

Николай Бердяев

ДУХ

И РЕАЛЬНОСТЬ



«Всякая высота в человеке есть дух.
Новую жизнь нельзя мыслить лишь
натуралистически или социально,
ее нужно мыслить духовно»

Николай Бердяев

ДУХ
И РЕАЛЬНОСТЬ

ас
ИЗДАТЕЛЬСТВО
Астрель
МОСКВА

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)6
Б48

Бердяев, Н.

Б48 Дух и реальность / Николай Бердяев. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 664, [8] с.

ISBN 978-5-17-075315-4 (ООО «Издательство АСТ») (С.: Philosophy)

ISBN 978-5-271-37577-4 (ООО «Издательство Астрель»)

Серийное оформление А.А. Кудрявцева

Компьютерный дизайн Э.Э. Кунтыш

ISBN 978-5-17-073445-0 (ООО «Изд-во АСТ») (С.: История(У))

ISBN 978-5-271-35919-4 (ООО «Изд-во Астрель»)

Компьютерный дизайн А.А. Барковской

В настоящее издание включены пять произведений выдающегося русского религиозного мыслителя Н.А. Бердяева, создававшиеся на протяжении двух десятилетий, но объединенные общей тематикой. В них продолжается разработка ведущих тем философа: свободы и творчества, Бога и человека. Главный упор, однако, делается на устройство мира (универсума). Предлагаемые работы наглядно демонстрируют эволюцию взглядов «позднего» Бердяева.

УДК 1(091)(47)
ББК 87.3(2)6

Я И МИР ОБЪЕКТОВ

Опыт философии одиночества и общения

Самый могущественный человек тот, кто стоит на жизненном пути одиноко.

Генрик Ибсен

Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога.

Первое послание Ап. Иоанна, 4:7

Размышление I. Трагедия философа и задачи философии

1. Философия между религией и наукой. Борьба философии и религии. Философия и общество

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия, и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего «социальный заказ». В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, т. е. «научную», философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позити-

визм в узком смысле этого слова. Наименование «философа» было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Контю, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии¹. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Откровение само по себе не сталкивается с Познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, т. е. чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это откровение, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема². Откровение в чистом и

¹ См. *Le Bon Carra de Vaux. Gazali.*

² У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально-организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и теологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровение для философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание — духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда включает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об евхаристии (субстанции и акциденции). Лабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может

быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики. Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьев. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника. Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии, как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции. Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинает с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу, как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы¹. Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую². Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть

¹ См. L. Brunschvicg. Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale. Центральная идея греческой философии очень хорошо формулирована у Бруншвига.

² См. K. Jaspers. Psychologie der Weltanschauungen.

нейтральна. Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть прежде всего учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой¹. Философ есть прежде всего познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии, есть совершающийся в его существовании акт. Философия не может начать с пустоты, с исключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удалиться лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализ-

¹ См. Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos. T. I).

ме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством переворота. Греческая философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать этого освобождения христианского познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элементами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment*^{*}. Даже университет приютил философа под тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. И в этой сфере происходит борьба против философии. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сиантизмом. М. Шелер говорит, что «научная» философия есть восстание рабов, т. е. восстание низшего против высшего¹. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук. Необходимо подчеркнуть: подчинившись вере, а не теологии, не внешнему авторитету церкви, не религии, как социальному институту. Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего, и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с

* Злоба, злопамятство (*фр.*).

¹ См. Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen.

очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бесстрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по-иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересь и преследует). Это есть вечное столкновение веры, как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры, как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени¹. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавиться от всякого трагизма философа и философию. Столкновения между философским познанием и верой не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бона-

¹ См. Jacques Maritain. Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Это есть последнее слово современного томизма.

вентура решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его¹. Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от $\delta\acute{o}\xi\alpha$ к $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\eta\eta$ ^{**}, так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz-Philosophie^{***}. В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально-объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление может быть очень субъективным и часто таким бывает, мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависящим от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов «субъективно» и «объективно» требует радикального пересмотра. Большой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины? Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и водящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер, на этом настаивает Кейзерлинг². Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего

¹ См. E. Gilson. La philosophie de Saint Bonaventure.

* Мнение, воззрение (греч.).

** Знание (греч.).

*** Философия существования (нем.).

² См. Keyserling. Méditations sudaméricaines.

христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно привходит вера. Вера привходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии. «Научная» философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один из объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства¹. Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

¹ Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв. Поэтому он, в сущности, не сиантист.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция не из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки. Философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа. Разум меняется в зависимости от веры или неверия, от расширения или сужения сознания. Разум меняется от откровения. В этом отношении учение о католичности разума ошибочно¹. А *prîogî*² подвижны и меняются. Откровение Бога и мира невидимых вещей не есть еще их познание.

Познание исходит от человека. Человек познает откровение Бога и невидимого мира. Но разум его иной, когда Бог ему открывается. Разум переживает потрясение, он внутренне меняется, он ясно видит свои противоречия и границы. Но в самом восприятии откровения всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим реальностям и фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия. Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или

¹ На католичности разума настаивают, например, такие теоретики науки, как Мейерсон. См. его «*De l'explication dans les sciences*».

² Из предшествующего (*лат.*); доопытное и независимое от опыта знание.

символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное приятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым. И это прежде всего верно в отношении познания Бога. Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой гуманизации. Максимум гуманизации есть в религиозном познании. Это связано с тем, что человек есть образ и подобие Божье, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека, познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических¹. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокружительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание, погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека, как целостного существа, и сила эта обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек. Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой.

¹ Бруншви́г видит в математическом познании спиритуализацию.

Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает и Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается в конце концов не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, чем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. Тут философия может иметь очищающее значение для религии, освобождая ее от объективации и натурализации религиозных истин. Живой Бог, которому человек молится, есть Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов, не Абсолютное. Но проблема эта сложнее, чем казалась Паскалю, потому что Бог Авраама, Исаака и Иакова есть не только сущий живой, личный Бог, но также Бог первобытного пастушеского племени со всей ограниченностью его познания и его социальной жизни. Пробудившийся к познанию всегда переживает конфликт с дремлющими в традиционном быту. Философия не выносит стадности.

Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйст-

венной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слово «философ» в насмешливом и порицательном смысле. Слово же «метафизика» в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из «метафизика» сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы «метафизического» порядка. Вопросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые, в сущности, ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других, раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философе всегда есть что-то от

Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная незащищенность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально незащищен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая незащищенная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизироваться в национальной духовной культуре, она может образовать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать философа от нападений, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек — актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем

не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первородная философия и такова трагедия философа.

Возможны разнообразные классификации типов философии. Но через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию, и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между этими двумя типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм или манизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космизм; 9) философия духа или натурализм. Эти начала могут быть по-разному комбинированы в разных философских системах. Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта, и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бестрагично. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между «я» и «объектом»: в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблеме познания, в одиночестве философа и в философском одиночестве, — чему и посвящена эта книга. Это связано также с различием между философией многопланности человеческого существования и философией однопланности.

2. Философия личная и безличная,
субъективная и объективная.
Антропологизм в философии.
Философия и жизнь

Киркегард особенно настаивает на личном, субъективном характере философии, на жизненном присутствии философа во всяком философствовании. Он противопоставляет это Гегелю. Иногда восстание его против Гегеля, против объективного мирового духа, против общего напоминает восстание Белинского, повлиявшего на диалектику Ивана Карамазова у Достоевского¹. Киркегард был, конечно, гораздо более философ. Но я ставлю вопрос, может ли философия не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину с объективностью и безличностью? Следующая глава будет посвящена этому специально. Но необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью, философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия Бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегарда, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, о которых речь была выше, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. С этого начинается и «объективная», геометрическая философия Спинозы². Нельзя достаточно часто повторять, что познает не мировой дух или мировой разум, не безличный субъект или «сознание вообще», а «я», данный, конкретный человек, личность. И основная проблема познания есть проблема моего познания,

¹ См. чрезвычайно интересную книгу «Социализм Белинского» под ред. Сакулина, в которой собраны письма Белинского к Боткину.

² См. L. Brunschvicg. Spinoza et ses contemporains.

личного, человеческого познания. Нужна не столько критика чистого разума, сколько критика конкретного, человеческого, индивидуального, личного разума. Всякое творческое мышление есть мышление личное, и личное совсем не означает тут замкнутое, ограниченное. Лучи света идут из одного источника, но воспринимаются они лично. Нельзя верить, когда философы говорят, что мышление их свободно от всякой эмоциональности. Самые «объективные» и самые «безличные» философы познают и через эмоции. Конечно, Декарт пришел к своему *cogito ergo sum*^{*} и через эмоцию и пережил свое открытие с эмоциональным экстазом¹. То, что убедился он в своем существовании через мышление, совсем не значит, что он пришел к этому через чистое мышление. «Мышление» было тут для него страстной эмоцией. «Этика» Спинозы, несмотря на геометрический метод, насыщена эмоциями. *Amor Dei intellectualis*^{**} носит печать страстной эмоциональности. Самый «интеллектуализм» может быть личной эмоцией. Самая «объективность» может быть наименованием для личной страсти. Философия Гегеля в известном смысле не менее субъективна, чем философия Ницше. «Объективной» и безличной остается только философия совершенно не оригинальная и не творческая. Оригинальный, т. е. идущий из первоисточника, свет открывается субъективно, лично. Объективно, безлично открывается лишь вторичное, отраженное, потускневшее. Это не значит, конечно, что нужно стремиться к оригинальности, такое стремление было бы совсем не оригинально и означало бы ее отсутствие. Необходимо решительно порвать с теми предрассудками, что «личное» и «субъективное» означает замкнутость, неспособность к выходу в мировую ширь, противоположно приобщению к божественному. Наоборот, скорее «безличное» и «объективное» означает замкнутость и невозможность прорыва. «Личный» характер познания не следует смешивать с «эгоцентрическим» характером познания. «Эгоцентризм» есть замкнутость и безвыходность, удушье, помешательство на себе, первородный грех. «Личность» же есть путь к Богу, ибо только личность и есть образ и подобие Божье. Познает и фи-

* Мыслю, следовательно существую (*лат.*).

¹ См. книгу Маритена «*Le songe de Descartes*».

^{**} Интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*).

лософствует всегда личность. Философское познание всегда эмпирично в том смысле, что связано с пережитым опытом, с объемом и богатством этого опыта. В философии философствует живой человек, целостный человек. Личность и есть целостный человек. Философия лична и человечесна. Человек не устраним из философии. Познающий философ погружен в бытие и существует до познания бытия и существования, и от этого зависит качество его познания. Он познает бытие, потому что сам есть бытие. Ограничен кругозор всякого философа, ему не дана полнота бытия, не дано воспринять полноту света. И это прежде всего определяет различия между философскими направлениями. Лишь отдельные лучи света падают в сознание, и философ видит первородное, ему открывшееся. Все остальное заполняется переработкой чужих мыслей, книжными восприятиями или совсем отсутствует. За всякой подлинной философией стоит мука о жизни, о смысле, о судьбе. И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека. Это есть философское учение о человеке, а не биологическое, психологическое или социологическое учение о человеке.

Невозможно освободить философию от антропологизма и антропоцентризма, как часто пытались делать философы, желая преодолеть первородный грех эгоцентризма. Антропоцентризм ложен и греховен именно как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И потому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. Такая автономия философии есть погоня за призраком. Философия неизбежно антропологична, но познает бытие в человеке и через человека.

И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал бы «трансцендентальным человеком», которого нужно отличать от совсем не человеческого «трансцендентального сознания». Философия неизбежно антропологична еще в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием, и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью. Отвращение к обыденности, скуке, повторимости, уродству, неправде жизни этого мира вызывает или уход из этого мира в созерцание метафизическое и мистическое мира идей и мира божественного, иного мира, или творческое, активное изменение мира, создание нового мира. Настоящая, мудрая философия не может оставаться школьной академической философией. Положение философской элиты, оторванной от жизни, ложное и не может быть сохранено. Философия имеет практическую задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа, и она есть функция жизни духа. Она может узнать тайну бытия, лишь погружаясь в человеческую судьбу, лишь плача над ней, а не отвлекаясь от нее. Чисто кабинетная, книжная философия делается все более и более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были не знающими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный, отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нем думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. Маркс, который гордился тем, что его мирозозерцание исходит от немецкого идеализма, от Фихте и Гегеля, высказал ту мысль, что отныне философия не может ограничиться познанием мира, она должна изменять мир, создавать новый мир. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о том, что субъект создает мир, должна осуществляться на практике. Эта идея Маркса приобрела уродливую и карикатурную форму у марксистов и особенно у коммунистов и оказалась в противоре-

ственной, нелепой связи с материализмом, который есть философия пассивности, а не активности. Но в идее этой есть большая доля истины. Ее совсем по-другому высказал у нас Н. Федоров, для которого философия проективна и должна изменять мир. Это, конечно, совсем не означает, что философия призвана исполнять социальные заказы общества. В этом случае сама философия была бы пассивна. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии. Была большая правда в переходе от философии Гегеля к философии Фейербаха, к философии антропологической. Это был неизбежный переход от универсального, общего духа к человеку. Это было искажено уклонением Фейербаха к материализму, который бессилён увидеть целостного, конкретного человека. Но невозможно было остаться в гегелевской мистерии понятия, в диалектике универсального духа. Греческая философия считала, что философское познание есть познание общего, а не частного и индивидуального. Этим хотела она прорваться за движущийся чувственный мир множественности к миру идеальному. Но тут была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуального, не имела категории личности, как не знала свободы. Ограниченность греческой философии сообщилась и философии схоластической, которая была подавлена проблемой универсалий. Это продолжается, хотя и в ослабленной номинализмом форме, и в новой философии. Между тем как опыт христианства, христианское откровение открыло совершенно новые перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философией личной, совсем не есть то, что в мысли нового времени называют субъективизмом, индивидуализмом, эмпиризмом, номинализмом и т. д. Категория общего, противопоставляемая категории индивидуального или частного, есть ложная категория и подлежит преодолению. Общего совсем не существует онтологически. Мы это увидим в рассмотрении проблемы личности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Бог — универсален, но он есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромисс и заблуждение, возникающее на стадии апофатического познания, т. е. познания, идущего путем отрешения от всех понятий и определений, от всего конечного. Сфера «общего», враждебного личному и индивидуальному, есть сфера объективиро-

ванного, социализированного обыденного мира, который не есть мир подлинный, божественный и существующий. Мы увидим, что «общее» имеет прежде всего социальный источник и подлежит социологическому объяснению. В «общем» человек одинок, одинок и философ. Личная философия есть прорыв через мир «общего» к подлинному существованию. Конечно, не «общее» имел в виду Спиноза, когда в атог *Dei intellectualis* хотел выйти из одиночества и достигнуть блаженства. «Личная» философия всегда хочет выйти в познании из одиночества за пределы личности.

Размышление II. Субъект и объективация

1. Субъект познания и человек

Немецкий идеализм нанес удары объективизму греческой и схоластической философии, после которых он не может оправиться. Ошибочно думать, что немецкий идеализм, начиная с Канта, подверг сомнению бытие, он подверг сомнению наивно-реалистическое убеждение, что мир объектов есть бытие и бытие есть мир объектов. Это дело начал уже Декарт, но в докантовском рационализме проблема не была поставлена достаточно радикально. Центр тяжести был перенесен с объекта на субъект, и в субъекте начали искать разгадку бытия. Мир объективных, предметных реальностей есть мир вторичный, а не первичный, мир явлений. Кант был прав в различении явления и вещи в себе, не прав был он только в том, что явлению он противопоставлял закрытую для опыта и познания вещь в себе, не прав в самом наименовании «вещь в себе». Была открыта активность субъекта. Теория познания строилась на противопоставлении субъекта и объекта¹. Но что такое субъект? В каком отношении находится субъект гносеологии к человеку, ко мне, как познающему? Немецкий идеализм подменил проблему человека, как познающего, проблемой

¹ См. N. Hartman. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Н. Гартман порывает с кантианским идеализмом, но целиком остается в противопоставлении субъекта и объекта.

субъекта, трансцендентального сознания (Кант), Я, не индивидуального и не человеческого Я (Фихте), мирового духа (Гегель). Поэтому познание перестало быть человеческим познанием, оно стало божественным познанием, познанием мирового разума или духа, и познающий перестал быть человеком. Уже отсюда следовало, что философия не должна быть личной. Личная философия обвиняется в психологизме. Человек, человеческая личность, человеческое «я» целиком было отнесено к психологизму. И осталась основная неясность, каково же отношение между трансцендентальным сознанием, разумом, субъектом гносеологии и самим человеком, человеческой личностью. Ведь познает все-таки человек. Кант преодолевает скептицизм через свои а priori для трансцендентального сознания, для гносеологического субъекта. Но помогает ли это познающему человеку? Как внедряется трансцендентальное сознание в индивидуальное человеческое сознание, как в нем оно обосновывает твердость познания? В терминах идеалистической гносеологии это есть отношение логического к психологическому. Основная ошибка в том, что человеческое отнесено к психологическому, что человеческое сознание признано психологическим сознанием, сознание же логическое и трансцендентальное не признается человеческим сознанием. Поэтому сам человек считается как бы препятствием для философского познания. Философию хотят освободить от «субъективистического присутствия человека». Также теологи говорят нередко, что человек мешает откровению, как будто бы не для человека существует откровение. Философия всегда была бессознательно антропологической и антропоцентрической. Философия должна бороться с психологизмом, но борьба с антропологизмом есть упразднение философии. Психологизм означает релятивизм. Но антропологизм совсем не означает непременно релятивизма. Проблема в том, что такое человек, какие познавательные возможности заложены в человеческой природе. Немецкий идеализм не поставил проблемы человека, в этом его главный дефект. И это связано с монистической тенденцией немецкого идеализма. Я не раз высказывал мысль о парадоксальной связи, существующей между великими немецкими идеалистами и Лютером. Это требует объяснения. Что общего между Фихте, Гегелем и Лютером? Все противоположно. Лютер анафематствовал разум,

отрицал философию, признал человеческую природу разрушенной грехом. Совсем не похоже на Гегеля, который возвеличивал разум, обоготворял философию и имел очень ослабленное чувство греха. Но духовные влияния гораздо более таинственны, подземны и парадоксальны. Лютер все приписывал благодати, действию Бога, ничего человеку, человеческой свободе¹. У него нет взаимодействия двух природ — божественной и человеческой. В немецком идеализме продолжится эта монистическая тенденция. Лютеровская благодать, как единственный источник всех благ, была секуляризована и применена к познанию. Трансцендентальное сознание, мировой разум, мировой дух и есть эта секуляризованная благодать, и она есть источник познания, а не человек. У Гегеля совершенно ясно, что познает сам Бог, божественный разум, божественный дух, а не человек. Таким образом, благодать, которая сначала истребляла философию, обращается на ее процветание и даже обоготворение. Вся проблема тут в том, что не признается действие двух природ. Субъект в высшей степени активен в немецком идеализме, он даже создает мир. Но активность субъекта не означает активности человека. Сам человек как будто бы ничего не привносит в познание. Да и творческая активность познания тут порождает мир, но в самом мире нет уже творческой активности познания. Проблема человеческой свободы (именно человеческой, а не божественной свободы), как привносящей что-то в акт познания, даже не поставлена. Несмотря на раздутую до крайности активность субъекта, человек пассивен, а не активен в познании, он лишь исполняет веления трансцендентального сознания. У Канта это еще не вполне ясно, он не пришел еще к монизму. Но это ясно у Фихте, Шеллинга первого периода, Гегеля. Так приходим мы к религиозным истокам и религиозным основаниям теории познания. Этого основания и истока нужно искать в идее Богочеловечества, т. е. взаимодействия двух природ, т. е. свободы, активности, творчества и человеческой природы. С этим связана и возможность личной, лично-человеческой философии. Сознание объективирует мир, оно первоначально активно в этой объективации, а потом пассивно в своей зависимости от объективированного мира. Но сознание может

¹ См. гениальную книгу Лютера «De servo arbitrio».

вновь проявлять активность в освобождении от власти объективированного мира. Слово «объект» не будет для меня означать, что познается нечто независимое от субъекта, а будет означать известное понимание познания и бытия. И «объективность» не будет для меня означать истинность, независимость от субъективных состояний, от отношений между людьми. «Объективация» не будет для меня также тождественна с обнаружением, выявлением и воплощением.

Казалось бы, что в экзистенциальной философии Гейдеггера и Ясперса должна была бы быть поставлена проблема человека¹. Ведь онтология Гейдеггера есть онтология человеческого существования. Поэтому забота, страх, власть обыденности (*das Man*), смерть, падшесть мира принадлежат для него к сфере онтологии, а не психологии. Так же у Ясперса пограничное положение человека (*Grenzsituation*) имеет метафизическое значение, равно как и проблема коммуникации между «я». И все-таки у Гейдеггера и у Ясперса не поставлена по-настоящему проблема человека, у них нет философской антропологии, как основы всей философии. Они много дают для построения философского учения о человеке, но сами его не строят. Остается непонятным, что же такое человек, почему исключительно в его существовании и судьбе раскрывается структура бытия. Непонятно также, откуда берется сила познания у человека. Ясперс тем отличается от Гейдеггера, что мало верит в возможность объективной, наукообразной метафизики и онтологии и считает метафизику более субъективно личной, чтением символов. Он тонкий психолог. Но защищать субъективно-личный характер метафизики нужно совсем не вследствие скептицизма и маловерия, а потому, что это есть путь к высшему познанию. Все сводится к проблеме человека. Как это ни странно, но философы вообще мало ставили проблему человека. «Это больше делала теология или философия явно религиозная. Интересную попытку преодолеть всякий антропоцентризм в познании представляет философия Бруншвига². Это — математический идеализм, восходящий к Пла-

¹ См. Heidegger. *Sein und Zeit* и Jaspers, три тома «Philosophie».

² См. Brunschvicg. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*; *Spinoza et ses contemporains* и *Les étapes de la philosophie mathématique*.

тону. Антропоцентрична для Бруншвига философия, ориентированная биологически, философия же, ориентированная математически, совершенно бескорыстна и безотносительна к человеку. При этом истины математики более относятся к духовной жизни, чем проблема смысла жизни, которая еще свидетельствует о человеческой заинтересованности. Математическое познание есть спиритуализация. Философия должна окончательно освободиться от остатков христианского мифа о человеке, о центральности человека. Это пафос, родственник Спинозе, который боролся с грубыми формами антропоцентризма и антропоморфизма. Но вот что ясно. Проблема человека, как центра бытия, есть проблема христианская по преимуществу. И антропологическая философия есть христианская философия. Греческая философия не ставила во всей глубине и полноте проблемы человека. Она открыла разум в человеке, но сам человек не предстал ей еще во всей своей центральности и проблематичности. Человек находится в бытии и есть бытие до познания бытия. И возможность познания бытия определяется тем, что есть бытие самого человека. В составе его «я», бытийственном составе, есть то, что делает возможным познание. Трансцендентное есть, но оно совсем не «объективно» и не авторитарно, оно имманентно человеческому существованию. Первоначально не сознание, не субъект, противостоящий бытию, не ощущение и восприятие, как отдельные элементы, а целостный человек, человек, вкорененный в глубину бытия. Это не тот человек, который исследует психологию и социологию и который принадлежит объективированному миру, это человек, данный во внутреннем своем существовании. С эпохи Возрождения открывалась природа и была реабилитирована природа. Человек начал узнавать себя, как часть природы, и это даже показалось ему освобождением. Теперь настало время открыть и реабилитировать человека не как часть природы и мира объективированного, а как бытие в себе, вне объектности и предметности, во внутреннем его существовании. Тогда и проблема познания будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия.

Субъект гносеологии не есть бытие, он противостоит бытию. Человек же есть бытие. Человек, поскольку он выброшен в мир, поработен объектом и считает сам себя объектом. Но

он также переживает свое бытие в самом себе, свою собственную судьбу. Только во втором смысле интересен для нас человек, когда мы ставим проблему познания. Тогда субъект имеет характер не субъективно психологический, а онтологический. Дух никогда не есть объект, дух всегда субъект, но субъект в более глубоком смысле, чем это утверждает гносеология. «Объективно» мне не может раскрыться смысл. Ничто «объективное» не имеет смысла, если не осмысленно в субъекте, в духе. Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной. Объективация смысла, когда он представляется данным извне, из объекта, носит социальный характер и всегда есть еще та или иная форма рабства духа. Гуссерль говорит, что истина — в стоянии существования перед бытием. Но он же утверждает, что сознание не есть субъективное переживание, которое должно отражать бытие. Для него в сознании раскрывается бытие. Это значит, что субъект познания есть уже бытие и, как бытие, стоит перед миром. Киркегард утверждает обратное тому, что утверждает большая часть гносеологов, — субъективность есть истина и действительность. И он, конечно, прав в том смысле, что критерий истины не может быть в объекте, он — в субъекте, в моем сознании и совести. Объективация критерия истины обыкновенно означает, что он перекладывается в чужое сознание и совесть, что не уменьшает, а увеличивает трудность. Приобщение к истине всегда, конечно, означает выход из эгоцентрической замкнутости. Познание и есть преодоление эгоцентризма, оно — лично, но не эгоцентрично. Эгоизм и эгоцентризм происходят от «я», а не от личности. Жертвовать можно только «я», личность же нужно реализовать. Переход от «я» к Богу, что и есть окончательное преодоление греха эгоцентризма, есть переход с другими, но не через других. Другие не могут быть источником моего отношения к Богу. Лишь во вторичном плане, т. е. в социальной объективации, это представляется иначе. Безнадежно построить теорию познания, которая сама не была бы уже познанием. Нельзя сделать познание объектом своего исследования без того, чтобы исследователь сам совершал познавательный акт. Всегда и везде объективация, которая производится в серединном пути сознания и которая подчиняет себе сознание, есть нечто вторичное, первичная же действительность и первичное познание лежит до этой объективации

или после этой объективации. Человек был превращен в субъект гносеологический лишь по отношению к объекту, к объективированному миру и для этой объективации. Вне же этой объективации, вне стояния перед бытием, превратившимся в объект, субъект есть человек, личность, живое существо, само находящееся в недрах бытия. Истина в субъекте, но не в субъекте, противопоставляющем себя объективации и потому выделяющем себя из бытия, а в субъекте, как существующем. В объективном, вещном мире не может быть критерия и источника истины. Интеллектуализм (греческий и схоластический) означает пассивное понимание субъекта, который принимает бытие через интеллект, через мысль. Таким образом, продукты мысли легко принимаются за бытие, ибо мысль всегда активна и не может быть зеркалом. Моя мысль первоначально чувствует себя стоящей как бы перед хаосом. Но она должна быть ясной и светоносной во тьме, должна вносить смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл. Познание по существу активно, ибо активен человек. В гносеологическом противополжении познания и бытия невозможно допустить, что познание лишь пассивно отражает бытие, целиком определяется бытием, как миром сотворенным. В познании привносится что-то от свободной активности. Познание не есть лишь отражение, оно есть творческое преобразование. И это нужно понимать не так, как понимал Кант или Фихте. Для них субъект (трансцендентальное сознание, Я) как бы создает мир, но в нем нет элемента человеческой свободы, нет ничего человеческого. Сам человек при этом не активен познавательно в создании субъектом мира. В действительности мир не сотворен субъектом, мир сотворен Богом, но он не закончен, окончание передано человеку. И человек во все должен вносить свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение. Мир не входит в меня пассивно.

Предстоящий мир зависит от моего внимания и воображения, от интенции моего сознания (эта интенция определяется изнутри, а не извне). Это значит, что предстоящий мир зависит от субъекта, как человека, как бытия, как существующего. Это значит, что познание есть отношение бытия к бытию, творческий акт в бытии. Все различно из субъекта и из объекта, из духа и из природы, из личности и из общества. Это раз-

ные миры, и нет мира абсолютной объективности, есть лишь разные ступени объективации. Абсолютное же не в объективации, оно в ином плане, в плане необъективированного духа и необъективированного существования. Познающий человек защищается от подавляющего многообразия мира, открываясь для одного и закрываясь для другого, часто презирая и осуждая то, что для него закрывается. Познающий человек постоянно себя трансцендирует¹. Познающий не вмещает полноты, и потому познание частично. Путь к полноте есть путь творчества. Творческая активность человека есть и в объективации, например в изумительном изобретении математики, она еще более есть в преодолении объективации, в метафизике, прорывающейся к сущему и существующему. Но сознание, как верно говорит Ренувье, есть лишь отношение, и потому не может быть абсолютного сознания. Мы еще вернемся к проблеме, как в познании человек прибавляет что-то от своей свободы. Это есть проблема активности и пассивности в познании. Загадкой и тайной в теории познания остается, как это объект, материальный и иррациональный, отражается в качестве познания в субъекте, не материальном и разумном. Эта проблема неразрешима, если под познанием понимать отражение объекта в субъекте, если бытие считать объектом, а субъект считать стоящим вне бытия.

2. Экзистенциальный субъект

и объективация. Познание и бытие.

Раскрытие существования в субъекте.

Объективация и проблема иррационального

Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием, и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает исключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в

¹ О трансцендировании говорит Зиммель в «*Lebensanschauung*» и Ясперс в цитированной «*Philosophie*».

нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия, но к объектам не может быть приобщения, того, что Леви-Брюль называет *participation*¹. В объекте нельзя схватить неповторимо индивидуального, можно схватить лишь общее, и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытие не есть уже бытие, оно препарировано субъектом для целей познания. Отчужденность от субъекта и оказывается наиболее соответствующей его познавательной структуре. Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации. Акт познания не есть событие с бытием и в бытии происходящее, акт познания совершенно внебытийственен, он имеет логическую природу, но не имеет никакой психологической природы. Так разыгрывается трагедия познания, раскрытая немецкой идеалистической гносеологией и достигшая предельного выражения в неокантианских течениях. Впрочем, противопоставление познания бытию, выделение субъекта из бытия есть старая философская традиция. После-кантовская немецкая философия имеет то огромное преимущество, что объективация, как производимая познающим субъектом, в ней критически осознана, между тем как в докантовской философии, особенно в философии схоластической, она принимается наивно-реалистически. Продукты мысли, продукты объективации субъект принимает за реальность, за бытие в себе. На этом была основана вся натуралистическая метафизика с ее учением о субстанциях и об объективной иерархии бытия. Кант и немецкий идеализм — великое событие в истории человеческого самосознания, и событие освобождающее. Раскрываются пути к освобождению от давящей и поработавшей власти объектного мира. Критическое осознание объективации есть уже освобождение от ее власти, которая всегда означала наивное принятие объектного мира, как извне навязанного. После дела, совершенного Кантом и немецкими идеалистами², нет уже возврата

¹ См. L. Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

² Предшественниками Канта были, конечно, Декарт и Беркли.

к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте. Отныне бытие можно искать только в субъекте. Но это означает признание бытийственности самого субъекта, т. е. внутреннего существования. Пришедшие после Канта Фихте, Шеллинг, Гегель строили метафизику через субъект, а не через извне данный объект. Но у них произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования. Отсюда их крайняя универсалистическая тенденция, их непонимание проблемы личности, проблемы человека. Их субъект совсем не человек, совсем не личность. Философия Гегеля, прошедшая через Канта и Фихте, обернулась новым объективным рационализмом, хотя в ней есть и иррациональные элементы¹. Нынешний путь преодоления трагедии идеализма лежит не в возврате к старым, докантовским реалистическим метафизическим системам, а в движении вперед к тому, что сейчас называют Existenz-Philosophie. Киркегард первый выразил идею экзистенциальной философии в борьбе против гегелевского универсализма; гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное. В сущности, мысль Киркегарда нельзя назвать особенно новой и она очень проста². Философия Киркегарда была криком боли от пережитой им жизненной трагедии³. И он настаивал на экзистенциальности самого познающего субъекта, на изначальной погруженности его в тайну существования. Только такая философия и имеет цену, которая выражает эту экзистенциальность субъекта. Философы слишком забывают, что сам познающий философ — существующий и что его существование выражается в его философии. Сам Киркегард так не выражался, но можно сказать, что философ, как существующий, находится вне объективации, т. е. находится в бытии. Сам субъект есть бытие и приобщен к тайне бытия. Экзистенциальными философами были Бл. Августин, Паскаль, отчасти Шопенгауэр, и уже во вторую половину XIX века, конечно, Ницше и Достоевский, который тоже может быть признан философом. Киркегард одно из самых ярких выражений экзистенциальной фи-

¹ См. R. Kroner. Von Kant bis Hegel.

² См. особенно S. Kierkegaard. Philosophische Brocken. Два тома.

³ Такой же характер независимо от Киркегарда носит экзистенциальная философия Л. Шестова, которая, в сущности, есть самоотрицание философии.

лософии. Сам я давно уже, в книге, написанной более 20 лет тому назад, по-своему определял экзистенциальную философию, которая для меня сама есть «что-то», т. е. обнаружение бытия, существования, в отличие от философии, которая есть «о чем-то», об объекте, хотя я и не употреблял термина «экзистенциальный»¹. Это и значит, что в моем понимании экзистенциальная философия есть познание вне объективации, к чему приближается понимание Ясперса. Тайна существования, конкретного бытия исчезает в объекте, в процессе объективации. Отождествление «объективного» и «реального» есть величайшее заблуждение. Думают, что познавать — значит объективировать, т. е. делать чуждым, но подлинно познавать — значит делать близким, т. е. субъективировать, отнести к существованию, раскрывающемуся в субъекте, как существующем. Натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим. Феноменологию и можно понимать как науку о пережитом по ту сторону объекта. Общение с людьми, с животными, с растениями, с минералами не есть объективация, и тут раскрывается возможность иных путей познания.

В современной философии особенно Гейдеггер и Ясперс являются представителями экзистенциальной философии. Гейдеггер делает основное различие между существованием в себе и существованием, выброшенным в мир, которое есть *Dasein*². Бытие в мире, *Dasein*, подчинено заботе, страху, овременению, *das Man* (обыденности). Трагизм смерти, определяемой конечностью бытия, притупляется обыденностью *Dasein* и усиливается, когда существование возвращается к себе. *Existenz*^{*} есть бытие, к которому *Dasein* имеет то или иное отношение. *Dasein* есть существование в мире. *Seiende*^{**} я сам, мое. Сущность *Dasein* в *Existenz*. Огромное значение у Гейдеггера имеет *In-der-welt-sein*, выброшенность в *Dasein*. Это и есть падшее бытие. Субстанция человека для него есть существование. Важно существование бытия, а не только сущность бытия.

¹ См. мою старую книгу «Философия свободы».

² См. его «*Sein and Zeit*».

* Существование (*нем.*).

** Существующее, сущее (*нем.*).

Existenz должно быть дано преобладание над Essenz^{*}. Гейдеггер создает философию экзистенций, а не философию эссенций. Dasein в мире открывается Гейдеггеру, как забота, и оно страшно. Страх и есть сам мир. Быть в мире есть уже падение. Dasein падает в das Man. Падение есть онтологическая структура Dasein. Совесть зовет Dasein из покинутости в das Man. Dasein есть виновность. Забота, характеризующая Dasein, есть ничтожество. Но непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голос совести. Гейдеггер антиплатоник. У него нет духа. И его пессимистическая философия есть не столько философия Existenz, сколько философия Dasein. Его онтология есть онтология ничто, которое ничтоствует. Он совсем не раскрывает, что такое существование, не выброшенное в мир. Но философия Гейдеггера, стремящаяся быть Existenz-Philosophie, занята совсем другими проблемами, чем те проблемы, которыми обыкновенно была занята философия, — заботой, страхом, обыденностью, падшестью, смертью и т. п. И это проблемы онтологии, а не психологии. Теми же проблемами занят Ясперс, более мне близкий, чем Гейдеггер¹. Он более говорит о пограничном положении человека, о проблеме коммуникации между «я». Ясперс решительно настаивает на том, что я сам как существование есть иное, чем мировое бытие, я сам не объект для себя. Существование не есть объект². Это у Ясперса яснее выражено, чем у Гейдеггера. Мое экзистенциальное «я» у Ясперса трансцендентно времени, оно отличается от эмпирического «я». Существование во времени более времени. Центральна у Ясперса идея трансцендирования. Метафизика для него не есть наука, это — функция языка, которая делает понятным трансцендентное в сознании существования. Поэтому он придает огромное значение *chiffre*, символам. Нужно читать писание законов. Философия существования Гейдеггера и Ясперса, самая интересная в современной мысли, ставит человека перед бездной, и потому она трагична и пессимистична. Вся почти новая философия, философия Декарта,

* Сущность (нем.).

¹ См. Karl Jaspers. Erster Band, Philosophische Weltorientierung; zweiter Band, Existenzerhellung; dritter Band, Metaphysik.

² Очень близок к этому Gabriel Marcel. См. его «Journal métaphysique», особенно приложение, которое прямо трактует вопрос об объективации.

Спинозы, Лейбница, Канта, неокантианцев, позитивистов, находилась в зависимости от развития наук, от научных открытий, в ней был сильный натуралистический элемент; философия существования преодолевает натурализм в философии, это ее несомненная и огромная заслуга. Но философия Гейдеггера и Ясперса находится в зависимости от Киркегарда, и этим ослабляется ее оригинальность. Как понимал Existenz-Philosophie сам Киркегард?

Киркегард говорит: «Das Existieren интересно для Existierenden»¹. Он всегда подчеркивает конфликт между существованием и мышлением, логикой. Мое существование не в пространстве, а во времени. Это утверждает и Бергсон. Существование есть движение, логика же неподвижна. Мыслитель может себя мыслить, разрушая свое существование. Происходит борьба между отвлеченной мыслью и существованием. Существование есть противоречие. Нет опосредствования существования. Существовать — значит быть внутренне в себе. Частное глубже общего. Существование не в вечной мысли, а в тоске, отчаянии, трепетании, недовольстве. Это направлено против философской традиции платонизма. Противоречие богаче тождества. Объективное мышление не имеет тайны, субъективное же имеет. Существование — в становлении. Может быть логическая система, но не может быть системы бытия. Объективно говорят о вещах, субъективно же говорят о субъекте и субъективности. Интерес к объективной истине субъективен. Познающий — существующий. Это центральная мысль Киркегарда. Задача субъективного мышления — показать себя в своем существовании. Христианство парадокса, которое проповедует Киркегард, есть разрыв с имманентизмом. Внутреннее для него не имманентное. Феномен для него означает открывающееся. Но открывается трансцендентное. Уместно припомнить различие, которое Н. Лосский делает между имманентным сознанию и имманентным субъекту сознания. Между Киркегардом и Гейдеггером и Ясперсом есть все-таки существенное различие. Киркегард хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существова-

¹ См. «Philosophische Brocken» (существовать интересно для существующих — нем.).

нии. Они все-таки остаются в академических философских традициях, хотят выработать философские категории о существовании, превратить заботу, страх смерти в философские категории, особенно Гейдеггер. Философская попытка Гейдеггера вырваться из тисков рационализованного и объективизированного познания очень, конечно, замечательна и во многом новаторская. Но понятиями и категориями можно познать лишь Dasein, лишь существование, выброшенное в мир, т. е. объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие. Понятие всегда бывает об объекте. Самое же существование в себе, т. е. первичное бытие, можно познать лишь фантазией, символом, мифом. Это в большей степени сознает Ясперс, чем Гейдеггер. В объективации и выработке понятий об объектах, в сущности, гипостазируются категории самой мысли и потому познаются эссенции, субстанции, вещи, сам Бог превращается в вещь. Не объективированное познание есть познание существования, познание личное и личным. Поэтому у Гейдеггера сильнее то, что он говорит о Dasein, чем то, что он говорит об Existenz. Для него объективация есть падение, но он сам производит объективацию. Existenz-Philosophie есть *Ontologie der Existenz*^{*}. Но эта онтология не может строиться, как всякая другая, не может оперировать обычными понятиями и категориями. Понятие есть всегда «о чем-то», а не «что-то», в понятии нет существования. Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие — эта мысль есть. Сущее — я есмь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие¹. Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии, как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии. Но экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего. Суще-

^{*} Онтология существования (нем.).

¹ См.: Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».

ствование нельзя вывести из суждения. Бытие есть уже логизация и объективация, первично же существование. Так, феноменология Гуссерля, к которой формально примыкает Гейдеггер, не есть философия экзистенциальная. Для Гуссерля реальные объекты непосредственно существуют в сущностях. Очевидность не есть психическое состояние, но есть присутствие самого предмета. Феноменология есть описание чистого сознания и видение сущностей (*Wesenheiten*)¹. Но видение сущностей не раскрывает тайны существования. Также философия Н. Гартмана с его трансобъективным не есть экзистенциальная философия. Хотя ценно у него, что он понимает отношения между субъектом и объектом как онтологические². Его диалектика субъекта и объекта, во всяком случае, очень интересна. Более приближался к экзистенциальной философии Дильтей, когда он исследовал не элементы и атомы психической жизни, а ее целость и образы³. Теперь перехожу по существу к своему пониманию экзистенциального субъекта и объективации.

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т. е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания. Познание совершается в какой-то внебытийственной сфере. Старая наивно-реалистическая теория познания была не лучше, потому что она некритически принимала объективацию за самое бытие, за первореальность. Но после критики познания, после дела Канта, теория познания должна перейти в следующую стадию и признать, что познание есть познание бытия бытием, что познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию, как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть один из путей к раскрытию тайны бытия, как существования. Это значит, что познание не противостоит

¹ См. Levinas. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

² См. его «*Metaphysik der Erkenntnis*».

³ См.: Diltthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; и *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*.

бытию, а совершается внутри бытия и с бытием, оно есть просветление бытия. Идея «просвещения» (просветления) — верная идея, но она была вульгаризирована и искажена в XVIII веке. Акт познания есть экзистенциальный акт. Бытие остается отвлеченным определением. Существование же конкретно, Гегель чувствовал потребность перейти от бытия, которое в своей абстрактности равно небытию, к конкретному бытию, к существованию, которое у него есть единство бытия и небытия. Единство бытия и небытия он называет *Dasein*¹. Это имеет смысл иной, чем у Гейдеггера. Но все-таки перед Гегелем стояла проблема конкретного познания, и он пытался вырваться из противоположения субъекта и объекта. Он утверждал онтологический характер логики. Как возможно соотношение между субъектом и объектом, если субъект стоит вне бытия, а бытие для него объект? Это основная проблема. Ее пытались решить, утверждая тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Этим возвращается мышлению, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познание, не решается. Мало сказать, что мышление есть бытие, нужно еще сказать, что означает мышление внутри бытия, нужно определить, является ли познание творческим актом в бытии, т. е. самовозгорением света в бытии, переходом от тьмы к свету. Познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет в бытии, внутри бытия. А это значит, что не бытие имманентно познанию, а познание имманентно бытию². Предположение о тождестве бытия и мышления не считается с иррациональностью бытия, оно имеет дело с рационализированным уже бытием. Но в бытии есть темная основа. Мышление не тождественно с этой темной основой, оно должно осветить ее, познание должно породить в ней свет. Мое познание стоит перед темной бездной в бытии, но само оно должно быть светлым и ясным. Познание имманентно бытию, но оно есть происходящее внутри бытия и с бытием трансцендирование, прорыв в большую глубину и за пределы всякой данности. Познание что-то прибавляет, а не отражает. За всяким данным бытием есть бытие более глубокое. Пере-

¹ См. Hegel. *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein.

² К аналогичному результату приходит и Н. Гартман.

ход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статическое и мертвое, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании как свойстве жизни¹. Интенциональность сознания у Гуссерля может быть истолкована как трансцендирование субъекта. Но познание как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии совершающееся, возможно лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным, если его познание будет погружением в тайну существования, в глубину бытия, а не отражением бытия объективированного. Причастность познающего к существованию предшествует его познанию, мой экзистенциальный опыт до моего познания. Поэтому познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии. Она проходит через критику реализма. Но критика познания не может остановиться на стадии идеализма, она может перейти к большей глубине, к существованию, находящемуся вне объективации, вне противоположения субъекта и объекта, вне мира предметно-видимого. Не вещь в себе, которая есть лишь порождение познания, предельное понятие мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметные реальности раскрываются познанию, а первожизнь, существующее и существование. Если слову «существование» отдают предпочтение перед словом «жизнь», то только потому, что жизнь — категория биологическая, как то мы видим у Ницше и Бергсона, а существование — категория онтологическая. Существование человека есть его пребывание в себе, в своем подлинном мире, а не в выброшенности в мир биологический и социальный. Философия существования в отличие от философии жизни (например, у Клагеса) есть философия онтологическая, а не биологическая. И она на вершине и на глубине связана с философией духа². Философия существования есть философия судьбы, философия внутренне-индивидуального и конкретно-универсального, но не общего, объективированного, не предметного и вещного. Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Обь-

¹ См. его «*Lebensanschauung*».

