
9. Образ святости как предел сублимации	67
10. Проблема новой этики и преодоление морализма	68
11. Образ (икона) и реальная личность	70
12. Воображение и «прелесть»	71
13. Образ неизобразимого	73
VI. СУБЛИМАЦИЯ И ВНУШЕНИЕ	74
1. Новейшая теория внушения	—
2. Религиозное внушение	80
3. Что внушать?	81
4. Внушение и свобода	—
5. Внушение и творчество	83
VII. СОПРОТИВЛЕНИЕ ПРОИЗВОЛА И СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ	86
1. Противоборство плоти и противоборство духа	—
2. Свобода как корень сатанинского зла и свобода как богоподобие	87
3. Божественный зов, обращенный к свободе	89
4. Этика благодати как этика свободы. Ее проблема в современной философии. Шелер и Гартман	91
5. Две свободы: негативная и позитивная, свобода в произволе и свобода в добре. Н. Бердяев	92
6. Ценность произвола и <i>liberum arbitrium</i>	93
7. Вторая антиномия свободы у Н. Гартмана	94
8. Ценности и свобода. Фома Аквинат и Дунс Скотт	98
9. Конфликт ценностей и альтернатива свободного выбора	99
10. <i>Ars combinatoria</i> и творческий произвол	100
11. Феномен автономного противоборства как выражение антиномизма свободы	101
12. Сублимация свободы как разрешение ее антиномизма	102
13. Трагизм как диалектика свободы. Низшая и высшая форма трагизма	104
14. Христианское разрешение трагизма свободы	105
15. Взаимодействие двух моментов сублимации. Сознательная воля и подсознательные влечения	106
16. Истинный смысл сублимации. Критика Фрейда	109
VIII. СУБЛИМАЦИЯ КАК ЗАВИСИМОСТЬ ОТ АБСОЛЮТНОГО	114
1. <i>Summum bonum</i>	—
2. Святость как высшая ценность	—
3. Идея человекобожества	115
4. Аксиома зависимости. Декарт	116

5. Натуралистическая зависимость у Шлейермахера. Ее преодоление	117
6. Феноменологическая редукция у Декарта и в философии вообще	119
7. Трансцензус как сущность редукции	120
8. Что остается после редукции?	121
9. Диалектика зависимости и независимости Я	123
10. Зависимость от трансцендентного. Unde homo?	125
11. Первый и второй транс. Три измерения бытия	128
12. Три точки зрения в философии.	130
13. Очевидность иррационального	131
14. Онтологический аргумент как неотмыслимость Абсолютного. Кант	133
15. Всякое самосознание религиозно. Шелер	135
16. Мир сомнителен — Бог несомненен	136
IX. БЕСКОНЕЧНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ	138
1. Бесконечная потенция человека	—
2. Потенциально-бесконечное Я как Божество	139
3. Потенциальная бесконечность как несовершенство и зависимость	140
4. Потенциально-бесконечное в математике	142
5. Сущность актуально-бесконечного как всеединство	144
6. Конечное фундировано в бесконечном. Транс и трансфинитное	145
7. Вселенная как всеединство	147
8. Трансфинитное и Абсолютное	149
9. Актуально-бесконечный транс	150
10. Декарт и его защита аксиомы зависимости	151
ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	
ВВЕДЕНИЕ	154
I. МНОГООБРАЗИЕ СВОБОДЫ В ПОЭЗИИ ПУШКИНА	160
II. ВОЛЬНОСТЬ ПУШКИНА (Индивидуальная свобода)	173
III. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ	177
1. Значение этой проблемы в жизни. Русские материалисты и Маркс	—
2. Постановка проблемы свободы и необходимости	179
3. Решение антиномии свободы и необходимости	180
4. Основные категории свободы. Система ценностей	183
IV. МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ	185
1. Закон и Царствие Божие	—
2. Закон и Благодать	186
3. Противоборство плоти и противоборство духа	187
4. Свобода как корень сатанинского зла и свобода как богоподобие	188
5. Божественный зов, обращенный к свободе	189
6. Этика благодати как этика свободы. Ее проблема в современной философии	191
7. Две свободы: отрицательная и положительная. Свобода в произволе и свобода в добре	193