² См. мою «Философию свободного духа».

ективное мышление делает вид, что не интересуется этим. Поэтому оно объективирует субъективное, часто не замечая этого. Этим оно объективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое объективация? Как вернуться от объективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности.

Мир объективации есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ. Объективация есть отчуждение и разобщение. Объективация есть возникновение «общества» и «общего» вместо «общения» и «общности», «царства кесаря» вместо «царства Божьего». В объективации нет «приобщения». Смысл этого будет раскрыт в следующей главе. Объективация оставляет в одиночестве в познании, как и во всем, а вместе с тем принуждает к сцеплению и связанности с другими и с другим. Объективация есть утеря свободы духа, хотя она выражает события духа. Мир объективации не духовный мир. Мир сотворен был в порядке внутреннего существования и внутреннего общения и общности, в порядке духа. И он отпал от этого порядка в иной порядок, в порядок объективированный и принудительно социализированный. В объективированном мире нельзя уже искать тайны духовной жизни. Но нас сейчас интересует объективация как познание. Можно ли сказать, что объективированное познание само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира?¹ Это было бы большое недоразумение. Греховности, дефектности, падшести нужно всегда искать не в познании, а в самом бытии. Познание же лишь познает падшее бытие под знаком падшести. Познание, как объективация, для которого закрыто внутреннее существование и духовный мир, есть все-таки познание, и в нем подлинно что-то открывается. Объективация есть внедрение в мир падший, в отчужденность и скованность. Но возможно познание этого падшего мира. Существуют ступени объективации в познании. Наиболее объективированным является научное познание отчужденного от внутреннего человеческого существования мира природы, познание физико-математических наук. Тут объект находится совершенно вне внутреннего существования субъекта. Это

¹ Это утверждает Шестов.

познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку. Математика есть, конечно, сознание и победа духа, и потому она есть спиритуализация как всякое познание¹. Это познание обладает высокой ценностью, в нем отражается Логос, как и во всяком познании, но оно находится в тисках объективации, закрывающей внутреннюю тайну бытия. В этом смысле наука не онтологична, как то хочет сделать Мейерсон². Познание мира социального есть познание объективированное, но это другая ступень объективации, и с этой ступени может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация. Мы увидим, что объективированное познание стоит под знаком общества и этим отличается от познания существования, которое стоит под знаком общения. Объективированное познание всех ступеней отвлечено от экзистенциального субъекта, т. е. от человека. Экзистенциальный субъект находится в бытии, но не в объективированном бытии, он сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире. Но экзистенциальный субъект ни в коем случае не есть субъект биологический, психологический или социологический, как то представляется объективированному познанию. Натурализм есть порождение объективированного познания, которое придает себе универсальное значение. Натурализм имеет свою частичную правоту на известной ступени объективации. Но всегда есть ложь универсальный метафизический натурализм. Объективированный натурализм всегда представляет себе всякое бытие по образу материального. Он существует и в теологии и там даже играет определяющую роль. Тогда Бог представляется объектом и познается по аналогии с вещами и предметами природного мира. Но мое существование может соприкасаться с существованием Бога только потому, что Он не есть объект и не принадлежит объективированному миру, и потому только я Ему могу принадлежать. Познание философское всегда включает в себе элементы объективации, но оно стремится быть необъективированным познанием, иначе оно не могло бы искать внутреннего смысла бытия. Раскрытие смысла материи есть дух. Натуралистическая метафизика, оперировавшая с субстанциями, была объек-

¹ Это есть центральная мысль Бруншвига.

² См. цитированную книгу Мейерсона.

тивацией философского познания. Она пыталась быть эксцентричной в отношении человеческого существования. Происходила объективация Бога, духа, души, смысла и т. п. Вот этой объективированной натуралистической философии наступает конец. Смысл моего существования не может быть найден в этом мире, он может быть лишь в ином мире, не в природно-объективированном мире. Великие философы всегда это признавали, хотя бы выражали это в форме еще натуралистической метафизики, например Спиноза, Сократ, Бл. Августин, Декарт обращались внутрь «я», к субъекту. Кант более всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы. Кант очень помогает сокрушать старый рационализм, натурализм, наивный объективизм и реализм. Но к новой экзистенциальной философии он не пришел. Его феноменализм ошибочен. Уже Плотин пытался преодолеть объекты и вещи и увидеть за ними свободу¹. Преодоление объективированного натурализма в философии есть вместе с тем преодоление метафизики понятий, ибо понятие образуется об объектах, образование понятий есть объективация. Это есть также преодоление той ошибочной мысли, что мышление может быть отделено от эмоций. Познание через понятия не есть познание бытия в себе. Познание объективированное означает рационализацию иррационального бытия². Только символы и образы приближают к тайне бытия³. Никакие понятия об объективированном мире не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл, есть совпадение подлежащего и сказуемого. «Я» есмь, другое «я» есть. Бог есть. Божий мир есть. Царство существующего есть царство индивидуального, в нем нет общего, нет абстрагирования. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в

¹ См. E. Brehier. La philosophie de Plotin.

² Виндельбанд и Риккерт это понимают, но ошибочно ищут для философии выхода в нормативизме.

³ Лучше других это понимает Ясперс.

безбожную и бесчеловечную вещь. Царство культуры есть еще царство объективации, хотя за ней скрыт творческий экзистенциальный субъект. Поэтому культура не есть последнее. Культуру ждет конец и страшный суд. Даже эстетическое восприятие предмета есть еще объективация, не есть то соединение с предметом, при котором предмета уже нет, как объекта. Культура есть иная ступень объективации, чем природа и даже чем общество. Но она находится под властью общества, которое есть объективация по преимуществу. В ней творческий акт человека протягивается вниз и подчиняется закону¹. Объективация на всех своих ступенях есть царство закона, а не царство благодати. В этом ее религиозное оправдание. Но и сама религия, как явление социальное, есть объективация, и, конечно, объективация есть теология. Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религия историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадает под власть необходимости. Тогда религия рационализируется. Тогда религия создает не общение, а общество, тогда она подчинена государству, тогда ее можно объяснять социологически. Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге². Пророческое начало в религии есть прорыв в царстве объективации. Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы. Это разрезывает всю человеческую жизнь, разрезывает и все человеческое познание. Познание есть объективация, и познание есть осознание объективации, оно выводит из царства объективации к царству духа и смысла. Дуализм есть основная истина философии, но дуализм этот не есть последняя онтологическая истина.

Познание часто отождествляется с рационализацией. И рационализация занимает большое место в познании. Но всякая рационализация не есть только объективация, т. е. отчуждение, но есть также достижение «общего», вместо «общения» и приобщения. Много раз указывали на то, что от рационального познания ускользает индивидуальное. Мы видели уже, «что

¹ См. мою книгу «Смысл творчества».

² В этом отношении есть много верного у К. Барта.

объективация есть разобшение. Но это разобшение утверждается в общем. Познание ставит проблему иррационального и неизбежно упирается в проблему иррационального. Немецкая философия с особенной остротой ставила проблему иррационального и была «попыткой рационального познания иррационального. На иррациональную тайну должен быть брошен свет разума. В этом своем великом деле разум совсем не обязательно должен действовать рационализирующе. Разум не есть только *ratio*^{*}, в разуме есть также Логос. Признание границы разума во встрече с иррациональностью бытия, парадоксальности и противоречивости перед тайной бытия есть показатель не только слабости разума и познания, но также и их силы. И наибольшая слабость разума обнаруживается именно в рационализации, ибо рационализм не в силах трансцендентировать, в рационализме разум не в силах перейти за собственные границы, возвыситься над собой. Между тем как в этом трансцендентировании вся сила разума, высшее достижение познания — *docta ignorantia*¹, апофатическое познание. В познании неизбежно есть не только имманентный, но и трансцендентный элемент. Но самое трансцендирование — имманентно познанию, есть познавательный акт. Объективация есть рационализация в том смысле, что она продукты мысли (например, субстанции, универсалии и т. п.) принимает за реальности. В объективации и рационализации мысль не трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, т. е. к существованию и существующему. И важнее всего установить два типа познания — познания как объективации, как рационализации, не трансцендирующей границ разума и достигающей лишь общего, и познания как бытия и существования, в котором разум трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, как общения и приобщения. Эти два типа познания всегда существуют в истории человеческой мысли. Познание может быть рассматриваемо в двух разных перспективах — в перспективах общества, сообщения в общем, т. е. объективации, и в перспективах общения, т. е. приобщения к существованию, погружения в индивидуальное. Это и есть

* Разум, рассудок (*лат.*).

¹ См. Cardinal Nicolaus van Cusa. Von der Wissenschaft des Nichtwissens.

главная моя тема. Объективированное познание, не желающее знать экзистенциального субъекта, есть всегда социализация познания, и мы увидим, что его общеобязательность носит характер социальный и зависит от степени общности. Социология познания должна быть еще создана¹. Но социологию тут нужно понимать совсем не так, как ее понимает позитивизм. Наоборот, эта социология есть метафизическая дисциплина, она ставит проблему общества, общности и общения, как предельную проблему бытия. Бытие есть или общение и приобщение, или общество и сообщение. Идея совершенной рационализации и социализации всех сфер жизни через науку есть ложная и совершенно антихристианская идея. Тут наука понимается как сиантизм, как универсализация известных ступеней и форм познания, имеющих лишь частичное значение. Невозможно достижение единства, монизма на почве научно-образного знания и организованных форм общества. Это означало бы достижение единства вне тайны человеческого существования или в существовании, окончательно выброшенном в мир, окончательно объективированном и отчужденном. Достижение окончательного единства, разрешающего все противоречия и антиномии человеческой мысли и человеческого общения, достижимо лишь апофатически, как апофатическое познание Абсолютного, или общение в Боге и царстве Божьем. По сую сторону при катафатическом мышлении о Боге, при жизни в объективированном обществе остается дуализм, борьба двух начал, противоречие, трагизм. Вся проблема в том, мыслимо ли достижение окончательного единства, гармонии, общности лишь на высшей ступени, что есть апофатика, или оно мыслимо и на низших ступенях, что есть катафатика, как утверждает рационализм, позитивизм, сиантизм, коммунизм. Тут проблема познания и проблема общества тесно связаны. Маркс прав был, когда это утверждал. До сих пор философия не обращала достаточного внимания на связь проблемы познания с проблемой общества, со ступенями общения, или делала это в форме социологического позитивизма и исторического материализма, придавая социологии значение универ-

¹ См. М. Scheler. Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. Книга эта ценна как постановка проблемы, но не удовлетворяет меня. Имеет значение также работа Зиммеля.

сальной науки. Но проблему социологии познания нужно поднять на высшую метафизическую ступень. Познание связано со ступенями сознания, ступени же сознания связаны со ступенями общности. Познание есть расширение нашей общности. Подлинная же общность достижима лишь внутри подлинного существования, т. е. как общение, а не только как объективированное общество. Общение принадлежит к царству духа, а не к царству природы. И в нем познание приобретает иной характер. Человек иначе относится к другому человеку, если он знает его внутреннее существование, знает его, как «я» или как «ты», а не как объект. В этой перспективе и общность познания иная. Философия в сущности всегда имеет дело с человеком в его внутреннем существовании и потому должна познавать с точки зрения человека. Открывающиеся нам вещи и объекты не раскрывают нам смысла, смысл сообразен с познающим субъектом, он лежит в существовании. Поэтому познание смысла находится вне рационализации как объективации. Познание раскрывается из недр бытия и причастно существованию. Но в бытии падшем происходит объективация, в которой закрывается существование. Для знания существование начинает раскрываться снизу, а не сверху, — у Маркса, как голод, экономика, у Фрейда, как похоть, пол, глубже у Гейдеггера, как забота и страх. Сверху существование раскрывается как дух. Величайшая тайна познания в том, что возможно познание материальных вещей и предметов, когда познание по природе своей не материально. Эта проблема стояла перед Фомой Аквинатом как проблема интеллекции. Но проблема разрешима только если признать, что познание бытийственно, что в нем просветляется тьма бытия, что оно способно мир объективированный взять внутрь духа. Вера в непреложность законов природы, восходящая к греческой геометрии, есть вера в разум, заложенный в природе, т. е. в духовность природы. Но тут духовность объективируется и нас давит. Эта объективированная духовность должна быть взята внутрь нашего существования и понята как судьба нашего существования. «Законы природы» есть лишь судьба человека. Употребляя выражение «экзистенциальный субъект», мы употребляем еще гносеологическую терминологию. Это не окончательная терминология. Окончательная экзистенциальность достигается лишь тогда, когда субъект

превращается в человеческую личность. Экзистенциальная философия есть персоналистическая философия. Познает человеческая личность, и мы стоим перед вопросом, есть ли познание ее творческий акт и предполагает ли оно ее свободу.

3. Познание и свобода. Активность мысли и творческий характер познания.

Познание активное и пассивное.

Познание теоретическое и практическое

Невозможно допустить совершенной пассивности субъекта в познании. Субъект не может быть зеркалом, отражающим объект. Объект не может входить в субъекта, как входят в растворенную дверь комнаты. Такого рода реализм не может быть последовательным, он не может быть до конца проведен. Если бы субъект был совершенно пассивен в познании и познание было бы пассивным отражением объекта, если бы активность принадлежала только объекту, то было бы непонятно, как материальный предмет в качестве объекта превращается в субъекте в познание, т. е. в событие интеллектуальное и духовное. Субъект уже потому активен в познании, что он обладает способностью самый материальный предмет превратить в интеллектуальное событие. Познание открывает смысл за бессмыслицей, порядок за беспорядком, космос за хаосом. И это связано с активностью мысли. Познание не может означать дублирования действительности. Такое дублирование было бы бессмысленно и ненужно. Познание что-то прибавляет к действительности, через него нарастает смысл в мире. Познание носит творческий и организующий характер, в нем человек овладевает хаосом и тьмой. Познание подчиняет мир человеку и теоретически и практически, подчиняет человеческому творчеству и труду. Познающий субъект активен в двух разных направлениях. Он активен в объективации, объективация создана субъектом. Это одна из ориентаций субъекта в мире, находящемся во тьме. В мире падшем субъект ориентируется через объективацию. В ней не раскрывается тайна существования, но в ней субъект подчиняет себе мир. Вся техника есть по преимуществу результат этого объективирован-

ного познания. Именно потому, что происходит объективация, нельзя говорить о пассивном вторжении объекта в субъект. Поэтому мир объективации не есть «объективный мир», как это часто говорят. Это не значит, что это не реальный мир, это мир известной ступени реальности и известное состояние бытия. Но опознание всякого бытия есть активность творческого субъекта, есть взаимодействие познающего и познаваемого. Другой путь ориентации субъекта в мире есть путь экзистенциальной философии. На этом пути не происходит объективации, тут субъект-человек познает не объект, а раскрывающееся существование человека и через человека существование мира и Бога. Этот путь познания также активный и творческий, но активность и творчество тут иные. Именно на этом пути бросается свет и на мир объективированный. Именно на этом пути раскрывается смысл, смысл существования человека и мира через существование Бога. Но всякое раскрытие смысла есть активность духа, активность целостного, а не разодранного разума. Познание существования есть нарастание света и смысла в существовании, есть просветление бытия и, следовательно, возрождение бытия, обогащение его не бывшим еще. Творчески-активный характер познания иной в науках о духе и иной в науках о природе¹. В науках о природе активность познания выражается в объективации и в подчинении познания математике. В науках о духе активность познания выражается в прорыве к смыслу существования. Джемс верно говорит, что познание есть акт, а не результат. Познание есть деятельность духа, а дух есть акт. Дух активен и тогда, когда он отрешается от мира в созерцании, и тогда, когда он преобразует мир. Это две формы творческой активности духа. Активность духа предполагает, что он укрепил себя в созерцании, вкоренил себя в вечности, но и самое созерцание предполагает творческую активность духа. У Плотина душа организует низшее, потому что она содержит высшее. Созерцание также не есть пассивное отражение бытия. Мы никак не можем мыслить объекта познания и познавательного созерцания как обладающего исключительной активностью. Когда Бог делается объектом, он перестает быть активным. Активен лишь субъект. И Бог активен, как субъект. Ибо активен дух,

¹ Об этом различии см. особенно цитированную книгу Дильтея.

дух же есть субъект, а не объект, он раскрывается в субъекте. Не случайно связывают знание с магией. Наука родилась из магии. Знанию присущ характер овладения, мужественной активности. Современная техника есть современная магия, как первобытная магия была первобытной техникой. Но магия есть активность через объективацию, она предполагает отчуждение и овладение, она носит натуралистический характер. Этим она отличается от мистики, которая носит характер духовный, и от религии, которая есть не овладение, а почитание и благоговение. Но религия тоже знает свои формы объективации. Человек есть и *homo sapiens* и *homo faber**. Проблема творческой активности знания приводит нас к постановке проблемы интуиции и творчества. Есть ли интуиция, как высшая форма познания, — творчество или интуиция есть пассивное приятие? Теория интуиции в современной философии у Гуссерля, у Бергсона, у Лосского признает пассивность интуиции¹. У Гуссерля интуиция есть видение сущностей (*Wesenheiten*), которые познающий, отрешенный от своего человеческого, как бы впускает в себя. У Бергсона активным является именно познание, фабрикующее пространственный мир (соответствует тому, что я называю объективацией), интуитивное же проникновение в *durée*** пассивно. Также у Лосского через интуицию реальности непосредственно входят в познание (критическое восстановление наивного реализма). Я же думаю, что интуиция активна, а не пассивна, она есть по преимуществу творчество в познании и предполагает творческое вдохновение и подъем. Даже интуиция в науках о природе носит творческий характер, в науках же о духе еще более. Интуиция есть творчество смысла, активное осмысливание, прорыв смысла в тьму, свет, блеснувший во тьме. Греческая мысль склонна была считать мысль пассивной в отношении к объективному идейному миру, и пассивная теория интуиции остается в пределах греческой мысли. Такова была и схоластика. Хотя у Бергсона интуиция оказывается пассивной, но он остро различает познание, погруженное в активный твор-

* Человек разумный и человек делающий (умелый) (лат.).

¹ См. Н. Лосский. Об интуитивизме; а также книги Гуссерля и Бергсона.

** Длительность (фр.).

ческий процесс, и познание остывших реальностей, в которых творческий процесс прекратился¹. Творческий акт познающего, как пребывающего в бытии и существовании, есть динамика жизни в бытии и существовании, есть что-то новое в нем, а не о нем. Познание есть ценность, которой в бытии еще не было до познания. Это все готовы признать, и это говорит о творчески-активном характере познания. Но откуда берется эта активность, почему возможно через познание это увеличение света и ценности в бытии? Творческая активность познания предполагает в экзистенциальном субъекте свободу, без элемента которой непонятно познание.

Познание имеет творчески активный характер потому, что экзистенциальный субъект привносит в познание элемент свободы, не детерминированный никаким объектом, не детерминированный познаваемым бытием, свободы добытийственной, примордиальной. В познании свобода сочетается с Логосом. Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию. Познание не есть только отражение бытия во мне, как познающем, оно неизбежно есть также творческая реакция моей просветленной свободы на бытие, а значит, изменение бытия. В познании свобода просветляется Логосом. В познании свобода связана не только с Логосом, но и с Эросом. Познание, совершенно оторванное от любви, превращается в волю к господству, и в нем есть демония. Без любви все превращается в демонию, даже вера, как и без свободы все превращается в демонию. Можно сказать, что познание имеет космогонический характер. В познании, конечно, должно быть великое послушание реальности и зоркий взгляд на реальность. Это есть нравственный пафос в познании истины, присущий настоящим ученым. Но познание есть также преображение реальности через привнесенный элемент свободы, принявшей Логос. Познание имеет брачный, муже-женственный характер, оно есть встреча и воссоединение двух, овладение женственной стихии мужественным смыслом. Так как в познание привходит элемент добытийственной свободы, то можно сказать, что познание имеет иррациональную основу. К пониманию этой тайны иррациональной основы рационального познания ближе всего подошли немецкие метафизики, получившие

¹ См. новую прекрасную книгу о Бергсоне: Jankélévitch. Bergson.

прививку Я. Бёме. Активный и творческий характер познания выражается в том, что оно есть гуманизация, очеловечение бытия в разной степени. По крайней мере, гуманизацией является катафатическое познание, не только хорошей, но иногда и дурной гуманизацией. Лишь на вершинах познания апофатического нет уже гуманизации, но тогда происходит преодоление тварности человека и обожение. Признание того, что в познание привходит элемент свободы экзистенциального субъекта, означает тип философии, утверждающей примат свободы над бытием. Эта метафизика означает волюнтаризм в отличие от интеллектуализма, хотя слово «волюнтаризм» условно, так как не существует отвлеченного элемента воли. Интеллектуализм, все равно аристотелевский или платоновский, неизбежно означает отрицание элемента свободы в познании, а следовательно, и творческого характера познания. В системе интеллектуализма все идет сверху вниз и детерминируется, объективное разумное бытие целиком детерминирует познание, определяет познавательный путь субъекта. Интеллектуализм должен прийти к отрицанию экзистенциального субъекта, погруженности его в тайну существования. Экзистенциальность связана с свободой субъекта. Но этот примат свободы над бытием, экзистенциального субъекта над объектом неизбежно порождает и трагизм самого познания, который непонятен для интеллектуализма. Чистый интеллектуализм не может объяснить лжи и заблуждения, для него истина с необходимостью открывается. Декарт для объяснения возможности заблуждения должен был обратиться к воле и свободе, но в нем все же преобладал интеллектуализм. Элемент свободы в познании есть не только источник его творческого характера, но и источник блужданий и заблуждений, источник непреодолимых противоречий, которые победимы лишь в порядке благодати. Мы говорим, что познание носит творческий характер. Но отношение творящего к творимому не есть каузальное отношение. Иначе была бы не свобода, а необходимость. Но степень свободы и степень необходимости разная в разных типах познания. Это зависит от первоначальной открытости и закрытости экзистенциального субъекта иерархическим ступеням бытия. Структура сознания не неизменна, она подвижна¹. Позна-

¹ См. мою книгу «Философия свободного духа».

ние объективированного природного мира в большей степени находится под знаком необходимости, чем познание метафизическое, направленное на необъективированное существование и на дух. В нем свобода действовала раньше, в обращении к этому миру, который есть мир падший. Активный характер научного познания объективированного природного мира выражается прежде всего в практическом, техническом воздействии на природу. Но в ученом, делающем открытие, неизбежно действует свобода. Дух организует материю, и по нисходящим ступеням от духа к материи происходит ущемление его свободы. Поэтому нужно говорить о разных ступенях свободы, о метаморфозах самой свободы. То, что на высших ступенях есть творческое вдохновение, само себя оправдывающее, на низших ступенях, более близких к материи, есть труд. И проблема труда есть очень важная не социальная только и моральная, но и познавательная проблема. Отношение между формами познания и формами труда есть проблема социологии познания¹. Homo sapiens есть также homo faber, познающий есть также активно действующий и трудящийся. Познание есть творчество, таковы его истоки и его вершины. Но познание есть также труд. Познание связано с социальными формами труда. В этом Маркс прав, хотя он искажил эту истину своим материализмом. Он не понимал, что труд имеет духовные основы и есть духовный, а не материальный феномен. Именно через экзистенциальность субъекта познание связано с трудом, с жизненной активностью. Это указывает на ненормальное положение философии и науки, отделившихся от жизненного процесса в отвлеченно академические, кабинетные, чисто книжные сферы. Это не может не исказить познания. Философское познание было искажено удаленностью от жизни, от целостного существования. Эту проблему ставил у нас Н. Федоров. Познающий как субъект экзистенциальный неизбежно соединяет в себе мысль и волю, созерцание и труд, теорию и практику. Экзистенциальная философия есть философия не только теоретическая, но и практическая. И она должна исследовать соотношения между познанием и общностью людей, раскрыть социальный характер логической обязательности. Основная проблема этой книги есть проблема

¹ Многое можно найти у М. Шелера и у Зиммеля «Soziologie».

отношений между познанием в перспективах объективированного общества и познанием в перспективах экзистенциального общения.

4. Ступени общности в познании. Угасание вещного, объектного мира и раскрытие тайны существования

Познание бесспорно имеет социальный характер, и этот социальный характер недостаточно еще выявлен теорией познания. Познание есть сообщение между людьми, установление связи и взаимного понимания. Познание есть выход из состояния замкнутости, из погруженности в себя. Через познание преодолевается разрыв мира, связанный с пространством и временем. В условиях нашего мира именно в познании я переношусь в далекое прошлое и на противоположный конец мира. Познание устанавливает связи между тем, что разорвано и отчуждено. И есть разные ступени этой связи и этой преодоленности разрыва, устанавливаемых познанием. То, что называют общеобязательностью (*Allgemeingultigkeit*) познания, имеет социальную природу. И самая логика, через которую устанавливается сообщение в мышлении и познании, носит социальный характер. Логизация мышления, подчинение его логическим законам, есть вместе с тем и социализация его. Первоначальная познавательная интуиция глубоко лична, в ней человек стоит перед тайной бытия. Но результаты познания социальны, они для общества и для сообщения между людьми. Уже опубликование научного открытия, написание книги имеет социальную природу сообщения между людьми. И ступени сообщения, достигаемого познанием, зависят от ступеней общности между людьми. Мы уже говорили, что объективация в познании есть вместе с тем социализация. Эта объективация познания носит разный характер в разных социальных группировках. Разные социальные группировки, в зависимости от различия своей социальной структуры, по-разному выражают объективность и общеобязательность результатов познания. Научное познание было до сих пор по преимуществу сознанием группы ученых, академиков. Но результаты научного познания, особенно в так называемых точных, физико-математических, науках, приобрели характер универсальной обязательности, они служат для сообщения между

всеми людьми, людьми даже совершенно разобщенными между собою. Через научное познание, например, познание математическое и естественнонаучное, происходит универсальное сообщение между людьми, но не происходит общения. Это познание предполагает лишь низшую ступень общности между людьми. Люди совершенно разной духовности, разных религиозных верований, разных социальных классов, разных национальностей и культур могут сообщаться между собой на почве истин математики и физики. Наука со своей общеобязательностью есть познание объективированного и социализированного мира, в котором сообщение достигается при разобщенности людей, она предполагает минимальную общность людей. Результаты познания, способные быть сообщенными, всегда означают достижение какой-то общности между людьми, прежде всего общности в символическом языке¹. Но эта ступень общности может быть при разобщенности. Особенная проблема социологии познания есть проблема рассмотрения познания в двух перспективах — в перспективе общества и в перспективе персонального общения. Познание в перспективе общества знает наиболее универсальную общеобязательность, наиболее широкий круг сообщения, но не знает внутреннего существования и общения. Познание в перспективе общения знает приобщенность к тайне существования, к духу, как ее вершине, но оно не обладает универсальной общеобязательностью, не служит таким средством сообщения. Уже истина философского познания предполагает гораздо большую ступень духовной общности, чем истины физико-математические. Истины же религиозные предполагают максимальную степень духовной общности. Со стороны эти истины представляются совсем «субъективными», не доказуемыми, не убедительными, не помогающими универсальной общности людей. Между тем как внутри духовной общности, внутри того, что называют «церковью», религиозные истины наиболее универсальны, более универсальны, чем истины математические. Но они предполагают веру и единство верующих. В эпоху максимальной социальной объективации христианства, например в средние века, образовалась общность христианского человечества, для которого истины христианства были совершенно универсальными. Тогда, наоборот, истины научные не были еще

¹ См. Delacroix. La langage et la pensée.

социализированы и представлялись совершенно неубедительными и даже возмущающими. В разные эпохи это бывает по-разному. В нашу эпоху оказываются максимально объективированными и социализированными результаты научного познания и связанная с ними сообщаемость людей носит универсальный характер. Истины же религиозного порядка представляются «субъективными», хотя нужно помнить всю условность этой терминологии. В сообщаемости сознаний существуют разные ступени общности. И достижение универсальной общности в условиях нашего мира связано с максимальной объективацией и социализацией. Но это и есть универсальная общность для мира падшего, находящегося в состоянии греховной разобщенности. Падшесть и греховная разобщенность тут лежат не в объективации научного познания, а в самом состоянии бытия. Научное же познание со своей объективацией есть положительная ценность. Она аналогична достижению юридической обязательности для мира разобщенного. То, что мы называем философией существования, которая раскрывает мир необъективированный, не достигает в познании универсальной общеобязательности. То, что не связано с объективацией, не может представляться «объективным», оно представляется «субъективным». «Субъективное» же не есть неистинное или ложное, — наоборот, оно может быть максимально истинным, но оно не представляется универсально общеобязательным для сообщения между людьми. То, что предполагает духовную общность, общение, может быть плохим путем сообщения между людьми. Это есть один из основных парадоксов познания в мире падшем. Насильственные сообщения между людьми, преодолевающие пространство и время, построены при помощи познания объективированного, не предполагающего общности, при помощи математики, а не познания духа и самого человеческого существования. Правда, то, что называют религией, и означает связь, служило и сообщению, а не только общению между людьми, организовывало жизнь общества. Но так было потому, что истины откровения были объективированы и социализированы и поставлены под знаком общества. Религиозные сообщения устанавливались без настоящей общности¹. Только в жизни

¹ См. мою книгу «О назначении человека» и Бергсона «Les deux sources de la morale et de la religion».

духа исчезает объективация. И истины, в ней раскрывающиеся, совсем не представляются общеобязательными. Существуют разные ступени объективации — в мире неорганическом, в мире органическом, в мире социальном¹. Интересно отметить, что, хотя объективация, по существу, есть социализация, но в познании социальном достигается меньшая общеобязательность, чем в познании естественнонаучном. И это определяется тем, что социальное познание было связано с социальным положением людей, с их принадлежностью к той или иной социальной группе, с ее психологической ограниченностью. Характер социального познания очень зависит от социальных группировок. И потому познание физико-математическое в гораздо большей степени достигает общеобязательности и социализированности, чем познание социальное. Даже классовая теория марксизма с большим трудом раскрывает классовый характер физико-математического познания и с большой легкостью раскрывает его в познании социальном. Нужно признать, что для конкретной теории познания познание связано с социальными отношениями людей, она неизбежно есть и социология познания. Социология познания проливает свет даже на религиозное познание. Церковь есть также социологическая категория, и возможна церковная гносеология, как форма социологии познания. Но вся теория объективированного и социализированного познания, социализированного в разных ступенях общности, от общности узких социальных группировок до общности универсальной, настоящее освещение получает лишь в перспективе философии существования, в перспективе экзистенциального субъекта, а не в перспективе предметного, вещного объекта. Раскрытие тайны существования, как тайны активного духа в глубине и на вершинах, отличного от всякой объективированной природы, есть угасание объективированного, вещного, уплотненного и отяжелевшего, лишь социально общеобязательного мира. Ту же проблему нужно рассматривать в перспективах соотношений между одиночеством «я» и обществом.

¹ Возможно экзистенциальное познание мира социального. Так, открытие Маркса о капитализме как социальных отношениях людей имеет экзистенциальный характер. Но материализм Маркса есть крайняя форма объективации.

Размышление III. Я, одиночество и общество

1. Я и одиночество.

Одиночество и социальность

«Я» — изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо. Когда я говорю «я», я не высказываю и не предполагаю никакого философского учения. «Я» не есть субстанция метафизики и религии. Ошибочность *cogito ergo sum* в том, что Декарт хотел из чего-то вывести существование «я», вывести из мышления. В действительности не я существую потому, что мыслю, а я мыслю потому, что существую. Не «я» мыслю, следовательно, существую, а «я» существую, окруженный темной бесконечностью, и, следовательно, мыслю. «Я» прежде всего существующий. «Я» принадлежу к порядку существования. Необъективированное «я» экзистенциально есть свобода. Амиель верно говорит, что глубина «я» не может объективироваться¹. «Я» не принадлежу, именно «я» не принадлежу к миру объективированному. Объективированное «я» уже не «я». «Я» принадлежит не к природе, а к существованию. «Я» изначально и первично². Сознание ему лишь присуще, как и бессознательное. Первично «я», погруженное в существование, а совсем не сознание, как думают многие философы. Начинать с сознания, значит уже начинать с какой-то ступени объективации. Когда Мен де Биран говорит, что сознание усилия есть начало «я», личности, он говорит о чем-то очень важном, но не самом первичном³. Сознание себя есть творчество себя⁴. Это верно. Но это предполагает, что есть что-то более первичное, чем сознание. Возникновение сознания есть очень важное событие в судьбе «я». Сознание разделяет и делает одиноким и оно же делает усилие соединить и преодолеть одиночество. «Я» есть свобода, примордиальная свобода, и вместе с тем острое ощущение «я» сопровождается ощущением рабства и зависимости от «не-я». Первоначально «я» есть все, и все есть «я», и лишь позже открывается «не-я»,

¹ См. Amiel. *Fragments d'un journal intime*.

² См. Chevalier. *Bergson*.

³ См. «*Journal intime de Maine de Biran*».

⁴ См. *La Lavelle. La conscience de soi*.

и от этого ощущения «я» получает особую остроту и мучительность. Различие, которое делают между *je* и *moi*, между *anima* и *animus*, есть уже вторичное и оно связано с духовным ростом «я»¹. Путь лежит от недифференцированного единства «я» с миром через дуализм «я» и «не-я» к конкретному единству всякого «я» с «ты» при сохранении преображенного множества.

Философия начинается с «я», а не с объекта, она начинается с сомнения в объекте. Философ не есть человек коллективного родового сознания, и потому он не может начинать с объективации «я» в коллективном сознании. Люди жили прежде в ограниченном небольшом пространстве, и это давало им уют; предохраняло от чувства одиночества. Теперь люди вообще начинают жить во вселенной, в мировом пространстве с мировым горизонтом, и это обостряет чувство одиночества и покинутости. Но философ есть человек, который всегда жил во вселенной, всегда с мировым горизонтом, он не знает тесного круга, и потому философ изначально одинок, так же одинок, как пророк, хотя по-другому одинок. Философ преодолевает свое одиночество не через жизнь в коллективном сознании, а через познание. Это будет наша основная проблема. «Я» характеризуется антиномически изменением неизменного. Изменение, «я» во времени, актуализация «я» предполагает субъект изменения, предполагает, что тот, кто меняется, остается, пребывает. «Я» постоянно двойится, оно меняет свои личности, но оно остается единым и единственным. «Я» может быть более узким и более широким и в каждом есть более узкое и более широкое «я». Можно сказать, что «я» есть единство во всех изменениях, вневременный центр, не определяющийся извне. Изменения «я» могут определяться извне, но самое «я» не может определяться извне, из «не-я», оно определяется изнутри и активно реагирует на всякое действие извне. Оно и есть то, что определяется изнутри. Всякое «я» походит на всякое другое «я» потому, что оно есть «я», но оно есть «я» только потому, что оно не походит ни на какое другое «я». «Я» есть особый мир существования, предполагающий других, но не похожий на других и не отождествляющийся с ними. Я называю «я» лишь не социализированное, т. е. не объ-

¹ См. Henri Bremond. Prière et poésie.

ективированное «я». Мое существование, существование «я», предшествует моей внедренности в мир. Но существование «я» предполагает существование другого и других. Сознание «я» есть неизбежно сознание других «я», оно метафизически социально. Существование человека, взятого как чистое существование «я», предполагает существование других людей, мира, Бога. Абсолютное уединение «я» от всякого другого, от всякого «ты» есть самоистребление. «Я» перестает существовать, когда внутри существования ему не дано существование его другого, ты. Амиель верно говорит, что феноменология моего «я» есть окно к тайне мира¹. «Я» Фихте не есть «я», потому что оно не индивидуально, оно универсально и не знает другого «я», не знает «ты», а лишь «не-я». «Я» познает себя, как продукт собственной активности. Но эта активность возможна лишь в том случае, если существует не только это активное «я», но и другое и другие. Я говорю сейчас не о существовании объектов для «я», это совсем другая проблема. Я говорю о существовании не объекта, а другого «я» и других «я», о существовании «ты». Об этом будет еще впереди. В мое «я» входит не только моя душа, но и мое тело. Дуализм и параллелизм души и тела совершенно бесплодная теория. Мое тело принадлежит не только миру объективированному, но и порядку внутреннего существования. Также и тело другого, не только душа другого. Внутреннее существование моего «я» и «я» другого не зависит от выброшенности в мир, в нем обнаруживается другой порядок бытия. Проблема «я» и его отношения и к другому «я» и к объекту только и ставится в этом ином порядке бытия, чем тот, который мы называем жизнью мира. Поразительно, что в самоощущение и в особенности в самосознание «я» входит боль, раненость, разрыв и раздвоение. Эта боль связана с тем, что некоторые называют «пограничным положением человека» (Зиммель, Тиллих, Ясперс). «Я» выброшено в мир, находится в мире, подвергается влиянию мира и вместе с тем принадлежит не только миру. Моя жизнь трансцендирует себя². Но это трансцендирование делает мучительным и болезненным мое существование, поскольку «я» остаюсь в мире. «Я» только и существует, поскольку

¹ См. его «Fragments d'un journal intime».

² См. цитированную книгу Зиммеля.

оно себя трансцендирует. Оно перестает существовать, оставаясь в себе безвыходным. Это и есть основная тайна «я». «Я» имеет свое существование лишь поскольку оно не объективируется и не социализируется в мире. Но «я» имеет свое существование лишь поскольку «я» трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим, к «ты», к другому человеку, к Божьему миру. Нет ничего противнее и разрушительнее, чем когда «я» эгоцентрически погружено в себя и свои состояния, забыв о других, о мире, о множественном и целом, т. е. не трансцендирует себя. Это свойство истерических женщин. Только лирический поэт может превратить это уродливое состояние в состояние прекрасное. Но поэтическое творчество есть уже трансцендирование. Основная проблема «я», которая бросает свет на все его существование, есть проблема одиночества, которая так мало исследована философски. Между тем как сама проблема познания может быть рассмотрена в перспективе проблемы одиночества и его преодоления, и отсюда может быть добыт внутренний свет.

«Я» переживает жгучее, острое чувство одиночества. Чтобы не быть одиноким, нужно сказать «мы», а не «я». Через момент одиночества рождается личность, самосознание личности. Одиночество не свойственно первоначально массе человечества, которое живет в коллективном, родовом быте. Но выход личности из родового быта сопровождается чувством одиночества. «Я» одинок и в этом остром и мучительном чувстве одиночества переживаю свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем и ни с чем на свете. Когда «я» переживаю свое одиночество в особенно острой и крайней форме, то все мне кажется чужим и чуждым. «Я» не у себя на родине, не на родине своего духа, в чужом мне мире. Орфическое понимание происхождения души отражает эту чуждость души мира, в который она послана.

*И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.*

«Я» не у себя дома, не в мире моего собственного существования. И люди воспринимаются мной как принадлежащие

к другому, чужому, не моему миру. Мир и люди для меня объекты, принадлежат к объективированному миру, с которым я не только связан, но к которому я прикован. Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества. И когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества. «Я» перед объектом, перед всяким объектом, как бы оно ни было с ним связано, всегда одиноко. Это основная истина. В своем одиночестве, в своем существовании в самом себе я не только остро переживаю и сознаю свою личность, свою особенность и единственность, но я также тоскую по выходу из одиночества, тоскую по общению не с объектом, а с другим, с ты, с мы. «Я» жаждет войти из замкнутости в другое «я» и боится этого, защищается от встречи, которая может быть встречей с объектом. Человек имеет священное право на одиночество и на охранение своей интимной жизни. Ошибочно было бы думать, что одиночество есть солипсизм. Наоборот, одиночество непременно предполагает существование другого и других, чуждого, объективированного мира. «Я» одиноко не столько в своем собственном существовании, сколько перед другими и среди других, в чуждом мне мире. Невозможно мыслить одиночество абсолютное, одиночество — относительно, оно соотносительно с существованием других и другого. Абсолютное одиночество есть ад и небытие, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно. Относительное же одиночество не есть только болезнь и стоит оно под знаком не только отрицательным. Оно может стоять и под знаком положительным, может означать более высокое состояние «я», возвышающееся над общим, родовым, объективированным миром. Одиночество может быть отпадением не от Бога и Божьего мира, а от социальной обыденности, которая сама есть мир падший. Оно может означать рост души. «Я» отпадает от социальной обыденности и хочет перейти к более глубокому и подлинному существованию, оно периодически возвращается к социальной обыденности и вновь впадает в одиночество. Киркегард говорит, что Абсолютное есть то, что разъединяет, а не соединяет. Это верно, если иметь тут в виду разъединение и соединение в мире социальной обыденности. Пространство и время нашего объективированного мира есть источник одиночества и вместе с тем призрачного преодоления одиночества. Люди разъеди-

няются между собой пространством и временем и они соединяются в пространстве и времени не в подлинном существовании, не в подлинном общении, а в объектности, в социальной обыденности. Передвижение в пространстве и времени имеет для «я» основное значение. Выход из данного пространства и времени есть как бы выход из зафиксированного, стабилизированного одиночества. Но одиночество всегда предполагает потребность в общении, тоску по общению. Когда «я» сознаю себя личностью и хочу осуществить в себе личность, то «я» сознаю невозможность остаться замкнутым в себе и вместе с тем сознаю всю трудность выхода из себя в другое и другого.

Одиночество в известном смысле слова есть явление социальное. Одиночество есть всегда сознание связанности с инобытием, с чуждым бытием. И самое мучительное одиночество есть одиночество в обществе. Такое социальное одиночество и есть одиночество по преимуществу. Одиночество возможно именно в мире и обществе. Это и есть одиночество в мире объектов, в объективированном мире. Выход в «не-я», в мир, в объект совсем не означает преодоления одиночества. Одинокий постоянно совершает такой выход в объект, ежедневно пробует его совершить, и от этого одиночество только усиливается, а не ослабляется. Это основная истина, что никакой объект не ослабляет одиночества. Одиночество преодолевается лишь в плане существования, оно преодолевается не встречей с «не-я», а встречей с «ты», которое тоже есть «я», не встречей с объектом, а встречей с субъектом. После того как «я» выпало из первоначального коллективного быта и пережило боль сознания, раздвоения, одиночества, оно не может обрести цельности, гармонии, общности с другими через возврат к объективированному коллективному быту. Нужно выйти из мира объектов. Никакое отношение к объектам не есть общность и общение. Одиночество есть противоречие. Киркегард говорит, что трагическое есть страдающее противоречие, комическое же есть нестрадающее противоречие. Одиночество есть трагическое. Но я хочу преодолеть трагическое и вместе с тем постольку сознаю непреодолимость трагического. Это значит, что я переживаю еще одно страдающее противоречие, противоречие между непреодолимостью трагического, непреодолимостью противоречия и неизбежностью его пре-

одолеть. «Я» пытается преодолеть одиночество на многих путях, на путях познания, в жизни пола и любви, дружбы, в жизни социальной, в моральных актах, на путях искусства и т. д. Неверно было бы сказать, что одиночество на этих путях совершенно не преодолевается, но нельзя также сказать, что оно окончательно преодолевается. Ибо на всех путях происходит объективация, и «я» встречается не с «я», не с «ты» во внутреннем общении, а с объектом, с обществом. Одиночество не есть явление однородное и однокачественное. Существуют разные формы и ступени одиночества. Примечательно, что спор, борьба и даже ненависть есть социальное явление, часто преодолевающее и ослабляющее одиночество. Но после этого одиночество делается еще сильнее. Одиночество переживает так же, как непонятость, как неверная отраженность в другом. «Я» имеет глубокую потребность быть верно отраженным в другом, получить подтверждение и утверждение своего «я» в другом, жаждет быть услышанным и увиденным. Нарциссизм есть более глубокое явление, чем думают, он связан с существом «я». «Я» смотрит в зеркало и хочет увидеть свое отражение в воде, чтобы подтвердить свое существование в другом. В действительности «я» хочет отразиться не в зеркале, не в воде, а в другом «я», в «ты», в общении. «Я» жаждет, чтобы какое-либо другое «я» в мире, какой-либо друг (не объект) окончательно его признал, утвердил, увидел его в красоте, услышал, отразил. В этом глубокий смысл любви. Нарциссизм есть неудача любви, отражение в объекте, при котором субъект остается в самом себе, не выходит из самого себя. Поразительно, что объект и есть то, что оставляет субъекта в самом себе, не выводит его в другого.

Поэтому объективность и есть крайняя форма субъективности. Жажда познания есть жажда преодоления одиночества. Познание есть выход из себя в другое и других, необычайное расширение «я» и его сознания, победа над разделением пространства и времени. Но познание объективированное не есть настоящий выход из одиночества, ибо никакой объект не выводит из одиночества. Объект всегда чужд «я», и перед объектом «я» остается в себе. Трагические противоречия «я» не преодолеваются никакой объективацией, ни объективированным познанием, ни объективированной природой, ни объективированным обществом. Лишь то познание действительно

преодолевают одиночество, которое построено в перспективе общения, а не в перспективе общества. В перспективе общества познание социализировано, и его общеобязательность носит социальный характер, есть «достижение общего», а не общности. Одиночество онтологически есть выражение тоски по Богу, по Богу, как субъекту, а не объекту, как «ты», а не как «оно»¹. Бог и есть преодоление одиночества, обретение близости и родственности, смысла, соизмеримого с моим существованием. То, чему я только могу принадлежать и довериться абсолютно, отдаться без остатка, и есть Бог и только Бог. Но Бог не есть для меня объект. Объективация и социализация моего отношения к Богу делает для меня Бога внешним авторитетом.

Можно было бы сказать, что одиночество существует лишь субъективно, а не в онтологическом порядке бытия. Но то, что существует лишь субъективно, преодолимо лишь существующим и затрагивающим глубину бытия. Бытие ведь раскрывается «субъективно», а не «объективно». Отношение «я» к миру двоякое. С одной стороны, это переживание одиночества, чуждости миру, переживание своего прихода в этот мир из совсем иного мира. С другой стороны, «я» раскрывает всю историю мира как свой собственный глубинный слой. Все со «мной» происходит, все есть «моя судьба»². То мне все представляется чуждым и далеким, то все представляется происходящим со мной самим. Но и происходящее со мной самим может мне быть чуждо. Так, общество есть для меня объект, социальность есть объективация. Общество не экзистенциально, и жизнь в нем, выброшенность в него есть чуждое во мне самом и не решает вопроса о преодолении одиночества. Но тот факт, что я выброшен в социальную обыденность, имеет огромное значение для судьбы «я», есть факт его внутреннего существования. Выброшенность «я» в социальную обыденность есть его падшость. Но эта падшость есть событие в его существовании. «Общество» есть судьба «я» в этом мире разобщенности. В известном смысле можно сказать, что «общество» находится в «я». Карус говорит, что соз-

¹ См. Martin Buber. *Ich und Du*.

² См. мою книгу «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы».

вание связано с частным, индивидуальным, бессознательное же с общим, сверхиндивидуальным¹. Это верно в том смысле, что в бессознательном слое «я» заключает в себе всю историю мира и общества, все то, что сознанию представляется чуждым и далеким. В сознании «я» раскрывает в себе лишь частичное содержание. «Я», отпавшее от глубины своего существования в объективированное общество, должно защищаться от общества, как от врага. Человек защищает свое «я» в обществе, играя ту или иную роль, в которой он не таков, каков он в себе². Социальное положение «я» всегда есть разыгрывание той или иной роли, роли царя, аристократа, буржуа, светского человека, отца семейства, чиновника, революционера, артиста и т. п. и т. п. «Я» в социальной обыденности, в обществе, как объективации, совсем не то, что в своем внутреннем существовании. (Это основной мотив художественного творчества Л. Толстого.) И потому так трудно добраться до подлинного человеческого «я», снять с «я» покровы³. Человек всегда театрален в социальном плане. В этой театральности он подражает тому, что принято в данном социальном положении⁴. И он сам с трудом добирается до собственного «я», если слишком вошел в роль. В этом смысле театральность есть один из путей объективации. Человек живет во многих мирах и играет в них разную роль, по-разному себя в них объективирует. Это хорошо показывает Зиммель. Поразительнее всего, что «я» представляется чуждым и вызывает чувство одиночества то, что им же объективировано, что есть отчуждение «я» от самого себя. «Я» как бы само полагает чуждость себе.

Для проблемы одиночества «я» большой интерес представляет романтизм в истории европейского духа. Романтизм есть результат пережитого одиночества, т. е. разрыва субъективного и объективного, выпадение «я» из объективного иерархического порядка, который представлялся вечным. Романтизм есть всегда уже результат раздвоения, пережитого отчуждения от объективного иерархического порядка, от космоса Фомы Аквината и Данте. «Я» романтическое есть уже

¹ См. Bernoulli. Die Psychologie von Karl Gustav Carus.

² См. N. Evreinoff. Le théâtre dans la vie.

³ Карлейль в «Sartor Resartus» дает замечательную философию одежды.

⁴ См. G. Tarde. Les lois de l'imitation.

«я» после разрыва субъекта и объекта, после отрицания принадлежности «я» к объективному порядку вещей. Этот разрыв подготовлен и астрономической системой Коперника, и философией Декарта, и реформацией Лютера, — новыми научными идеями о космосе, новыми философскими идеями об активности «я» в познании, новыми религиозными идеями о свободе религиозной совести, о свободе христианина. Романтические последствия этого изменения сознания сказались не сразу, они явились вторичным и третичным результатом этого процесса. После того как «объективный» мир стал чуждым для «субъекта», перестал быть иерархическим космосом, в котором «субъект» органически пребывал и чувствовал уют, в «субъективном» мире начал искать человек выхода из одиночества и покинутости, искать близости и родственности. Это привело к развитию эмоциональной жизни. Космизм романтиков, их пантеистическое космическое чувство воссозданы из «субъекта», космос романтиков не дан в «объективности», как космос средневековый, в мысли схоластики. Именно «субъективное» романтическое отношение к природе и ведет к слиянию с природой, «объективное» же отношение к природе к такому слиянию не вело, оно было иерархизировано. Романтическое «я» переживало одиночество и романтическое «я» сливалось с космосом. Романтизм не находил выхода, но он был существенным моментом в освобождении от власти объективированного и социализированного мира над «я». Романтизм раскрывал перед «я» бесконечность, освобождал «я» от прикованности к конечному, к определенному месту в иерархическом порядке. Слабость романтизма была в том, что он, освобождая «я» от власти «объективности», раскрывая творческую силу и фантазию «я», совсем не способствовал самосознанию личности, выковыванию личности. Романтическое мировоззрение не есть персоналистическое мировоззрение. Романтическая индивидуальность не есть личность. «Я» теряется в космической бесконечности, растворяется в ней. Исчезает твердая его реальность. Эмоциональная жизнь, впервые, может быть, развернувшись, захлестывает все содержание «я». Познание подчиняется творческой фантазии. Романтизм может принимать формы и крайнего оптимизма, веры в безгрешность человеческой природы и слияния с жизнью космоса, и крайнего пессимизма, одиночества «я», несчастья и трагизма челове-

ской участи. Но романтический пессимизм означает не сознание греховности человеческой природы, а именно сознание несчастья человека, безвыходного трагизма бытия. Романтизм есть изменение горизонта. В детстве самые малые пространства — угол, комната, коридор, карета, дерево — представляются огромным и таинственным миром. В сознании взрослых при страшном расширении горизонта это чувство таинственного ослабляется и даже исчезает. Вселенная представляется менее таинственной, чем темный угол или коридор в детском сознании. Романтизм вновь настаивает на таинственности мира, он есть новое изменение горизонта. Но романтический горизонт не может сохраниться, он связан с потерей личности перед космической бесконечностью, перед океаном эмоциональности. «Я» должно преодолеть одиночество и не через объективацию, не через подчинение вновь миру объектов, и не через романтическую субъективность, а через обретение духовности в своем внутреннем существовании, через укрепление личности, которая и выходит из себя и остается личностью.

Можно установить четыре типа соотношений между одиночеством «я» и социальностью. 1) Человек не одинок и социален. Это самый элементарный и распространенный тип. В этом типе «я» вполне приспособлено к социальной среде. Сознание наиболее объективировано и социализировано. «Я» не пережило еще разрыва и одиночества. «Я» чувствует себя дома в социальной обыденности, может занять в ней высокое положение и даже быть в ней великим человеком. Но преобладают в этом типе люди подражательные, не оригинальные, средние, живущие «общим», превратившимся в наследственную традицию, причем безразлично, будет ли эта традиция консервативная, либеральная или революционная. 2) Человек не одинок и не социален. В этом случае «я» тоже приспособлено к социальной среде, находится в соответствии и гармонии с жизнью коллективной, сознание социализировано, но «я» не имеет социальных интересов, не проявляет социальной активности, равнодушно к судьбам общества и народа. Это очень распространенный бытовой тип. В нем нет конфликта, так же как его нет и в первом типе. Этот тип распространен в эпохи установившейся социальной жизни, и он очень затруднен в эпохи революционные, в эпохи переломов. 3) Человек

одинок и не социален. Это тип не приспособленный или очень мало приспособленный к социальной среде, переживающий конфликты, не гармонический. Сознание в этом типе в малой степени социализировано. Этот тип не склонен делать революцию против окружающего социального коллектива, что означало бы социальный интерес и взволнованность, он просто уединяется от социальной среды, уходит от нее, отвлекает от нее свою духовную жизнь и свое творчество. Таким бывает лирический поэт, одинокий мыслитель, беспочвенный эстет. Люди этого типа часто переживают одиночество небольшими группами элиты. Они легко идут на компромиссы с социальной средой, когда этого требует их существование. Это определяется тем, что они в этой области обыкновенно не имеют никаких верований и убеждений. Они готовы быть консервативны в эпохи консервативные и революционны в эпохи революционные, хотя они равнодушны и к консерватизму и к революционности. Это не борцы, не инициаторы. 4) Наконец, человек может быть одинок и социален. Это случай, который на первый взгляд может показаться странным. Как соединимо одиночество с социальностью? Но это есть профетический тип. Ветхозаветные пророки дают его вечные прообразы. Но этот профетический тип возможен и совсем не в религиозной сфере. Такими бывают творческие инициаторы, новаторы, реформаторы, революционеры духа. Этот профетический тип переживает конфликт с религиозным или социальным коллективом, он никогда не находится в гармонии с социальной средой, с общественным мнением. Пророк, как известно, не признан, он побивается камнями. Пророк в сфере религиозной обычно находится в конфликте с священником, с жрецом, выразителем религиозного коллектива. Пророк переживает острое одиночество и покинутость, он может подвергаться преследованию всего окружающего мира. Но менее всего можно сказать, что профетический тип не социален. Наоборот, он всегда обращен к судьбам народа и общества, к истории, к своему личному будущему и будущему мировому. Он обличает народ и общество, судит его, но всегда поглощен судьбой этого народа и общества. Профетический тип обращен не к своему личному спасению, не к своим личным переживаниям и состояниям, а к Царству Божьему, к совершенству человечества и даже всего космоса. Тип этот раскрывается не только в

религиозной сфере, он проявляется и в жизни социальной, и в познании, где тоже есть пророческий элемент, и в искусстве. Установка этих четырех типов, конечно, относительна, как всякая классификация, и соотношение между ними нужно понимать динамически, а не статически. Первые два типа могут быть определены как гармонические в отношении к окружающей среде, вторые же два типа как конфликтные. Очень важно понять, что эта гармония с окружающей средой вполне распространяется и на средний тип революционера в социальной области, так как его сознание может быть вполне социализировано и он не переживает конфликтов, связанных с одиночеством. Проблема одиночества представляется мне основной философской проблемой, с ней связаны проблемы «я», личности, общества, общения, познания. В предельной же своей постановке проблема одиночества есть проблема смерти. Прохождение через смерть есть прохождение через абсолютное одиночество, через разрыв со всеми. Смерть есть разрыв со всей сферой бытия, прекращение всех связей и общений, абсолютное уединение. Смерть в общении, в связях с другим и с другими не была бы смертью. Смерть и значит, что больше ни с чем нет связей и общений, что одиночество стало абсолютным. Сообщение человека с миром объективированным в смерти прекращается. Но проблема смерти в том, есть ли это одиночество окончательное и вечное или это есть момент в судьбе человека, в судьбе мира, в судьбе Бога. Вся жизнь человека должна быть подготовлением таких связей и общений с другими людьми, с космосом и Богом, которые преодолевают абсолютное одиночество смерти. Смерть в сущности не есть совершенное уничтожение «я» (легче «мир» уничтожить, чем «я»), а есть момент совершенного его уединения, т. е. разрыв всех связей и общений, выпадение из Божьего мира. И весь парадокс смерти в том, что это уединение, разрыв и выпадение есть результат выброшенности существования в падший мир, в объективацию, в социальную обыденность. Связи, установленные в объективации, неотвратимо ведут к смерти. Это приводит нас к проблеме соотношения между «я» и объектом, между «я» и «ты», к проблеме сообщения между «я».

2. Я, ты, мы и оно. Я и объект. Сообщения между «я»

Еврейский религиозный философ Мартин Бубер в своей замечательной книге «Ich und Du» устанавливает основное различие между Ichsein, Dusein и Essein, я, ты и оно¹. Первичное для него отношение между «я» и «ты» есть отношение между человеком и Богом. Это отношение диалогическое или диалектическое. «Я» и «ты» стоят друг перед другом лицом к лицу. «Ты» не есть объект, не есть предмет для «я». Когда «ты» превращается в объект, то становится Essein, оно. Если сопоставить мою терминологию с терминологией М. Бубера, то можно сказать, что Essein, оно, есть результат объективации. Все объективированное есть Essein. Бог превращается в Essein, когда он объективируется. «Ты» исчезает, нет более встреч лицом к лицу. «Он» есть «оно», когда «он» не есть «ты». Никакое «ты» не есть для меня объект. Но все может быть превращено в объект, и этот процесс мы видим в религиозной жизни. Объект есть оно, Es по терминологии Бубера. Природа и общество, поскольку они объективированы, превращены для нас в Essein. Когда же мы встречаемся в природе с «ты», мир объективированный исчезает и раскрывается мир существования. Бубер верно говорит, что «я» не существует без отношения к другому, как «ты». Но для Бубера отношения «я» и «ты» есть отношения человека и Бога, есть проблема библейская. Он не ставит вопроса об отношении между человеческими «я», отношении «я» и «ты», как отношении человека к человеку, о человеческом множестве. У него совсем не поставлена проблема социальной метафизики, проблема о «мы». Существует не только «я», «ты» и «оно», но также и «мы». «Мы» может превратиться в «оно», и это происходит в процессе социализации, как процессе объективации. Это, например, происходит с соборностью в церкви как социальном институте. Объективированное «мы» есть социальный коллектив, извне данный всякому «я». Но существует «мы» как внутренняя общность и общение между «я», в котором всякий есть «ты», а не «оно». Общество есть «оно», а не «мы», оно объективировано, в нем каждый есть объект, в нем нет друго-

¹ См. Martin Buber. Ich und Du.

го, как друга, ибо друг не есть объект. В обществе есть нации, классы, сословия, партии, граждане, товарищи, начальство, чины, но нет «я» и «ты», есть «мы» лишь как отвлеченная от конкретной личности социализация. Когда «я» поставлено перед обществом, оно нигде не встречается с «ты». Общество, как объект, всегда есть *Essein*. Но ведь есть иное общение между «я», вхождение всякого «я» в «мы». «Мы» не есть «оно», не есть объект для «я», «мы» не дано извне «я». «Мы» есть содержание и качество жизни «я», ибо всякое «я» предполагает не только отношение к «ты», но и отношение к человеческому множеству. С этим ведь связана идея церкви, взятой в ее онтологической чистоте, церкви не объективированной и не социализированной, принадлежащей к экзистенциальному порядку. Но церковь тоже может быть превращена в «оно», в *Essein*, и тогда экзистенциальность «мы» исчезает. Существование раскрывается не только в «я», но и в «ты», и в «мы». Оно никогда не раскрывается лишь в «оно», в объекте. Фрейд, несмотря на его философскую наивность, иногда приближающуюся к материализму, делает различие между «я» и «оно», *Ich und Es, Moi и Soi*¹. В человеке есть безликий слой «оно», которое может оказаться сильнее «я». *Das Man* Гейдеггера отчасти соответствует *Essein* Бубера². Это и есть то, что я называю миром объективации (не тождественной, конечно, с проблемой социального вообще). Мир *Dasein* у Гейдеггера есть *Mitwelt*, мир сосуществования с другими. Но проблема метафизической социологии у Гейдеггера не поставлена и не углублена. Уже больше можно найти у Ясперса³. Преднаходимы не только «я» и «ты», но и «мы»⁴. «Я» первичнее, но, когда я говорю «я», я уже говорю и полагаю «ты» и «мы». В этом смысле «я» дана социальность, как его внутреннее существование. Нужно делать радикальное различие между «ты» или «мы» и «не-я». «Ты» и «мы» — экзистенциальны, «не-я» же есть объективация. «Ты» может быть другим «я», и «мы» может быть его собственным содержанием. Но «не-я» всегда враждебно «я», всегда есть сопротивление и препятст-

¹ См. Freud *Essais de psychanalyse*. III. *Le Moi et Soi*.

² См. цитированную книгу Гейдеггера.

³ См. цитированную книгу Ясперса «*Philosophie*».

⁴ См. книгу С. Франка «*Духовные основы общества*».

вие. «Я» раскрывается «не-я» в лучшем случае как половина, другая половина бытия, а не как множество других «я», подобных его собственному «я». Это и понятно, так как «не-я» есть объект, а не «ты», в мире «не-я» никакого «я» не раскрывается. Проблема «я», «ты», «мы» и «оно» до сих пор почти не ставилась в философии, это не была ее проблема. Но ставилась проблема реальности чужого «я» и познания чужого «я». Дана ли нам реальность другого «я» и познаем ли мы его?

Старая теория, что мы непосредственно воспринимаем лишь тело другого, о душевной же жизни заключаем лишь по аналогии, совершенно ложна и сейчас отвергнута. В действительности мы очень плохо знаем тело другого, совсем не знаем, что в нем происходит, и воспринимаем лишь поверхность его, душевную же жизнь другого знаем лучше, непосредственно воспринимаем ее и проникаем в нее. Невозможно отрицать интуицию душевной жизни другого «я». Не может быть интуиции другого существа и существования, как объекта, но есть интуиция другого существа и существования, как «я» и как «ты». Перед объектом «я» всегда одинок и не выхожу из себя, но перед другим «я», которое для меня есть «ты», я выхожу из одиночества и вступаю в общение. Интуиция душевной жизни другого «я» есть общение с ним. Восприятие лица другого, выражения его глаз совсем не есть восприятие его души, его глубины¹. Через глаза, жесты, слова мы узнаем душу человека гораздо лучше, чем его тело. Мы даже узнаем и воспринимаем жизнь другого не только через то, что он открывает, но и через то, что он скрывает. Этим методом познания другого через то, что он скрывает, даже очень злоупотребляют в наше время. Это связано с открытием бессознательного. Психоанализ Фрейда свидетельствует, конечно, о возможности познания душевной жизни другого, именно душевной, а не физиологической жизни, так как *libido*, сексуальность в этом направлении относится именно к душевной, а не физической жизни. Но ошибочно думать, что одним аналитическим методом можно глубоко познать внутреннюю жизнь другого, т. е. познать его истинное «я». Когда вы делаете «я» объектом познания, то оно не познается в своей глубине. Есть непосредственное восприятие чужой души, и восприятие это

¹ См. интересную книгу Max Picard. *Das Menschengesicht*.

по преимуществу эмоциональное, симпатическое, эротическое. Но остается тайна другого «я», в которую невозможно проникнуть. Существование этой тайны часто смешивается с полной невозможностью восприятия душевной жизни другого «я», что есть ошибка. Проблема сообщения (Kommunikation) между «я» есть одна из основных проблем философии, хотя ей не было до сих пор уделено достаточно внимания¹. Необходимо делать различие между сообщением и приобщением. Приобщение — реалистично, есть проникновение в первореальность. Сообщение же в значительной степени символично, оно предполагает символизацию, знаки, во мне подаваемые о внутреннем. Символизация сообщений и есть то, что прорывается в мир объективированный, т. е. разобщенный, из внутреннего порядка существования. Наше познание, наше искусство полно этой символизации сообщений. Символизация свидетельствует о разобщенности, но она устанавливает сообщения в этой разобщенности. Мы знаем внутреннюю жизнь другого «я» в значительной степени по символам и знакам. Сообщения, которые устанавливаются в человеческом обществе, всегда основаны на разобщенности, на закрытии тайны внутреннего существования, и потому они могут носить лишь символически-знаковый характер. Привычки, обычай, раздражительность, вежливость, любезность в сообщениях носят такой символически-знаковый характер. Все сообщения в жизни государства носят условно-знаковый характер и никакого общения между «я» не предполагают. Такой условно-знаковый характер носят особенно все сообщения денежные, которые есть крайняя форма объективации. Но «я» не довольствуется сообщениями с другими «я» в обществе и государстве, в социальных институтах, сообщениями через условные знаки, оно стремится к общению с другими «я», к выходу в подлинное существование. Все условные сообщения относятся к миру объективации, есть сообщения с объектами. Прорыв же к общению есть прорыв за объективацию к действительному существованию. Символизация сообщений связана с разными степенями объективации. Общение предполагает обоюдность. Невозможно общение с одной стороны. Неразделен-

¹ Эту проблему ставит Ясперс во II т. «Existenzerhellung» своей «Philosophie».

ная любовь не есть общение. В общении активен не только «я», но и «ты». С объектом возможно лишь символическое сообщение, и оно не требует обоюдности. Общение возможно лишь с «я», которое для меня есть «ты» и требует обоюдности, т. е. активности «ты». Общение возможно лишь в плане существования, а не в плане объективации. Сообщения с объектами оставляют «я» одиноким. Одиночество преодолевается лишь в общении между «я», общении между личностями, между «я» и «ты», не в объективированном обществе, а в «мы».

Сознание по природе своей социально, предполагает общение, со-человеков, других. Но сознание часто мешает общению, и оно-то и оставляет человека в одиночестве. Ибо сознание было социализировано, т. е. приспособлено к символическим сообщениям в обществе, а не к реальному общению в действительном существовании. Сознание социализированное определяется социальной обыденностью. В мистическом экстазе снимаются грани сознания и исчезают препятствия для слияния. И человек жаждет иногда погасить сознание, чтобы утолить тоску по общению. Социальная обыденность с ее границами и нормами угасает и в сверхличном экстазе и в личной творческой оригинальности. Личное, оригинальное, близкое к первоисточнику мышление совсем не есть отрицание общности и общения, но есть отрицание зависимости мышления от социальной обыденности, от объективированного общества. Личное мышление отрицает не общность, а общее. Ясперс верно говорит, что «я» не существует без коммуникаций с другими, без диалогической борьбы¹. Когда «я» превратилось в гносеологического субъекта, то мир уже объективирован, и возможно лишь обязательное познавательное сообщение без общности, сообщение на «общем», а не на общности. Превращение всего в объект есть, конечно, рационализация. «Я» более раскрывается в жизни эмоциональной. Эмоциональная жизнь менее объективирована в познавательном смысле, хотя эмоции тоже бывают социализированы и тем тоже закрывается внутренняя жизнь «я». Но познание-общение, в котором «я» проникает в другое «я», есть познание эмоциональное. Ошибочно думать, что общение, преодолевающее одиночество, возможно лишь человека с человеком, лишь для человеческой

¹ См. выше цитированный том Ясперса «Existenzerhellung».

дружбы. Оно возможно с миром животным, даже растительным и минеральным, которые имеют свое внутреннее существование. Дружба возможна с природой, с океаном, с горой, с лесом, с полем, с рекой. Так было у св. Франциска. Самый поразительный пример настоящего общения, преодолевающего одиночество, есть общение человеческого «я» с собаками, которые являются настоящими друзьями, часто лучшими, чем другие люди. В этой точке совершается примирение человека с отчужденной, объективированной природой, в природе человек встречает не объект, а субъекта, друга. Отношение человека к собакам имеет метафизическое значение, ибо здесь происходит прорыв через объекты к подлинному существованию. Известно, что для Фрейда «я» делает себя объектом *libido*. Это есть нарциссизм, который, как я говорил уже, ставит глубокую проблему. Нарциссизм есть раздвоение, поэтому «я» для самого себя становится объектом, т. е. объективируется. «Я» для самого себя принадлежит к объективированному миру. Преодоление нарциссизма в том, чтобы «я» искало отражения в другом «я», а не в самом себе. Нарциссизм есть явление, существующее и в сфере познания. У Фрейда глубочайший инстинкт «я» есть инстинкт смерти, потому что он не знает тайны общения, тайны выхода «я» в «ты» и в «мы»¹. Инстинкт сексуальный сам по себе не приводит к общению и к проникновению в другое «я», в нем есть элемент демонический и истребляющий. Сексуальный инстинкт и ввергает в объективированный и социализированный мир, приковывает к нему. И по сравнению с сексуальным инстинктом инстинкт смерти представляется Фрейду более глубоким, он не знает ничего третьего. Выход из социальной обыденности, разъединенной и скованной, через экстатическое приобщение к сверхличному, коллективному разрешает проблему одиночества снятием личности, отрицанием личности. Маска в античных религиозных культах, например в дионисизме, означала преодоление партикуляризма и приобщение к божественному. Но остается проблема приобщения «я» к «я», личности к личности, как преодоление одиночества. Это есть проблема любви, любви эротической и любви-дружбы, ибо любовь неразрывно связана с личностью и есть выход «я» в другое «я», а не

¹ См. цитированную книгу Фрейда.

выход в безличность, в коллективное «оно». Но «я» не есть еще личность. «Я» должно стать личностью. И общение между «я», «ты» и «мы» помогает «я» стать личностью. Личность укрепляется в общении, в выходе из себя в другого. Скрытность «я» есть одно из выражений уединения, одиночества. Скрытность есть защита «я» от объективированного и социализированного мира. «Я» хотело бы раскрыться «ты»; но вместо «ты» встречает объекты и охраняет от их грубого прикосновения глубину своего «я».

Одиночество есть момент самосознания личности, но оно должно быть преодолено. Оно не может быть преодолено объективацией, которая создает мир безличный. Но о проблеме личности речь будет впереди.

3. Одиночество и познание. Трансцендирование.

Познание как общение. Одиночество и пол.

Одиночество и религия

Есть ли познание преодоление одиночества? Бесспорно, познание есть выход из себя, выход из данного пространства и данного времени в другое время и другое пространство, познание есть выход в другое, преодоление уединенности и раздельности. Познание есть один из выходов из одиночества, выход к другому «я», к миру, к Богу. Познающий выходит из состояния замкнутости, не остается лишь в самом себе и с собой. Это представляется несомненным. Познание носит социальный характер, оно служит сообщениям между людьми. Мы говорили уже о социальном характере логической общности, социальном характере логического аппарата познания. Несомненен социальный характер понятий, норм и законов, как и социальный характер языка¹. Язык есть самое могущественное орудие образования общества и сообщения между людьми. Но язык связан с мышлением, с образованием понятий, через которые устанавливается мыслительная общность между людьми. Имена заключают в себе настоящую социальную магию².

¹ Много верного об этом можно найти у социологов, у Дюркгейма и Леви-Брюля.

² Гундольф очень хорошо говорит о магии, заключенной в имени Цезаря. См. его книгу «Caesar».

Познание как результат, как достижение зависит от степени общности между людьми, от социальных группировок людей и их трудовой кооперации, от преодоления одиночества. Но тут мы встречаемся со всей сложностью проблемы соотношений между одиночеством и познанием. Социальный характер познания означает достижение сообщения между людьми, но совсем еще не означает непременно достижения общения между людьми, т. е. онтологического преодоления одиночества. Социализация познания есть объективация познания. Но мы видели уже, что объективация в познании закрывает тайну существования, в которой только и может быть преодолено одиночество и установлено общение. Познание можно рассматривать в двух разных перспективах — в перспективе общества, социализации, объективации и в перспективе общения, внутреннего существования, дружбы со всяким «ты». Действительное преодоление одиночества через познание возможно лишь во второй перспективе познания. Познание имеет два смысла. Первичный смысл познания означает отношение познающего к бытию. В нем может быть преодолено одиночество через приобщение познающего к бытию как тайне существования. Второй смысл познания означает отношение познающего к другим, к человеческому множеству, к обществу, и в нем хотят преодолеть одиночество через социализацию. Но этот второй тип преодоления одиночества через социализацию означает выброшенность человеческого «я» в объективированный мир, и в нем преодоление одиночества остается поверхностным, сопровождается притуплением самочувствия и самосознания «я». Истинное преодоление одиночества и достижение общения есть переход от «я» к «ты» в любви, в дружбе, а не к объекту. Это вполне применимо и к познанию. Когда в познании происходит выход «я» в объект, то одиночество по-настоящему не преодолевается. Общество не может уничтожить одиночества «я», это в силах сделать только «ты», только общение в «мы», а не в обществе. Познание как объективация всегда имеет дело с «общим», оно вырабатывает абстракцию, оно поднимается до универсалий. Но в этом общем, в этих универсалиях исчезает индивидуальное, единичное, личное. В познании же как общении, как выходе в «ты» универсальный результат познания как раз и приобщает к индивидуальному, единичному, личному. Индивидуальное

утверждается в конкретном универсальном, но не в абстрактном общем. Когда универсальное и общее угнетает и уничтожает частное и единичное, то одиночество преодолевается через полное снятие «я», а значит, и «ты», которое есть другое «я». Но познание, как философия существования, всегда имеет дело с «я» и «ты», оно — персоналистично. Ставится проблема о персоналистическом преодолении одиночества, а не о преодолении его в безлично-общем. Освобождение познания от власти общества, т. е. от социализированной логической общности, сделало бы мышление сверхлогическим. Преодоление одиночества всегда есть трансцендирование «я», трансцендирование в мышлении, трансцендирование в эмоции. Но трансцендирование к объекту и общему одно значит, трансцендирование же к «ты», к другому «я», к внутреннему существованию всегда другое значит. То преодоление одиночества и замкнутости «я» в познании, которое совершается через объективацию, социализацию и выработку «общего», выработку понятий, устанавливающих сообщение, имеет положительное значение и ценность, но оно совершается в мире падшем, разъединенном и скованном. И в этом «общем» объективированного познания есть просвет Логоса, но это происходит в затемненной среде, отражает рабство человеческого «я». Познание приводит к непреодолимым противоречиям и антиномиям. Проблема познания как преодоления одиночества и достижения общения, проблема времени, проблема личности порождают противоречия. Эти противоречия призрачно снимаются в объективации, в действительности же усиливаются. Преодоление всех этих противоречий, которые становятся иногда невыносимыми, имеет лишь одно имя — Бог. Бог и значит, что есть *coincidentia oppositorum*¹. Познание имеет брачный характер, оно предполагает двух, оно не может определяться объектом и не может быть созданием субъекта. Одиночество «я» преодолевается, когда в познании совершится настоящий брак, брак по любви. Но брак невозможен с общим, брак возможен лишь с другим «я», с «ты». Брачность познания есть теоандризм познания. В познании есть элемент человеческий и элемент божественный. Объективация в познании, как будто бы, ведет к исчезновению и человеческого и

¹ Гениальное определение Бога у Николая Кузанского.

божественного элемента, к замене его элементом безлично-общим. И вся проблема в том, чтобы прорваться через этот безлично-общий элемент к брачному персонализму в познании. Не находя на путях познания преодоления одиночества, «я» ищет этого преодоления на других путях. Под познанием я понимаю тут не только познание ученых и философов, которое чуждо большинству людей, но и познание обыденное, житейское, которое находится под властью «общего» и под знаком подражательности и социальной обыденности.

Один из главных источников одиночества человека лежит в поле. Человек есть существо половое, т. е. половинчатое, разорванное, не целостное, томящееся по восполнению. Пол вносит глубокий надрыв в «я», которое бисексуально. «Я» целостное и полное было бы муже-женственным, андрогинным. Преодоление одиночества в общении есть прежде всего преодоление одиночества полового, выход из уединения пола, соединение в половой целостности. Самый факт существования пола есть уединение, одиночество и томление, желание выхода в другого. Но физическое соединение полов, прекращающее физическое томление, само не себе одиночества еще не преодолевает, после него одиночество может сделаться более острым. Соединение полов может тоже быть выпадением «я» в мир объективированный. Поскольку жизнь пола есть природный процесс, она принадлежит миру объективированному. Результат жизни пола социализируется в браке и семье. Жизнь пола, как факт биологический и факт социальный, означает выброшенность существования «я» в объективированный мир. Но в объективированном мире одиночество не преодолевается, оно лишь притупляется. Биологическое соединение полов и социальное их соединение в институте семьи не являются окончательным преодолением одиночества и человеческого томления, хотя могут ослаблять и притуплять чувство одиночества. Существует настоящий демонизм пола. Этот демонизм проявляется и в загнанности пола внутрь и в его проявлениях вовне. В демонизме пола есть истребительность и смертоносность. Великая надежда человека на преодоление одиночества связана с любовью и дружбой. Любовь и есть преодоление одиночества, выход из себя в другого, отражение другого в себе и себя в другом. Любовь и есть общеперсоналистическое по преимуществу, общение личности

с личностью. Для любви безличной, ни на какой индивидуальный образ не направленной, нужно было бы другое название. «Стеклянная любовь», — говорит Розанов. Искажение христианства давало этому повод. Дружба также персоналистична, и в ней есть эротический элемент. Существует глубокая и неразрывная связь между личностью и любовью. «Я» превращается в личность через любовь. Только в любви и есть целостное соединение одного с другим и преодоление одиночества. И в познании преодолевается одиночество, когда оно есть любовь. Но надломленность и демония пола переносятся и в любовь. Когда человеческое существование выбрасывается в объективированный мир, то любовь в нем трагична и связана со смертью. Мир объективированный не принимает подлинной любви, не любит ее, он знает лишь биологическую и социальную сторону любви. Любовь не хочет знать законов объективированного мира. Она преодолевает одиночество за пределами объективированного мира, и потому она так связана со смертью. И тут мы видим ту же двойственность, что и повсюду. Сообщение между полами может реализовать себя в обществе, в социальных институтах. Тогда происходит объективация и не достигается подлинное общение, а следовательно, не преодолевается одиночество. Но возможно соединение полов и в любви, в общении, а не в обществе, и тогда одиночество преодолевается. Но это соединение трагично по своей судьбе в мире объективированном и таинственно связано со смертью. Дуализм непреодолим в пределах нашего мира. И с этим дуализмом связано трансцендирование как принцип подлинной жизни, выход за ее пределы, к тому, что выше ее. Любовь есть трансцендирование. Жгучее чувство человеческого одиночества и покинутости делает неизбежным трансцендирование, выход из себя в другого, искание общения и соединения, которого нет в холодном мире объектов. Но метафизическая тайна пола так велика и глубока, что половое одиночество и томление не преодолевается до конца и в любви, в любви, например, Тристана и Изольды. В любящих есть демонический элемент вражды. Окончательное преодоление одиночества можно мыслить в достижении целостного андрогинного образа. Но андрогинный образ означает преображение природы. Несомненно одно — преодоление одиночества наиболее обострено в точке пола. Эта проблема исчезает для

коммунизма. Одиночество преодолевается окончательно растворением всякого «я» в жизни социального коллектива, в замене личного сознания сознанием коллективным. Существование «я» окончательно объективируется и внедряется в процесс социального строительства. Жизнь пола окончательно подчиняется социальному коллективу, социальному строительству. Отсюда значение евгеники, механизация и технизация пола, полное отрицание личной любви. Это есть система скотоводства, которой хотят окончательно заглушить тоску пола, связанное с ним одиночество. Экономика и техника убивают эротику. То же мы видим в германском расизме. Путем объективации и социализации хотят разрешить проблему, которая как раз выводит нас за пределы всякой объективации и социализации, которая ставит нас перед экзистенциальным общением и соединением. Это не ново, у учителей церкви, в обыденном церковном сознании мы находим то же отрицание личной любви, то же понимание жизни пола как социального института. Пол одной своей стороной погружен в стихию рода и через нее погружается в мир объективации и социализации, но другой своей стороной он погружен во внутреннее существование «я» и он есть судьба человека, судьба личности вне мира объективации, но в трагическом столкновении с миром объективированным, в трагическом столкновении личности и общества. Совершенно так же нужно сказать, что воля к могуществу, воля к власти погружает человека в объективированный и социализированный мир, но она связана с судьбой человека в его внутреннем существовании. Могущество и власть не преодолевают одиночества, ибо могущество и власть возможны лишь над объектами. Отсюда трагическая судьба Юлия Цезаря или Наполеона.

Религия означает связь, и она может быть определена как преодоление одиночества, как выход из себя, из замкнутости, как обретение общности и родства. В этом ее сущность. Религия означает соединение с тайной бытия, с самим бытием. Но одиночество преодолевается не потому, что есть религия, религия есть лишь отношение, она вторична и преходяща. Мое одиночество преодолевается потому, что есть Бог. Бог и есть преодоление моего одиночества, обретение полноты и осмысленности моего существования. Часто забывают, что первичен Бог, а не религия, которая может даже за-

слонять Бога¹. В религии, как она раскрывается в истории, в жизни человеческого общества, отношение человека к Богу подвергается объективации и социализации. В религии объективированной и социализированной одиночество притупляется вследствие выброшенности «я» в объективированный и социализированный мир, хотя бы этот мир назывался церковью, но одиночество не преодолевается онтологически. Онтологически преодолевается одиночество лишь отношением моего «я» к Богу в порядке внутреннего существования, в первожизни, в церкви как общении, а не в церкви как обществе. И в жизни религиозной повторяется то же, что в познании, что в жизни пола, что во всем, та же двойственность, те же две перспективы — духа и природы, свободы и необходимости, объективации и существовании или первожизни. Религия есть, конечно, социальный феномен, она уже вторична и объективирована, выброшена в мир. Но религия есть также откровение, есть голос Божий, есть воплощение Бога, и тогда она первична и не принадлежит к миру объектов, к миру социализированному². Но это не значит, что в этом случае религия есть лишь индивидуальное явление и достояние отдельных душ. Наоборот, религия непременно есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с ближними, есть общение, общность, коммунион. Но это соединение и общение представляет другой порядок, чем общество, как объективация, в котором один для другого — объект, а не «ты», в котором даже Бог есть объект, а не «ты». Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества «я», преодоления в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом. Но формальное исповедание христианской веры и формальная принадлежность к церкви одиночества не преодолевает. Преодоление одиночества может быть кажущимся и поверхностным, оно может совершаться не в глубине и означать выброшенность на поверхность. В социализированном христианстве любовь носила условно-знаковый, символический, а не реальный характер. Но по-настоящему

¹ Это видит К. Барт, и это положительное у него. Особенно ценно его «Der Römerbrief», а не его догматика.

² См. цитированную книгу Бергсона, в которой высказывается мысль, близкая к главной мысли моей книги «О назначении человека».

преодолевают одиночество лишь реальная любовь, которая есть вершина жизни. Формальная принадлежность к христианским конфессиям означает лишь известную степень объективации. Но «я», которое вышло из себя в объект, одиночества не преодолевает, оно ушло от себя во что-то другое, но реально, онтологически ни с чем не соединилось. Поэтому в религиозной, церковной жизни можно испытывать очень острое и жгучее, необычайно мучительное одиночество. Можно быть очень одиноким в приходе, со своими единоверцами, людьми той же конфессии, более одиноким, чем с людьми других верований и убеждений, и иметь с ними лишь объективированные отношения, видеть в них лишь объекты, не «ты». Это явление очень мучительное и даже трагическое, и оно свидетельствует о коренной двойственности религиозной жизни. Усиление духовности может означать усиление одиночества, ибо может сопровождаться разрывом социальных отношений объективированного мира. На путях восхождения неизбежны мучительные разрывы. Но окончательное преодоление одиночества происходит лишь в плане духовном, лишь в мистическом опыте, где все во мне и я во всем¹. Этот путь прямо противоположен пути объективации, которая устанавливает сообщения и связи при совершенной внеположности и чуждости, неродственности. Сообщения и связи между людьми и в христианстве слишком часто носят риторически-условный характер. Символика сообщений и связей может быть риторической. Вся жизнь человеческого общества покоится на такой подражательной риторике. Этому противоположен реализм духовных и мистических достижений. Конечно, и мистика может стать условной риторикой. Тогда и она означает объективацию, тогда и она притянута к социальной обыденности. Но не таков ее истинный смысл. Глубина человеческого существования, глубина моего существования духовна, она не принадлежит к объективному принудительному миру, не внедрена в него. И лишь в этой глубине преодолевается одиночество, которое может быть знаком этой глубины. Окончательная объективация снимает самую проблему одиночества. «Я» не чувствует себя одиноким, потому что оно сознает себя принадлежащим объектам, принадлежащим обществу. Но это

¹ См. мою книгу «Философия свободного духа».

меньше всего означает, что «я» преодолело одиночество, хотя бы эта принадлежность объектам и обществу носила религиозный характер. Это есть состояние до возникновения одиночества, как обнаружения глубины, а не после него. В этом вся сложность проблемы одиночества во всех сферах — в жизни познания, в жизни пола, в жизни социальной, в жизни религиозной. Болезнь одиночества есть одна из основных проблем философии человеческого существования как философии человеческой судьбы. Другая проблема, не менее мучительная и с ней связанная, есть болезнь времени.

Размышление IV. Болезнь времени. Изменение и вечность

1. Парадокс времени. Его двойной смысл.
Прошлого не было. Преображение времени.
Время и забота. Время и творчество

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Гейдеггер — проблему времени поставили в центре своей философии¹. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Выработываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого существования². Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и которой оп-

¹ См. Bergson. *Essais sur les données immédiates de la conscience*; и Heidegger. *Sein und Zeit*.

² См. Bertrand Russell. *Introduction à la philosophie des mathématiques*; и Brunschvicg. *Les étapes de la philosophie mathématique*.

ределяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобщенным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени, как *durée*, Гейдеггер же по преимуществу отрицательный смысл его, как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Гейдеггер видит онтологическую основу *Dasein*, т. е. существования, выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овременяет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Гейдеггера есть в сущности философия *Dasein*, а не философия *Existenz*, философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему, т. е. изменению времени, определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с вре-

менем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Гейдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура личности, как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется «будущим», есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суета, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхарт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и динамический эволюционизм¹. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и недвижимое. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей «Исповеди» высказал замечательные мысли о времени². Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая судьба. Бергсон отличает время от

¹ См. мою книгу «Смысл истории».

² См. «Les Confessions» de Saint Augustin. Livre onzième.

durée. В durée для него раскрывается подлинное существование. Он отлично понимает двойственность мира. По моей терминологии мир объективированный, который и есть падение существования в «мир», для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир овремененный, как думает Гейдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существования, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует. В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт, и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что, в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлое и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двойное отношение — или отношение консервативное, охраняющее

прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двойное выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы страшимся, когда оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать то будущее, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспоминании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время и во втором томе своего «*Le temps retrouve*»¹.

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся

¹ См. книгу Eberhard Grisebach. *Gegenwart. Eine kritische Ethik*. Гризбах, находящийся под влиянием Киркегарда и диалектической теологии, ставит проблему о «настоящем», но иначе, чем я.

временем. Мгновение как часть уходящего времени несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение как приобщение к вечности имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус говорит о прометеевском предвещающем начале и эпиметеевском вспоминающем начале. Но прометеевское начало есть не только предвещающее, это прежде всего героическое, творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего, как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение приходит, как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыть, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удастся, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но

консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем.

Прошлое и будущее, разорванные части большого времени, не имеют преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени¹. В религиозном сознании это есть проблема Воскресения. Это есть проблема «философии общего дела» Н. Федорова. Это есть победа над смертоносностью времени. «Le temps retrouve» может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества. Если забота, по Гейдеггеру, овременяет бытие, то творчество может освобождать его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет выходит из времени и развремениет существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой

¹ См. любопытную книгу В. Муравьева «Овладение временем», написанную под влиянием идей Н. Федорова.

заботы, как результата падшести мира, или творческого акта, протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во внутреннее существование, в дух, все представляется иначе. Тогда Миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшест в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшест. Время есть также продукт движения, активности, творчества, но ущербленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гете, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божествен-

ное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они не могут происходить в трех измерениях. Но для философии существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творщем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время, и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни, и смерть есть конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше.