8. Свобода воли и творческий произвол	198
9. Сублимация свободы как разрешение ее антиномизма	—
10. Христианское решение проблемы свободы	199
11. Истинный смысл сублимации	200
V. ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ	203
1. Александр I и Л. Толстой	—
2. Греховность власти в Библии	204
3. Божественность власти	205
4. Антиномия власти	206
5. Ошибочные решения антиномии власти	207
6. Решение антиномии власти	209
7. Идеал безвластной организации и иерархия ценностей	211
VI. ТРАГИЗМ ВОЗВЫШЕННОГО	213
1. Материализм и духовность. Русская мысль и марксизм	—
2. Ступени бытия	216
3. Ошибка материализма — спекуляция на понижение	—
4. Пафос профанации	218
5. Профанация и обличение	220
6. Ценность небоскреба и ценность возвышенного	221
7. Соотношение категорий бытия и ступеней ценностей	—
8. Трагизм бытия и его относительное преодоление	223
9. Христианская вера в абсолютную разрешимость трагизма.	225
VII. ДВА ПУТИ СПАСЕНИЯ	228
1. Мудрость и символ спасения	—
2. Две установки. Диалектика трагизма	229
3. Сублимация и синтез	232
4. Три вида соотношения противоположностей	234
5. Поток становления и универсальная гармония	237
6. Установка индуизма. Мир как противоречие	239
7. Освобождение от противоположностей как путь спасения	240
8. Трансцендентность самости	242
9. Пессимизм индусского мировоззрения	243
10. Символ лука и лиры в античной эллинской философии	244
11. Гармония противоположностей и христианская идея спасения	249
VIII. СООТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ	251
IX. САМОПОЗНАНИЕ	256
1. Задача самопознания	—
2. Трансцендентность и имманентность самости	258
3. Открытие самости	259
4. Два подхода: Восток и Запад	—
5. Чудо самости	260
6. «Откуда мы и куда идем?»	261
7. «Я» и ничто	262
8. Аналитическая психология. «Я» и самость	263

9. Очевидность и испознаваемость самости	264
10. Чувство «человека в себе»	265
11. Самость как постулат	266
12. Богоподобие самости	267
13. Два толкования богоподобия самости	268
14. Зависимость от Абсолютного	270
X. ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В ФИЛОСОФИИ И В РЕЛИГИИ	271
1. Сердце как скрытая глубина человека	—
2. Сердце как орган религиозного опыта	273
3. Сердце в индийской мистике	275
4. Христианская любовь и буддийское сострадание	276
5. Два типа индийской мистики	277
XI. ЧТО ТАКОЕ Я САМ?	279
1. Богочеловеческая проблема	—
2. Абсурд психологизма	280
3. Тайна творения	281
4. Соизмеримость между человеком и Абсолютным	282
5. Точка зрения христианской антропологии	283
6. Иерархическая структура человека	284
7. Свет сознания и мощь свободы	286
8. Творческая свобода	287
9. Богоподобие человека— всеобъемлюще	289
XII. ПАСКАЛЬ	291
1. Бесконечно великое и бесконечно малое. Границы разума	—
2. Логика сердца. Теория ценностей	292
3. Три ступени персональных ценностей	294
4. Переживание потустороннего. «Пари Паскаля»	295
5. Величие и ничтожество человека	297
XIII. ДЕКАРТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ	298
1. Основная интуиция Декарта	—
2. Земля объектов и солнце субъекта	300
3. Солипсизм и его преодоление	302
4. Аксиома зависимости	303
5. Иррациональность связи с Абсолютным	304
6. Две части философии Декарта	305
XIV. БЕССМЕРТИЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ	308
1. Библия о загробной судьбе человека	—
2. Смерть есть друг и враг. Решение у ап. Павла	309
3. Предрассудок «просвещения»	310
4. Что такое «душа»?	—
5. Подсознание не верит в смерть	311
6. Учение о коллективно-бессознательном	—
7. Сознание и Кронос	313
8. Память и история	—
9. «Перевоплощение» и взаимопроницаемость душ	315

10. Кто «перевоплощается»?	316
11. Память и тождество лиц в «перевоплощении»	318
12. Космическая память, идея Кармы и идея будущих возможностей развития	320
13. Смысл символа «перевоплощение»	322
14. Бессмертие души и воскресение мертвых	—
КОММЕНТАРИИ	325
БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА	351
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	353

Борис Петрович Вышеславцев ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

В оформлении книги
использована картина
Леонардо да Винчи «Мадонна Литта»

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
Редактор *П. П. Апрышко*
Младший редактор *Е. В. Печкурова*
Художник *Т. С. Грудинина*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 9731

ЛР № 010273 от 10.12.92.

Сдано в набор 18.07.93. Подписано в печать 10.12.93. Формат 60 × 90¹/₁₆.
Бумага типографская № 2. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 23.
Уч.-изд. л. 26,60. Тираж 60 000 экз. Заказ № 3926. С 002.

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.