2. Время и познание. Припоминание. Время, движение и изменение. Ускорение времени и техника

Познание связано со временем. Оно есть выход из данного времени. Платон учил о познании как припоминании. Это значит, что познание есть победа над властью времени. Связь познания и времени видна на примере истории, которая есть наука о том, чего нет, что не принадлежит действительности, чего нельзя уже нигде встретить. История не только человека, но и всего мира есть наука о том, что было, но чего уже нет. Реальность предмета исторической науки определяется тем, что прошлое, которого нет, когда-то было. Возможность исторического познания определяется тем, что в настоящем остались следы прошлого, что что-то от прошлого есть составная часть настоящего. Но эти памятники прошлого, присутствующие в настоящем, совсем не есть то, что было. Тут нужно повторить то, что было сказано: прошлого в прошлом никогда не было. Реально-онтологическое отношение к прошлому связано с памятью и припоминанием. Память есть онтологическое сопротивление власти времени. Только память и знает внутреннюю тайну прошлого, она есть действие вечности во времени. Сознание «я» связано с памятью¹, и через память, через ее метафизическую глубину раскрывается, что вся история прошлого происходит со мной, в моем глубинном слое. К истории, как ко всему, возможно двоякое отношение. История есть объективация, и историческая наука исследует прошлое как объект. История оказывается так же отнесенной к объективному миру, как и природа. Но история принадлежит также миру внутреннего существования, она есть событие духа. И история, как внутреннее существование, познается через онтологическую память, через приобщение к прошлому в активном припоминании. Для этого прошлое я должен познавать как мое собственное прошлое, как праисторию моего духа. Тогда прошлое становится составной частью моего настоящего, т. е. преодолевается разрыв времени. Познание есть припоминание, когда оно направлено на реальность, которая не дана в непосредственном чувственном опыте, т. е. не помеще-

¹ Об этом отлично говорит Бергсон.

на в тот кусок разорванного времени, который мы называем настоящим. Но так как бóльшая часть нашего познания не имеет своим источником непосредственный чувственный опыт, то оно связано с припоминанием, как активностью духа. И так как память есть первичный факт личности и с ней связано единство «я», то припоминающее сознание есть вбирание всего мира и всей истории во внутреннее существование моего «я». История мира, история прошлого памятна мне, если она со мной произошла. Познание не может быть результатом незнания и не могло из незнания родиться. Познание необъяснимо эволюционно. Познание предполагает существование изначального знания вне времени, изначальной древней науки, которая припоминается. Познание есть приобщение к Логосу. Но таков лишь один из аспектов познания — платонический. Есть другой аспект познания. Познание есть не только припоминание, познание есть творчество. И это опять связано с проблемой времени. Познание есть также изменение бытия, событие внутри бытия, его просветление. Познание прошлого есть парадокс, потому что прошлого нет, и это познание есть познание того, чего нет. Но будущего тоже нет. Познание, как изменение бытия, обращено к будущему, т. е. к тому, чего еще нет и чего, может быть, и совсем не будет. Будущего может и не быть. Если возможно познание несуществующего прошлого через внутреннее припоминание, то возможно познание несуществующего будущего через пророчество. Тайна всякого пророчества, взятого в более широком смысле, чем смысл собственно религиозный, есть тайна преодоления времени, прорыв к вечному настоящему. Но это настоящее не неподвижное, а движущееся, вечно творимое. Будущее также может быть объективировано, и тогда оно делается предметом предвидения, научного предвидения. Научное предвидение возможно лишь относительно объектов, оно целиком подчинено детерминации. Пророчество же есть проникновение в тайну существования. Пророчество есть проникновение в будущее, как приобщенное к моему существованию. Но это всегда есть выход из власти времени, приобщение к вечному, настоящему. Когда это настоящее мыслится как неподвижное, то это означает его объективацию. В действительности существование всегда есть движение, изменение, творчество нового, но не в разорванном времени.

Парменид определил все учения, для которых сущность бытия неподвижна и движение, изменение призрачно. Это понимание перешло и в христианскую теологию в традиционное учение о Боге. В сущности, познание с этой точки зрения необъяснимо. Познание есть новизна в бытии, есть движение, изменение, творчество, оно свидетельствует о том, что бытие нельзя мыслить неподвижно, ибо познание есть событие в бытии, и познание есть изменение в нем. Победа над временем, как в познании, так и в других актах духа, совсем не есть переход к неподвижной, неизменной вневременности. Наш мир есть незаконченный мир, он продолжает твориться. Для познания внутреннего существования мира мир не эволюционирует, а творится. Эволюционное изменение мира есть уже что-то вторичное, это изменение всегда детерминировано. Эволюция принадлежит миру объективации. Внутреннее же существование знает творчество, а не эволюцию, знает свободу, а не детерминацию, акты духа, а не причинность природных процессов. Эволюция происходит во времени и находится во власти времени. Но первичные акты духа порождают самое время. Есть изменения не обусловленные временем, а обуславливающие время. Время с происходящей в нем детерминированной эволюцией есть лишь проекция, объективация творческих изменений, возникающих внутри существования. Время есть как бы выпадение из вечности, и вместе с тем время находится внутри вечности. Движение, изменение зачинается не во времени, а в вечности. В вечности творится мир, но это творчество мира не есть детерминация. Детерминация возникает лишь в мире объективированном, вторичном. Объективированный мир находится во власти времени, времени, распавшемся на прошлое, настоящее и будущее, находится во власти того, чего в сущности нет. И в этом мире самая вечность представляется как бесконечность времени. Отсутствие конца во времени кажется бесконечным временем.

Объективированный мир связан с математическим временем и с математической бесконечностью. Математическое время измеряется числом, с ним связаны часы, календарь. Это иное время, чем время внутренней судьбы человека. Но судьба человека выброшена в мир и объективирована. Поэтому она подчинена математически делимому времени, подчинена часам, календарю. Только в духе угасает время, измеряемое

числом. Двойственность времени особенно ясна в отношении к мгновению. Мгновение имеет два совершенно разных смысла. Мгновение есть математически малая часть времени, оно математически делимо, оно вставлено в течение времени от настоящего к будущему. Это один из аспектов мгновения настоящего, при котором нельзя дойти до мгновения неделимого и подчиненного уже числу. Но есть другой аспект. Есть мгновение, которое не принадлежит уже подчиненному числу, делимому времени, которое не распадается на прошлое и будущее, которое принадлежит вневременному настоящему, которое неделимо и входит в вечность. Augenblick* у Киркегарда есть такое мгновение. Эта проблема приобретает особую остроту и интерес в нашу техническую эпоху. Для технической эпохи характерна скорость. Происходит бешеное ускорение времени. Жизнь человека подчинена этому ускоряющемуся времени. Каждое мгновение не имеет ценности и полноты в себе, на нем нельзя задержаться, оно должно быть как можно скорее заменено следующим мгновением. Каждое мгновение есть лишь средство для следующего за ним мгновения. Каждое мгновение бесконечно делимо, и в этой бесконечной делимости нельзя ухватить ничего ценного в себе. Техническая эпоха целиком устремлена к будущему, но это будущее целиком детерминировано процессом, происходящим во времени. «Я» не имеет времени сознать себя свободным творцом будущего. Оно уносится бешеным потоком времени. Это есть как бы новый зон времени. Скорость, созданная механизацией и машинизацией, разрушительна для «я», для его единства и внутренней сосредоточенности¹. Механизация и машинизация есть крайняя форма объективации человеческого существования, выбрасывания его вовне, в чуждый и холодный мир. Этот мир создан человеком, но человек не находит себя в нем. «Я» разлагается и дробится в ускоряющемся времени, оно также разлагается и дробится, как и самое время, как и каждое мгновение времени. У него не остается неразложимого настоящего полноценного мгновения. Цельность и единство «я» связаны с цельностью и единством неразложимого настоящего, полноценного мгновения, которое не есть уже средство для после-

* Мгновение (нем.).

¹ См. мою статью «Человек и машина» в журнале «Путь», № 38.

дующего мгновения. Но это значит, что цельность, единство и углубленность «я» предполагает созерцание. Полноценное, неразложимое мгновение есть мгновение созерцания, несогласного быть средством для последующего мгновения, приобщение к вечности. «Я» предполагает активность, без активности и творчества нет «я», это принадлежит к конституирующим его признакам. Но «я» предполагает также созерцание, без созерцания нет сосредоточенности, углубленности, цельности «я», оно выбрасывается вовне в своей активности и объективируется, т. е. отпадает от собственного существования. Созерцание так же необходимо для претворения «я» в личность, как и творческая активность. Существование моего «я» есть движение и изменение, активность и создание нового, не бывшего. Но оно есть также созерцание, углубление, сосредоточенность, выход из времени, погружение в мгновение. Без этой созерцательности «я» потерялось бы в космической бесконечности. Мое существование, выброшенное в мир, вступает в бесконечный космос, в движение всех частей мира, всюду воздействует на него бесконечность (не вечность), нигде нет покоя и изоляции. Эта зависимость моего существования от бесконечной космической жизни в XIX веке считалась обоснованием детерминизма. Современная наука и философия смотрят иначе. Они скорее склонны видеть в этом постоянном воздействии космической бесконечности, в этом движении всех частей мира источник индетерминации. Современная наука склоняется к тому, что называют статистическим пониманием законов природы, к признанию роли случая¹. Судьба определяется случайностями, а не детерминируется законами природы. Но индетерминизм, к которому склоняется современная физика, готовый признать чуть ли не свободу воли атомов, нисколько не облегчает человеческой судьбы в мире. Этот индетерминизм может быть не менее роковым для человека, чем детерминизм. Закон относительности многое переворачивает в физической концепции мира и разрушает старый научный детерминизм. Но он еще более подтверждает печальность человеческого существования, выброшенного в объективированный мир. Болезнь времени, поразившая мир падший, подтверждается всеми современными научными, физи-

¹ См. Emil Borel. Le Hasard.

ко-математическими теориями о времени. Эта болезнь доводится до крайней напряженности технизацией и механизацией жизни. Понять же происходящее можно лишь изнутри философии человеческого существования.

3. Время и судьба. Время, свобода и детерминизм. Время и конец. Время и бесконечность

Время связано с судьбой и внутренне воспринимается как судьба. Время в конце концов становится проблемой эсхатологической. Христианское мировоззрение, в отличие от мировоззрения индусского и греческого, признает смысл времени. Смысл времени есть смысл истории, истории моей и истории мировой. Существование — в вечности, но, как верно говорит Ясперс, время есть смысл существования. И время понятно лишь через человеческую судьбу. Христианство необычайно интенсифицировало время, сузило его в одной точке, из которой результаты всякого акта распространяются на всю вечность. Этой необычайной интенсификации времени противоположно учение о перевоплощении душ, в котором время разжижается и за всякое время отвечает время, а не вечность. Интенсификация времени означает возможность выхода внутри мгновения времени к вечности, к событиям, имеющим вечный, а не только временный смысл. Но ответственность на все времена, на вечность за совершенное и происходящее в каком-либо отрезке времени, хотя бы этим отрезком была вся наша жизнь от рождения до смерти, есть, конечно, несправедливость. В каждом отрезке времени, изолированном в себе, человек не имеет ни полноты опыта, ни знания, ни достаточной широты кругозора, которая делала бы его сознательно ответственным не на время, а на вечность. Ответственность на веки веков за один момент времени существует лишь в том случае, если этот момент не есть отрезок времени, а есть приобщение к вечности, выход из времени. Вечное не может быть вмещено человеком ни в каком отрезке времени, ибо оно означает выход из времени в вечность. Но тогда проблема ставится совершенно иначе. Представить себе судьбу человека, его эсхатологию в перспективе времени, переходящем в вечность, ко-

гда за один отрезок времени отвечают все времена, вечность, есть объективация человеческой судьбы, выбрасывание ее изнутри вовне, из глубины на поверхность. Это есть натурализация эсхатологии. Такая объективация и натурализация свойственна традиционным эсхатологическим учениям. Время нужно для вечности не в перспективе объективации, которая знает лишь бесконечное время и не знает вневременной вечности, а в перспективе углубления времени внутрь вечности. Это углубление и происходит в мгновении, которое не есть уже отрезок времени и не может быть заменено следующим мгновением, т. е. качественно своеобразно и неразложимо. Но результат такого переживания мгновения не может быть объективирован в будущее время, в бесконечное время. Возможно два отношения к времени: переживание настоящего без всякой мысли и рефлексии о будущем и вечном и переживание настоящего как вечного. Первое отношение ко времени предполагает забвение, ослабление памяти, с которой связано существо личности. Забыться в мгновении — так определяется иногда это отношение к времени. При этом мгновение, в котором забываются, может совсем не обладать особенной ценностью, оно может, например, означать, что человек напился пьян или опьянен какой-либо страстью, менее всего вводящей в вечность. Второе отношение ко времени означает преодоление болезни времени, и оно вводит в вечность. Это не есть мгновение, в котором человек забывается, — наоборот, это есть мгновение, в котором переживается особенная полнота, в котором не забвение изолирует часть целого жизни, а память освещает целое жизни, которое обладает полноценностью. Страх и ужас будущего преодолевается легкомыслием и глубокомыслием. Переживание греха и зла в каком-либо отрезке времени не есть переживание полноты и не относимо к полноте человеческой судьбы, оно всегда есть переживание частичное и оторванное, всегда изолирует часть от целого. Но именно ввиду этой частичности и изолированности нет тут окончательного решения человеческой судьбы. Мгновение, в котором создается зло, остается во власти времени, оно не вводит в вечность, хотя бы эта вечность называлась адом. Прошлое и будущее представляются нам фатальными лишь потому, что мы объективируем время, что прошлое и будущее представляются нам объектами, которым мы соподчинены. Но

онтологически не существует такого объективированного прошлого и будущего, оно «субъективно» и есть лишь составная часть внутреннего существования. Традиционное учение о рае и аде целиком находится во власти объективации.

Прошлое представляется нам детерминированным, и только о прошлом и можно говорить, что оно детерминировано. Но детерминированность прошлого есть объективация, выбрасывание вовне того, что совершается внутри. Когда внутренние акты объективируются, они представляются нам детерминированным рядом, эволюцией и пр. О будущем же совсем нельзя сказать, что оно детерминировано. Будущее может переживаться или как свобода, или как судьба. Судьба не есть детерминизм, в судьбу включена и моя свобода. Я говорил уже, что современная наука, современная физика с теорией квантов и прерывности приходит к индетерминизму и к отрицанию законов природы, как их понимали в XIX веке¹. В жизни огромную роль играет случай, который не может быть вставлен ни в какой детерминированный ряд. Случай гораздо более связан со свободой, чем законы природы². Случай переживает «я» или как свободу произвола, или как судьбу, фатум. Случайная встреча с каким-нибудь человеком, которая оставит влияние на всю жизнь, может переживаться как свобода, как фатум и как обнаружение высшего смысла, как знак из иного мира, но никогда не может переживаться как детерминизм. Так раскрывается связь времени со свободой. Этой связи не понимал детерминистический эволюционизм. Время есть потому, что есть изменение. Изменение же есть всегда акт, совершенный внутри бытия, который лишь в объективации представляется детерминированным рядом, эволюцией или инволюцией. Но есть ли изменение измена, измена вечности? Так иногда думают. Так думают особенно те, которые хотят сохранить веру в неизменный порядок природы и общества. Но такого неизменного порядка не существует, он есть лишь ступень объективации, которая может расплавиться и исчезнуть от совершенных творческих актов. Изменение не

¹ См. сборник «Continu et discontinu» в «Cahiers de la nouvelle journée» со статьями Chevalier, Louis de Broglie, Vialleton, E. Le Roy и др. См. также: Jevet. La structure des nouvelles théories physiques.

² См. E. Boutroux. De la contingence des lois de la nature.

есть изменение вечности, т. е. по своему принципу не есть измена. Изменение относится не к вечному, а к прошлому времени, которое иллюзорно представляется вечным. Преображение мира, новое небо и новая земля, конечно, будут величайшим, радикальным изменением. И это ожидание свидетельствует о том, что никакого вечного порядка во времени не существует. Отношение личности ко времени есть парадокс, который связан с тем, что личность есть изменение, вечное творчество, задача, и вместе с тем личность неизменна, она пребывает в своем единстве, в своем единственном образе во всех изменениях. Поэтому личность связана со временем, она реализует себя во времени, ей нужно время, чтобы себя реализовать, и вместе с тем она не выносит времени, время ранит личность, как ранит всякая объектность. Изменение в существовании личности предполагает трансцендирование. Опыт трансцендентного внутри существования есть трансцендирование, а не извне данная объективная трансцендентность. Объективная трансцендентность существует лишь во вторичном плане объективации, она не существует в плане первичном. Трансцендентное допустимо лишь как тайна, к которой я приобщаюсь в имманентном процессе жизни. Это приобщение есть трансцендирование. Для него лишь в объективации нужно время, внутри же существования трансцендирование погружено в вечность. Мы приближаемся к проблеме Апокалипсиса как проблеме времени.

Апокалипсис потому так трудно понять и потому так неудовлетворительны все попытки его истолкования, что он и есть откровение о парадоксе времени. Такова, впрочем, всякая эсхатология. Это есть столкновение времени и вечности, порождающее непреодолимые противоречия. Апокалипсис истолковывается в двух разных направлениях — в перспективах будущего, т. е. времени, и в перспективах вечности, т. е. вневременного и сверхвременного. Когда мы ставим проблему конца вещей, конца мира и конца человека, то спрашивается, наступит ли этот конец во времени, т. е. в будущем, или он означает рассмотрение всех вещей, судьбы мира и человека вне перспектив времени, т. е. вне будущего. Парадокс Апокалипсиса в отношении к времени может быть так выражен: наступит конец времени и времен, времени больше не будет, и этот конец наступит во времени, наступит в будущем. Поэто-

му все, что символически открывается в Апокалипсисе, — поюсторонне и потусторонне, в истории и за пределами истории, еще в нашем времени и в сверхвременном, в вечности. Невозможно выразить переход от времени к вечности, выразить конец времени. Конец времени отнесен к тому отрезку нашего разорванного времени, которое мы зовем будущим. В будущем будет конец времени. Но это невозможно мыслить непротиворечиво и последовательно. Конец времени есть также снятие всякого будущего, всякой перспективы будущего. То будущее, которое будет до наступления конца времени, есть еще объективированное привычное будущее нашего времени. Но ни в одной точке этого будущего нельзя мыслить срыва времени, перехода к сверхвременному, наступления конца времени. Конец времени будет уже не в будущем, не во времени, в ином плане. Перспектива будущего всегда есть объективация. Но невозможно мыслить конец времени как объективацию. Конец времени и есть конец объективации, переход к внутреннему существованию, к жизни духа. Для христианской эсхатологии создается непреодолимое затруднение, которое лишь затушевывается в догматической рационализации и объективации. Остается непонятной судьба человека после смерти до конца мира. Как согласовать конец и воскресение индивидуально-личное и конец и воскресение всего мира? Это есть все тот же основной парадокс времени, парадокс будущего, объективированного будущего. То, что мы называем вечной жизнью, совсем не есть будущая жизнь. Для Гейдеггера овременение бытия определяется заботой¹. Основа категории *Dasein* в конечности времени, в бытии к смерти. Забота есть бытие к смерти. Смерть есть бытие к концу. У Гейдеггера как будто нет другой перспективы для *Existenz*. Этим определяется глубокий пессимизм его философии. Он не знает вечности. Впрочем, вечности не знает и Бергсон, несмотря на оптимистический характер его философии, *durée* не есть вечность². Вечность противоположна и кошмару бесконечного времени, и кошмару конечного времени. Время, как мы уже говорили, есть отношение реальности к реальностям, и потому оно предполагает изменение реально-

¹ См. цитированную книгу Гейдеггера.

² См. недавно вышедшую книгу: А. Eggenpieler. *Durée et instant*.

стей и их отношений. Конец есть смерть. Смерть связана со временем и пространством. Но конец есть смерть именно потому, что время бесконечно. Если бы наступил конец времени, что противоположно конечности, то смерти больше бы не было. Есть две бесконечности — бесконечность как количество и сумма и бесконечность как качество. Целая бесконечность может мыслиться как количество и сумма и может мыслиться как качество. Количественная бесконечность несет с собою смерть, она утверждает время без конца. Качественная бесконечность несет с собой победу над смертью, она утверждает конец времени, излечение от болезни времени. Некоторые философы, например Ренувье, считают совершенство конечным, бесконечность же несовершенством. Это античный взгляд. Он верен, если иметь в виду количественную бесконечность, но не верен, если иметь в виду качественную бесконечность. Вечность, которая есть качественная бесконечность, есть разрешение парадокса времени и излечение болезни времени. Но вечность означает выход из объективации. В мире объективированном раскрывается лишь количественная бесконечность, лишь делимое и суммируемое, т. е. математически измеримое время. Внутри существования не объективируемое время не имеет математического измерения. Интенсивность переживаний изменяет характер времени и по-иному его измеряет. Это каждый знает по своему опыту. Счастливые часы не наблюдают. Сильное страдание переживается как вечная адская мука. Каждый знает, как может удлиниться и укорачиваться время в зависимости от интенсивности жизни, от событий человеческого существования. Математическая измеримость времени теряет значение, и человеческое существование выходит из власти часов и календаря. Мы так держимся за наблюдение часов, потому что не очень счастливы и слишком часто несчастны. Также в творческом вдохновении время не измеряется математически. Это всегда значит, что вечность прорывается во время, вторгается в него и определяет его течение. Все, что не вечно, не от вечности и не для вечности, не имеет настоящей цены и должно исчезнуть, будущее несет ему смерть, конец во времени, противоположный концу времени. Время вне вечности и есть отпадение от вечности. И вместе с тем время есть момент вечности и потому только время и имеет смысл. Это есть обоюдоост-

рый парадокс времени, который невозможно мыслить беспротиворечиво в категории времени.

Два вопроса мучат человека и одинаково важны для понимания всех остальных вопросов — происхождение, истоки, глубинная основа и будущее, исход, конец. Эти два вопроса неразрывно связаны со временем и свидетельствуют о том, что время есть внутренняя судьба человека, которая лишь представляется объективированной вовне. Но начало и конец, происхождение и исход выходят за пределы времени. Человеческое существование ниспало во время, и оно выходит из времени, оно во времени лишь в середине пути. Середина человеческого существования подвержена болезни времени, и эта болезнь к смерти. Поэтому время вызывает в нас чувство тоски и печали, тоски и печали в отношении к прошлому, тоски и печали в отношении к будущему. Ужас будущего переходит в ужас смерти, ужас смерти переходит в ужас ада. Но это всегда ужас перед судьбой во времени, перед отсутствием конца во времени, т. е. ужас безвыходной объективации, бесконечной объективации. Будущее страшно не как акт, а как объект, не как то, что мы творим, а как то, что с нами произойдет. Есть два переживания будущего — будущего как надежды и будущего как страха и ужаса. Каждый человек переживает свой личный Апокалипсис, к которому также относится основной парадокс времени и вечности, конечности и бесконечности. Апокалипсис этот есть откровение о реализации личности. И мы приходим к заключительной проблеме личности.

Размышление V. Личность, общество и общение

1. Я и личность. Индивидуум и личность. Личность и вещь. Личность и объект

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии¹. Я говорю «я» раньше, чем сознал себя

¹ Моя книга была уже окончательно приготовлена к печати, когда я познакомился с новой книгой Н. Гартмана «Das Problem des geistigen Seins». Первая часть этой книги называется «Der personale Geist». В книге очень много интересного, но моя точка зрения на

личностью. «Я» первично и недифференцированно, оно не предполагает учения о личности. «Я» есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Самая идея ада связана с удержанием личности. Безличное бытие не знает ада. Личность не тождественна индивидууму¹. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. Мен де Биран и Равессон учили о связи личности с усилием. Усилие же это связано с болью. Личность есть усилие, не определяемое внешней средой. Личность не есть природа, как Бог не есть природа. Одно с другим связано, ибо личность и есть образ и подобие Божье в человеке. Личность предполагает существование сверхличного. Личности нет, если нет ничего выше личности. Тогда личность лишается своего ценностного содержания, которое связано с сверхличным. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем как индивидуум не предполагает непременно такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности, и оно чуждо

объект и объективацию существенно отличается от точки зрения Н. Гартмана. С моей точки зрения, объективного духа не существует, дух никогда не есть объект.

¹ Ж. Маритен с точки зрения томизма делает различие между личностью как целым и индивидуумом как частью. См. его «*Du régime temporel et de la liberté*».

экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность как единство актов и возможность актов¹. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность есть также сохранение цельности и единства, сохранение все того же единого, неповторимого образа в постоянном изменении, творчестве и активности. Тождество и индивидуальность тела сохраняется при полном изменении материального состава. Личность предполагает существование темного, страстного, иррационального начала, способность к сильным эмоциям и аффектам и вместе с тем постоянную победу над этим началом. Личность имеет бессознательную основу, но предполагает обостренное самосознание, сознание единства в изменениях. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту, и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это — этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества². С точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность,

¹ См. Max Scheler. Der Fonnalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

² Об отношении между индивидуумом и группой в первобытном мире см. превосходную книгу Леви-Брюля «L'âme primitive».

«общее» обосновывает в ней «частное», и никогда сверхличное и «общее» не делает личность и «частное» своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что личность вне-мирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с «ты», а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь, не есть натуральная субстанция, личность не есть и объективация психической жизни, изучаемой психологической наукой. И когда в мире победит образ личности, объективации больше не будет, объектность исчезнет. Личность есть образ, имеет образ, образ же целостен и не может быть частью. Личность есть реализация в природном индивидууме его идеи, Божьего замысла о нем. Личность предполагает творчество и борьбу за себя. Личность есть дух и потому противоположна вещи и вещности, противоположна явлениям природы. В личности открывается не мир вещей, а мир конкретных живых людей, живых существ и их экзистенциальных отношений и общений. Личность предполагает прерывность, не терпит монизма. Личность совсем не имеет обязательной связи с психофизической организацией и с сознанием, она вкоренена в ином порядке. Личность имеет единую биографию, она имеет «историю». Существование всегда исторично. Противоположение личности и вещи есть основа персоналистической философии В. Штерна, которая, впрочем, не может быть названа экзистенциальной философией и носит рационалистический характер.

В. Штерн предлагает заменить старую проблему «дух и материя» проблемой «личность и вещь» (Person und Sache¹).

¹ Сжатое резюмированное изложение дано в «Grundgedanken der personalistischen Philosophie». Большой труд Штерна называется «Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung».

Личность он определяет как такое существующее, которое, несмотря на множество частей, образует своеобразное и ценное единство и, несмотря на множество частных функций, образует единую, целестремительную самостоятельность. Вещь же он определяет как такое существующее, которое из многих частей не образует реального своеобразного и ценного единства и не образует из частных функций единой, целестремительной самостоятельности. Это противопоставление у Штерна распространяется и на физическое и на психическое. Центральным в определении личности является у него, что личность есть *unitas multiplex*^{*}. Личность есть целое, которое не есть сумма частей. Личность есть самоцель, вещь же есть цель для другого. Самостоятельная постановка целей и самостоятельность актов образует личность. Энтелехия есть целеустановка. Механизм есть лишь снизу увиденная энтелехия. Штерн строит целую иерархическую персоналистическую систему, в которой иерархия личностей входит одна в другую¹. Нация, например, для него тоже личность, что есть главная ошибка его персоналистического иерархизма. Нация есть индивидуальность, но не личность. Бесспорно, Штерн уловил целый ряд признаков личности, отличающих ее от вещи. Но определение его, как, впрочем, и большая часть определений, остается рациональным, его учение о личности нельзя назвать экзистенциальным. Тайна личности не улавливается, персонализм оказывается не человеческим, категория личности применяется к не человеческим объектам и общностям. Есть еще один признак личности, отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный — личность способна испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которого лишены сверхличные реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная. Главное в существовании личности совсем не то, что оно целесообразно, главное, что оно есть

^{*} Сложное (многообразное) единство (*лат.*).

¹ См. G. Gurvitch. *L'idée du Droit social*. Г. Гурвич защищает антииндивидуалистическое социальное учение, в котором нет иерархического соподчинения. Он находит такое учение у Краузе и Прудона.

причиняющая боль судьба, антиномическое сопряжение свободы и предназначения, неотвратимости.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине¹. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. «Я» превращается в другое «я», перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообщении людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культурах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире объективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое «я», а, оставаясь собой, соединяется с «ты». В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает, что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне лик. В плане существования, когда нет объективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в «ты». Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркало, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего. Лицо предполагает истинное общение. Есть что-то мучительное в фотографии. В ней лицо отражается не в другом лице, не в

¹ См. цитированную книгу Н. Евреинова.

любящем, а в безразличном объекте, т. е. объективируется, выпадает из истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну существования, чем человеческое лицо¹. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающее существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, оно есть проникновение в душу и дух. Лицо свидетельствует о том, что человек есть целостное существо, не раздвоенное на дух и плоть, на душу и тело. Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение. Личность есть, как верно выражается Штерн, мета-психо-физическое бытие.

«Я» может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого. «Я» может быть эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособным выйти в другого. Эгоцентризм разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к «ты» и к «мы» есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо, лишенное личности, потерявшее чувство реальности, живущее фантазмами, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальности и способность выходить к ней. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом². Эгоцен-

¹ См. М. Picard. Das Menschengesicht.

² См. мою книгу «О назначении человека».

тризм менее всего означает поддержание тождества, единства личности. Наоборот, эгоцентризм может быть разрушением этого тождества, распадением на самоутверждающиеся мгновения, не связанные памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, может отсутствовать у эгоцентрика. Память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распадению на дробные отрезки времени. Зло есть разложение целостности личности, причем разложившиеся части ведут автономное существование. Но злое не может создать своей новой злой целостной личности. Поэтому в человеке всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба против «ячества», против помешательства на своем «я». Сумасшествие есть всегда помешательство на своем «я» и потеря функции реальности. Истерическая женщина обыкновенно помешана на своем «я» и поглощена им, но в ней более всего разрушена личность. Раздвоение личности есть результат эгоцентризма. Солипсизм, который в философии есть игра мысли и лишен серьезности, психологически есть предел отрицания личности. Если «я» есть все и если ничего, кроме моего «я», нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится. Эгоизм может быть низменным, обыденным, но может быть и возвышенным, идеалистическим. Но возвышенный, идеалистический эгоизм тоже неблагоприятен для личности. Философский идеализм, как он раскрылся в немецкой философии начала XIX века, ведет к имперсонализму, в нем нет учения о личности. Это особенно ясно на учении Фихте о «я», которое, конечно, не есть человеческая личность. Этот имперсонализм особенно зловещую форму принимает у Гегеля, в гегелевском учении о государстве. Совершенно несоединим с персонализмом никакой монизм. Самая идея личности предполагает дуалистический момент. Монистическое учение об универсальном «я» ничего общего не имеет с учением о личности. Персонализм есть редкое направление в философии¹. Рационалистическое философское мышление всегда имело тенденцию к монизму. Тайна личности как будто бы наиболее непроницаема для философ-

¹ Аб. Лабертоньер считал персонализм единственной христианской философией. См. «Pages choisies du P. Laberthonnière». Персоналистична философская традиция, идущая от Мен де Бирана.

ской мысли, и раскрытие ее наиболее предполагает откровение и питание откровением. Личность не есть, подобно индивидууму, природное явление, она не дана в природном порядке, в объективированном мире. Личность есть образ и подобие Божье и существует в этом качестве, личность принадлежит порядку духа, она раскрывается в судьбе существования. Антропоморфизм в богопознании, который может принимать ложные и искаженные формы, связан с судьбой личности, с подобием образа Божьего и образа человеческого. Но в этом раскрывается глубочайшая противоположность личности и эгоцентризма.

Христианство видит в сердце онтологическое ядро человеческой личности, видит не какую-то дифференцированную часть человеческой природы, а ее целостность¹. Но это есть и глубочайшая истина философского познания человека. Интеллект не может быть признан таким ядром человеческой личности. Да и современная психология и антропология не признают такой раздельности интеллектуальных, волевых, эмоциональных элементов человеческой природы. Сердце совсем не есть один из раздельных элементов, в сердце есть мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок. Для учения о личности очень важно еще различение двух разных смыслов, которые вкладываются в понятие личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое существо. Идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос не о личности вообще, а о личности, имеющей особенное призвание и предназначение в мире, о личности, обладающей творческим даром, замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может быть очень неблагоприятна для личности, нивелировать личность, сводить всех к среднему уровню, может вырабатывать безличные личности. Есть соблазн прийти к тому выводу, что смысл истории и культуры заключается в выработке немногих, выдвигающихся из массы, качественно своеобразных, выдающихся, творчески одаренных личностей. Огромную же массу человечества можно при этом считать обре-

¹ См. Б. Вышеславцев. Сердце.

ченной на безличность. При натуралистическом взгляде на мир и человека именно это решение проблемы личности наиболее правдоподобно. Но это не христианский взгляд. Всякий человек призван стать личностью, и ему должна быть предоставлена возможность стать личностью. Всякая человеческая личность обладает ценностью в себе и не может рассматриваться как средство. Все люди равны перед Богом и призваны к вечной жизни в Царстве Божьем. Этим нимало не отрицается глубокое неравенство людей в дарах и качествах, в призваниях и в высоте. Но равенство личностей есть равенство иерархическое, есть равенство разностных, не равных по своим качествам существ. Онтологическое неравенство людей определяется не их социальным положением, что есть извращение истинной иерархии, а их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Таким образом, в учении о личности сочетается элемент аристократический и элемент демократический. Демократическая метафизика сама по себе не понимает проблемы личности, и в этом ее не политическая, а духовная ложь.

2. Личность и общее. Личность и род. Личное и сверхличное. Монизм и плюрализм. Единое и множественное

Проблема личности связана также с традиционной проблемой реализма и номинализма, проблемой общего и частного. Принято думать, что для защиты личности благоприятен номинализм и не благоприятен реализм. Индивидуалистические течения европейской мысли были связаны с номинализмом. Греческая философия не понимала проблемы личности и проблемы индивидуального. Для платонизма индивидуальное существо происходит от прибавления небытия, освобождение же от небытия делает существо универсальным. Но этим платонизм как будто бы не допускает, что небытие может стать бытием. Проблема «общего» в философии в большинстве случаев была неверно поставлена, так как не было осознано, что она есть порождение объективации и социализации. «Общее» не экзистенциально, оно не существует, оно имеет в значительной степени социологический источник. То общее, кото-

рое противопоставляется индивидуальному, реально лишь постольку, поскольку оно само индивидуально и единично. Общее же, которое не индивидуально, носит логический, а не онтологический характер, и его логическое значение определяется степенью общности сознаний без общения сознаний, т. е. в сущности имеет социологическую природу. Объективация, как много раз мы говорили, есть социализация. «Общее» создается социальностью, которая не есть общение. Общее устанавливает сходство и возможность сообщений. Но родственность и общность совсем не есть сходство и совсем не есть общее. С этим и связана проблема личности. При объективации и социализации начинает господствовать число. Сфера общего оказывается измеряемой числом. В обществе господствует закон большого числа. И это оказывается применимым и к познанию, которое окрашивается в цвет общества, т. е. социализировано. Там, где господствует число, где есть часть и целое, там есть объекты, но там закрыто существование, т. е. закрыт дух. Духовная жизнь не знает измерения числом, она знает лишь единичное, и в ней нет части и целого, индивидуального и общего. Киркегард говорит, что религиозно индивидуум первее вида. Это было бы верно, если бы Киркегард сказал «личность», ибо «индивидуум» и «вид» коррелятивны и относятся к одному плану. Для определения сущности личности очень важно, что она не есть часть, а целое, и не может стать частью. Личность никогда не есть часть в отношении к чему-то «общему». Личность может представляться частью общества или чего-либо общего в объективации, когда ее существование выброшено вовне. Но во внутреннем своем существовании личность не есть часть рода, не есть часть природы, не есть часть общества. Личность есть дух и принадлежит духовному миру, в котором нет такого соотношения части и целого, индивидуального и общего. Одиночество личности как раз и связано с ущемленностью ее в природном и социальном мире, с превращением ее в объект. Личность призвана к творчеству в жизни социальной и космической. Духовно личность не одинока и предполагает другого и других, предполагает «ты» и «мы», но никогда не превращается в часть и средство. Одиночество возникает для «я», когда возникает объект. Одиночество только и может быть в мире объектности. К существованию личности до такой степени не-

применима категория числа, что один человек-личность может быть больше, чем два человека, чем множество людей, чем общество и коллектив. Десять человек совсем не вдвое больше, чем пять человек, сто человек вовсе не в десять раз больше, чем десять человек. Категория личности есть главная категория нашего познания существования. Универсализм и партикуляризм одинаково ложные направления и одинаково порождены рационалистической ограниченностью мышления, подчиненного объективации. Только в царстве объектов представляется выбор между универсальным и партикулярным. Личность не есть частное и частичное. Это следует уж из того, что личность никогда не есть часть чего-то. Частичное не заключает в себе универсального, и ложь партикуляризма в том, что он выдает частичное за универсальное. Это один из главных соблазнов. Личность тем и отличается от всего частного и частичного, что она может заключать в себе универсальное содержание. Личность есть единство во множестве, охватывающее универсум. Поэтому существование личности есть парадокс для объективированного мира. Личность есть живое противоречие — противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой. Поэтому личность не может быть закончена, она не дана, как объект, она творится, создает себя, она динамична. Личность есть прежде всего антиномическое сочетание конечного и бесконечного. Личность потерялась бы, если бы в ней исчезли границы и сдерживающие формы, если бы она расплылась в космической бесконечности. Но личность не была бы образом и подобием Божиим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания. Ничто частичное не могло бы вместить в себя этого бесконечного содержания, личность может это потому, что она не есть часть. В этом вся тайна личности. Единичная человеческая личность — точка пересечения многих миров, и она не может быть помещена ни в одну мировую систему целиком, она может принадлежать ей лишь частично. Личность принадлежит лишь частично системе социальной, государственной, внешне конфессиональной, лишь частично принадлежит и нашей космической системе. Существование личности — многопланное. И та однопланность, которой требует всякий монизм, есть тирания и разрушение личности. Личность, как целое в себе, не

принадлежит никакой единой системе и плану, но она всегда предполагает другое, к которому она выходит из себя. Последовательный номинализм не может обосновать учения о личности, потому что нигде не может остановить дробления, для него неуловима личность как целое, она дробится на части и миги.

Платонизм не есть персоналистическая философия, это — родовая философия. Христианское откровение о личности никогда не могло быть выражено в категориях греческой философии, тут открылось что-то совершенно новое. Также в индусской религиозной философии, в некоторых отношениях более глубокой, чем греческая, мы не находим настоящего учения о личности, хотя при обилии и разнообразии философских систем Индии монизм не был столь исключительно преобладающим, как часто думают¹. *Atman* есть глубина самого себя, ядро личности. *Brahman* же есть безликое божественное. Но учение о *Atman* можно обернуть так, что оно станет учением о личности. В истории философской мысли, постоянно сталкивались монизм и плюрализм и очень трудно было сочетание того и другого. Проблема, в сущности, превращается в сочетание учения об единой личности Бога с учением о множестве личностей человеческих. Только в христианстве это по-настоящему открывается и открывшееся оплодотворяет наше философское познание. Дильтей очень хорошо говорит, что метафизическая наука есть исторически ограниченный факт, а метафизическое сознание личности вечное². Это метафизическое сознание личности не было адекватно выражено ни в какой рациональной метафизической теории. Проблема личности доступна лишь экзистенциальной философии. В мире объективном, природном и социальном, существуют разные ступени индивидуализации человечества. Национальность есть одна из ступеней этой индивидуализации. Человечество нельзя мыслить как абстрактное, бескачественное единство, оно есть качественное конкретное единство, в которое входят все ступени индивидуализации. Государство долж-

¹ См. две новых истории индусской философии: O. Strauss. *Indische Philosophie*; и R. Grousset. *Les philosophies indiennes*, два тома. См. также René Guénon. *L'homme et son devenir selon le Védānta*.

² См. Dilthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

но быть исключено из ступеней индивидуализации, оно не имеет онтологического значения, оно имеет лишь функциональное значение. Национальность же может быть признана такой ступенью. Но все реальные ценности, которые мы находим в объективированном ряду, — человечество, общество, национальность — отличаются от живой, конкретной человеческой личности прежде всего тем, что не имеют чувствилища для страдания и радости. С точки зрения внутреннего существования и внутренней судьбы человека то, что представляется реальными целостями большими, чем сам человек, есть лишь ценности самой человеческой личности, лишь качественные ее содержания. Личность реализует свой образ через качественные ценности, связанные с ее отношением к той или иной социальной группе, обществу, национальности, человечеству. Но личность обладает гораздо большей силой онтологической реальности, чем те сверхлические реальности, которые в объективированном мире представляются наиболее сильными, именно в ней раскрывается образ и подобие Божье. С этим связана и проблема отношения между личностью и идеей. Личность может видеть смысл своего существования в служении идее и может жертвовать собой во имя идеи, иногда даже должна жертвовать собой. Но никак нельзя рассматривать личность как средство или орудие той или иной идеи. Наоборот, идея есть средство и орудие реализации личности, ее качественного роста и восхождения. Жертва и смерть во имя идеи есть качественное восхождение личности, реализация ее вечного образа. Именно в личности сосредоточена тайна бытия, тайна творения. В иерархии ценностей личность является ценностью верховной. Но верховная ценность личности предполагает в ней сверхлическое содержание, которое никогда не делает личность своим орудием. Бог, который есть источник всех ценностей, не делает человеческой личности своим орудием. Общество, нация, государство делают человеческую личность своим орудием лишь вследствие темного, демонического в них начала. Только в личности и через личность может раскрыться чистая, оригинальная совесть, и все подлежит суду этой совести, не подвергающейся объективации. В сверхлических, социальных образованиях совесть объективируется и замутняется. Экзистенциальная совесть раскрывается в борьбе с этими социальными внушениями и влияниями.

Мы приходим к проблеме отношения между личностью и гармонией и порядком целого. Можно ли рассматривать личность как средство для мирового порядка, для гармонии целого? Это античный, нехристианский взгляд, который усвоил себе Бл. Августин и который проник в христианское сознание и исказил его. Для Бл. Августина зло существует лишь в частях и оно исчезает в порядке и гармонии целого. С этой точки зрения ад представляется благим и справедливым, торжеством добра, мирового порядка и гармонии. Но это и есть не что иное, как окончательная тирания объективированного мира над тайной внутреннего существования, господство общего и родового над индивидуальным и личным. Нет ничего более антихристианского и античеловеческого. Идея мирового порядка и мировой гармонии лишена всякой нравственной и духовной ценности, которая всегда предполагает отношение к внутреннему существованию личности. «Мировой порядок» принадлежит целиком падшему объективированному миру, и против него справедливо восстает герой «Записок из подполья» и Иван Карамазов. Победа общего, родового, космического и социального целого в теоретической мысли и этике всегда была победой падшего объективированного мира. Так часто бывало в истории христианской мысли. Весь смысл человеческого существования связан с освобождением человека, личности от власти мира, государства, нации, отвлеченной мысли и идеи и с непосредственным подчинением живому Богу. И лишь после внутреннего и свободного подчинения Богу, который совсем не есть «общее», человеческая личность определяет изнутри свое отношение к сверхличным ценностям и реальным общностям. Для того чтобы личность определила себя и свое призвание социально, ее существование и совесть должны быть освобождены от гнета социальности, от извне давящего общего, родового и целого. Духовная личность совсем не входит в линию рода. Личность совсем не наследственна. Есть даже что-то мучительное в семейном, родовом сходстве лиц. Это сходство мучительно потому, что оно противоречит единичности, единственности и неповторимости всякой личности. Поэтому общество как общение личностей не может иметь своей первичной клеткой родовую семью, которая есть типическая форма объективации, первичным может быть в нем лишь духовное содружество. Природа

развернувшейся и реализовавшей себя личности такова, что она не терпит подражания, не терпит внушений. Воспитание через внушение и подражание, которое в крайней форме практикуется в коммунизме, фашизме, национал-социализме, противно самому существу личности. Все это направлено не к реализации личности, а к реализации общего порядка и гармонии. Кошмарная идея «мирового порядка», для которого человеческая личность превращается в средство, есть космическая объективация греховного падения человека. Всякая идея, отнесенная к объективированному порядку, превращается в тирана и раздавливает личность. И она же может стать источником восполнения личности, если она взята внутрь человеческого существования. Восхождение человека, освобождение его от подавленности миром объектов, есть замена родовых связей людей связями по духу, т. е. связями личными.

3. Личность и общество. Личность и масса.

Личность и социальный аристократизм.

Социальный персонализм. Личность и общение. Сообщение и общение (коммунион)

Проблема отношения личности и общества не есть только проблема социологии и социальной философии, это есть основная метафизическая проблема, проблема экзистенциальной философии. Мы видели, что в перспективе этой проблемы, проблемы общества или общения, могут быть рассматриваемы все основные проблемы познания. Познание стоит или под знаком общества, и тогда оно имеет дело с миром объективации, или под знаком общения, и тогда раскрывается тайна существования. То, что называют интуицией, есть не что иное, как общение, как обретение родственности. Тоска одиночества утоляется лишь в общении, не в обществе. Общность людей означает разные отношения личности в обществе и в общении. В общении общность есть часть личности, ее качество, в обществе личность есть часть общности. Социальная правда общения есть правда о личности, о ее выходе из одиночества. Реализация личности предполагает общение, общность. Личность имеет социальное содержание и призвание, но они не определяются обществом, они определяются изнутри к обще-

ству. Личность остается верховной ценностью в социальной жизни. Общество не есть личность, как того хотят разного рода органические социальные учения, находящиеся во власти объективации. Общество есть сообщение людей, более или менее продолжительное и устойчивое, в падшем объективированном мире, и оно находится во власти закона большого числа, оно есть организация жизни масс. Но общество не есть еще общение и не дает выхода из одиночества. В мире объективированном общение и общность подменяются коллективом. Отношение между личностью и обществом представляется совершенно в другом свете в зависимости от того, смотрим ли мы на них извне, из природы и из социологии, или изнутри, из духа и из философии существования. Для позитивистической социологии личность есть часть общества, и бесконечно малая его часть. Общество есть большой круг. В суждениях об отношении личности и общества применяются числовые, количественные критерии. Общество есть бесконечно бóльшая сила, чем личность. Но количеством, числом и силой не решается вопрос о ценности. Изнутри, экзистенциально, из духа все переворачивается. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации. Личность есть большой круг, а общество есть малый круг. Личность лишь частично принадлежит обществу. Винэ хорошо говорит, что общество есть не весь человек, а лишь все люди¹. В личности есть глубина, которая совсем непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежит обществу и не определяется обществом. В духовной жизни осуществляется общение, Царство Божье. Но духовная жизнь также объективируется в обществе, и тогда религия становится социальным фактом и Царство Божье становится социальным институтом. С этим связаны два источника религии, о которых говорит Бергсон². Личность не может быть частью общества, потому что она не может быть частью чего-либо, она может быть лишь в общении с чем-либо. Самую крайнюю форму объективации представляет, конечно, государство. Для государства тайны личности не

¹ См. А. Vinet. *Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État.*

² См. цитированную книгу Бергсона.

существует. И даже когда государство защищает права личности, то оно защищает права отвлеченной единицы, а не конкретной личности. Государство не экзистенциально, в нем нет того элемента экзистенциальности, какой есть в национальности, оно абсолютно холодно. Государство есть лишь функция объективации, и оно наиболее противоположно общению. Общение не свойственно никаким государственным функциям, и оно всегда означает прорыв в них из иного порядка вещей. Тенниес делает различие между органическими общностями (*Gemeinschaft*), как семья, племя, народ, и обществом (*Gesellschaft*), идеологическим механическим образованием, как государство. Но органические общности он понимает натуралистически и потому не доходит до глубины проблемы общения. Органическое понимание общения, на котором так настаивали романтики, есть, конечно, форма натурализма. В действительности общение есть духовный феномен, выходящий за пределы органической природы. Гуардини противопоставляет *Gemeinschaft* (общение) и организацию¹. При органически-натуралистическом понимании народа, коллектива личность неизбежно оказывается клеткой народного организма, т. е. частью какого-то целого². Это свойственно всем народническим направлениям, свойственно современному фашизму, гитлеризму, евразийству. Совершенно ложно понятие симфонической личности, прилагаемое к нации, обществу, государству, и оно целиком находится во власти объективации. Сила общества и особенно сила государства совсем не есть сама по себе ценность и в ней может обнаружиться демониакальная природа. Слабость же личности перед обществом и государством может быть величайшей ценностью. Самое сильное в этом объективированном падшем мире совсем не есть самое ценное. Человек есть бóльшая ценность, чем общество, нация, государство, но он бывает раздавлен обществом, нацией, государством, которые делаются кумирами объективированного падшего мира, мира разобщения и принудительной связанности. Миру объективации и социализации свойственно повсю-

¹ См. Romano Guardini. *Vom Sinn der Kirche*.

² Н. Михайловский в своей «Борьбе за индивидуальность» приблизился к пониманию проблемы, но философски он беспомощен. Он не понимал, что бороться за индивидуальность нужно не биологически, а духовно.

ду видеть приказ, повеление, авторитет. Это одна из форм социологически определяемого мировоззрения. Другая форма социологически определяемого мировоззрения видит в мире лишь труд и понимает мир и социальную жизнь по аналогии с мастерской, с фабрикой¹. Но часто забывают, что философия труда может быть лишь антиматериалистической, что труд имеет духовно-психическую, а не материальную природу, как думал Маркс². Это значит, что труд может образовать не только общество, но и общение. Если труд может быть общением, то он связан с качеством личности. В коммунизме нет общения, а лишь сообщение, которому принудительно хотят придать характер общения. Эксплуатация человека человеком, как и эксплуатация человека государством, есть превращение человека в объект. Преодоление же эксплуатации есть раскрытие «ты». Но «ты» не раскрывается ни в капитализме, ни в материалистическом коммунизме³.

Существует принципиальное различие между сообщением (коммуникацией) и общением (коммунионом). Сообщение между «я», между людьми предполагает разъединение и разобщенность. Существуют разные ступени сообщения, начиная от более узких и близких сообщений — семейных до более далеких и широких сообщений — государственных. Но никогда ни на одной из этих ступеней не достигается общение, дружество людей, слияние любви. Социализм может означать освобождение личности от власти более узких, сериальных кругов и возникающих в них сообщений. Но никогда отношения между «я» и объектом не могут быть общением. Во всех же социализированных образованиях и группировках «я» поставлено перед объектом. С этими объектами «я» имеет сообщения при разобщенности. Но возникновение общения есть выход из мира объектов. Семья уже есть объективация эротической и эмоциональной жизни, и потому в ней общение так часто заменено сообщением. Государство уже, по сущест-

¹ См., напр., марксиста-эмпириомониста А. Богданова «Тектология. Всеобщая организационная наука».

² См. Haessle. *Le travail*. Книга написана в духе томизма, но включает в себе верные мысли о труде.

³ См. интересную книгу Aron et Dandieu «*La révolution nécessaire*», которая стоит на персоналистической точке зрения и выражает социальные искания французской молодежи.

ву, ничего общего не имеет с общением, и государство становится тираном, когда ему хотят придать характер принудительного общения. Принуждение возможно лишь в сообщениях. Мир объективированный есть мир разобщенный, взаимно отчужденный в своих частях, хотя и поддерживающий связь. Общение (коммунион), как было выяснено, для «я» возможно лишь с «ты», с другим «я», но не с обществом-объектом, не с «Es». Общение «я» и «ты» образует «мы». Общение двух происходит в третьем. Сообщение «я» с объектом тоже происходит в третьем, но это третье не «мы», а «Es». Природа с законами, общество, государство, семья, социальный класс сплошь и рядом оказываются для личности таким «Es», оно. Общение и соединение познавательное и эмоциональное возможно лишь в порядке существования, лишь с существующим, оно всегда есть прорыв и просвет иного мира в наш мир. Мир объективированный и социализированный, мир массовый и количественный, Das Man и Es, есть падший мир, не знающий общения, в этом мире сообщения устанавливаются без общения, без интуиции и любви. Этот мир ни на одной из ступеней сообщения не знает соединения одной человеческой души с другой. В этом мире и церковь, и религиозная соборность принимает характер объективированных и социализированных сообщений. И церковь можно рассматривать как общение и как общество. Это есть мир вторичный, отраженный, а не первичный, и в нем сообщение возможно лишь благодаря символам. Объективированные и социализированные сообщения символичны, а не реалистичны. Общение тем и отличается от сообщения, что оно онтологически реально, сообщение же символично, есть лишь подаваемые условные знаки. Каждая социальная группировка имеет свою символику при сообщениях. Она иная в сообщениях семейных, иная в сообщениях сословных, иная в сообщениях государственных, иная в сообщениях церковных, поскольку церковь есть социальный институт. Внутренняя эмоциональная жизнь в разной степени может прорываться в этих сообщениях, но никогда не достигается подлинное общение и соединение. Общение, соединение предполагает максимальную духовную общность. Но поразительно, что общежительный монастырь совсем еще не создает настоящую общность и бывает основан на условной символике сообщений. Поэтому и монастырь есть форма социальной

объективации. Ошибочно учение Лейбница о монадах с закрытыми окнами и дверями. Ясперс верно говорит, что существование «я» предполагает выход к другому, к «ты»¹. Необходимо прибавить, что существование «я» предполагает вхождение в «мы», в котором и происходит общение «я» и «ты». Но монада может быть более замкнутой и более разомкнутой, она открывается для одного и закрывается для другого. Это нужно понимать динамически. Монада может закрыть свои окна и двери, она постоянно их закрывает в сторону мира духовного. Она может переживать глубокое одиночество. Но это есть ее судьба, а не ее метафизическое определение. Творческие, гениальные личности могут испытывать большие затруднения в сообщениях с миром социальной обыденности, могут быть в конфликте с ним и вместе с тем нести в себе целый мир.

Символизация социальных сообщений очень меняется. Огромное значение для изменения этих сообщений имеет техника и машина. Технизация жизни улучшает сообщение между людьми, но она же увеличивает, а не уменьшает разобщенность между людьми. Техника не знает общения, она означает крайнюю форму объективации человеческого существования. Огромное значение для универсализации человеческих сообщений имеют автомобили, аэропланы, кинематографы, Т. S. F. и т. п. Каждый человек перестает быть прикованным к изолированному пространству земли и ввергается в мировую жизнь. Но необычайная широта и универсальность сообщений оказывается противоположной интимности и близости общения. Человек необычайно одинок в этих универсальных сообщениях. Процесс этот двойственный, как и все в мире, он не только отрицательный, в нем есть и положительная ценность. Тесные, патриархальные, родовые общения прошлого носили слишком безличный характер. Обостренно личный характер общений возникает после пережитого одиночества, после выхода «я» из органических целостей. Техника очень этому способствует. Пользование машиной заменяет страшную эксплуатацию людей и животных в прошлом. Эта эксплуатация мешала истинному общению. В техническую эпоху, может быть, сильнее

¹ См. II т. Ясперса. «Existenzerhellung». Это наиболее интересный том его «Философии».

можно почувствовать и сознать возможность общения с животными, преодолевающего одиночество. Собака может быть для «я» «ты», а не объектом. Тут возможно открытие чего-то нового. Изменение отношения человека к человеку, человека к Богу, человека к животному или цветку всегда есть активность, большая активность, чем устройство промышленного предприятия. Общение принадлежит к тем целям человеческой жизни, которые имеют религиозный смысл. Общение есть приобщение, взаимоприобщенность. Но это приобщение предполагает соучастие в единстве, объемлющем «я» и «ты». Взаимопроникновение «я» и «ты» происходит в Боге. Общение преодолевает противоположность единого и множественного, всеобщего и частного. Личность в своем внутреннем существовании, в своей единственности и неповторимой судьбе всегда остается для общества иррациональной. Рационализация этой иррациональности есть всегда тирания общества над личностью. Личности соединяются не только в открытые общества, но и в общества тайные, например в масонстве и оккультных орденах. Но эти тайные соединения также оказываются объективированными и социализированными, и в них не возникает истинного общения, несмотря на более тесный характер соединения¹. Личность даже может оказаться гораздо более угнетенной и сдавленной. Противоречие и конфликт личности и общества не оказывается преодоленным ни на одной из ступеней социальных сообщений и группировок. Он принадлежит вечному трагизму человеческой жизни. Противоречия и конфликты классов могут быть побеждены и преодолены, но не противоречия и конфликты личности и общества. Для Маркса конфликт личности и общества был лишь маскировкой конфликта классов. Поэтому в обществе бесклассовом для него должен исчезнуть конфликт личности и общества, личность будет окончательно обобществлена и довольна этим. Но для Маркса проблема не ставилась во всей глубине. С более глубокой точки зрения верно обратное. Конфликт классов прикрывал собой вечный метафизический конфликт личностей общества. Против всемогущества и абсолютности государства и общества восставала угнетенная личность того или другого класса, личность буржуа, пролетария

¹ См. об этом также у Зиммеля в его «Soziologie».

или интеллигента. Государство и общество не окончательно могло быть абсолютизировано, потому что существовала угнетенная личность того или другого класса, той или иной социальной группы. Муссолини говорит, что, когда народ окончательно овладеет государством, государство не нужно будет ограничивать во имя прав угнетенной личности тех или иных социальных групп, и государство станет абсолютным¹. В коммунизме Маркса и в фашизме Муссолини конфликт личности и общества исчезает по тем же основаниям, это один и тот же тип с точки зрения социальной морфологии. Фашизм есть, конечно, новая и последовательная форма демократии, когда «народ» непосредственно овладевает государством и абсолютизирует его как выражение своей собственной сущности. Фашизм противоположен не столько демократии, которая в своих последовательных формах этатична, сколько аристократизму и либерализму. Римский цезаризм тоже ведь был демократичен. Цезаризм даже всегда носит плебейский характер. Человечество должно будет, вероятно, пройти через социальную унификацию народа, т. е. уничтожение классовых различий, через овладение государством унифицированным, бесклассным народом, через опыт окончательного обобществления и огосударствования личности и подавления всякого ее конфликта с обществом и государством, т. е. превращения личности в социальный объект. И только тогда, на вершине этого процесса социализации, когда конфликты социальных классов не будут уже маскировать глубины человеческого существования, обнаружится вечный и трагический конфликт личности и общества, личности и государства, не личности, принадлежащей к той или иной социальной группе, а всякой человеческой личности, потому что она есть образ и подобие Божье, а не образ и подобие объективированного общества. Мир увидит еще восстания человеческой личности против народа, общества, государства. Маркс очень много сделал социологических открытий, но в сфере вторичной, он ничего не видел в этой глубине, в сфере первичной. Прудон более Маркса чувствовал существование вечной антиномии между личностью и обществом. Для Маркса, как и для всякого материалистического социализма, не существует проблемы одиноче-

¹ См. Mussolini. Le Fascisme.

ства, проблемы общения в его отличии от сообщения, потому что не существует проблемы личности в ее метафизической глубине¹. Мы стоим перед проблемой отношения между личностью и массой, личностью и коллективом, личностью и аристократизмом, личностью и демократизмом.

Можно ли сказать, что когда личность соединяется с другой личностью в социальном коллективе, то она пребывает в «мы», если в «мы» вкладывать тот смысл, который мы вкладываем? Происходит ли в социальном коллективе общение и соединение «я» с «ты»? Социальный коллектив, конечно, целиком принадлежит к объективации человеческих отношений, он есть выброшенность человеческого существования вовне. Жизнь масс подлжит закону коллективной одержимости, в которой личность исчезает². Существование личности, выброшенное в массу, в массовое движение, в массовую одержимость и подражательность, в низость массовых эмоций и инстинктов, не возвышается качественно, а понижается. Органический или организованный народ нужно отличать от массы и толпы. «Мы» не есть масса. В стихийно-бессознательных, исключительно эмоциональных массовых состояниях «я» не испытывает одиночества совсем не потому, что оно общается с «ты», соединяется с другим, а потому, что оно исчезает, что угасает самочувствие и самосознание «я». И «я» исчезает совсем не в «мы», а в Es, в «оно». Масса, толпа есть «оно», а не «мы». «Мы» предполагает существование «я» и «ты». В массе, в толпе «я» надевает маску, навязанную ему этой массой и ее бессознательными инстинктами и эмоциями. Зиммель даже говорит, что маска показывает на значение, которое имеет масса. В жизни масс играет роль определяющую зараза и поражение³. «Я» выходит из состояния одиночества через потерю себя. В войнах, революциях, реакциях, в стихийных коллективных национальных и религиозных движениях с их яростью «я» не действует, действует коллектив, бессознательное «оно». Нет одиночества, но нет и общения. В русском коммунизме нет одиночества, он хочет уничтожить одиночество, но

¹ См. новую книгу вождя немецкого религиозного социализма Тиллиха «Die sozialistische Entscheidung». Тиллих не ставит экзистенциальной проблемы личности.

² См. об этом у Ле-Бона, Фрейда, Зиммеля.

³ См. Тарда «О подражании».

нет и общения «я» и «ты». То же самое и даже в большей степени и в немецком национал-социализме. Социальный коллектив не есть соборное «мы», всегда предполагающее «я», а есть «оно». Происходит рационализация безличных инстинктов и влечений. Вожди масс всегда заключают в себе в большей и меньшей степени медиумическое начало. Они управляют массами, но и управляются массами. Совершенно верно говорит Фрейд, что масса имеет эротическое отношение к вождю, влюблена в него¹. Только благодаря этому возможна диктатура, диктатура Цезаря, Кромвеля, Наполеона и современных маленьких цезарей и наполеонов. Тот же эротический характер существовал и в отношении к монарху. Но власть монарха над массами основана была на более устойчивых, традиционных, религиозно санкционированных эмоциях. Вожди находят символику, которая вдохновляет массы и вместе с тем скрепляет и сдерживает их. Но эта символика всегда льстит массам. Вождь массы не может не льстить ей. И вождь этот, вождь, обращенный к массе, если он человек выдающийся, может испытывать жгучее одиночество, он не знает общения. Менее всего знает общение и самый обыкновенный монарх, ибо символика отношения к нему делает это невозможным. Наиболее одинок гений, не одинокий мыслитель или поэт, а именно великий исторический деятель, управляющий массами. Отношения между вождем и массой складываются по отношениям субъекта и объекта, а не по отношениям «я» и «ты». Но каковы отношения между личностью и мирной демократией, в которой массы не находятся в состоянии стихийного восстания и живут в более или менее устойчивом строе? Эти отношения свидетельствуют о вечном и непреложном трагическом конфликте личности и общества. Общественное мнение, вырабатываемое в демократических странах, власть над жизнью среднего типа есть крайняя форма объективации, давящая внутреннее существование личности. Удушливая замкнутость буржуазного индивидуализма с его перегородками и оградами очень легко соединима с совершенной безличностью и нивелировкой, с крайними формами социальной подражательности. Реализация личности есть аристократиче-

¹ См. его «Essais de psychanalyse». II. «Psychologie collective et analyse de Moi».

ская задача. Персонализм включает в себе аристократический принцип. Но этот аристократический принцип не имеет никакого отношения к аристократической организации общества, к аристократизму социальному. Социальный аристократизм есть аристократизм родовой, наследственный, полученный от предков, не имеющий отношения к личным качествам¹. Здесь же речь идет об аристократизме личном, аристократизме личных качеств, аристократизме, связанном с внутренним существованием человека, а не с социальной объективацией. Речь идет о личном достоинстве, достоинстве не символическом, а реальном, связанном с личными качествами и дарами. Коллективное родовое достоинство символично, а не реально, оно получено по наследству от прошлого, от предков, связано со свойствами нации, класса, сословия и т. п. В демократии есть правда, поскольку она утверждает достоинство всякого человека. Ложь же ее в крайних формах объективации человеческого существования. Тоска по общению, по родственности, по родственной душе, по близости, по истинному отражению в других не утолима никаким обществом. Всякое общество есть царство кесаря, общение же есть Царство Божье. Тоска одиночества есть тоска души. Выход из одиночества есть выход в дух. Общение мучительно трудно, потому что личности представляют разные и таинственные миры, лишь частично соприкасающиеся и друг другу открывающиеся. В мире духовном личности входят в единую родственную атмосферу Царства Божьего.

4. Личность и изменение. Личность и любовь. Личность и смерть. Старый и новый человек. Заключение

Уже было сказано, что личность есть изменение и имеет неизменную основу. В реализации личности кто-то вечно меняется, но этот кто-то остается все тем же, сохраняется тождество. Нас может радовать, когда личность меняется, обогащается, возрастает, но нас пугает и ужасает, когда мы личность совсем не можем уже узнать и видим другое лицо, незнакомое вместо знакомого. Личность вечна, всегда остается собой, не-

¹ См. мою книгу «Христианство и классовая борьба».

повторимой, и она всегда изменяется, создается и требует времени для достижения полноты существования. Личность всегда должна преодолевать противоречие¹. Личность враждебна времени, как несущему смерть, и ее реализация порождает время. Это есть основной парадокс о личности, парадокс совмещения изменения и неизменности, времени и сверхвременного. Личность предполагает изменение, творчество нового, не допускает застывшей статичности и вместе с тем личность, изменяясь, не должна изменять себе, должна быть верна себе. Тайна существования личности есть тайна сочетания изменения и новшества с верностью себе и сохранением своего тождества. Про человеческую личность мы должны сказать: как она изменилась, как много нового в ней, и она все та же, тождественна себе, верна себе. Такое сочетание изменения и неизменности, вечной новизны и тождества наиболее раскрывается в сознании своего призвания и предназначения. Оно определяет изменение, и творчество нового с сохранением тождества, единства всей жизни, предназначенной для высшей цели. Люди обыкновенно плохо понимают это сохранение тождества личности при видимых изменениях, потому что тайна личности, тайна единичного и неповторимого образа открывается в любви и для нелюбящих она закрыта. Но так как в большинстве случаев нелюбящий, несочувствующий и неблагожелательный воспринимает чужую личность, то тождество образа может не быть воспринято. Личность очень тесно связана с любовью. Через любовь реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение. Любовь предполагает личность, она есть отношение личности к личности, выход личности из себя в другую личность, узнавание личности и утверждение ее на вечность². Монизм не знает любви. Он утверждает не тождество каждой личности, а тождество всех, личностей, раскрытие одного и того же начала у всех — «ты это я». Но сущность любви в том и заключается, что она раскрывает личность другого, ни с кем другим не тождественную, есть выход из одной личности в другую личность. Любовь двучленна, предполагает двух, а не

¹ См. интересную книгу Le Senne «Le devoir».

² См. Max Scheler. Nature et forme de la sympathie. Под руками не имею немецкого издания.

безразличное тождество. Тайна любви связана именно с тем, что одна личность не тождественна другой, что другая личность есть «ты». Поэтому тайна любви и тайна личности неразрывно между собою связаны. Персонализм утверждает не любовь к добру, к отвлеченной идее, а любовь к личности, к конкретному живому существу, к «ты». Любовь к добру легко превращается в любовь к «оно». Персонализм есть любовь к ближнему, к единичной, неповторимой личности, любовь к человеку в Боге, а не только любовь к Богу и сверхличной ценности в человеке. Тут происходит столкновение этического идеализма, который провозглашает любовь к идее и ценности, и этического реализма, который провозглашает любовь к самому человеку, к человеческому лицу. Но любовь к самому человеку не должна означать отсутствия любви к ценности, к качеству, к высоте. Наоборот, одно сочетается с другим, как в самой личности сочетается личное с сверхличным, человеческое с сверхчеловеческим, реальное с идеальным. Любовь к личности означает видение ее тождества и единства при постоянном изменении и при раздвоении, видение ее высоты и при бросающейся в глаза низости. Любовь означает прорыв за объективированный мир и проникновение во внутреннее существование. Исчезает объект и открывается «ты». Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходит Царство Божье, иной порядок бытия, отличный от нашего падшего, выброшенного наружу, объективированного мира. Человеческая жизнь есть не только постоянное изменение, но и постоянная измена. В ней исчезает тождество, в ней раздваивается и разлагается личность, в ней неуловим единый и неповторимый образ. И общение в ней невозможно потому, что общение предполагает личность, тождество внутри каждой личности, верность в отношениях между личностями. Великие силы, борющиеся за личность в падшем мире, есть силы памяти, любви и творчества. Общество можно реализовать и без сохранения тождества личности, но общение нельзя реализовать. Не только отношение к другому предполагает любовь, но и отношение к самому себе предполагает ее. Эгоист совсем не есть человек, который себя любит. Эгоист может очень не любить себя и может не прощать другим этой нелюбви к себе, иметь ressentiment, злобствовать против других, потому что не нравится себе. Это есть чувство приниженности, требующее

жестоких компенсаций¹. Эгоист может не соединяться не только с другим, но и с собой. Сказано: люби ближнего, как самого себя. Это значит, что и себя нужно любить, т. е. любовно опознавать в себе личность, ее тождество, ее единственность и неповторимость. Слишком большая нелюбовь к себе ведет за собой потерю самочувствия личности, ибо личность познается лишь через любовь. Любовь есть интуиция личности. Эту интуицию нужно иметь и о других и о себе. Сказано, что нужно жертвовать собой, но не сказано, что нужно не любить себя. Реализация личности связана с жертвой и самоограничением, с победой над эгоцентризмом, но это не означает нелюбви к себе.

Личность связана с болью и страданием. Реализация личности болезненна. И человек отказывается от личности, чтобы не испытывать боли. Отказ от личности в коммунизме есть желание отделаться от боли и страдания путем коллективной организации не только социальной жизни, но и сознания. Борьба за реализацию личности есть героическая борьба. Героическое начало есть начало личное по преимуществу. Личность связана со свободой. Без свободы нет личности. Реализация личности и есть достижение внутренней свободы, когда человек не определяется уже извне. Существо, живущее в необходимости и принуждении, не знает еще личности. Но свобода трудна и порождает боль и страдание. Трагизм жизни связан со свободой². И человек легко отказывается от свободы, чтобы не испытывать боли и страдания, чтобы парализовать трагизм жизни. Два понимания смысла человеческого существования постоянно сталкиваются: цель есть спасение от гибели, избавление от страдания во времени и вечности, и цель есть реализация личности, качественное возвышение и восхождение, достижение истины, правды, красоты, т. е. творчество. Искание спасения может быть небесной проекцией земного утилитаризма. Но под спасением можно понимать, конечно, и достижение полноты и совершенства жизни. Реализация личности требует бесстрашия, победы над страхом жизни и смерти, порожденным утилитаризмом, исканием благополучия и избав-

¹ Основная мысль теории Адлера.

² См. мои книги «Мирозерцание Достоевского» и «Философия свободного духа».

ления от боли, вместо свободы и совершенства. Принцип личности прямо противоположен принципу утилитаризма, индивидуального и социального. Но принцип же личности требует, чтобы социально каждая личность была поставлена в человеческие условия существования, соответствующие человеческому достоинству. Основной трагизм существования личности в нашем мире в том, что личность неразрывно связана со смертью. Безличное не знает трагедии смерти в том смысле, в каком его знает личность. Чем более реализуется личность, тем более ей грозит смерть. И это потому, что личность по существу, по идее бессмертна, вечна. Трагизм смерти особенно поражает бессмертное и вечное в нашем мире. Но задача личности, идея личности принадлежит вечности. Поэтому смерть человека, реализующего личность, так трагична. Возможно даже допустить, что совершенный отказ от личности привел бы к натуральному бессмертию. Но это бессмертие никогда не было бы вечностью. Борьба за личность есть борьба против рабства, которое было естественной участью человека. Человек сначала был рабом природы, потом государства, нации, класса, наконец, техники и организованного общества. Но реализация личности есть преодоление всякого рабства и овладение всем. Последнее рабство человека есть рабство у смерти. Победы над этим рабством не знают никакие социальные утопии и устройства. Но победа над смертью есть вместе с тем и принятие тайны смерти. Отношение к смерти антиномическое. Реализация личности есть также реализация общения, жизни социальной и космической, преодоление того уединения, которое влечет за собою смерть. Именно реализация общения не знает смерти. Любовь сильнее смерти. Общающиеся в любви расстаются, но это расставание при всем его трагизме лишь извне, из объективированного мира есть смерть. Изнутри это путь жизни. Смерть существует лишь в мире объектов, и она существует для личности в особенности, потому что она ввергается в мир объективированный, столь ей противоположный. Реализация личности есть вечное самотворчество, созидание нового человека, победа над ветхим человеком. Но «новый человек» не означает тут власти времени, не означает отрицания вечного в человеке, он реализует вечное. Реализация образа и подобия Божьего в человеке есть изменение, новизна, творчество, но это имеет иной смысл, чем актуалистическое понимание нового человека технической

эпохи, предающей вечность. «Я» поставлено перед объектом и выброшено в объекты. «Я» реализует личность во всей полноте проявлений (также и в познании) и через путь, лежащий в мире объективированном, но эта реализация никогда и ни в чем не может быть окончательно осуществлена в мире объективированном, она завершается в ином порядке, в порядке духа и свободы, в порядке общения и любви, неведомом объектам.

Человек есть историческое существо, он призван реализовать себя в истории, история — его судьба. Он не только принужден жить в истории, но и творить в истории. В истории объективирует человек свое творчество. Дух в истории есть объективный дух. Но именно потому, что в истории объективируются результаты творческих актов человека, в ней никогда не достигается то, чего хотел бы человек в своих замыслах. История в своей объективации совершенно равнодушна к человеческой личности, она еще более жестока к ней, чем природа, и она никогда не признает человеческой личности верховной ценностью, ибо такое признание означало бы срыв и конец истории. И вместе с тем человек не может отказаться от истории, не обеднив и не урезав себя, она есть его путь и судьба. Но человек не должен никогда идолопоклонствовать перед историей и историческую необходимость считать источником своих оценок. Человек призван творить культуру, культура также есть его путь и судьба, он реализует себя через культуру. Обреченный на историческое существование, он тем самым обречен на созидание культуры. Человек — существо творческое, творит ценности культуры. Культура поднимает человека из варварского состояния. Но в культуре объективируется человеческое творчество. Культура может быть определена как объективация человеческого творчества. Классическая культура есть совершенная объективация. Дух в культуре, религии, морали, науке, искусстве, праве есть объективный дух. В объективации культуры охлаждается огонь творчества, творческий взлет вверх протягивается вниз, подчиняется закону. И не наступает преобразования мира. Объективированная культура со своими высокими ценностями так же равнодушна и жестока к человеческой личности, так же невнимательна к внутреннему существованию, как и история, как и весь объективированный мир. И потому для культуры наступит страшный суд, не внешний, а внутренний, совершаемый ее творцами. Идолопоклонство пе-

ред культурой так же недопустимо, как ее варварское отрицание. Необходимо принять и изжить этот трагический конфликт, эту неразрешимую в нашем мире антиномию. Нужно принять историю, принять культуру, принять и этот ужасный, мучительный, падший мир. Но не объективации принадлежит последнее слово, последнее слово звучит из иного порядка бытия. И мир объектный угаснет, угаснет в вечности, в вечности, обогащенной пережитой трагедией.

Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении. Это есть и тема книги, которую я заканчиваю. Тема о человеке есть уже тем самым тема о Боге. Это основное для меня. Тема о центральности человека, о его творческой активности не была даже по-настоящему поставлена в патриотической и схоластической мысли. Она была поставлена в Ренессансе и гуманизме. Но пришло время иначе поставить и иначе разрешить тему о человеке, чем она ставилась и разрешалась в Ренессансе и гуманизме, которые оказались в плену мира объективированного. Ныне мысль наша делается более пессимистической, более пораженной злом и страданиями мира, но это пессимизм не пассивный, не отворачивающийся от муки мира, а принимающий ее, активный и творческий. Все мои книги посвящены одной этой теме. Сейчас я пытаюсь ее обосновать и раскрыть в опыте экзистенциальной философии. Когда-то Фейербах, находившийся в середине пути, хотел перейти от идеи Бога к идее человека. Потом Ницше, который пошел дальше, хотел перейти от идеи человека к идее сверхчеловека. Человек не только был в пути, но он почувствовал себя лишь путем, переходом. Теперь по-новому нужно понять, что переход к человеку и есть переход к Богу. Это и есть основная тема христианства. И философия человеческого существования есть христианская, богочеловеческая философия. И для нее нет ничего выше Истины, но Истина не есть объективность. Истина не есть вхождение в нас объектов. Истина предполагает активность человеческого духа, познание Истины зависит от степени общности людей, от общения в Духе.

СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

К пониманию нашей эпохи

Глава I Суд над историей. Война

1

Моя книга «Новое средневековье» была написана 11 лет тому назад, а книга «Смысл истории» — 15 лет тому назад. В них я высказал свои историософические мысли в связи с наступлением конца целой исторической эпохи. Многие из того, что я говорил, подтвердилось, многое предвиденное мной сбывается. Но возникло и много нового, требующего осмысливания. И у меня явилась потребность написать как бы второй том «Нового средневековья». Еще острее ощущаю я, что наступает для мира ночь и тьма, подобно тому как было в начале образования средневекового мира, до средневекового возрождения. Но в ночи светят звезды и возгорается свет. Стало банальным говорить, что мы живем в эпоху исторического кризиса, что кончается целая эпоха и начинается новая, еще не имеющая имени. Одних это ужасает, других радует, но все это говорят. В действительности то, что происходит, глубже — происходит суд над историей, а не над одной из эпох истории. И в этом смысле мы живем в эпоху апокалипсическую, именно в этом смысле, а не в смысле скорого наступления конца мира. Существует внутренний апокалипсис истории. Апокалипсис не есть только откровение о конце мира. Апокалипсис есть также откровение о событиях внутри истории, о внутреннем суде над историей. И это теперь совершается. Существование человека в этом мире — историческое существование. Существование есть история. История же есть трагическое столкновение между личным и сверхличным и до-личным. История никогда не разрешает конфликта между личностью и обществом, личностью и культурой, личностью и массой, между качеством и количеством. В ней действуют личности, в ней обнаруживается индивиду-

альное, но она беспощадна к личности и давит индивидуальное. История имеет смысл, признание смысла истории принадлежит христианству. Но история вместе с тем есть неудача человека, неудача культуры, крушение всех человеческих замыслов. В ней осуществляется не то, что задумал человек, и смысл происходящего в ней неуловим для человека. История никогда не стеснялась в средствах, которыми она действовала, она прибегала к каким угодно средствам для осуществления своих целей, которые слишком часто оказывались непонятными человеку и несоизмеримыми с его судьбой. Гегель учил о хитрости разума в истории. Хитрый разум обманывает человека для осуществления своих целей. Приходится как будто бы сказать, что субъектом истории был не человек и даже не человечество, а нечеловеческий разум, нечеловеческий дух, который у Маркса превратился в нечеловеческую экономику¹. История всегда работала для общего и универсального, а не для частного и индивидуального. Парадоксально можно было бы сказать, что человек проявил большое бескорыстие, согласившись на историю. Возможно, впрочем, что он был корыстен, вступив на путь истории, но история обманула его, превратив и корысть его в средство для осуществления своих нечеловеческих целей. Хитрость разума, против которой восстает живая человеческая личность! Человек был раздавлен историей, всегда был раздавлен. История была судьбой человека, но судьба человека никогда не интересовала историю. Несοизмеримость между историей и личной человеческой судьбой и есть трагедия истории, трагедия безысходная в пределах самой истории, требующая ее конца. Сверхличное никогда не осуществлялось в истории, как полнота жизни личности. И даже когда история ставила себе человеческие, лично-человеческие цели, она осуществляла их, давая человеческую личность. Гегель был как бы воплощением в мысли духа истории. И философия его была совершенно антиперсоналистической. Против Гегеля, против гегелевского универсального духа, обнаружившего себя в истории, восстали такие люди, как Киркегард и Достоевский. Объективация духа в истории, которая так пленяла Гегеля, есть отрыв от внутренней тайны человеческого существования

¹ Маркс показал, как происходит овеществление людей и дегуанизация в капиталистическом обществе.

и переход в мир природно-социальный. В мире же природно-социальном даны объекты, но не даны «я» и «ты», т. е. мир человеческого существования¹. «Неудача истории и есть не что иное, как трагедия несоответствия между существующим, человеческим, личным и всякой объективацией, всегда внеличной и внечеловеческой, антиличной и античеловеческой. Вся объективация истории — бесчеловечна и безлична. Человек принужден жить в двух разных порядках: в порядке существования, всегда личного, хотя и наполненного сверхличными ценностями, и в порядке мира объективированного, всегда безличного и к личности равнодушного. Человек всегда находится под угрозой, и часто смертельной угрозой, со стороны процессов, происходящих в истории. Он принужден чувствовать процессы истории как роковую, нечеловеческую силу, совершенно равнодушную к его судьбе, бесчеловечную и беспощадную. Такая бесчеловечность и беспощадность есть в истории образования государств и империй, в борьбе племен и национальностей, в революциях и реакциях, в войнах, в индустриально-капиталистическом развитии и процветании народов и государств, в самом образовании и развитии цивилизации. И, по-видимому, невозможно гуманизировать средства, которыми действует история, к которым прибегает исторический разум. Трудно, очень трудно очеловечить государство, которое есть любимое создание истории. И вместе с тем человек не может выпасть из истории, не может отстранить от себя историческую судьбу. Индусское религиозное и философское сознание отстраняет от себя историю, оно антиисторично. Но жизнь индусского народа от этого не была более счастливой. Он жил в страшной бедности и скудости и в страшной социальной неправде, в кастовом строе, в котором парии не считались людьми. Христианство исторично, оно признает смысл истории и оно действует в истории. В истории произошло боговоплощение. Но христианство, будучи силой исторической и делая христианские народы историческими, никогда не могло реализовать себя в истории. Объективация христианства находится под знаком всякой объективации. Объективированное в истории христианство делается социальным феноменом со всей ог-

¹ См. мою новую книгу «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

раниченностью и относительностью социальных феноменов, оно подчиняется социальной обыденности. Христианство принимает историю, действует в истории, и оно сталкивается с историей, и нельзя узнать его духа в исторической объективации. Для христианства в известном смысле всякая человеческая душа более значит и более стоит, чем вся история со своими империями, войнами, расцветами цивилизаций, переворотами. И потому неизбежен срыв истории и суд над историей.

Никогда еще не чувствовался и не сознавался с такой остротой конфликт человека и истории, противоречия истории, как в наше время, никогда еще человек не был так беззащитен от процессов, происходящих в истории, и никогда не был так ввергнут в историю, так выброшен вовне, так объективирован и так социализирован. И ни один человек в нашем обществе не изъят из сферы угрожающего ему исторического свершения, нет более в этом отношении привилегированных групп людей, происходит уравнивание перед фатумом истории. Человек подвергается угрозе, что у него ничего не останется для себя, для своей личной, интимной жизни, никакой свободы его духовной жизни, его творческой мысли. Он оказывается ввергнут в жизнь огромных коллективов и подчиняется нечеловеческим приказам. От человека требуют, чтобы он все без остатка отдал обществу, государству, классу, расе, нации. В этом отношении мировая война и следующие за ней революционные процессы имеют метафизическое значение в судьбе человека. Происходит потрясение в самых первоосновах человеческого существования. Мировая война была обнаружением накопившегося в человеческом существовании зла, накопившейся злобы и ненависти. Она объективировала зло, которое раньше оставалось прикрытым, пребывало как бы в субъективном, а не в объективном. Война обнаружила лживость нашей цивилизации. Она мобилизовала все силы человека для объективированного и социализированного действия, не доброго, а злого. Все для войны. Война сама по себе была уже и своеобразным коммунизмом, и своеобразным фашизмом. Она страшно обесценила человеческую жизнь, приучила ставить ни во что человеческую личность и ее жизнь, рассматривать ее как средство и орудие фатума истории. И после войны человек остается мобилизованным, он продолжает исполнять воинскую повинность, он выброшен вовне, в общество, в государство, в нацио-

нальность, в класс, в объективированный мир, и ему не позволено оставаться в себе, в своем внутреннем существовании, изнутри определять свое отношение к миру и людям. И что самое поразительное, так это что человек в молодых послевоенных поколениях получил к этому вкус, он не чувствует себя насилуемым, он сам жаждет насиловать в этом направлении. Война воспитала насильников. Выпущенные на свободу демоны ненависти и человекоубийства продолжают действовать в мире. Мы увидим, что в происходящих процессах огромную роль сыграла не только война, но сила гораздо более длительная, имеющая почти космическое значение, — техника и технизация жизни. Война обозначила грань, за которой начинается новая форма коллективного человеческого существования, обобществление человека. Существенно не то, что происходит процесс обобществления и национализация собственности и экономики, это элементарно необходимо и справедливо. Существенно то, что происходит обобществление и национализация самого человека, человеческих душ. Этот процесс начался в капитализме, в капиталистической индустрии. Обуржуазивание человека, с одной стороны, пролетаризация его, с другой стороны, были смертоносны для личности, для личного существования. Капитализм есть прежде всего антиперсонализм, власть анонимности над человеческим существованием, он обращается с человеком, как с товаром. Все согласны с тем, что война была обнаружением небратского отношения человека с человеком, необщности людей, их страшной разъединенности при внешней сцепленности в железной дисциплине. Но и без великой войны буржуазно-капиталистический мир был отрицанием всякого братства, общности, соединенности людей. Человек человеку волк. Жизнь в капиталистическом мире — волчья жизнь. Война обнаружила, что нет никакой общности и соединенности людей, кроме прикованности их друг к другу в казарменной дисциплине. Она обнаружила, как поверхностен был процесс гуманизации и как малочисленны были слои, им действительно захваченные. В мировой войне выступали огромные организованные коллективы, под которыми шевелится хаос. Мировая война была уже судом над историей, имманентным судом над ней. Она была беспощадным низвержением иллюзий, величайшим разочарованием в идеалистическом понимании истории, во всех возвышенных идеях.

2

Обнаружились первореальности, скрытые под покровом цивилизации, реальности оголенные. Окончательно пошатнулась вера в человека, которой еще жил XIX век. Вера в Бога пошатнулась еще раньше. Одно последовало за другим. Пал гуманистический миф о человеке. И под человеком разверзлась бездна. Волчья жизнь в капиталистическом обществе не могла поддерживать и питать веру в человека. Человек, сам человек ставится ни во что. Хозяйство, которое должно питать человека, было не для человека, человек был для бесчеловечного хозяйственного процесса. Война только договорила, что человек ставится ни во что, что он перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще какой-либо ценностью. И все почти движения, которые после войны направлены против капитализма, усвоили себе то же отношение к человеку, которое было в самом капитализме и в войне. Это и есть самый характерный процесс нашего времени. Человек не в силах удержать себя, защитить свою ценность, найти внутреннюю точку опоры, и он хватается, как за якорь спасения, за коллективы, коллективы коммунистические или национально-расовые, за государство, как земной абсолютом, за организацию и технизацию жизни. Человек потерял свою целостность, разорвался на клочья. Из войны вышли на арену истории человеческие коллективы, массы, которые выпали из органического строя и лада жизни, утратили религиозную санкцию своей жизни и требуют принудительной организации, чтобы не наступил окончательный хаос и распад. Прежняя органическая, полурастительная жизнь масс стала невозможной. Все старые религиозные санкции власти, державшие огромные массы в органическом порядке, исчезли, в них не верят более. Всякий старый авторитет власти окончательно уничтожен в современном мире. И это не есть только процесс отрицательный, через него должен пройти человек, чтобы окончательно стать на ноги, актуализировать свои силы. Но замечательно то, что при полном падении всякой религиозной санкции власти мы живем в очень авторитарную эпоху. Тяга к авторитарному строю жизни обнаруживается во всем мире, либеральное начало дискредитировано окончательно. Но санкция начала авторитета и авторитарного строя сейчас иная, чем была прежде.

Авторитет рождается из новых коллективов, и эти новые коллективы наделяют своих вождей еще более абсолютной властью, чем в старых священных монархиях. Зашевелился хаос внутри истории. Но источник хаоса не только в природе, где его прозревал Тютчев. Хаотическое начало есть и в истории. В истории есть процесс рационализации, но есть и сильное иррациональное начало. Захлестнутый хаосом истории, окруженный бушующими иррациональными силами, пораженный историческим фатумом — человек соглашается перейти в сферу нечеловеческого существования, он выталкивается из человеческого существования. Война была катастрофическим моментом в обнаружении того хаоса, который шевелился под лживой капиталистической цивилизацией. Война была принудительно организованным хаосом. Хаос может иметь обличье совершенной внешней организованности. И после войны человек не только согласен, но и хочет жить в принудительно организованном хаосе, хаосе, выражающем себя в авторитарном строе жизни. Ненависть и злоба, терзающая мир, есть хаос. Организованность, которая в своей душевной подпочве не только допускает, но и экзальтирует ненависть и злобу, не может победить хаоса. Реальная победа над хаосом требует усилий духа, духовного переворота и духовного возрождения, она опирается не на фатум истории, не на темные иррациональные силы, а на человеческую свободу и на благодатные Божьи силы. Но в современных мировых течениях не действуют ни силы свободы, ни силы Божьей благодати. В них обнаруживается страшная покинутость человека. Огромные массы человечества зашевелились и пришли к активной власти в момент потери религиозных верований и отпадения от христианства. В этом весь трагизм положения.

3

Все, что происходит сейчас в мире, родилось не из радостного творческого избытка, а из глубокого несчастья человека, из чувства безнадежного отчаяния. Это более всего нужно сказать про национально-социалистическое движение в Германии. Энтузиазм национал-социалистической молодежи, который, по-видимому, действительно существует, носит пато-

логический характер и скорее напоминает вспыскивание камфоры, чем весну народной жизни. Немецкий народ находится в состоянии коллективного безумия от пережитого унижения и несчастья. Но и русский коммунизм, явление другого рода, хотя и очень схожее в смысле социальной морфологии, не от радости и не от избытка сил родился, а от несчастья войны, от несправедливостей прошлого. Во всех революциях есть, в сущности, этот элемент пережитого несчастья и болезненного *ressentiment*¹, который искажает их образ. Масса вообще очень легко поддается внушению и приходит в состояние коллективной одержимости. Массы бывают одержимыми лишь идеями, которые допускают простую и элементарную символику. Стилль, характерный для нашего времени. Искание вождя, который поведет за собой массы и даст избавление, разрешит все вопросы, означает, что все классические авторитеты власти, авторитеты монархий и демократий пали и необходима замена их новыми авторитетами, порожденными коллективной одержимостью масс. Вождь должен дать хлеба и зрелищ. Он обыкновенно дает больше зрелищ, чем хлеба. Гитлер пока почти исключительно питает зрелищами, его политика есть постановка опер Р. Вагнера. Он, впрочем, питает также ненавистью. И поразительно, что ненависть может на некоторое время заменить хлеб, ею могут жить люди, хотя и не слишком долго. Зрелища преобладают над хлебом и в коммунистической России. И там также пробуют питать ненавистью, поэтому так необходим враг, так необходимы вредители. Расизм хуже коммунизма в том отношении, что в его идеологию входит вечная ненависть, коммунизм же утверждает ненависть как путь, как метод борьбы, но конечный его идеал не предполагает ненависти. Искание вождя означает падение демократии и переход к цезаризму, явлению, уже знакомому в прошлом. Цезаризм — не классическая политическая форма, в нем есть элемент упадочности. Цезаризм всегда означает конец эпохи, неизбежность перехода к новому миру. Но все, что сейчас происходит, есть более чем конец исторической эпохи, есть суд над историей. Именно в наше время настолько выявились результаты длительного исторического процесса, что стал возможен и неизбежен суд над историей,

¹ Злоба, злопамятство (*фр.*).

над ее неудачей. Эти результаты обнаружались в жизни национальной, политической и экономической, они обнаружались и в духовной культуре, в литературе, в философии, ибо и там пошатнулся образ человека, и там разлагается целостность человеческого существования. И над всем царствует только одна положительная, созидательная сила — сила техники. Человек переходит в новый космос. Все элементы нашего времени были уже в прошлом, но эти элементы обобщаются, универсализируются и окончательно выявляются. Именно в наши дни агонии мира остро чувствуется, что мы живем в падшем мире, разодранном непреодолимыми противоречиями. И замечательно, что сознание падшести мира сопровождается не усилением, а ослаблением сознания греховности. Сознание падшести мира очень сильно у Гейдеггера в его философии, или у Фрейда, или у Селина, автора замечательного романа «*Voyage au bout de la nuit*», но у них не видно сознания греховности. Падшесть мира открывается во всей современной литературе, в философской мысли, в жизни социальной и политической. Нет ничего более безумного, чем современная экономическая жизнь с ее кризисами, перепроизводством, безработицей, властью банков, властью бумажных фикций. Нет ни материальной, ни духовной безопасности жизни, нет больше ни для кого никаких гарантий. Обнаружилось, что мы живем в мире преступления и в мире фантазмов. Таков был мир и раньше, сейчас же это обнаружилось. Человек угрожаем со всех сторон и не знает, что будет завтра. Мыслители любят сейчас говорить о пограничном положении человека, об угрожаемости его со всех сторон (Тиллих, Ясперс). В этом нет ничего удивительного, ибо история, по-видимому, и не ставит себе задачи дать человеку гарантии его существования, сделать его жизнь защищенной. Она нуждалась в человеке, как в своем материале, но не признавала его своей целью. Ни в чем не выражается так падшесть мира, как в лживости нашей эпохи. Ложь перестает даже сознаваться как ложь, происходит перерождение сознания, при котором различие правды и лжи теряется. Мир переживает сейчас агонию, напоминающую конец мира античного. Но положение теперь еще более тяжелое, ибо тогда христианство вошло в мир как новая, молодая сила, теперь же христианство по человеческому своему возрасту старо, отяжелено длиной истории, в которой хри-

стиане много нагрешили и много совершили измен. И мы увидим, что суд над историей есть также и суд над христианством в истории. Молодежь всего мира ищет нового порядка, происходит мировая революция. Но не чувствуется радости рождения новой жизни. Тень легла на мир. Начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов. Но именно для христиан это сознание не несет с собой отчаяния и не должно мешать осуществлять в жизни правду, служить истине. Происходит возврат к истокам и к глубине. Христианство не есть оптимизм, но пессимизм христианский может быть лишь относительным, ибо за миром бессмыслицы христианство прозревает смысл. Суд над историей есть голос смысла и предполагает смысл. Внутренний Апокалипсис истории есть изобличение последствий того, что в истории не осуществляется Царство Божье, т. е. Смысл. Принятие истории есть принятие и революций. Те, которые отвергают революцию как преступление, забывают, что история есть в значительной степени преступление. Если человек не хочет преступления, то он должен осуществлять Царство Божье.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

Глава II

Судьба человека в истории. Гуманизм и бестиализм. Дегуманизация. Противоречия свободы. Капитализм. Демократия. Коммунизм. Фашизм. Диктатура мирозерцания

1

Основная тема нашей эпохи есть вместе с тем и основная тема истории — тема о судьбе человека. То, что сейчас происходит в мире, не есть даже кризис гуманизма, — это тема второстепенная, а кризис человека. Ставится вопрос о том, будет ли то существо, которому принадлежит будущее, по-прежнему называться человеком. Мы присутствуем при процессе дегуманизации во всех областях культуры и общественной жизни. И прежде всего дегуманизируется моральное сознание. Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью. Молодежь всего мира, коммунистическая, фашистская, национал-социалистическая и

просто увлеченная техникой и спортом, настроена не только антигуманистически, но часто и античеловечно. Значит ли это, что мы должны защищать против нее старый гуманизм? Я много писал о кризисе гуманизма и старался показать, что он фатально переходит в антигуманизм, что предел его — отрицание человека. Гуманизм стал бессилён и должен быть преодолён. Гуманизм, связанный с возрождением античности, хрупок, его расцвет предполагает аристократическое строение общества, и ему наносит страшные удары демократия, вторжение в культуру масс и власть техники. Машина дегуманизирует человеческую жизнь. Человек, не пожелавший быть образом и подобием Божьим, делается образом и подобием машины. Гуманизм, демократизированный начиная с XVIII века, идет по пути подчинения человека обществу, социальной обыденности, обобществляет человека, гуманизм теряет себя. Демократизированный и обобществленный гуманизм перестает быть внимателен к человеку, он интересуется устройством общества, но не интересуется внутренней жизнью человека. Таков фатальный процесс. Поэтому гуманизм не может быть силой, способной противостоять процессу дегуманизации. От гуманизма, как торжества серединной человечности, возможно движение в два противоположных направления — вверх и вниз, к богочеловечности и богозвериности. Движение к сверхчеловечеству и сверхчеловеку, к сверхчеловеческой силе слишком часто означает не что иное, как бестиализацию. Современный антигуманизм принимает формы бестиализма. Но гуманизм лучше бестиализма. Несчастливым и трагическим Ницше пользуется для возвышенного оправдания дегуманизации и бестиализации (*blonde Bestia*¹). К богочеловечеству, к подлинному сверхчеловечеству идут немногие, к бестиализму, к богозвериности идут многие. Нашему времени свойственна бестиальная жестокость к человеку, и она поразительна тем, что она обнаруживается на вершинах рафинированной человечности, когда новая сострадательность, казалось бы, сделала невозможными старые формы варварской жестокости. Бестиализм есть варварство внутри уже утончившейся цивилизации, это совсем не есть старое натуральное, здоровое варварство. Тут атавизм варварских инстинктов преломлен в

¹ Белокурая бестия (*нем. и лат.*).

цивилизации и потому имеет патологический характер. Бестиализм есть явление человеческого мира и мира уже цивилизованного. Его не существует в животном мире, который принадлежит к другой иерархической ступени бытия, имеет свое оправдание и назначение. Животное стоит много выше бестиализированного человека. Поэтому мы и говорим о падшести человека. Именно бестиализм сейчас ставится выше гуманизма, именно к нему призывают перейти от гуманизма. Но бестиализм, во всяком случае, хуже и ниже гуманизма, хотя гуманизм и бессилен ему противиться. Бестиализм нашего времени есть порождение войны, крови войны, есть отравленность кровью войны. Мораль войны стала моралью «мирной» жизни, которая в сущности есть продолжение войны, войны всех против всех. Согласно этой морали, все стало дозволенным, с человеком можно как угодно обращаться для достижения нечеловеческих и противочеловеческих целей. Бестиализм есть отрицание ценности человеческого лица, всякого человеческого лица, есть отрицание всякой сострадательности к человеческой участи. Гуманизм новой истории кончается. Это неотвратимо. Но конец гуманизма считается также концом человечности. Это и есть моральная катастрофа. Мы вступаем в бесчеловечное царство, царство бесчеловечности, бесчеловечности не фактической только, которая всегда была велика, а принципиальной. Бесчеловечность стала представляться возвышенной, окруженной ореолом героизма. Против человека стоит класс или раса, обоготворенный коллектив или государство. Современный национализм несет на себе черты бестиальной бесчеловечности. Не всякий человек признается человеком, ценностью, образом и подобием Божьим. Слишком часто самое христианство толковали как бесчеловечное. «Арийский параграф», предложенный христианству, есть проект новой формы бесчеловечности в христианстве. Но это не так уже ново. Слишком часто христианство, т. е. христианское человечество, было бесчеловечно в прошлом. Но бестиализм старый, наивный, варварский, инстинктивный не имел о себе сознания, он был досознательный, бестиализм же современный — сознательный, надуманный, прошедший через рефлексию и через цивилизацию, самооправданный. Бесчеловечности современного национализма противостоит бесчеловечность современного коммунизма. Он также не всякого человека

считает человеком, ценностью, образом и подобием Божьим. С классовым врагом можно поступать как угодно. Мы еще вернемся к этой теме и увидим, что национализм и расизм по принципу хуже коммунизма.

Образ человека может еще не раскрыться, человек может быть как бы в потенциальном состоянии. Так бывало в прошлом. Но сейчас совсем другое. Образ человека пошатнулся и начал разлагаться после того, как он раскрылся. Это происходит сейчас во всех сферах. Дегуманизация проникла во все сферы человеческого творчества. Оказалось, что самобоготворение человека ведет к дегуманизации. Это есть, конечно, крушение гуманистической теории прогресса. Судьба человека безмерно сложнее, чем думали в XIX веке. Вновь образующийся мир движется иными ценностями, чем ценность человека, человеческого лица, чем ценность истины, — ценностями могущества, техники, расы, национальности, государства, класса, коллектива. Воля к правде побеждается волей к могуществу. Диалектика этого процесса очень тонка. Человек хочет могущества, собственного могущества, но это ведет к тому, что могущество он ставил выше себя, выше человека, что во имя своего могущества он готов пожертвовать своим человеческим. Могущество объективизируется и отвлекается от человеческого существования. Ценность могущества техники, могущества государства, могущества расы, могущества класса бестиализирует человека, во имя этих могуществ допускается какое угодно обращение с человеком. Было бы ошибочно думать, что современный бестиализм и связанная с ним дегуманизация основаны на торжестве голых инстинктов и аффектов и на отрицании всех ценностей, которые сознаются как идеальные. Современный бестиализм и дегуманизация опираются на идолатрию, на идолопоклонническое отношение к технике, расе, классу, государству, производству и пр. и на обращение атавистических инстинктов на служение им. Мы уже говорили, что современное варварство есть цивилизованное варварство. Война пробудила древние инстинкты — расовые, национальные, инстинкты власти и насилия, инстинкты мести, но эти инстинкты осуществляются в формах технической цивилизации. В сущности, сейчас происходит возврат человеческих масс к древнему коллективизму, с которого началась человеческая история, к состоянию, предшествующему образо-

ванию личности, но этот древний коллективизм принимает цивилизованные формы, пользуется техническими орудиями цивилизации. Кейзерлинг понимает происходящую «мировую революцию» как восстание теллурических сил, восстание Земли против Духа. Но теллурические силы натуральны, космичны, сейчас же эти силы проходят через техническую цивилизацию. В современных течениях чувствуется сейчас очень сильное влияние двух мыслителей XIX века — Маркса и Ницше, которые обозначают срыв и конец гуманизма. Маркс и Ницше борются между собой и разделяют мир. Несомненно влияние Ницше на фашизм и национал-социализм, на современный апофеоз могущественных вождей, на разработку жесткого, лишённого сострадания типа молодежи. Сам Ницше, одинокий аристократический мыслитель, наверное, в ужасе отвернулся бы от социальных последствий своей проповеди. Ницше совсем не любил идеи пангерманизма, не был немецким националистом и, вероятно, испытал бы содрогание отвращения от современного плебейского духа, лишённого всякого благородства. Но влияние действует в подземной и подсознательной сфере и часто пробуждает такого рода силы, которых не имел в виду пробуждать творец, оказавший влияние. Историческое влияние Лютера тоже ведь пошло совсем не в том направлении, в каком он предполагал оказать влияние, он никак не предполагал, что протестантизм станет рационалистическим и моралистическим. Влияние Маркса на коммунизм гораздо более по видимости прямое, но русская коммунистическая революция, наверное, очень изумила бы Маркса, ибо совершенно противоречит его учению и даже опровергает его. Сейчас Маркс и Ницше влияют в направлении дегуманизации общества и культуры. И эта дегуманизация есть вместе с тем дехристианизация. Консервативно мыслящие и чувствующие христиане совсем не заметили, насколько дегуманизация есть дехристианизация. Они склонны думать, что гуманизм был дехристианизацией, дегуманизацию же они как будто бы не связывают с тем, что в человеке пошатнулся образ и подобие Божье и человек теряет сознание богосыновности, открытое ему христианством.

В культурных и идейных течениях нашей эпохи дегуманизация идет в двух направлениях — в сторону натурализма и в сторону техницизма. Человек подчиняется или космическим

силам, или технической цивилизации. Мало сказать, что он подчиняется, он растворяется и исчезает или в космической жизни, или во всемогущей технике, он принимает или образ и подобие природы, или образ и подобие машины. Но и в том, и в другом случае он теряет свой образ и разлагается на элементы. Исчезает человек как целостное существо, как существо внутренне центрированное, духовно сосредоточенное, сохраняющее связь и единство. Дробные и частичные элементы человека предъявляют права не только на автономию, но и на верховное значение в жизни. Самоутверждение этих разорванных элементов в человеке, например несублимированных элементов подсознательного, сексуального влечения или воли к преобладанию и могуществу, свидетельствуют о том, что целостный образ человека исчезает и уступает место нечеловеческим природным элементам. Человека нет, есть лишь функции человека. Но это распадение человека на те или иные функции есть прежде всего порождение Технической цивилизации. Наибольшей остроты достигает процесс дегуманизации в современной технике войны, которая более не нуждается в человеческой доблести. Техническая цивилизация требует от человека выполнения той или иной функции, и она не хочет знать человека, она знает лишь функции. Это есть не растворение человека в природе, а уподобление человека машине. Когда цивилизованный человек тяготеет к природе, то он хочет вернуться к целостности и бессознательности, так как сознание разложило его и сделало несчастным. Это есть романтизм. В этом отношении очень сейчас характерен Клагес. Когда человек стремится к совершенному исполнению технических функций, когда уподобляет себя новому богу — машине, то это тенденция обратная, не к целостности, а к дифференциации все большей и большей. Но человек исчезает и в той и в другой тенденции, обе тенденции дегуманизируют. Человек не может быть ни образом природы, ни образом машины. Человек — образ и подобие Божье. И то образование человека как целостного существа, как личности, которое началось в мире библейском и мире греческом, окончательно завершилось лишь в христианстве. Сейчас происходит как бы обратный космический процесс, не только против христианства, но и против Библии, и против греческой культуры. Современный неоклассицизм есть мертвящий формализм, и он бессилен.

Процесс дегуманизации очень силен в современной литературе, в современном романе. Если взять двух самых замечательных французских писателей последней эпохи — Пруста и Андрэ Жида, то не может не броситься в глаза, что у них человек разлагается, у них нет целостного образа человека, а есть лишь элементы ощущений, *sensations*, и состояний интеллектуальных и рассудочных. Прежде всего исчезает сердце как целостный и центральный орган человеческого существа, как носитель человеческих чувств. Человек печалится и даже приходит в отчаяние от этого исчезновения целостного человеческого существа, но он бессилён удержать его. Иногда он даже радуется от собственного исчезновения. В романе нет больше богатства человеческих типов, многообразия человеческого мира, а лишь клочья и элементы того существа, которое раньше именовалось человеком. Современный психологический роман, талантливый и утонченный, занят анализом подсознательного, погружается в плавучий мир ощущений, страшно усложненный интеллектуальностью. Человека разлагает и власть подсознательного, и рассудочность. У современных романистов, наиболее талантливых, почти совершенно отсутствует творческая фантазия, они или погружены в себя, или изображают злую действительность, которой подавлены. Так подавлен этой злой действительностью, например, Селин. Но творческий дар преображения исчезает из искусства. Сравнительно редки романы, погружающие в метафизическую и мистическую глубину, как, например, у Жуандо, но тогда они подавлены демониачальными силами, чего не было у Достоевского, который во всяком человеке видел образ и подобие Божье, видел свет на самом дне тьмы. У Мальро человек исчезает в инстинктах садизма. У Лавренса человек, как целостное существо, исчезает в мистической стихии пола, человек есть функция пола, а не пол функция человека. Это не есть порнография, это отражение все того же мирового процесса дегуманизации, выраженное с большим талантом. У Гексли отражается разнообразный человеческий мир, но это мир совершенно разлагающийся, в котором трудно найти образ человека. Сравните современный роман, например, с Диккенсом. Поражает пройденный путь, как будто произошла космическая катастрофа. У Диккенса — богатый и разнообразный человеческий мир, мир человеческих образов и типов, огром-

ная сила творческой фантазии. Человек сохраняется, имеет свой образ, даже когда он дурной и смешной. В гениальном сатирико-юмористическом произведении «Записки Пиквикского клуба», в котором есть что-то от Сервантеса, чисто человеческий мир еще сохраняется, есть человеческий образ. Также поражает различие, если сравнить современный роман с Бальзаком или Л. Толстым. В творчестве Толстого есть сильный космический элемент, но в этой космической стихии сохраняется многообразный человеческий мир, еще не разложившийся. Сейчас ничего подобного уже найти нельзя. Но в современном романе есть большая правда о человеке, правда о том, что происходит с человеком.

В современной науке тоже происходит процесс дегуманизации в том смысле, что она открывает сферы природной жизни, не связанные уже с привычной для человека природной средой. Физика открывает неслышимый звук и невидимый свет. И технические результаты современной физики переносят человека в эту непривычную, негуманизованную космическую среду. Физика гордится своей совершенной эксцентричностью по отношению к человеку. С великими открытиями современной физики связаны головокружительные успехи техники. Что современная техника дегуманизирует человеческую жизнь и превращает человека в техническую функцию, это слишком ясно, и все начинают это признавать¹. Вопрос о процессах дегуманизации в философской мысли более сложен. Процесс дегуманизации давно происходил в философии, — он был в эмпиризме, в идеализме, в позитивизме, в философском натурализме и материализме. Но современная творческая философия есть вместе с тем реакция против этих процессов. Философия всегда искала смысла, она не могла примириться с бессмыслицей. Поэтому философия ставит острее, чем прежде, проблему человека и человеческого существования. Экзистенциальная философия хочет раскрыть структуру бытия в человеческом существовании. Но и тут целостный образ человека исчезает. В этом отношении наиболее интересен Гейдеггер. Бытие как забота, страх, обыденность, смерть есть бытие, раскрывшееся в падшем и несчастном человеческом существовании. Но за заботой, страхом, обыден-

¹ См. мою статью «Человек и машина» в «Пути».

ностью, смертью исчезает самый человек. Забота оказывается глубже человека. Человек из заботы конструируется, как из смерти конструируется человеческое существование. Философия Гейдеггера есть философия ничто. Ничто ничтоствует. Это — онтология ничто как последней тайны бытия, философия отчаяния, абсолютный пессимизм. Характерная для нашей эпохи философия. Те же мотивы можно найти и у Ясперса, хотя в более смягченной форме. Меланхолический и трагический Киркегард влияет на современную философию в направлении онтологии нигилизма, чего у самого Киркегарда не было. Погружение в человеческое существование открывает не человека, а разложение и гибель человека. Поскольку у Фрейда есть метафизика, это есть метафизика смерти и ничто. Власти сексуального инстинкта противопоставляется лишь инстинкт смерти, как более возвышенный. Но процесс дегуманизации можно найти и в современной религиозной и богословской мысли Европы, хотя там он имеет другой смысл. К. Барт и диалектическая теология есть дегуманизация христианства. Это направление открывает в тварном мире лишь грех, ничтожество и бессилие. Остается горячая вера в Бога, но в Бога абсолютно трансцендентного, отделенного от мира и человека бездной. В человеке разрушен образ и подобие Божье. Слово Божье — единственная связь между Богом и тварью, и человеку остается только слушать слово Божье. Тут Киркегард влияет в другом направлении. Мир и человек у К. Барта так же обезбожены, как у Гейдеггера, но у него есть Бог. Это есть страстная реакция против гуманизма в христианстве, которая перешла в унижение и отрицание человека. Томизм, столь сильный в мире католическом, хочет сохранить равновесие и латинскую меру, он остается оптимистическим и в нем есть элементы старого гуманизма, идущего еще от средневекового возрождения. В томизме человек не отрицается, но умаляется и унижается, он рассматривается как существо незначительное, не обладающее настоящей свободой и способностью к творчеству, существо второго сорта. Томизм есть также реакция против христианского гуманизма нового времени. Элемент дегуманизации есть и в нем, он скрыт за борьбой против всякого модернизма в религиозной и философской мысли. Но наиболее сильны процессы дегуманизации в жизни современных обществ и государств.

2

Свобода в социальной жизни представляет собой парадокс и порождает целый ряд противоречий. Мы и живем в эпоху обострения и обнаружения противоречий свободы. Свобода политическая, свобода экономическая переживает упадочные формы. Принципы, которые почитались охраняющими свободу, выветрились и ныне не вдохновляют. Изжиты принципы французской революции. Молодежь не увлекает уже ни идеология либерализма, ни идеология демократии. Формальная парламентская демократия себя скомпрометировала, и она бессильна социально реформировать общество, в ней обнаруживается страшная сила инерции. Свобода духа есть священный символ, ее значение не может быть связано с временными и преходящими формами той или иной эпохи. Но свобода в жизни социальной, политической и даже культурной перестает вдохновлять, она опостылела, в нее перестали верить. Мы живем в эпоху декаданса свободы. Свобода изолгалась. Она стала принципом консервативным и нередко прикрывает рабство человека. Формальное понимание свободы привело к реальной несвободе. Свобода провозглашена, но не может быть реализована огромной частью человечества. Особенно экономическая свобода оказалась издевательством над реальной свободой человека. Потеряли всякий кредит также права человека и гражданина. Они ассоциируются с атомистическим мировоззрением XVIII века, с французской революцией, с индивидуализмом, с выдохшимся либерализмом, с разлагающимися формами демократии. Между тем как, если есть вечное начало в демократии, то оно, конечно, связано не с идеей верховенства нации, а с идеей субъективных прав человеческой личности, со свободой духовной жизни, свободой совести, мысли, слова, творчества. Эта идея неотъемлемых субъективных прав человеческой личности восходит не к Руссо и не к якобинцам французской революции, а к христианству и к движениям, связанным с Реформацией. Но идея прав человека и гражданина была искажена и извращена в буржуазно-капиталистических обществах XIX и XX веков, вышедших из французской революции, она искажена в формальной буржуазной демократии. И это связано с первоосновами мирозерцания. Испанский философ Ортега очень остроумно

говорит, что идея либерализма как свободы личности от власти государства и общества коренится совсем не во французской революции и не в принципах демократии, а в феодализме, в средневековом замке, который средневековый рыцарь защищал с оружием в руках. В этом есть очень большая доля истины. Личность должна защищать себя от абсолютной власти государства и общества. Обыкновенно не понимают, что вся глубина проблемы не в достижении такой организации общества и государства, при которой общество и государство давало бы свободу человеческой личности, а в утверждении свободы человеческой личности от неограниченной власти общества и государства. Это значит, что истинная свобода человеческой личности имеет духовный, а не социальный источник, она определяется ее вкорененностью в духовном мире, а не вкорененностью в мире социальном. Мировоззрение социологического позитивизма, провозглашающее общество верховной реальностью и источником всей жизни человека, не может обосновать свободы. Между тем как европейские демократии покоятся именно на таком социологическом позитивизме. Дюркгейм был глашатаем настоящей социологической религии. Провозглашение прав человека и гражданина было провозглашением прав гражданина, члена общества и государства, а не прав человека как целостного существа, как свободного духа. Человек как гражданин задавил и закрыл, с одной стороны, человека как свободного духа, принадлежащего к иному порядку бытия, с другой стороны, человека как производителя, как трудящегося, — не было провозглашено право каждого человека на достойное существование и на труд. Противоречия и лживые последствия провозглашения прав и свобод гражданина в буржуазных обществах вызвали реакцию против самой идеи прав и свободы человеческой личности. Права гражданина остались в сфере исключительно формально-политической и не были перенесены на сферу экономическую, где свобода труда в капиталистическом режиме была издевательством над реальной свободой человека. Свобода оказалась защитой прав сильного и делала беззащитным слабого. Это есть один из парадоксов свободы в социальной жизни. Свобода оказалась свободой для себя и рабством для других. Но по-настоящему любит свободу не тот, кто хочет ее для себя и своих, но тот, кто хочет ее также для другого и других.

Свобода стала охранением прав привилегированного меньшинства, охранением капиталистической собственности и власти денег. Огромные массы трудящихся не знали свободы. Право быть избирателем в парламент есть издевательство над бедственным положением и рабством огромной массы людей. Свобода создала величайшие неравенства. И ее перестали любить, когда человеческие массы сознали свое право на более достойное и более активное существование. Свобода в формальных демократиях стала препятствием для социального изменения общества. И захотели диктатуры для радикального реформирования общества. Динамическая свобода не есть формальная свобода выбора, динамическая свобода предполагает уже сделанный выбор истины.

Реакция против вырождения свободы в либеральных демократиях превратилась и в реакцию против вечной истины о свободе человеческого духа. Сами либеральные демократии не знали духовных основ свободы, их не хотят знать и движения, против них направленные. Либерализм отделил гражданина от целостного человека. Он также оторвал права от обязанностей. Но при более глубоком понимании свобода есть не только право, она есть также и обязанность. Человек имеет возложенную на него Богом обязанность быть свободным, блюсти свободу духа, хотя бы она была тяжела, порождала страдания и требовала бы жертвы. И человек обязан уважать и соблюдать свободу другого человека, а не только свою. Любителей собственной свободы слишком много на свете. Свою свободу любят и коммунисты, и фашисты, и национал-социалисты, и все одержимые волей к могуществу. Чужую же свободу отрицают. Окостенение свободы в либеральных демократиях произошло именно от того, что свобода понималась исключительно индивидуалистически (не персоналистически) и часто означала «оставь меня в покое». Свобода означала замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических экономических интересах, в своей лавке, в своем предприятии. Свобода, как ее понимают в современной Франции, стала консервативным принципом, защитой status quo. При таком понимании свободы всякое сколько-нибудь радикальное изменение общества должно восприниматься как насилие.

Свобода есть вечное начало человеческого духа, дух и есть свобода. Свобода есть вечное начало человеческого об-

щения, подлинное общение только и может быть свободным. Но невозможно связывать вечное начало свободы с преходящими политическими формами, например с либерализмом и демократией. Проблема свободы безмерно глубже проблемы либерализма, и в либерализме она не имеет прочного обоснования. Демократия же по своему принципу подчиняет личность верховенству нации. Вот почему либерально-демократические принципы бессильны защищать свободу против современных на нее посягательств, коммунистических или фашистских. Формальный либерализм, равнодушный к истине, индивидуализм, приведший к страшным неравенствам и несправедливостям, создали для свободы отталкивающие и тягостные ассоциации. Свободу нельзя понимать только отрицательно и формально, ее нужно понимать положительно и содержательно. Свобода должна быть спасена соединением с Истиной, она не может быть спасена равнодушием к Истине. Познаете Истину, и Истина сделает вас свободными. Век скептической свободы кончается, начинается новый век. При положительном понимании свобода связана с творчеством, она есть творческая энергия. Свобода есть не только свобода выбора, но и самый выбор. Свобода не может быть лишь формальной защитой себя, она должна вести к положительному творческому акту. Неизбежен переход от формальной свободы, через которую каждый охраняет и защищает себя, к свободе реальной, через которую творчески преобразуется человеческое общение и человеческое общество. Но переход к реальной и творческой свободе означает прежде всего права не гражданина как отвлеченного существа, а человека как конкретного и целостного существа, как существа, вкорененного в духовном порядке. Переход к реальной свободе означает также провозглашение прав производителя, трудящегося. Завоевание реальной свободы всякого производителя, трудящегося есть преодоление того социального строя, который был основан на так называемой «экономической свободе», которая делала человека человеку волком. Это говорит о том, что свобода в жизни социальной есть парадокс, она легко переходит в свою противоположность, легко вырождается и становится условной ложью. Современные течения, которые стоят под знаком кризиса свободы, это чувствуют. Социалисты давно уже критиковали формальную свободу в либеральных демокра-

тиях и отказывались видеть в них гарантии реальной свободы трудящихся. Современные течения, даже очень враждебные социализму, очень многое у него заимствуют, не говоря этого. В либерально-демократических государствах развивается жажда наживы, поклонение золотому тельцу, бесчестность и подкупность. В государствах диктаториальных, фашистских или коммунистических развивается жажда власти и насилия, кровожадность и жестокость.

Характерный для нашей эпохи кризис свободы и декаданс свободы ставит в большей глубине проблему свободы для социальной философии. Но проблема совсем не сознается в этой глубине людьми, уносимыми потоком времени. Она не сознавалась раньше и теми, которые считали себя защитниками свободы. В борьбе стареющего либерализма и сторонников авторитарного государства глубина свободы отсутствует в обоих лагерях. Либерализм есть исключительно общественное миросозерцание, либералы — общественники, и свобода означает у них такую политическую организацию общества, при которой общество наделяет своих граждан субъективными правами. Либерализм есть одноплановое миросозерцание, оно не видит, что человек принадлежит к двум планам бытия. Эта двупланность человеческого существования означает, что существует не только свобода в обществе, но и свобода от общества, свобода совсем не в обществе, имеющая свой источник. Так называемые субъективные права человека совсем не в обществе имеют свой источник. Свобода духа не зависит ни от какой организации общества. Свобода есть граница власти общества над личностью, государства над человеком, граница, определяющаяся не той или иной организацией общества и государства, а принадлежностью человека к иному плану бытия, к царству духа. Свобода есть дух, и дух есть свобода, но именно поэтому свобода умалется и ущемляется по мере нисхождения к материальному плану жизни. Максимальная свобода существует для духовной жизни, для человеческой мысли и совести, для интимной жизни личности. Уже свобода в жизни политической есть свобода умаленная и ущемленная. И минимальная свобода должна была бы быть в жизни экономической, ибо она ближе всего к материи и дальше всего от духа. От экономики зависит самая возможность человеческой жизни на земле, и, казалось бы, недопустимо предоставлять

произволу то, что может обречь людей на голодную смерть. И в жизни отдельного человека есть большая свобода в жизни духовной и меньшая свобода в жизни физиологической. Материя должна быть организована, ей нельзя предоставить той свободы, которая оказывается там произволом. Но извращение иерархии ценностей в человеческой жизни так велико, что духу не давали свободы, материи же предоставляли свободу. Экономике предоставлена была свобода, и большая свобода, когда еще отрицали свободу мысли и слова, свободу духа и творчества. Материя, материальные аппетиты и вожделения бесчинствовали, эксплуатировали и утесняли слабых и зависимых, дух же был задавлен и удушаем. Это, конечно, разительный показатель падшести мира. Сейчас хотят организовать материю, регулировать экономику, но хотят также перенести на дух методы организации и регуляции материальной, экономической жизни. С духом обращаются как с материей. В этом ужас нашей эпохи. Это ведет к диктатуре мирозерцания как диктатуре над духом. Это одинаково проявляется в коммунизме, в фашизме и более всего в национал-социализме. Это есть монизм, в котором на дух переносится то, что применимо лишь к материи. Это есть или открытый материализм, или материализм прикрытый. Но те, которые защищают свободу против диктатуры мировоззрения, гораздо более интересуются свободой своих материальных аппетитов, чем свободой духа, свободой совести. И это еще более компрометирует свободу. Человек сводится к однопланному существованию, и это однопланное существование организуется одним методом. В этой организованной однопланности материя всегда побеждает дух. Такая тираническая однопланность, втискивающая человека в один социализированный порядок бытия, начинается не с современного коммунизма и фашизма, примеры ее даны были гораздо раньше. Прежде всего, эта однопланность существовала во всех старых теократических системах, которые видели теофании в относительных социальных формах, в исторически преходящем. Это ясно видно и всеми почти признается. Но замечательно, что та же однопланность, которая приводит к пленению духа и к тирании, хотя бы замаскированной и прикрытой, была и в идеологии демократии, у Ж. Ж. Руссо, в якобинстве. Никаких границ, охраняющих свободу личности, независимость духа, якобинская демократия

не знает. Руссо не признавал свободу совести, был сторонником обязательной гражданской религии и предлагал изгнать христиан из совершенной республики. Это новая форма того же принципа, что в утопии Платона, что в средневековой теократии. Якобинская демократия тоже берет на себя организацию духа теми методами, которыми можно организовывать лишь материю. Демократия тоже оборачивается своеобразным этатизмом, абсолютизацией государства. В современной Франции есть значительная свобода, связанная со всей культурой французского народа, с уважением к достоинству человеческой личности. Но господствующая во Франции радикальная партия, которая связывает себя с якобинской традицией, тоже утверждает одну из форм этатизма, она есть партия определенного мирозерцания и хочет, чтобы государство воспитывало народ в определенном мирозерцании. Это есть также идеократия, мягкая и прикрытая форма диктатуры мирозерцания. И так всегда будет при признании однопланности человеческого существования, при признании человека существом исключительно социальным и детерминированным исключительно обществом и государством, т. е. при отрицании самобытности и самостоятельности духовного плана бытия. Именно христианство открывает и утверждает двухпланность человеческого существования, принадлежность человека к двум планам бытия, к духовному и природно-социальному, к Царству Божьему и царству кесаря, к царству свободы и царству необходимости, и несводимость одного плана на другой. Но мы живем в эпоху, когда отказываются от христианского откровения и от свободы духа и отдают человека во власть соблазнов Великого Инквизитора. Этими соблазнами соблазнялось и христианство, но именно сейчас христианство очищается и освобождается от этих соблазнов, мир же внехристианский целиком находится во власти этих соблазнов. Все так смешалось и переплелось, все так двоится, что нужна большая ясность духа и зоркость, чтобы верно различить образы, которые являет современный мир. Одним из самых соблазнительных современных смешений и двоений является защита угрожаемой со всех сторон свободы сторонниками буржуазно-капиталистического мира. Но при самой большой гражданской и политической свободе люди могут быть лишены свободы духа и совести, свободы творчества, могут быть лишены

личности и оригинальности в смысле причастности к первоисточкам жизни. Люди могут быть в экономическом рабстве, быть лишены экономической свободы, если под экономической свободой понимать не свободу продавать свой труд как товар, не свободу эксплуатировать своих близких и оставлять огромную массу людей в нужде, нищете и горькой зависимости, а свободу реализовать достойное человеческое существование. В капиталистическом мире свобода была привилегией немногих, но и для немногих сомнительной привилегией, так как существование привилегированных угнетателей также было угнетенным, сдавленным, кошмарным существованием. Кризис капитализма представляется кризисом свободы. Но поистине свобода лживая и фиктивная должна быть низвергнута. Ее низвержение может быть очистительным путем к истинной и реальной свободе. Мир сдавлен сейчас между разлагающейся, лживой и упадочной свободой и полным отрицанием свободы, диктатурой миросозерцания, диктатурой над духом. И эта диктатура миросозерцания отличается от старого средневековья тем, что тогда действительно было цельное, органическое, грандиозное миросозерцание, сейчас же миросозерцание сколочено на скорую руку, не продумано и лишено всякой глубины. «Мировоззрение» сейчас есть условные символы и мифы, при помощи которых демагогически управляют массами. Таково положение современного мира.

Свобода труда, провозглашенная в обществах XIX и XX веков, сначала была эксплуатацией труда, ныне же она превратилась в свободу безработных. Свобода безработных есть выражение противоречивости и парадоксальности свободы в социальной жизни. Маркс не предвидел этих результатов индустриально-капиталистического развития. Он представлял себе, что количество рабочих будет автоматически возрастать в капиталистическом обществе. Пролетариат будет делаться все более и более многочисленным, будет объединенной и дисциплинированной силой, которая призвана создать новое, социалистическое общество. Он заметил зло эксплуатации рабочих, но не заметил зла превращения их в безработных. В действительности в результате технизации и рационализации промышленности количество рабочих уменьшается, человеческий труд заменяется машиной, возрастает не количество рабочих, а количество разнообразных служащих промышлен-

ной бюрократии. Это меняет всю перспективу. Труд никогда не был свободен. Человеческое общество и культура всегда покоились на порабощении трудящихся. Труд, тяжелый материальный труд, есть библейское проклятие. Труд был сначала рабским, потом крепостным, был «свободным» в обществе капиталистическом в смысле превращения его в товар, который «свободно» продается под угрозой голодной смерти, и даже в примере общества коммунистического в Советской России он превращается в крепостной в смысле закрепощенности его государству, которое в лице коммунистической бюрократии его жестоко эксплуатирует. Новая форма порабощения труда возникает в современных авторитарных государствах, основанных на диктатуре мирозерцания. Это есть процесс урavnительный. Социальная среда делается более унифицированной. Но в этой унифицированной среде личность еще более подавлена, чем в среде дифференцированной. Верховной ценностью провозглашается не живая личность рабочего, не его благо, не право самих трудящихся, а ценность государства и социального коллектива, его сила. Орудия производства передаются совсем не производителям, как говорил Маркс, а государству коммунистического или фашистского типа. Государство признается субъектом, человек же признается объектом. Это есть крайняя форма объективизации человеческого существования, при котором человек выброшен вовне и за его внутренним существованием не признается никакой цены. Процесс социализации хозяйственной жизни, который есть необходимый и справедливый процесс, переходит в социализацию всего целостного человека, т. е. в подчинение человека обществу в самой сокровенной и интимной его жизни. Но это есть процесс совершенно обратный возникновению истинного братского общения между людьми, общения личностей, общения «я» и «ты». Все люди превращены в объекты, в объекты организации. Кризис свободы переходит в кризис человека, отрицание свободы в отрицание человека. Процесс справедливого уравнивания людей может ведь происходить в прямо противоположных направлениях. Или может быть провозглашено достоинство, ценность и свобода каждого человека, каждого человеческого существа, потому что в нем есть образ и подобие Божье, или может быть одинаково отрицаемо достоинство, ценность и свобода всех людей, у всех

людей может отрицаться образ и подобие Божье. Можно или на всех людей распространить «привилегии дворянства», всех людей возвести в дворянское достоинство, так как впервые за дворянством было признано человеческое достоинство, или всех людей лишить этого дворянского достоинства и всех людей превратить в закрепощенных пролетариев, т. е. можно мыслить или всеобщую аристократизацию человеческих обществ, или всеобщую их демократизацию, всеобщую нивелировку и вообще понимание человеческого качества. Сейчас происходит процесс уравнивания и нивелировки во втором направлении. И потому проблема общества есть прежде всего проблема о человеке. Проблема антропологическая глубже проблемы социологической.

С эпохи Ренессанса была провозглашена свобода человеческой мысли. Но диалектика этого эмансипационного процесса привела к тому, что свобода мысли превратилась в «свободомыслие». «Свободомыслие» становится новой догматикой и не есть уже свобода мысли. «Свободомыслие» оказывается утеснением духовной жизни человека и даже отрицанием ее. Свободная мысль может утверждать совсем не «свободомыслие», она может утверждать и христианскую истину. Эмансипация не была освобождением целостного человека, самого человека, она была освобождением мысли как сферы, отвлеченной от человеческого существования, была провозглашением автономии мысли, а не автономией самого человека. Эта автономия была провозглашена во всех сферах общественной жизни и культуры. И во всех сферах она означала отвлечение от целостного человека и целостного человеческого существования разных сторон культуры и общественной жизни. Автономия хозяйственной жизни, например, создала роковую фигуру «экономического человека», который не есть человек. Кризис и упадок свободы мысли связан с тем, что в ней не столько мысль человека освобождена, сколько мысль освобождена от человека, стала автономной. Эта автономия совсем не есть свобода. Автономия нравственного закона тоже не есть свобода человека. Тут заложены были уже основы тех процессов, которые происходят теперь. Автономия мысли, превратившаяся в догматику свободомыслия, автономия хозяйства, превратившаяся в капитализм, автономия морали, превратившаяся в бездушное законничество, забывает в самом

человеке, о целостном человеке. И современному отрицанию свободы и отрицанию человека невозможно противопоставлять автономную мысль, автономную мораль, автономное хозяйство и пр., ибо все эти автономии и привели к современному отрицанию свободы и человека. Всем этим процессам можно противопоставить лишь целостного человека, укорененного в духовном порядке бытия. Человек должен провозгласить не формальную, а реальную свободу, свободу самого содержания человеческого существования. Это есть борьба за человеческое качество, за человеческое достоинство, за аристократизацию. С этим связано глубокое различие в понимании свободы в либерализме и христианстве. Либерализм требует формальной свободы, равнодушной к истине и к содержанию человеческой жизни. Христианство же требует свободы как содержания самой христианской истины, как качественного содержания человеческой жизни. И это одинаково распространяется и на мысль, и на культурное творчество, и на жизнь социальную и экономическую. Автономия хозяйственной жизни в капитализме была такой же дегуманизацией, как и автономия мысли в скептическом «свободомыслии».

Формальный либерализм в мысли привел к свободомыслию и скептицизму. Скептицизм привел к распаду и разложению. Распад и разложение приводят к требованиям диктатуры и диктатора, не только к диктатуре политической и хозяйственной, но и к диктатуре миросозерцания, к диктатуре над духом, к отрицанию свободы духа. Само по себе искание диктатора и вождя включает в себе и здоровый элемент, оно связано с тем значением, которое имеет в политической жизни единоличное начало, т. е. люди творческой инициативы, люди сильные, берущие ответственность на себя. Без такого единоличного Начала невозможны никакие реформы. Демократическое начало само по себе делается инертным и консервативным, оно неизбежно должно быть сочетаемо с элементом аристократическим и монархическим, понимая под монархическим не монархию, а единоличность в форме президента с сильной властью или вождя. Это менее всего предполагает диктатуру миросозерцания. Поразительно, что современная диктатура миросозерцания совсем не связана непременно с реальным духовным единством, с действительно существующим миросозерцанием, которым бы массы были так глубоко

проникнуты, как они были в прошлом проникнуты христианскими верованиями. Единство миросозерцания декретируется государственной властью. Авторитет государства должен создавать духовное единство, унифицировать весь свой человеческий состав. Смешно думать, что народные массы в России проникнуты теорией Маркса или в Германии теорией Гобино и Чемберлена о расах. Диктаторской власти приходится создавать единство миросозерцания. В этом отношении коммунизм в лучшем положении, потому что марксистское мировоззрение существует и представляет систему. Фашизм в худшем положении. Современная диктатура миросозерцания основана на предположении, что с духом и духовной жизнью можно совершенно так же поступать, как с материей и материальной жизнью, что дух, мысль, творчество культуры поддаются такой же организации государства, как жизнь политическая и экономическая. Но это всегда значит, что дух рассматривается как эпифеномен, что духу отказывают в примате над материей. Организация единства духа и миросозерцания государственной властью ведет на практике главным образом к усилению органов государственной полиции и шпионажу. Самая воля к преодолению духовной и умственной анархии, к достижению духовного единства и целостного миросозерцания есть праведная воля, заслуживающая лишь сочувствия. Век формального либерализма, либерпансерства и скептицизма кончается. Но на этих путях подстерегают соблазны Великого Инквизитора. Диктатура миросозерцания есть соблазн Великого Инквизитора. Он привел к зловещим последствиям в русском коммунизме и германском национал-социализме. Диктатура миросозерцания есть не реальное преодоление хаоса, а есть формальная организация хаоса, создание деспотического порядка, за которым продолжает шевелиться хаос. Симптоматическое значение современных движений огромно, оно означает переход к новой эпохе, но не означает еще самой новой эпохи. Положительное значение современных движений прежде всего биологическое, его нужно видеть в необыкновенной витальной силе молодежи, в ее способности к энтузиазму.

3

И русский коммунизм, и фашизм как явления мировые порождены войной и могут быть названы детонацией войны. Фашизм же есть не только порождение войны, но и реакция против коммунизма. Эмоциональные источники фашизма не столько творчески положительные, сколько отрицательные, отрицательные реакции. Фашизм германский, национал-социализм есть порождение несчастья и унижения немецкого народа. И коммунизм, и фашизм, столь схожие между собой с точки зрения социальной морфологии, справедливо восстают против вырождения формальной свободы, означающей скептицизм, безверие и равнодушие к истине, но они не переходят к реальной свободе человека как целостного существа, как существа духовного, как производителя и как гражданина, они переходят к формальному и реальному отрицанию свободы. От угнетения человеческой личности, всякой человеческой личности, в капиталистическом хозяйстве, в буржуазном быте, в безличности и бесчеловечности государства и войны они переходят к угнетению же человеческой личности, унифицируя это угнетение и распространяя его на всех. Но это есть продолжение того же прогресса дегуманизации и обезличивания. Свобода и личность отрицается совсем не в каком-то «буржуазном» смысле, как любят теперь демагогически говорить, а в вечном, духовном смысле. Совершается великое предательство относительно человека. Человек перестал быть верховной ценностью, он подменяется иными ценностями, которые стоят не выше, а ниже человека. Наша эпоха ставит вопрос, будет ли дальше существовать человек, или он будет заменен совсем иным существом, которое будет выработано дрессировкой социально-классовой или государственно-расовой. Между итальянским фашизмом и немецким национал-социализмом существует разница в стиле и символике. Итальянский фашизм основан на символе и мифе о государстве как высшем существе и верховной ценности, он хочет продолжать римскую традицию и иметь классический стиль. Фактически он гораздо лучше, гораздо менее тираничен, чем немецкий национал-социализм, хотя его обоготворение государства есть явное возвращение к язычеству. Немецкий национал-социализм основан на символе и мифе о расе как высшем существе

и верховной ценности, он любит говорить о душе народа, о земле, о мистическом значении крови и имеет Стиль романтический. Государство есть лишь орудие расы и национальности. Но это еще гораздо глубже затрагивает человека, его внутреннее существо, чем фашистская идеология государства. Выработка чистой и сильной расы превращается в маниакальную, патологическую идею, которая побуждает сделать психоанализ целого народа, находящегося в состоянии коллективного безумия и одержимости. Впрочем, нужно сказать, что вряд ли народы Европы, чувствующие себя более здоровыми и рассудительными, имеют право строго осуждать немецкий народ, ибо в несчастьях немецкого народа очень повинны международная политика. Версальский мир, забота каждого о себе, прикрытая заботой о Европе, и многое другое. Нужно, однако, сказать, что в фашизме и даже в национал-социализме, столь пораженном болезнью, есть и положительные элементы. Эти положительные элементы нужно видеть в критике формальной политической демократии, переживающей смертельный кризис, в стремлении к созданию реального корпоративного, синдикального представительства, представляющего экономические, профессиональные интересы народа, в преодолении борьбы партий, даже в необходимости сильной власти для социального реформирования общества, в призыве к прямому реальному действию, связанному с народной жизнью, в противоположность действиям, отраженным в фиктивной партийной, парламентской сфере. Это есть переход от формализма к социальному реализму. Старый социалист Муссолини, который сейчас терпеть не может слово «социализм», фактически вырабатывает очень радикальную социальную программу и, вероятно, будет ее осуществлять. Гораздо сомнительнее социализм национал-социалистов, хотя они сохраняют самое слово. Это только показывает, как условно употребление слов в социальной жизни. Гитлер до сих пор почти ничего не делает для социального реформирования общества и даже, по видимому, принужден опираться на финансово-капиталистические круги. Но в программе национал-социализма есть и положительные социально-экономические элементы.

Принято противопоставлять фашизм и демократию. С фашизмом хотят бороться при помощи принципов демократии. Это поверхностный взгляд. Нельзя себе представлять демо-

кратию статически, нужно вникнуть в динамику демократии. Фашизм есть один из предельных результатов демократии, обнаружение ее диалектики. Фашизм противопоставляет себя парламентской либеральной демократии, а не демократии вообще. Муссолини в своей книге о принципах фашизма решительно говорит, что фашизм есть демократия, но демократия авторитарная. Хотя это и может показаться парадоксальным и шокирует адептов стареющих форм демократии, но можно даже утверждать, что фашизм есть один из результатов учения Ж. Ж. Руссо о суверенитете народа. Учение о суверенитете народа, что и соответствует наименованию демократии, само по себе не дает никаких гарантий свобод для человеческой личности. Руссо верил, что общая воля суверенного народа безгрешна и свята, в этом был созданный им миф, аналогичный мифу Маркса о святости и безгрешности воли пролетариата. Но в действительности суверенный народ, как и суверенный пролетариат, может упразднить всякую свободу и совершенно подавить человеческую личность, может потребовать от нее отречения от личной совести. Овладевший окончательно государством суверенный народ может принять свое государство за церковь и начать организовывать дух и духовную жизнь. Всякая «идеократия», имеющая свой прототип в платоновской Республике, принимает государство за церковь и предписывает государству церковные функции. Якобинская демократия в принципе есть уже тираническая идеократия, отрицающая свободу духа. Идея неотъемлемых субъективных прав личности совсем другого происхождения, и она, конечно, гораздо более христианская, чем идея суверенитета народа. Муссолини остроумно говорит, что когда объединенный народ окончательно берет в свои руки власть, когда государство делается окончательно его государством, то государству более не ставится границ, оно делается абсолютным. С абсолютизмом государства боролась угнетенная личность, личность угнетенных социальных групп, буржуазии, интеллигенции, рабочих, и пыталась поставить границы государству. Но когда произойдет преодоление борьбы сословий, классов, социальных групп с противоположными интересами, когда произойдет унификация народа, когда не будет уже социальных групп, угнетенных государством, тогда народ отождествит себя с государством и государство окончательно обожествится. Народ совсем не

должен непременно выражать свою волю в форме либеральной демократии с парламентом, он может выражать ее в форме авторитарной демократии с вождем, наделенным высшей властью. Мы видим, что возможно даже появление вождя с диктаторскими полномочиями при сохранении старой демократии. Таков случай с Рузвельтом, он вызван необходимостью радикальных социальных реформ, всегда требующих единоличной сильной власти; инициативы и ответственности. Муссолини социологически, в сущности, говорит то же самое, что говорит Маркс. Маркс говорит, что конфликт между личностью и обществом существовал лишь потому, что существовал конфликт социальных классов, который он лишь прикрывал. Когда исчезнут классы, класс эксплуататоров и классовая борьба, то никакого конфликта между личностью и обществом не будет. Для Муссолини абсолютным становится государство, для Маркса абсолютным становится общество, но принцип один и тот же, одинаково отрицается вечный трагический конфликт личности и государства, личности и общества и отрицаются неотъемлемые свободы личности. В действительности истина в прямо противоположном. Конфликт классов и социальных групп лишь прикрывал и маскировал вечный конфликт личности и общества, личности и государства. И когда классов больше не будет, когда общество будет социально демократизировано и унифицировано, тогда в метафизической своей глубине обнаружится вечная трагедия столкновения личности и общества, личности и государства. Так же как, когда будет решена элементарная экономическая проблема обеспечения жизни каждого человеческого существа, во всей остроте будет поставлена проблема духа. Это есть проблема будущего, может быть, отдаленного будущего. Но человеческим обществам, вероятно, придется пройти через соблазны идеократии, через абсолютацию государства, нации, общества, через отрицание свободы человеческого духа. Либеральные демократии не могут удержаться. Парламентаризм с режимом партий, с властью денег разлагается. Старые формы демократии мешают радикальному реформированию человеческих обществ, и появляются новые формы демократий, более подвижные, динамические, способные к быстрому действию, отвечающие инстинктам масс и молодежи. Фашизм есть одна из преходящих форм, образовавшихся в атмосфере

мировой войны и мирового кризиса. Миру придется, по-видимому, пройти через диктатуры, которые исчезнут после того, как будут совершены радикально социальные изменения общества. Избежать диктатур с их тягостными последствиями можно лишь моральным перерождением и проявлением творческой духовной силы. Старые социалистические партии бессильны, они утратили Энтузиазм, обуржуазились, выветрились, бюрократизировались и не способны к действию. Судьба немецкой социал-демократии в этом отношении очень показательна. Наступает очень тягостный период для человеческой личности, для свободы духа, для высшей культуры. И ставится вопрос о том, могут ли диктатуры оставаться лишь диктатурами политическими и экономическими, или они неизбежно будут диктатурами мирозерцания, диктатурами над духом, т. е. отрицанием свободы духовной жизни, свободы совести, мысли и творчества. В принципе возможно первое, но осуществляется второе, вследствие упадка христианских верований. И предстоит духовная борьба. Эта борьба сейчас происходит в немецком христианстве. Она будет и во всем мире. Бороться нужно против монизма, нужно утверждать дуализм и плюрализм, различность и раздельность духовного и природно-социального, мира существования и мира объективированного, Божьего и кесарева, Церкви и государства. И поразительно, как я говорил уже, что абсолютный монизм, абсолютная идеократия осуществляются без действительного единства веры. Единой веры нет сейчас ни в одном обществе, ни в одном государстве. Принудительное единство определяется эмоциональной коллективной одержимостью. Единство осуществляется диктатурой партии, отождествляющей себя с государством. Социологически очень интересно, что свобода идет на убыль и уменьшается в мире не только по сравнению с обществами, основанными на либеральных и демократических принципах, но и по сравнению со старыми монархическими и аристократическими обществами, в которых, в известном смысле, было больше свободы, несмотря на то что было гораздо больше единства в религиозных верованиях. В старых обществах довольно большая свобода утверждалась в ограниченном социальном круге, она была аристократической привилегией. Когда круг расширился и общество унифицировалось, то произошло не распространение свободы на всех, а

распространение на всех не-свободы, т. е. одинаковое подчинение всех государству и обществу. Социальная дифференцированность сохраняла некоторую свободу для избранного круга. Свобода аристократична, она есть скорее аристократическая, чем демократическая привилегия. Токвиль видел в демократии опасность для свободы. Это все та же проблема, поставленная Марксом и Муссолини и иллюстрируемая на примерах коммунизма и фашизма. Мир вступает в периоды, когда свобода духа агонизирует. Человек потрясен до своих первооснов процессом дегуманизации. Идеал человека померк. Это очень мучительный переходный период. Человек, может быть, должен быть распят, умереть, чтобы ожить для новой жизни. Ни коммунизм, ни фашизм не есть еще эта новая жизнь, это лишь переходные формы, в которых элементы правды перемешаны со страшной неправдой. Эти переходные формы порождены несчастьем и нуждой. Они не от творческого избытка родились. Все старые авторитеты рухнули, и миру грозит анархический распад. Вновь вошедшие в мир силы оказались как бы неожиданными, застали врасплох. Эти силы вошли в мир, когда потеряно было единство веры, когда скептицизм разъел и разложил старые общества. Что это за силы?

Глава III

**Новые силы мировой жизни. Вступление масс.
Коллективы. Экономизм. Техника. Безработица.
Национализм и расизм.
Этатизм и цезаризм. Народы Востока**

1

В мировую историю вошли новые силы. Процесс демократизации общества начался давно. Но после войны окончательно обнаружилось вторжение мобилизованных масс на авансцену истории. Это есть основной фактор современной истории. Массы не были раньше допущены на авансцену истории к видимой активной роли. Но изнутри история всегда создавалась, имея в виду массы или то, что я называю социальной обыденностью, история всегда основывалась на большом числе, на коллективах. Государство и социальные инсти-

туты всегда создавались для массы, для среднего человека, а не для духовной аристократии. Человек всегда был подавлен большим числом, человек выдающийся был подавлен человеком средним, качество количеством. Но никогда еще не была так велика роль большого числа, роль коллектива, как в нашу эпоху. Я говорил уже, что раньше массы жили в органическом строе и ладе, жили и росли, как живут и растут растения, и жизнь их держалась положительными религиозными верованиями. Но органический строй и лад разложились и религиозные верования ослабели. Массы активно вторгаются в историю в очень трудный момент, когда грозит анархия. Но массы вступают не совсем бесформенно, не как механическая смесь, они вступают организованными в коллективы. И это вступление масс сопровождается почти помешательством на организации. Отсюда склонность к диктатуре, искание вождей, которые должны заменить падшие авторитеты. Организованные коллективы, стремящиеся к соединению в единый коллектив, — вот вновь образующаяся сила эпохи. И базисом этих организованных коллективов являются прежде всего союзы молодежи, комсомольцы, фашисты, наци. „Индивидуалистически жить человеческие общества более не могут.“ Они могут жить соединениями, содружествами, корпорациями, коллективами. Разъединенная, индивидуалистическая, изолированная жизнь есть буржуазная, мещанская жизнь капиталистических обществ, в которых человек человеку волк, каждый думает лишь о себе. Дальше так продолжаться не может. Не буржуазная, не мещанская, не корыстно индивидуалистическая жизнь доступна была лишь отдельным избранным индивидуальностям с особенным призванием, но не среднему человеку, не массам. Вторжение масс, организованных в коллективы, и приобщение их к культуре имеет своим последствием понижение качества культуры, варваризацию, вооруженную орудиями цивилизации. Меняется стиль жизни, меняется характер интересов, направленность сознания. Качественная культура была связана с аристократическим началом (не в словесном, конечно, смысле). Этому аристократическому началу грозит истребление. Культурная элита подвергается настоящему погрому. Этот погром происходит в Советской России и в гитлеровской Германии. Германия, в которой раньше был настоящий культ ученых, философов, профессоров, универси-

тетов, часто преувеличенный и смешной, теперь совершенно перестала уважать ученых, философов, профессоров, университеты и готова их разгромить. Массы требуют себе от людей мысли и культурного творчества служения, исполнения «социального заказа». Люди мысли, творцы культуры испытывают на себе жестокие последствия диктатуры господствующей ортодоксии и догматики, их заставляют принять господствующую символику. В Италии, где диктатура миросозерцания сравнительно мягче, фашистская молодежь в свое время разгромила библиотеку самого крупного итальянского философа Бенедетто Кроче, потому только, что он хотел сохранить свободу мысли и не принял господствующей символики. От деятелей мысли и культуры требуют ортодоксии в гораздо большей степени, чем это требовалось в средние века. Достаточно известие, какие формы это требование ортодоксии приняло в русском коммунизме. Советская Россия стала классической страной «социального заказа» деятелям культуры. В этом есть, конечно, конец индивидуализма в дурном смысле слова. Эгоистический индивидуализм буржуазной культуры должен быть преодолен. У творцов культуры должно пробудиться исчезнувшее сознание сверхличного социального служения. Но процесс, происходящий в мире, есть не только конец индивидуализма, но и страшная опасность для вечной истины персонализма, т. е. для самого существования человеческой личности. В коллективах угасает личное сознание и заменяется коллективным. Мышление становится групповым, полковым. Личная совесть парализуется, заменяется совестью коллектива. Перерождение сознания так велико, что совершенно меняется отношение к правде и лжи. То, что с точки зрения личного сознания и личной совести есть ложь, с точки зрения коллективного сознания и коллективной совести является в обязанность. Требуют и от мышления, и от оценок и суждений совести маршировать в ногу.

Коллективизм и коллективная совесть не есть новое явление в истории. С него началась история, и он всегда бывал в истории, всегда бывал для среднего человека, для масс, для социальной обыденности. У человека всегда была склонность к стадности, стадность была выражением выброшенности человека в падший мир. Личная оригинальность в мысли, в совести, в творчестве всегда была редким достоянием немногих.

Первобытные общества, первобытные кланы с их тотемистическими культурами жили под знаком коллектива, в них личность еще не пробудилась, не поднялась, не создала границ, отделяющих ее от социальной группы. Многие табу, которыми наполнена и цивилизованная эпоха истории, — следствие первобытной стадности и первобытного коллективизма. На протяжении всей своей истории человек жил в разных коллективах — родовых, семейных, племенных, национальных, государственных, военных, сословных, классовых, профессиональных, религиозных. И он мыслил и судил согласно сознанию своих коллективов. Мышление редко бывало личным, оно бывало родовым. Отсюда сделала неправильные обобщения социологическая школа Дюркгейма. Мышление было полковое, сословное, профессиональное, племенное. Средний военный иначе мыслит, чем средний штатский, средний француз иначе, чем средний немец, средний дворянин или буржуа иначе, чем средний крестьянин или рабочий, средний врач иначе, чем средний адвокат, и т. д. Личная оригинальность, возвышающаяся над родовым, всегда была редкостью. Ошибочно думать, что в индивидуалистическую эпоху, в буржуазных обществах мышление и сознание было личным, оно было безлично-средним, приспособленным к господствующему типу человека. Безличная и бесчеловеческая власть денег определяла суждения людей. Буржуазное общественное мнение очень тиранично. От человека требовали безличных оценок. Каждый атом походил на другой атом. Индивидуализм совсем не означал личной оригинальности, личного мышления, личного творчества, а обыкновенно означал эгоизм, корысть, изоляцию, разобщенность, волчье отношение к ближнему, полное отсутствие сознания долга сверхличного служения. Индивидуализм совсем не был персонализмом. Индивидуализм тоже был своеобразной формой стадности и коллективности. Индивидуализм есть или мещанское отношение к жизни, или изоляция эстетов. Персонализм же есть осуществление в человеке образа и подобия Божьего. В индивидуализме буржуазных обществ человек был социализирован и объективирован, он был подчинен власти денег и индустриального развития, суждения его подчинены буржуазным нравам, но ему было внушено, что он служит обществу, нации и государству, оставаясь «экономическим человеком», индивидуалистом в хозяйст-

венной жизни, руководясь индивидуальным интересом, а не интересом социальным. Но коллективизм нашей эпохи, современный коллективизм, противопоставляющий себя предшествующей индивидуалистической эпохе, несет с собой и новизну. Раньше коллективизм существовал в разных дифференцированных группах, национальных, сословных, профессиональных, семейных. Теперь коллективизм унифицируется и универсализируется. Мир идет к универсальному коллективизму, в котором исчезают дифференциации. В коммунизме, в фашизме, в национал-социализме мы и видим процесс универсального обезличивания — все должны мыслить одинаково, иметь одинаковые суждения, всякая личная оригинальность исчезает в коллективе. Это процесс унификации и универсализации ударяет жестоко по избранным индивидуальностям, ни к каким группам и коллективам не принадлежащим. Происходит возврат к стадности в новых цивилизованных и технизированных формах. Массы, пришедшие к власти, хотят жить в этих новых организованных, неорганических коллективах. Массовый человек обезличен, но он может проявить больше жертвенности и забвения о себе, чем буржуа-индивидуалист. Вместе с тем обнаруживается власть фактора, который играл уже определяющую роль в капиталистическом обществе XIX века и был положен в основание теории Маркса, — экономизм. Но раньше власть экономизма не была такой универсальной, как в нашу эпоху, и многое ускользало от этой власти. Теперь уже никто и ничто не может ускользнуть от этой власти. Все находятся под знаком заботы, и те, которые уверены в сегодняшнем дне, не уверены в завтрашнем дне. Мировая жизнь окончательно стала под знак экономизма, и интересы экономические стали преобладающими и деспотическими, они все себе подчиняют. Массы живут по преимуществу интересами экономики, и это сказывается роковым образом на всей культуре, которая делается ненужной роскошью. Мировая война страшно усилила власть экономизма, разорив все народы. Все правительства заняты почти исключительно вопросом финансовым и вопросом о безработице. Все люди заняты почти исключительно исканием заработка и добыванием хлеба насущного, люди же обеспеченные и богатые потеряли чувство прочности своего положения и ждут разорения и краха. С необычайной остротой обнаруживается основа жизни

падшего мира, как нужды и заботы, как древнего библейского проклятия — в поте лица своего будешь добывать хлеб свой. Власть экономизма очень связана с перенаселением. Так, перенаселение в Германии есть факт фатальный, грозный для европейского мира.

Капитализм не только породил экономизм как мироощущение и мирозерцание, но и был порожден экономизмом. Экономизм не есть только признание большого значения хозяйственного труда и хозяйственного развития, как условия человеческой жизни и человеческой культуры, — он есть извращение иерархии ценностей. Именно экономизм капиталистического мира признал дух эпифеноменом экономики. Совсем не от Маркса это идет и не Маркс в этом виноват. Маркс нашел это в капиталистическом, буржуазном обществе XIX века и так был этим потрясен, что придал этому универсальное значение. Но мы живем в эпоху увядания капитализма, он изжил уже классический период своего расцвета. Капитализм нашего времени есть уже упадочный капитализм, и он перерождается в какую-то новую переходную форму хозяйства. Капитализм, во главе которого становится финансовый капитал, перестает уже быть связанным с либерализмом и индивидуализмом. Из периода либерального капитализм переходит в период государственного и регулируемого. Капитализм не регулируемый, либеральный стал опасным для всех классов, и для классов буржуазных. Вопреки схеме Маркса, капитализмом недовольны и сами капиталисты. Это особенно видно на классической стране индустриального капитализма, на Америке. Там регуляция капитализма стала необходимостью, сознаваемой всеми, так как нерегулируемый капитализм поставил страну перед бездной. Капитализм старый не обеспечивает более ничьей жизни. Он не может уже питать человечество. Если раньше капиталистический строй эксплуатировал трудящиеся массы, то теперь он выбрасывает их на улицу. Он не в силах победить безработицу. Как уже много раз указывали, в капиталистическом хозяйстве нет соответствия между производством и потреблением. И это не только его экономический дефект, это его моральный и метафизический дефект. Ибо это значит, что не производство существует для человека, а человек существует для производства. Поэтому могут истреблять, бросать в море огромное количество хлеба

из экономических интересов, когда существуют голодные. Человек не ставится в центре хозяйства. Именно экономический либерализм и индивидуализм не ставит человека в центр хозяйства. Капиталистическое хозяйство глубоко антиперсоналистично. Оно есть дегуманизация экономической жизни и овеществление человека. В упадочный период капитализма это выражается в том, что он становится все более и более анонимным. Капитализм сам все более и более разрушает принципы частной собственности. Неизвестно, кто является собственником и чего он является собственником. Власть банков есть безличная, анонимная власть. Тресты — анонимные, безличные учреждения. Неизвестно даже, кто является виновником бедствий, поражающих современное человечество, виновника нет, он не имеет имени. Безработные не тают, кто виновник их горькой участи. Человек чувствует себя совершенно раздавленным нечеловеческой, безликой силой. Деньги — нечеловеческая, безликая сила.

Но главная космическая сила, которая сейчас действует и перерождает лицо земли и человека, дегуманизирует и обезличивает, есть не капитализм как экономическая система, а техника, чудеса техники. Человек попал во власть и рабство собственного изумительного изобретения — машины. Наша эпоха стоит прежде всего под знаком техники и может быть названа технической эпохой. Техника есть последняя и самая большая любовь человека. Человек верит в чудеса техники, когда перестал уже верить во все чудеса. Дегуманизация и есть, прежде всего, механизация и технизация человеческой жизни, подчинение человека машине и превращение его в машину. Власть машины разлагает целостный человеческий образ. Экономическая жизнь оказывается окончательно оторванной от духовной жизни, которая загоняется все более и более в темный угол и не допускается до руководства жизнью. Машина призвана освободить человека от рабства у природы, облегчать человеческий труд. Но вместо этого она по-новому поработает человека и окончательно его обездоливает, превращая его в безработного. Это указывает на то, что весь социальный организм поражен страшной духовной и нравственной болезнью, звериным отношением человека к человеку. Технизированный капитализм нельзя рассматривать только как экономическую категорию, он есть также моральная кате-

гория и связан с отношением человека к человеку. Техника имеет не только социальное, но и космическое значение¹. Она создает совсем новую действительность, действительность иную, чем действительность природного, неорганического мира. Кроме тел неорганических и тел органических появились еще тела организованные, которые образовались не из природного мира, а из мира истории, из цивилизации. Современная техника означает конец теллурического периода в жизни человека, человек перестает зависеть от земли и питаться от земли. Техника есть переход от органической, животнo-растительной жизни к жизни организованной. И это соответствует выступлению в истории огромных масс и коллективов. Человек перестает жить прислоненным к земле, окруженным растениями и животными. Он живет в новой металлической действительности, дышит иным, отравленным воздухом. Машина убийственно действует на душу, поражает прежде всего эмоциональную жизнь, разлагает целостные человеческие чувства. Если суровый, мужественный дух может сопротивляться власти машины и может овладеть ею, то душа бессильно агонизирует. Современные коллективы не органические, а механические. Современные массы могут быть организованы лишь технически, власть техники соответствует демократическому веку. Техника рационализирует человеческую жизнь, но рационализация эта имеет иррациональные последствия. Таким последствием является безработица, которая все более и более представляется будущим человечества. Социальный вопрос делается прежде всего вопросом распределения, т. е. вопросом не экономическим только, но и моральным. Состояние современного мира прежде всего требует революции духовной и моральной, революции во имя человека, во имя личности, во имя всякой личности. Эта революция должна восстановить иерархию ценностей, которая совершенно нарушена, поставить ценность человеческой личности выше идолов и кумиров производства, техники, государства, расы и национальности, коллектива. И необходимо рассмотреть еще одну из современных форм идолотворения.

¹ См. мою статью «Человек и машина».

2

С необычайной силой вспыхнули в нашем мире древние расовые и национальные инстинкты. Национальные страсти терзают мир и грозят гибелью европейской культуре. Это свидетельствует только о том, как силен атавизм в человеческих обществах, насколько подсознательное глубже сознательного, как поверхностен был процесс гуманизации. Если в прошлом утверждение и развитие национальных индивидуальностей было гуманизацией, то современный национализм есть дегуманизация и бестиализация человеческих обществ. Это есть возврат от категорий культурно-исторических к категориям зоологическим. Как будто бы возрождается древняя борьба племен и рас, предшествующая образованию национальностей как культурно-исторических форм. Совсем как в самом начале образования средневекового мира. Отменяются результаты христианско-гуманистического процесса объединения человечества. Происходит паганизация христианских обществ. Национализм есть многобожие, он не соединим с единобожием. В потрясающих формах происходит эта паганизация в Германии, которая уже не хочет быть христианской страной, заменяет крест свастикой и требует от христиан отречения от первооснов христианского откровения и христианской веры, от евангельской морали. Франция давно уже дехристианизирована, но глубоко проникшие гуманизм и просвещение мешают ей стать страной языческой. В Германии, где гуманистическое просвещение всегда было слабее, религия языческого партикуляризма пытается опрокинуть христианский универсализм. Духовно-персоналистическое понимание человека заменяется пониманием натуралистически-зоологическим. И к устроению человеческой жизни устанавливается такое же отношение, как к скотоводству. Способ выработки и охранения чистой германской расы очень напоминает способы выработки чистой породы собак и лошадей. Немецкий расизм есть романтический натурализм, и в нем есть элемент реакции «природы», крови, земли, души народа, т. е. сил теллурических, против власти техники. Но он фатально усваивает себе приемы современной техники и подражает приемам советским. Стерилизация, евгеника, недопущение смешанных браков, государственное вмешательство в личную жизнь и пр. и пр. не есть, конечно,

проявление натуральной жизни, это есть самая плановая, самая дегуманизованная техническая цивилизация. Зоологические инстинкты, романтически идеализированные и превращенные в натуралистическую мистику, вооружаются современной цивилизованной техникой. Парадоксальна вспышка современного национализма и расизма потому, что мы живем в универсалистическую эпоху, во многом напоминающую эпоху эллинистическую. Все стало планетарным. Современный расовый и национальный партикуляризм приобретает особенную остроту именно на фоне основного универсализма эпохи. Сейчас нет уже совершенно замкнутых, изолированных автаркических миров, все происходит на глазах всего мира. Современная техника носит совершенно унифицирующий и универсализирующий характер, она одна и та же у всех национализмов, органического своеобразия больше нет. Так, национализм народов Востока есть не что иное, как подражание Европе и вооружение европейской техникой. Увлечение современной националистически настроенной молодежи техникой и спортом носит совершенно мировой, интернациональный характер. В истории мы видим две тенденции — тенденцию к индивидуализации и тенденцию к универсализации. Обе тенденции неизбежны в космической жизни и правомерны. Но почти никогда не было достигнуто их гармоническое сочетание, всегда бывало чрезмерное преобладание одной тенденции над другой. Гармоническое сочетание индивидуализирующей и универсализирующей тенденции так же не удавалось, как не удавалось ничто в истории нашего падшего мира, все искажалось греховной похотью и идолотворением. Национализм и интернационализм одинаково разрушали целостную человечность. Современный национализм есть одна из форм идолатрии, как и современный этатизм. Христианская истина о том, что нет эллина и иудея, которая не была, конечно, отрицанием самого факта национальной индивидуальности, злобно и насильнически отвергается, и народы возвращаются к языческому, античному отношению к национальности. Единство человечества, к которому, по крайней мере в идее, в принципе приближал нас процесс христианизации и гуманизации, вновь в идее, в принципе отрицается, единство человечества распадается. Это свидетельствует о том, что натурально единство человечества недостижимо, оно достижимо лишь духовно. Единство человечества есть Богочеловечество.

Национализм идолопоклоннически превращает национальность в верховную и абсолютную ценность, которой подчиняется вся жизнь. Народ заменяет Бога. И национализм не может не столкнуться с христианством, с христианским универсализмом, с христианским откровением о том, что нет эллина и иудея и что всякий человек имеет безусловную ценность. Национализм все превращает в свое орудие, в орудие национальной мощи, национального своеобразия и процветания. Религия, церковь для национализма есть исключительно национально-историческая категория. Русский должен быть православным не потому, что православие есть истина, а потому, что православие было национально-исторической силой, оно образовало русское государство и русскую национальную культуру. Так же поляк должен быть католиком, немец — лютеранином, англичанин — англиканцем и т. д., и т. д., совершенно так же, как турок должен быть магометанином. Национализм последовательно ведет к многобожию, к языческому партикуляризму. Во время войны мы видели, что бог немецкий, бог русский, бог французский и английский вели между собой войну. Национализм не приемлет универсальной религиозной истины, он по своему сознанию остается на дохристианской стадии, на стадии юдаизма как религии еврейского племенного бога, не ставшего еще богом вселенским, или язычества до возникновения философской идеи единобожия. Национализм был чужд христианскому универсализму средневековья, он есть порождение новой истории, утерявшей чувство единства и двигавшейся в направлении партикуляризма. В частности, национализм французский происходит от французской революции, от идеи верховенства нации. Старая монархическая и аристократическая Франция не знала национализма в том смысле, как он сложился в XIX и XX веках. Национальность есть одна из ступеней индивидуализации бытия и имеет бесспорную и положительную ценность. Культура всегда имеет национальный характер и национальные корни. Интернациональная культура невозможна. Это была бы культура коммивояжеров. Только техника носит интернациональный характер, и власть техники есть сила интернационализирующая. Национальность есть культурно-исторический факт. Национализм же есть отношение к факту, есть превращение натурального факта в идола. Национализм не имеет никаких

христианских корней, истоки его совершенно иные, и он всегда сталкивается с христианством. Христианство не есть, конечно, и интернационализм, который есть обеднение бытия, отрицание индивидуальных ступеней бытия и утверждение абстрактного единства вместо конкретного. Интернационализм есть общее, а не универсальное. Универсальное конкретно-единично, оно не подчинено числу. Христианство есть вселенскость и конкретное единство, вбирающее в себя все преобразованные и просветленные индивидуализации бытия. Национализм есть прежде всего явление эмоциональное, и никакие интеллектуальные аргументы в споре с национализмом не имеют силы. Рассказывают один анекдот, который, кажется, есть действительное событие и имеет философский смысл. В одном французском обществе, в котором участвовали видные политические деятели, один француз возмущался англичанами, которые считают себя первым народом в мире, с величайшей миссией в мире и не признают равенства с другими народами. Другой француз на это остроумно заметил: «Почему вы так возмущаетесь, ведь французы то же самое думают о себе?» Тогда тот ответил: «Oui, mais, ça c'est vrai»¹. Все национальные споры кончаются таким анекдотом. Это определяется тем, что к национальности существует прежде всего эротическое отношение, эротическое избрание. Свой народ, своя земля милы нам, как лицо любимой женщины. Но национализм противопоставляет эрос этосу и естественную эротику в отношении к своей национальности превращает в верховный принцип и доктрину. Национализм принципиально утверждает лишь эротическое отношение к национальности и отрицает этическое отношение. Поэтому он неизбежно сталкивается не с христианской только, но и с общечеловеческой, гуманистической моралью. Ни к национальности, ни к человеку, ни к чему на свете не может быть только эротическое отношение, должно быть и этическое отношение, связанное с достоинством личности. Должен быть не только эрос, но и этос. Национализм это отрицает. И национализм связан не только с любовью к своему, но и с ненавистью к чужому, к другим народам, и ненависть обыкновенно бывает более сильным двигателем, чем любовь. Национализм проповедует или замкнутость, изо-

¹ «Да, но ведь это действительно так» (фр.).

ляцию, закрытость для других народов и культур, самодовольство, партикуляризм, или экспансию на счет других народов, завоевание, подчинение себе, империалистическую волю. И в том и в другом случае он противоречит христианской совести, отрицает в принципе и навеки братство народов, братство людей. Национализм глубоко противоречит персоналистической этике, он отрицает верховную ценность человеческой личности. Современный национализм дегуманизирует этику, он требует от человека отречения от человечности. Это все один и тот же процесс, в национализме тот же, что и в коммунизме. Внутренний мир человека совершенно подавлен коллективизмом национальным и коллективизмом социальным.

Национализм и социализм (в широком смысле) представляют разные начала в современном мире, которые сталкиваются, борются между собой, но могут причудливо сочетаться и сплетаться. Социализм в своих наиболее классических марксистских формах враждебен не только национализму, но и национальному, он связан с интернационализмом. Интернационализм есть точка наиболее острого столкновения национального и социального. Маркс провозгласил принцип, что у рабочих нет отечества. Пролетарии всех стран, соединяйтесь. Те классы, которые жестоко эксплуатируются и унижаются своими же соотечественниками, не могут чувствовать с ними национальной солидарности и братства. Им ближе эксплуатируемые и униженные других государств и национальностей. Социальная классовая солидарность противопоставляется национальной солидарности. Люди соединяются и разъединяются в вертикальном, а не горизонтальном разрезе. Маркс обвинялся в том, что он разлагал и истреблял реальность отечества, отрицал всякое патриотическое и национальное чувство. Но справедливо было бы сказать, что Маркс лишь отражал действительность. Патриотическое и национальное чувство истреблялось в рабочих классах капитализмом и вопиющими социальными несправедливостями. Интернационализм рабочих классов так же понятен и объясним, так же эмоционально оправдан, как и их атеизм. Патриотизмом и национализмом слишком часто прикрывались интересы господствующих классов, так же как прикрывались религией и церковью. Это несколько не решает по существу проблемы национальной, как не решает и проблемы религиозной. Маркс не понимал

глубины ни той, ни другой проблемы, и он, конечно, страшно преуменьшал значение национальных инстинктов, которые обнаружились и у социалистических рабочих, когда началась война. Но интернационализм есть закономерное порождение капиталистического мира и технической цивилизации, которые отрывают человека от природных, теллурических основ его существования. Промышленники, изготавливающие удушливые газы для войны, обыкновенно прикрываются национализмом и патриотизмом и требуют войны до победного конца, но они по существу своему интернационалисты. Интернационалистический социализм прав и по отношению к их национализму, и по отношению к их интернационализму. В столкновении социального и национального справедливость чаще бывает на стороне социального. Это обыкновенно бывает столкновение этоса и эроса, хотя возможно эротическое отношение к социальной правде. Можно любить свой народ и свою землю, но требовать для них достойного человеческого существования, осуществления правды в жизни. Для нашей эпохи характерно социальное перерождение национализма. Он перестает быть достоянием господствующих буржуазных классов, он переходит к народным массам. Современный национализм носит народный, демократический характер. В смысле социальном его носителем являются по преимуществу мелкобуржуазные, мещанские, деклассированные и пролетаризированные элементы общества, равно как и близкие к земле крестьянские массы. Современный национализм имеет такую физиономию, как будто бы за ним стоит «народ» как целое. И несомненен процесс социальной демократизации национализма. Это делает возможным такие образования, как немецкий национал-социализм, в котором сочетаются элементы национальный и социалистический. В действительности элемент социалистический оказывается подавленным элементом национально-расовым. Но невозможно отрицать народно-го характера национал-социалистического движения, как и движения фашистского. Соединение социального элемента, увязанного с пролетаризацией значительных слоев германского народа, с агрессивным национальным элементом, определялось международным положением Германии. Германский народ почувствовал себя униженным и солидарным в этом унижении. После войны он был переведен на пролетарское

положение среди народов и потому он стал национал-социалистическим. Национализм представляется и социальной защитой. Но социализм гитлеровской власти носит все-таки по преимуществу демагогический характер. Провозглашенная национальная революция никак не доходит до социальной реформы общества. Даже Рузвельт гораздо более делает опыт радикальной социальной реформы. И эмоции национальные, и эмоции социальные в нашу эпоху являются главным орудием демагогии. Массами управляют посредством самой бесстыдной демагогии. Социализм в нашу эпоху принял по преимуществу демагогический характер, он потерял тот идеалистический характер, который имел в XIX веке. И еще более демагогический характер имеет современный национализм, на котором лежит печать духовного плебейства, как и на всей нашей эпохе вообще. Национализм принимает расовую символику, и оказывается возможным революционное народное движение под символом расы, а не под символом класса. Что же такое расизм?

Расизм в Германии принимает формы коллективного религиозного помешательства. Переворот в Германии произошел под символикой национально-расовой, как в России он произошел под символикой социально-классовой. Но не следует слишком всерьез принимать символику революций и коллективных массовых движений. Эта символика условна, и очень схожие процессы могут прикрываться разного рода символиками. Но движения масс всегда требуют объединяющего и скрепляющего символа. С этим символом всегда связана ортодоксия. Все отклоняющиеся от этой ортодоксии обвиняются в ереси и отлучаются за ересь. В нашу эпоху категории ортодоксии и ереси стали очень важными социальными факторами. Впрочем, нужно сказать, что ортодоксия всегда была социальным феноменом, она всегда определялась социальным коллективом. Ересь есть отклонение от сознания социального коллектива. В нашу эпоху различие ортодоксии и ереси, связанное с господством коллектива над личной совестью, вновь делается определяющим в политике. И это, конечно, есть возврат к средневековью. В России господствует уже много лет тираническая ортодоксия марксизма, хотя марксизм этот совсем не верен Марксу. Во имя этой ортодоксии калечится человеческая жизнь. В Германии образовалась ор-

тодоксия расизма. Положение этой ортодоксии более трудное, так как за ней не стоит такой выработанной теории, как марксизм. Но она также калечит человеческую жизнь, идет дальше коммунизма и даже калечит живой организм, производя насильственную стерилизацию во имя выработки чистой и сильной расы. Имеет ли расизм под собой какие-либо научные или философские основания? Расизм носит мифологический, а не научный характер. Но коллективные массовые движения всегда вдохновляются мифологией, а не наукой. И наша эпоха, гордящаяся наукой и техникой, насыщена мифами, в ней даже наука и техника превратились в мифы. Германский национализм всегда был более связан с расизмом, чем национализм других народов. Национализм французский, например, совсем не связан с расизмом. Ни расизм, ни антисемитизм не есть что-то неожиданное в Германии, это старая болезнь германского духа, свидетельствующая о том, что христианство недостаточно переработало и преобразило глубинный слой германского язычества. Через всю германскую мысль XIX века проходит идея германского империализма, сознание великой германской миссии и чувство германской гордости. Вся почти германская философия и наука этим проникнута. Фихте был уже глашатаем воинствующей идеи германской миссии в мире. Так как Фихте был вместе с тем гуманистом и страстным почитателем французской революции, то он считал немца человеком по преимуществу и видел в германской культуре исключительного и монопольного носителя человечности. Фихте был также антисемитом и отказывал евреям в человеческих правах. Свой антисемитизм он выразил в статье о французской революции, то есть в свой революционный период. Также философия Гегеля была обоснованием исключительной миссии германского народа. Он видел в прусском государстве воплощение мирового духа. У большей части романтиков можно найти эмоциональное выражение германского национализма. Гитлер вдохновлялся Р. Вагнером. Все дело Р. Вагнера было выражением воинствующего и агрессивного германского мессионизма. Вагнер был настоящий расист и антисемит, один из создателей расистско-антисемитской идеологии. Ницше стоит совсем отдельно. Но некоторыми мотивами: Ницше вдохновляется германская империалистическая воля, воля к мужеству, германский культ силы. У самого Маркса можно

много найти родственного германскому империализму, например в его отношении к России и славянству, и настоящий антисемитизм. Крайним антисемитом был Дюринг, своеобразный анархист. Далее идут Лангбен, автор книги о Рембрандте, Чемберлен, Вольтман. Пытались обосновать quasi-научные расовые теории, дать научное выражение мифу об избранной арийской расе, под которой нужно понимать германцев. Но настоящим основателем расовой теории был француз Гобино, тонкий мыслитель и писатель аристократического типа, которому чужд был грубый антисемитизм, как и вообще всякая грубость. Он был настоящий творец мифа об избранной арийской расе и великой миссии германцев, которые, впрочем, и, по его мнению, перестали быть чистой расой. Для него теория неравенства расы была прежде всего обоснованием аристократической идеи, оправданием аристократической культуры. Гобино, в отличие от современных германских расистов, был пессимистом и учил о неотвратимом декадансе рас и культур. Во Франции Гобино имел мало успеха, и расовая теория совсем не привилась. Но теория Гобино дала плоды в Германии и подверглась там огрубению. Впрочем, Чемберлен был еще очень культурный мыслитель, и у него были тонкие мысли, хотя нет ничего более жалкого и даже смешного, чем его попытка доказать, что Иисус Христос не был евреем. Процесс огрубения и вульгаризации пошел еще дальше, и в нашу эпоху теория, которая в своих истоках была аристократической, превратилась в плебейскую теорию, вдохновляющую массы.

Современная наука считает расовую теорию мифологией и не считает возможным даже серьезно говорить об арийской расе. Никаких чистых рас не существует. Не существует, конечно, и чистой германской расы, которая есть уже результат сложного смешения. Единственная, может быть, сравнительно чистая раса — евреи. Самое понятие расы очень шаткое и основано на смешении того, что относится к зоологии, с тем, что относится к человеческой истории. Раса есть категория зоологическая и этим отличается от национальности, которая есть категория культурно-историческая. Расизм есть грубый материализм, принявший мистический характер, что есть самое ужасное. Расизм ставит дух в зависимость от формы черепа и цвета волос. Это есть абсолютный натуралистический детер-

минизм, враждебный духу и духовности, ибо дух есть прежде всего свобода. Расизм еще более грубая форма материализма, чем материализм экономический, ибо социальное принадлежит психическому миру и менее материалистично, чем биологическое, зоологическое. Для расовой теории человек есть животное, детерминированное биологически, кровью и анатомическим строением. Эта теория утверждает рок наследственности. Но рас в зоологически-натуралистическом смысле слова в истории найти уже нельзя, они относятся к предыстории. В истории существуют национальности, т. е. результат сложного культурно-исторического процесса. Французов считают латинянами не потому, что они латиняне по крови, — у них почти нет латинской крови, они представляют сложное смешение рас, в которое входит сильный кельтический элемент, они латиняне потому лишь, что усвоили себе латинскую культуру и формировались на ней. О латинской расе нечего разговаривать. Более чем сомнительно, что русские — славянская раса, в них слишком много финской, татарской, в верхнем слое с Петра — немецкой крови. Русские — скифы. Они менее славяне, чем поляки или чехи. Пруссия есть старая славянская страна, и у пруссаков много славянской крови. Но что представляет собой расизм, который принимает такие грозные для христианства формы в Германии, с религиозной точки зрения? Расизм есть чисто еврейская идеология. Единственная классическая в истории форма расовой идеи представлена еврейством. Именно еврейство заботилось об охране чистоты расы, сопротивлялось смешанным бракам, не допускало вообще смешений, хотело оставаться замкнутым миром. Еврейство придавало религиозное значение крови, связывало неразрывно момент религиозный с моментом национальным. Мессианское сознание народа всегда есть явление еврейского духа. Еврейству была свойственна исключительность, исключительная приверженность к своему и своим. Антисемитов можно было бы назвать «жидовствующими». Если уже говорить условно и символически об «арийцах», то именно нам, «арийцам», совсем не должен быть свойственен никакой расизм, никакой исключительный национализм, никакой рациональный мессианизм. Таким «арийцам», как индусы и греки, свойствен скорее индивидуализм, не в современном, а в древнем смысле слова, они гораздо более дорожат душой, духом или формой

тела, чем судьбой народного коллектива, для них совсем не характерны фанатизм, нетерпимость и исключительность. Если расизм на почве еврейства имеет свое оправдание, то он не имеет никакого оправдания на почве христианства. Недостойно даже обсуждение «арийского параграфа» с христианской точки зрения, хотя он предложен именно христианам. Расовый антисемитизм неотвратимо переходит в антихристианство, что мы и видим в Германии. Германо-арийское христианство есть отречение от Евангелия и от Христа. Древний религиозный конфликт христианства и юдаизма, который действительно существует, в нашу эпоху смешений и мути принимает такую форму, что воинствующий антиюдаизм оказывается антихристианством. Христианский антиюдаизм направлен не против Библии и Ветхого Завета, а против талмудически-раввинского юдаизма, образовавшегося после отвержения Христа. Когда религиозный антиюдаизм превращается в расовый антисемитизм, он роковым образом превращается и в антихристианство, ибо христианство имеет человечески еврейские истоки. Ортодоксальным евреям позволено быть «расистами», они могут враждебно относиться к «арийцам» христианам. Но христианам религиозно не позволено, запрещено быть «расистами» и враждебно относиться к евреям. Таково преимущество христиан. Расовая теория с христианской и с просто человеческой точки зрения гораздо хуже, чем классовая теория, в ней дегуманизация гораздо глубже. В классовой теории марксизма человек из обреченных на гибель буржуазных классов может все-таки спастись через изменение сознания, он может усвоить себе марксистскую идеологию, стать коммунистом и даже народным комиссаром. В расовой теории спасения нет. Если ты еврей или негр, то никакое изменение сознания, никакие верования и убеждения тебя не спасут, ты погиб. Если еврей становится христианином, то это его не спасает. Не спасает, и если он становится национал-социалистом. Истинным германским «арийцам» также нельзя сделаться, как нельзя сделаться евреем, им можно только родиться. Фатум крови тяготеет над человеком. Это есть абсолютный детерминизм и фатализм. Но христианство есть религия свободы духа, она не терпит фатализма и детерминизма. Классовый детерминизм относительный по сравнению с расовым, и потому последний есть более глубокая дегуманизация. Не говоря уже о том, что с

христианской точки зрения гитлеризм более опасен, чем коммунизм, потому что коммунизм прямо и открыто борется против христианства, как враг всякой религии, гитлеризм же насильственно требует внутренней деформации христианства, изменяя самые христианские верования в угоду расовой теории и диктатуре третьего царства.

Национализм и расизм неразрывно связаны с этатизмом. Осуществление великой миссии нации или расы, реализация ее империалистической воли требует силы и власти. Национализм может реализовать себя только через государство, он стремится захватить государство в свои руки. Без приобретения государственной силы национализм остается эмоциональным состоянием. Современный национализм гораздо более связан с государством, чем с культурой. Современный национализм мало дорожит культурой, и он сплошь и рядом отрекается от традиций национальной культуры. Гитлеризм менее всего верен лучшим традициям германской культуры, он совсем не хочет, чтобы германский народ был народом философов и поэтов. Свобода науки, уважение к самоценности знания — традиция немецкой культуры. Эту традицию низвергает национализм современного стиля. Национализм вдохновляется не волей к истине, а волей к могуществу. Долой истину, долой правду, лишь бы мы были могущественны. Вот лозунг. И это требует сильной государственной власти как своего орудия. И старый русский национализм никогда не дорожил русской культурой, он дорожил государственной мощью, его героями были генералы, министры, губернаторы, а не поэты, художники, философы, ученые, реформаторы и пророки. Совершенно так же новый русский национализм после войны и революции более всего ищет приобретения власти и государством дорожит более, чем культурой. Национализм без этатизма, без обладания государственной мощью как своим орудием, без абсолютизации государства не может существовать. Государственная мощь есть объективизация национализма. Но подлинная творческая национальная культура не допускает нарочитости. Нельзя сознательно начать творить национальное искусство и национальную философию, нужно любить истину, любить правду и красоту. Философия может быть национальной по характеру проблем, по стилю, но ее совсем не будет, если философы не будут прежде всего искать

истину. Народность в культуре есть бессознательный органический процесс, а не нарочитость и надуманность. Политика же государства может быть нарочито и надуманно национальной, вернее, националистической. Мы не видим, чтобы национализм, принявший форму диктатуры, что-нибудь творил в области культуры. Диктатурам обыкновенно бывает не до культуры. Но в области государственной он много делает, это и есть единственная арена действенной национальной воли. Национализм есть неизбежно не только языческое обоготворение национальности, но и языческое обоготворение государства, т. е. этатизм, хотя бы государство рассматривалось не как самоцель, а как орудие расы. Современный национализм связан с идеей тотального государства. Национализм и этатизм одинаково основаны на антиперсоналистической этике. Организованные массы хотят жить в абсолютных государствах и не дорожат личной жизнью, независимой от государства, не дорожат культурным творчеством, продуктом свободы духа. Всякий деспотизм есть трансформированный первобытный коммунизм.

3

Мир вступает в эпоху цезаризма. Этот цезаризм, как и всякий, впрочем, цезаризм, будет носить ярко плебейский характер. Он представляет плебейское восстание против аристократического начала в культуре. Современный «вождь», может быть, предшественник нового цезаря, есть вождь народных масс, он психологически выдвинут современными коллективами. «Вождь» правит массами посредством демагогии. Без демагогии как своего орудия он совершенно бессилён и будет свергнут, да и никогда не достиг бы без нее власти. «Вождь» совершенно зависит от массы, которой он управляет деспотически, зависит от психологии коллективов, от их эмоций и инстинктов. Власть вождей целиком покоится на подсознательном. Подсознательное всегда играет огромную роль в отношениях властвования. Но вот что поразительно. В современном мире власть, основанная на подсознательном и иррациональном, пользуется методами крайней рационализации и технизации человеческой жизни, государственного рацио-

нального планирования не только хозяйства, но и человеческой мысли, человеческой совести и даже личной, сексуальной и эротической жизни. Современная рационализация и технизация находятся во власти подсознательных и иррациональных инстинктов, инстинктов насилия и господства. Так в Германии, так в Советской России. Но современный этатизм, современное притязание царства кесаря на абсолютное значение резко сталкивается с христианством. И в этом, быть может, центральный духовный смысл событий. Абсолютное, идеократическое, тотальное государство неизбежно приходит к отрицанию свободы религиозной совести, свободы христианина в его духовной жизни. Государство хочет быть Церковью. Различение и разграничение между царством кесаря и Царством Божиим постоянно снимается и стирается в нашем падшем мире, и это всегда означает, что царство кесаря хочет поглотить Царство Божье. В современной Германии это обнаружилось с необычайной силой. Отрицание неизбежного в падшем мире дуализма Царства Божьего и царства кесаря, духа и природы, свободы и необходимости, личности и общества есть источник деспотизма и тирании. Подлинное преодоление этого дуализма означает преобразование мира, новую землю и новое небо. Но царство кесаря, переживающее разнообразные метаморфозы, хочет преодолеть дуализм в этом демонически-тираническом направлении. Национализм есть один из путей к этой тирании царства кесаря над духом. Только преодоление суверенности национальных государств и движение в направлении мировой федерации народов может освободить от этой тирании. Национальными должны остаться именно культуры, а не государства, т. е. обратное тому, что утверждает современный национализм. Но к этому мир придет, вероятно, после того, как будет истреблена значительная часть человечества. Мир сейчас находится под знаком воли к убийству, к пролитию крови в тиранических государствах. Современный экономизм, современный техницизм, современный коммунизм, современный национализм и расизм, современный этатизм и цезаризм одержимы жаждой крови, питаются ненавистью.

Наконец, еще одна новая сила вошла в историю и грозит устойчивости европейской культуры. Народы Востока, цветные расы хотят быть активной силой истории, хотят быть субъектами, а не объектами. Наступает конец Европы как

исключительного монополиста культуры. Происходит взаимодействие Востока и Запада, которое со времен Ренессанса, казалось, прекратилось. Наряду с вспышкой воинствующего национализма происходит универсализация человечества. Пробуждение народов Азии, пробуждение миров, которые рассматривались исключительно как колонии, тяжело ударили по Европе прежде всего экономически. Капитализм держался колониальной политикой. Но колонии не хотят уже быть предметом капиталистической эксплуатации. Христианские народы Запада совсем не по-христиански относились к нехристианским народам Востока. Они скомпрометировали дело христианства в мире, вызвали очень тягостные ассоциации. Были отдельные миссионеры, проявлявшие настоящий героизм и святость. Но в общем народы западной культуры совсем не христианским лицом были обращены к народам Востока, к цветным расам и совсем не христианство несли им. За это сейчас приходится расплачиваться Западной Европе, поскольку она остается христианской, придется по-христиански обратиться к нехристианскому Востоку, а не с лицом эксплуататора. Белой расе уже нельзя будет разыгрывать роль высокомерного цивилизатора по отношению к цветным расам. Народы Востока, японцы, китайцы, индусы, начинают усваивать себе западную цивилизацию, они становятся материалистами, они получили с Запада национализм. Свет же Христовой истины они в очень малой степени себе усвоили, не видят его. Происходит только разложение их древних религиозных верований. Даже индусы, которые были во много раз духовнее обуржуазившихся и материализировавшихся народов Запада, теряют свою духовность и цивилизуются. Таким образом, в мировую историю активно вступили огромные человеческие массы, количественно много превышающие человеческие массы Европы, и вступили в тот момент, когда усвоили себе самые дурные стороны европейской цивилизации. Все это страшно обостряет мировой кризис и ставит перед грозными перспективами. Мир вступил в период анархии и распада, и вместе с тем никогда еще не было такого помешательства на организации, на плановости, на принудительном единстве, на абсолютности государства. Глубокие корни всего происходящего нужно искать в плане духовном, в кризисе христианства и религиозного соз-

нения вообще, в упадке духовности. И настоящее излечение может принести с собой лишь новая духовность, еще не ставшая определенной и определяющей силой.

Глава IV

Аристократическое начало культуры и судьба интеллектуального слоя. Суд над христианством и искание новой духовности

1

Все говорят теперь о кризисе культуры и опасаются за ее будущее. Это стало общим местом. Кризис культуры социологически связан с тем, что всякой высокой культуре присуще аристократическое качественное начало, которое подвергается величайшей опасности от процесса демократизации и уравнивания, от господства масс. Мы живем в эпоху плебейского восстания против всякого аристократического начала в культуре. Новые авторитарные государства в отношении к культуре носят решительно плебейский характер и означают господство количества над качеством. Античная греко-римская культура была аристократической по своему принципу, культурой поддержания и охранения качеств. Аристократической была и культура Ренессанса. Культура развивалась благодаря досугу, благодаря возможности проявить творческую избыточность, она предполагала неравенство. Культура никогда не существовала для всей массы человечества и никогда не была удовлетворением ее запросов и требований. Народность культуры совсем не означала соответствия уровню народных масс и исполнения ее заказов. Народность была выражением духа народа, гений мог его лучше выражать, чем масса. Но сейчас от культуры все более и более требуют, чтобы она была народной в смысле соответствия с запросами и требованиями народных масс. Это перерождает характер культуры и превращает ее в феномен другого порядка, которому нужно дать другое имя. Иногда этому феномену дают имя цивилизации, но терминология эта, конечно, условна. Господство масс и безличных количеств, принимающее то форму буржуазных демократий с диктатурой денег, всегда скрытой и замаскиро-

ванной, то форму авторитарных государств с открытой диктатурой вождей, ставит в очень тяжелое положение творческий культурный слой, культурную элиту. Эта культурная элита переживает смертельную агонию, ее моральное и ее материальное положение делается все более и более невыносимым. В демократии либеральной она зависит от капитала и от вульгарных вкусов толпы, в демократии авторитарной или коммунистической она зависит от диктатуры миросозерцания, от власти, претендующей организовать дух. Мы живем в эпоху «социального заказа». Социальный заказ масс определяет, чем должны быть культура, искусство, литература, философия, наука, даже религия. И нет социального заказа на высшую качественную культуру, на духовную культуру, на настоящую философию, на настоящее искусство. Социальный заказ существует главным образом на технику, на прикладное естествознание, на экономику, нет заказа на то, что связано с духом и духовностью. Духовная энергия переключается и направляется на предметы совсем не духовного порядка. Интеллектуальный культурный слой социально совсем не защищен, его существование лишено всякого материального базиса, он висит в воздухе и слишком часто чувствует свою ненужность, он принужден приспособляться, чтобы не провалиться окончательно в бездну. Положение инициаторов и творцов духовной культуры никогда не было легким, оно не было легким и нормальным и в ренессансную эпоху. Сплошь и рядом они творили неизвестно для кого, но творчество их сравнительно было свободно. Материально писатели, художники, музыканты, ученые зависели от меценатов. Но они жили в сложном, дифференцированном, не унифицированном обществе, они не подвергались диктатуре над духом и могли лавировать. Капитализм XIX века с его экономизмом и скрытой диктатурой денег исказил и деформировал чистоту культуры, приспособил ее к интересам буржуазных классов. Формально творцам культуры была предоставлена полная свобода, но материально они подвергались гнету, испытывали одиночество, непризнание, нужду. И многие из творцов культуры либеральной, буржуазной эпохи тосковали по культуре всенародной и «органической». Социальное одиночество творцов культуры есть характерное явление буржуазной эпохи. Этим одиночеством часто гордились и дорожили тем, чтобы оставаться в нем. Это одиночест-

во иногда было групповым, одиночеством элиты. В средневековье, в Древней Греции культура была религиозной, всенародной, «органической». Эта всенародность была совсем иной, чем в наш демократический век, ибо массы жили в религиозно освященном иерархическом организме. Тогда не было такого разрыва между творцами культуры, между интеллектуальным слоем и всенародной жизнью. Это была культура социального заказа в благородном смысле слова, социального заказа, допускающего и предполагающего аристократическое, качественное начало культуры. Но этой культуре чужд был индивидуализм ренессансной и буржуазной эпохи, это была культура коллективная. Культура Древней Греции в гораздо большей степени была культурой социального заказа, чем это принято думать, искусство совсем не было «чистым», оно играло социально служебную роль. Греческая культура была всенародной и вместе с тем аристократической. Для прежних «органических» эпох характерно сочетание всенародности и органичности в культуре. В нашу эпоху, устремленную к коллективизму, все меняется. Масса приобщается к культуре. Это необходимо и справедливо. Массы не могут оставаться во тьме. В прошлом массы были приобщены к культуре через религию. Культура народного слоя была почти исключительно религиозной культурой, и в ней происходило соединение народного слоя с аристократическим культурным слоем. Только религия обладает способностью делать такие соединения. Этой способностью не обладают философия, наука, просвещение, искусство, литература. Высокая качественная культура, лишенная религиозного базиса, неизбежно отрывается от всенародной жизни, и образуется уединенная культурная элита, чувствующая свою ненужность для народа. Гуманистическая культура никогда не была народной, она была культурой верхнего интеллектуального слоя, лишенного социального базиса. Справедливость демократизации, приобщающей к культуре огромные народные массы, имеет обратной своей стороной понижение качественного уровня культуры. Этот процесс означает не только, что массы повышаются в своем культурном уровне, что в них пробуждаются культурные потребности, но и что массы начинают господствовать над культурой и приспособлять ее к своему уровню. Культура в широком смысле притягивается к социальной обыденности жизни

масс. Культура элиты еще более уединяется, делается рафинированной, в ней обнаруживаются признаки смерти, и ее представители получают вкус к смерти. Это есть декаданс в культуре, иссякание источников жизни. Другая часть культурных деятелей хочет спастись, приспосабливается к массам, к их вкусам и запросам, пытается исполнить социальный заказ. Но самое существование культурной элиты, оторванной от всенародной жизни, делается все более и более ненужным и ненормальным. Она не имеет будущего. Этот кризис качественной культуры и эта печальная судьба интеллектуального слоя, по видимому, безысходны вне духовной революции в мире, вне религиозного возрождения. Чисто культурное возрождение уже невозможно по возрасту мира, возможно лишь религиозное возрождение, которое только и в силах решить вопрос о соотношении между аристократическим и демократическим, личным и общественным началом в культуре.

Русский коммунизм и немецкий национал-социализм — диктатуры мирозозерцания, диктатуры над духом. Поэтому культура коммунистическая и культура национал-социалистическая есть культура социального заказа. Это принимает уродливые формы в России и Германии. Деятели культуры задыхаются. Так осуществляется идея коллективной, всенародной культуры, о которой мечтали некоторые творцы культуры в конце XIX и в начале XX века — Р. Вагнер, у нас В. Иванов и символисты. Так преодолевается индивидуализм в культуре. Наступает конец Ренессанса, о котором я много раз писал. Есть ли в этом хоть какая-либо доля правды и можно ли этому противопоставлять старый индивидуализм и либерализм? Думаю, что есть большая доля правды и что нельзя этому противопоставлять индивидуализм и либерализм, которые совершенно выветрились и разложились. Верно понимание культурного творчества как служения сверхличной цели. Эгоизм интеллектуального слоя не может быть оправдан. Идея служения почти совершенно исчезла в ренессансную и либеральную эпоху. Но идея сверхличного служения не только не противоположна свободе духа, свободе творчества, но она реализуема лишь через эту свободу. Творческое служение есть служение вольное, оно не может быть уподоблено трудовой или воинской повинности. Диктатура над духом не только лишает творчество свободы, но она подкупает творцов культуры и требует от них

предательства, располагает к сервильизму и заставляет исполнять из-под палки государственные заказы. Диктатура мирозерцания парализует совесть творцов, и лишь героическое сопротивление свободной совести может ей противостоять. Подкуп творцов культуры делается легким потому, что положение их стало и духовно, и материально очень тяжелым, они были социально не защищены и превратились в безработных. Интеллектуальному слою грозит или гибель, исчезновение за ненужностью, или превращение в послушных чиновников идеократического государства, практикующего диктатуру над духом. Высший культурный, интеллектуальный слой уже давно живет замкнутой, изолированной жизнью, оторванной от всякого широкого социального базиса, от жизни всенародной. Произошло не только разделение, но и разрыв между теоретическим и практическим разумом, между интеллектом и действием, между «духом» и «материей». Это привело к бессилию и упадочности. Гуманизм, как основа европейской культуры, бессилён был восстановить единство и бессилён был поддержать культурный слой, когда начался космический ветер. Гуманизм не в силах устоять при процессах технизации жизни, вторжении масс, демократизации и пр. Как было уже сказано, он не может спасти аристократическое начало культуры и личной оригинальности. Единство пытаются утвердить грубые диктатуры, основанные на дегуманизации. Идея органической культуры и органического строя общества в XIX и XX веках есть идея романтическая, и возрастающая власть техники наносит ей непоправимые удары. Мир идет не к органическому, растительному единству, а к организованному, техническому единству. Но когда в происходящих космических и социальных процессах ставится вопрос о судьбе самого человека, о спасении человека, о борьбе против дегуманизации всей жизни, то мы неизбежно приходим к вопросу религиозному, к кризису духовному и к возникновению в мире новой духовности.

2

Совершается не только суд над историей, но и суд над христианством, над христианством в истории, над христианским человечеством. Христианство в истории было не только

откровением Бога, но и созданием человека. И создание человека бывало хорошим, но бывало и плохим. Чистота откровения часто искажалась человеческой стихией, человеческим сознанием, в котором оно преломлялось. Грехи христиан в истории были велики и тяжки. Было выдуманно неисчислимое количество ложных теофаний. Человеческое, слишком человеческое выдавалось за Божье. История христианства, история церкви есть богочеловеческий процесс, и в этом жизненном процессе, как и во всяком жизненном процессе, были процессы патологические, процессы распада. Свобода человека предполагает возможность неудач христианства в истории. Христианство, Церковь не есть сам Бог, не есть сам Христос, хотя в них действует Бог, действует Христос. Христианство есть человеческая история, и в нем отражаются все противоречия человеческого существования. Христианство, христианское человечество проходило через все соблазны, соблазны мира сего, прикрывавшиеся священным. Падшая свобода действовала в христианской истории и выдавала себя за волю Божью. Суд над христианством есть суд над ложными теофаниями, ложными освящениями природного и исторического, несущего в себе черты падшести. Слишком многое относительное, недостойное было объявлено священным, табу. Процессы сакрализации природно-исторического, социального по своему происхождению взяли окончательно верх над преобразованием жизни, над профетическим началом в религиозной жизни. Суд над христианством в истории есть всегда суд профетический, и он предполагает возгорание профетического духа, обращенного к преобразению, а не только к освящению. Суд над христианством есть очищение, и он раскрывает путь для преобразования жизни. Суд означает, что человек поставлен перед неприкрытыми, оголенными реальностями. И это хорошо. Падение многих исторических святых может значить, что человек приближается к подлинной святине, святине святых, приближается к Богу. Бог не нуждается в человеческом освящении. Он изначально свят. Для мира же святость Божья есть суд. Суд над историей есть также суд над христианством, ибо христианство есть часть истории и заразилось всеми противоречиями и соблазнами истории. Внутрь христианства, как явления человеческого, перенесли комплексы человеческой душевно-телесной жизни, раскрываемой и опознаваемой пси-

хопатологией, — садизм и мазохизм, истязание другого и истязание себя. Этот садизм и мазохизм отравил даже христианское учение, его печать можно узнать в учении о вечных адских муках. Тут нужен процесс духовного очищения. Суд над христианством происходит во всех областях человеческого существования, во всех областях человеческой культуры. Это есть суд и над ложным монизмом и над ложным дуализмом, суд над крайним имманентизмом и над крайним трансцендентизмом, суд над обоготворением слабостей человека и над унижением достоинства человека. Мировой кризис есть суд сверху и снизу. В трагическом столкновении христианства и истории, которое не ново, которое вечно, христианство судит историю, но и история судит христианство. Суд истории над христианством есть обнаружение неудачи христианства в истории. Неудача христианства в истории значит, что не христианство победило историю, а история победила христианство. История судит христианство именно за то, что она, а не христианство победило. Но это поражение христианства обращается и в суд над историей. Неудача христианства и есть неудача истории. И сейчас это виднее, чем когда-либо.

Суд над христианством и христианами совершается прежде всего в вопросе социальном, который стоит в центре нашей эпохи. Бесспорно, отмена рабства и крепостного права, признание человеческого достоинства за каждым человеком, признание свободы совести и свободы духовной жизни — все это связано с тайными, подземными действиями христианства на человеческие души. Но христиане не осуществляли прямо правды в социальной жизни, они предоставляли это нехристианам, они слишком часто осуществляли неправду и несправедливость и согласовали высшие духовные ценности с интересами господствующих классов и существующего порядка. Христианство сумели сделать «буржуазным». Ныне совершается жестокий суд над «буржуазным» христианством, над всяким приспособлением христианства к человеческим интересам. Христиане создали очень тяжелые ассоциации, связанные с христианством, для трудящихся масс, они все сделали, чтобы антирелигиозная, безбожная пропаганда была легкой в среде рабочих. Задача создания более справедливого и человеческого социального строя попала в руки не христиан, а антихристиан. Божеское и человеческое было разорвано. С этим связан суд над христиан-

ством и в области моральной. Христианство слишком часто бывало античеловеческим, антигуманным, призывало к исполнению заповеди любви к Богу против заповеди любви к человеку. Христиане сделали ложные моральные выводы из учения о первородном грехе, отрицали творчество человека, считали полезными для греховного человека стеснение и страдание и защищали строй жизни, порождавший стеснения и страдания. Наибольшего извращения достигло учение о смирении и послушании, оно превратилось в требование смирения перед злом, послушания злу, отказа от собственной совести. Религия любви и милосердия превратилась в проповедь безжалостного и жестокого отношения к человеку. Была совершена измена, измена в отношении к вечной идее Бога о человеке как своем образе и подобии и в отношении к откровению о Богочеловеке и богочеловеческой жизни. Происходит суд над христианством в культуре. Слишком часто, вследствие ложного истолкования аскетизма, христианство враждовало против культурного творчества, творчества в философии, науке, искусстве, технике. Культурное творчество, как и социальные реформы, с запозданием было санкционировано христианством. И человеческое творчество ушло от христианства, творческая инициатива выпала из рук христиан. Совершается суд и над христианской духовностью, над старым пониманием аскезы. Аскеза была понята как цель, а не как средство и стала враждебной жизни и творчеству, враждебной человеку. Монашеская аскеза часто вела к иссушению человеческого сердца, к любви отвлеченной, а не конкретной. И монашество, православное и католическое, переживает жестокий кризис. Нужна в мире совершенно новая форма монашества, порожденная новой духовностью. Христианская духовность слишком часто понималась как уход от мира и людей, как трансцендентный эгоизм, как нежелание разделить страдальческие судьбы мира и человека, она не была достаточно проникнута христианской любовью и милосердием, не заключала в себе человеческой теплоты. И мир восстал против духовности как против утонченной формы эгоизма и равнодушия к муке мира. Только новая возрожденная духовность может этому противостоять. Забота о жизни другого, ближнего, даже материальная телесная забота уже духовна. Хлеб для меня — материальный вопрос, хлеб для другого — духовный вопрос. Происходит суд над христианством и в отношении к

жизни пола, к любви и браку. Господствующее христианское учение отрицало смысл любви и проклиняло ее. И любовь, не в низменном, а в возвышенном смысле слова, начали утверждать вне христианства и против христианства. Была освящена буржуазно-мещанская семья с ее экономическим эгоизмом и замкнутостью. Но интимная жизнь любви от христианства ушла. Высший смысл любви был раскрыт провансальскими трубадурами, и ее защищала поэзия и литература. Христиане жили в этом отношении в разладе и дуализме. Пол, любовь, брак связывали с родом, а не с личностью, с устройением родовой жизни. И личность не могла этого вынести. Поразительна беспощадная строгость христианства в отношении к любви и необыкновенная снисходительность в отношении к собственности, которая санкционировалась в самых дурных своих проявлениях. Происходит суд и над христианским богословием, над удушливой рационализацией христианской истины и тайны, над искажением богословской мысли социальными внушениями, над перенесением дурных и греховных социальных отношений людей на самую божественную жизнь, на отношение между Богом и человеком. Богом и миром. Только творческая религиозная и философская мысль может произвести очищающую работу и защитить вечную истину христианства. Все замутнения и искажения христианства определялись тем, что трудно было человеку вместить полноту истины о Богочеловечестве. Человек то обращался к Богу, отвращаясь от человека, то обращался к человеку, отвращаясь от Бога. Но и тогда, когда он отвращался от человека, он впадал в свое дурное человеческое в своем обращении к Богу. Проблема христианской антропологии, религиозная проблема о человеке есть основная проблема нашей эпохи. Только полнота христианской истины в своей чистоте может бороться против дегуманизации, может предотвратить гибель человека. Мир попробовал утверждать человека против христианства и пришел к отрицанию человека. И вне христианства, вернее, вне Христа нет спасения для погибающего человека. К христианству, возрожденному и обновленному, переходит теперь защита человека, человеческого достоинства, человеческой свободы, человеческого творчества, человеческих отношений между людьми. Только христианство может создать внутреннее общество, все социальные движения организуют лишь внешнее общество.

3

Мир находится не только в ужасном и нестерпимом экономическом и политическом положении, он находится прежде всего в нестерпимом духовном положении. Подвергается величайшей опасности самое существование духовной жизни, самая возможность ее существования. Мы живем в мире безумия. Не заметили, что человек стал безумен. От жадности к жизни, от любви к этому миру он потерял равновесие и опрокинут. Миром вновь овладел полидемонизм, от которого освободило человечество христианство. Дехристианизация привела к дегуманизации, дегуманизация привела к безумию, ибо внесла повреждение в самый образ человека. Человек открылся для всякого рода одержимости, для всякого рода демоники, им овладели демониакальные космические и социальные силы. И человек увидел свою свободу в том, чтобы окончательно подчиниться этим демониакальным космическим и социальным силам, слиться с ними. Современная дегуманизация ставит человека под знак одержимости и безумия. Характерны для нашего времени именно организованная одержимость и безумие. Когда дух перестает владеть душевным и телесным составом человека, то он теряет внутреннюю цельность и равновесие. Космические и социальные стихийные силы вторгаются внутрь человека и организуют его через внушение. Вследствие этих внушений человек делается одержимым или элементарными космическими теллурическими силами земли, расы, народа, пола, или элементарными социальными силами экономических интересов, денег, класса, социальной группы, партии. Но духовно человек совершенно дезорганизован. Он потерял духовную сопротивляемость внушению и одержимости. Это есть потеря самого принципа личности, ибо личность есть дух, духовная сопротивляемость всякой демониакальной одержимости безличными космическими и социальными силами, работа духа над просветлением душевного и телесного состава человека. Современному коллективному безумию и одержимости, современному полидемонизму и идолатрии можно противопоставить лишь мобилизацию сил духа. Социальная организация сама по себе бессильна противиться хаотическому распаду мира и человека. Мир может превратиться в организованный и технизированный хаос, которому будут

соответствовать самые страшные формы идолатрии и демонолатрии. Человеку вновь придется вернуться к единобожию или разложиться окончательно, расплыться на космические элементы, принудительно организованные в социальные коллективы. И человек будет разлагаться в два противоположных направления, в сторону животности и в сторону машинности.

В мире должна раскрыться новая христианская духовность. От этой духовности будет зависеть судьба мира и человека. Эта духовность не может быть отвлеченной, не может быть уходом от мира и человека. Она будет означать работу духа в мире и в человеке, над миром и над человеком. Новая духовность не может допустить рабства человека у космических сил и рабство у сил социальных и технических. Она призовет человека к царственному положению и к творческому делу в мире. Человек новой духовности не проклинает мир, не осуждает и не анафематствует одержимых и идолопоклонствующих, он разделяет страдание мира, несет в себе трагедию человека, он стремится внести духовно освобождающее начало во всю человеческую жизнь. Личность, духовно укрепленная и защищенная, не допускает растерзания ее силами этого мира, не допускает до сдержания ее демониакальными силами, но она не изолирована и не замкнута в себе, она раскрыта для универсального содержания, для всех сверхличных ценностей. Это очень сложная духовная проблема соотношения между личным и сверхличным, проблема выхода личности из себя в общении, который никогда не есть переход к безличному. Новая духовность есть не только путь от мира и человека к Богу, но и путь от Бога к миру и человеку, не только восхождение, но и нисхождение, т. е. вмещение в полноте истины о Богочеловечестве, о богочеловеческой жизни. В старой духовности любовь к Богу часто бывала нелюбовью к человеку, отворачиванием от человека, проклятием миру. Избавление может принести лишь новая духовность, в которой любовь к Богу будет и любовью к людям, в которой свобода от власти мира будет также и любовью ко всему Божьему творению, в которой духовная жизнь человека будет не только искуплением, но и творческим делом в мире. Это предполагает не отрицание аскезы, а новое понимание аскезы, при котором она будет освобождена от жизневраждебных элементов, от того, что можно назвать религиозным нигилизмом. Христианство есть

прежде всего религия любви и свободы. Но именно потому, что христианство есть религия свободы, будущее не детерминировано, не фатально ни в сторону зла, ни в сторону добра. Поэтому предстоит трагическая борьба. Новая духовность должна вновь гуманизировать человека, общество, культуру, мир. Но для христианства этот процесс гуманизации есть не исключительно человеческий, а богочеловеческий процесс. Лишь в Богочеловечестве, лишь во Христе и в теле Христовом может быть спасен человек. Иначе он будет растерзан демониакальными силами, он разложится окончательно от демонов ненависти и злобы, от одержимости и безумия. Проблеме человека принадлежит примат над проблемой общества и культуры. И человек берется тут не как отвлеченное духовное существо, не в одной своей внутренней личной жизни, а как целостное существо, как существо и социальное, и космическое. Для христианства в мире наступает новый день. Христианству может социально соответствовать лишь персоналистический социализм, соединяющий личность и общинный принцип. Пробил час, когда после страшной борьбы, после небывалой дехристианизации мира и изживания всех последствий этого процесса христианство предстанет в чистом виде. Тогда ясно будет, за что христианство и против чего христианство. Христианство вновь станет единственным и последним прибежищем человека. Ясно станет, когда произойдет очищение, что христианство за человека и человечность, за ценность и достоинство личности, за свободу, за социальную справедливость, за братство людей и народов, за просвещение, за просветление, за творчество новой жизни, и только христианство за это. Суд над христианством есть суд над изменой христианству, над извращением и загрязнением христианства, и правда этого суда есть правда суда над падшим миром и над его греховной историей. Но настоящее духовное возрождение в мире начнется, вероятно, лишь после того, как будут решены элементарные насущные вопросы человеческого существования для всех людей и народов, после того как будут побеждены горькая нужда и экономическое рабство человека. Тогда лишь может обнаружиться новая и более сильная манифестация Духа Святого в мире.

ДУХ И РЕАЛЬНОСТЬ

Основы богочеловеческой духовности

Глава I. Реальность духа. Дух и бытие

1

Мир склоняется к отрицанию реальности духа. Он не сомневается лишь в реальности видимых вещей, принуждающих себя признать. Но дух не есть видимая вещь, он совсем не есть вещь среди вещей. Правда, умаленную реальность духа признают все, даже самые крайние материалисты. Это и не может быть иначе, потому что и отрицающие существование духа все-таки его имеют. Но в этом случае дух признается эпифеноменом материи, порождением материальных процессов. Никто никогда не мог объяснить, что это собственно значит. Материалистическое отрицание духа есть в конце концов неверное описание данных в опыте реальностей, как неверно описание световых явлений дальтонистом. Материалист выходит из затруднения тем, что приписывает материи все свойства духа — разум, свободу, активность. Более утонченные философские направления видят в духе не эпифеномен материи, а эпифеномен жизни, которой приписывают неистощимую творческую силу. Это есть виталистическое понимание духа. Спиритуалистические философские направления сделали своею специальностью защиту реальности духа. Спиритуализм обычно понимает дух как субстанцию, как реальность особого качества среди вещей природного мира, но все же реальность в том же смысле. Философская мысль часто натурализовала дух и вводила его, как высшую ступень, в иерархию объективного мира. Дух понимался как один из объектов, хотя и объект высшего порядка. Этим приписывалась духу реальность, подобная реальности объектов объективного мира. Но можно ли обрести реальность духа, показать его реальность, как объекта в мире? В этом вся острота стоящей перед нами проблемы. Философская мысль, склонная к объективизации и к гипостазированию мысли, отождествляет реальность

с объективностью. Показать реальность духа — значит показать его объективность. Противники реальности духа говорят, что дух есть лишь субъективное душевное состояние людей. Явления духа отождествляются с явлениями душевными, психическими, которые определяются как субъективные. Поэтому защитники духа хотят доказать, что явления духа объективны, а не субъективны. Спиритуалистическая онтология утверждает, что подлинное бытие, сущность бытия есть дух, и дух есть бытие, объективное бытие.

Но что такое бытие? Это ведь основная проблема философии. Обыкновенно мы пользуемся понятием бытия как чем-то несомненным и само собою разумеющимся. Но критика познания ставит вопрос, в какой степени в то, что мы называем бытием, приходят продукты мысли, в какой степени активность субъекта конструирует «бытие», которое потом представляется первичным. Это было великое дело Канта, который по-новому должен быть реабилитирован. Вечные заслуги Канта были затемнены и заслонены от нас искажившим его неокантианством. Кант совсем не был идеалистом в дурном смысле слова, он именно искал реализма. В Канте заложены основы единственной верной метафизики: дуализм порядка свободы и порядка природы, волюнтаризм, индетерминизм (умопостигаемый характер), персонализм, учение об антиномиях, признание скрытой за миром явлений иной, более глубокой реальности. Германские метафизики начала XIX века, Фихте, Шеллинг, Гегель, слишком поспешили преодолеть кантовский дуализм монистическими системами мысли. Кантовский дуализм остается более вечной истиной, чем этот монизм, порожденный усилиями гениальной мысли, но все же мысли себя объективирующей и гипостазирующей. Метафизика слишком легко идет на путь гипостазирования понятий, она принимает понятие за бытие, создавая соответствующее ей понятие бытия. Онтология ищет бытия, которое было бы объективным. И она находит бытие, которое оказывается объективацией понятия, она познает объективное бытие, которое есть порождение выработанных ею понятий. Онтологии оказывается доступным бытие, которое есть продукт мысли и уже рациональной обработки. Познание в категории бытия может быть формой метафизики, не свободной от натурализма. Натурализмом я называю всякую метафизику, которая познает

бытие как объект, как «природу», хотя бы то была духовная природа. Через Канта же раскрывается возможность философии экзистенциальной, преодолевающей всякую натуралистическую метафизику, хотя сам он не пошел этим путем. Германский идеализм начала XIX века слишком прошел через критику Канта для того, чтобы идти путем докантовской догматической натуралистической метафизики, он начинает с субъекта и через субъекта хочет открыть тайну бытия. Но германская метафизика была искажена своею монистической и эволюционной тенденцией, отождествлявшей дух и природу и признававшей существование объективного духа. У Гегеля раскрывается очень замечательная диалектика бытия, которое он считает самым отвлеченным и самым пустым понятием, равным небытию. Но для него это стало путем к раскрытию становления, развития мирового духа, в то время как отсюда могли быть сделаны и совсем другие выводы. В германской идеалистической метафизике совсем не была поставлена проблема человека и личности, которые были подавлены универсальным безличным духом. Универсальное, общее опять по-иному, чем в греческой философии, победило индивидуальное, единичное, подлинно экзистенциальное. Философия духа стала философией объективного бытия. Рациональное понятие бытия продолжало господствовать. В известном смысле Шопенгауэр, несмотря на крайнюю противоречивость своей философии, стоял на более правильном пути. Нужно признать основным, что экзистенциальное понимание бытия не совпадает с пониманием объективно-натуралистическим, но ему противоположно. Фихте уже близок был к этому пониманию в своем учении о первичном акте Я, но он оставался универсалистом-антиперсоналистом в другом смысле. Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемой субъектом.

Проблема, к которой мы приходим, следующая. Применима ли выработанная рациональной мыслью категория бытия к духу, применима ли она к Богу? Апофатическая мистическая теология отрицает применимость к Богу категории бытия, она признает Бога сверхбытием и даже небытием. По-другому это должно быть сделано и для философского познания духа. Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального

предмета, и никогда нет. Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования. Дух есть реальность не только иная, чем реальность природного духа, чем реальность объектов, но есть реальность совсем в другом смысле. Применяя терминологию Канта, у которого, впрочем, мы не находим самого слова «дух», можно, сказать, что реальность духа есть реальность свободы, а не реальность природы. Дух никогда не есть объект, и реальность духа не есть реальность объекта. В так называемом объективном мире нет такой природы, такой вещи, такой объективной реальности, которую мы могли бы назвать духом. И потому-то так легко отрицать реальность духа. Бог есть дух и потому не есть объект. Бог есть субъект. С этим многие согласятся. Но это нужно сказать и про дух. Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. В объекте можно найти только лишь объективизацию духа. Об этом будет сказано в другой главе. Но в объекте нет духа, он лишь в субъекте. Лишь субъект экзистенциален, имеет свое существование. Объект есть продукт субъекта, т. е. объективации. Субъект же есть творение Божье, и потому ему дано первородное существование. Субъект есть продукт мысли лишь в своей противоположности объекту, который мыслится коррелятивно, а не в своем внутреннем существовании. Но чистая духовность находится вне мысленного противоположения субъекта и объекта. Поэтому, хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, но он совсем не субъективен. В противоположность объективности, он совсем не субъективен в психологическом смысле слова. Реальность духа не объективная, не вещная, а реальность иная, и несоизмеримо большая реальность, более первичная реальность. И это совсем не должно понимать в смысле отвлеченного спиритуализма, который противопоставляет дух реальностям души и тела, причем душа и тело оказываются подавленными или отрицаемыми духом, который ставится в одну линию реальности с реальностями природными, душевными и телесными. Но дух есть иное, высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано. Но это совсем не означает, что в человеке есть как бы духовная природа наряду с природой душевной и телесной, это значит, что душа и тело челове-

ка могут вступить в иной, высший порядок духовного существования, что человек может перейти из порядка природы в порядок свободы, в царство смысла, из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения. Человек есть духовное существо, в нем есть духовная энергия, но у него нет объективной духовной природы, духовной субстанции, в противоположность душевной и телесной. И тело человека может быть в духе, может быть спиритуализировано. Духовное начало не есть объективное начало. Быть объектом и значит быть для субъекта, объективность лишь являющееся для субъекта. Но реальность духа имеет иной генезис, это реальность не от объекта, а от Бога, который есть субъект. Мой внутренний духовный опыт не есть объект. Я не могу быть для себя объектом. Субъект не есть субстанция, что есть натуралистическая категория, субъект есть акт. Дух есть сфера, на которую не распространяется различие и противоположение мышления и бытия и в которой нет объективации и гипостазирования продуктов мысли. Дух есть истина души, ее вечная ценность. В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке. Дух дает смысл действительности, а не есть другая действительность. Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство. Объективное понимание реальности духа приводит к постановке вопроса: соответствуют ли мои духовные состояния и переживания какой-то подлинной реальности, или это лишь состояния субъекта? Но это в корне ложная постановка вопроса, заимствованная из понимания отношений между субъектом и объектом — субъект должен отражать какие-то объекты. В действительности духовные состояния ничему не соответствуют, они есть, они и есть первореальность, они более экзистенциальны, чем все, что отражает объективный мир.

Определение того, что такое реальность духа и что такое реальность вообще, зависит от решения проблемы отношения мышления и бытия. Два решения считаются классическими — реализм и идеализм. Классической формой реализма нужно считать реализм схоластический, томистический. Реализм XIX и XX веков есть уже реализм испорченный и умаленный. Реа-

лизм томистический сознательно хочет быть реализмом наивным, он критически отвергает критику познания. Критика познания означала раскрытие активности субъекта в восприятии и познании мира, она хотела определить, что привносится мышлением. Мы принимаем за реальность, идущую от объектов, то, что есть конструкция субъекта, объективация продуктов мысли. Последовательный, сознательный, критический реализм должен признать совершенную пассивность субъекта. Познание целиком определяется объектом, мышление лишь отображает объект. При этом остается непонятным, каким образом материальный объект может превратиться в субъект, в интеллектуальное событие познания. Совершенно ошибочно признавать лишь два направления в теории познания — реализм, для которого восприятие и познание определяется целиком объектом как подлинной реальностью, и идеализм, для которого мир есть лишь создание субъекта. В действительности можно совсем не быть реалистом или идеалистом в этом смысле, есть третья точка зрения, которая и представляется мне единственно истинной. Реалистические критики идеализма, защищающие философию объекта, забывают, что активность субъекта совсем не тождественна мышлению, что сам субъект причастен бытию, экзистенциален, что через субъект возможно подлинное познание реальности. Мы совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, создаваемые субъектом. Самый субъект есть бытие, если уже употреблять это слово, и единственное подлинное бытие есть бытие субъектов. Субъект не есть только мышление, субъект волюнтаристичен и экзистенциален. Воля играет огромную роль в познании. Совсем не верно, что мир творится субъектом, мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты. Субъект не творит мир, но он признан к творчеству в мире. Реальность в подлинном экзистенциальном смысле не творится в познании, но познание есть творческий акт. Действительность в объекте зависит от познания субъекта, познание же зависит от действительности в самом субъекте, от характера его существования. Познаваемая действительность меняется от экзистенциального качества человека и от отношений человека к человеку, то есть позна-

ние носит социальный характер. Необходимо определить, что привносится в познание творческим субъектом. В сущности, субъективный идеализм и абсолютный идеализм отрицают творческую роль человека в познании. Субъект творит весь мир, но этот субъект не человек, это есть трансцендентальное сознание, сознание вообще, сверхличный субъект, абсолютный дух. Для творчества же человека в этом сотворенном субъектом мире не остается, уже места. Ошибочно связывать реализм непременно с объектом, с идущим от объекта. Есть реализм, связанный с субъектом, идущий от экзистенциального субъекта. Познание совсем не есть отношение мышления к бытию, ибо при этом мышление как бы ставится перед бытием, но не есть бытие. Познание есть событие внутри бытия, и в нем раскрывается тайна бытия. Но это есть бытие не объективированное, не выброшенное вовне. Дух и есть реальность, раскрывающаяся в экзистенциальном субъекте и через него, реальность, идущая изнутри, а не извне, не от объективированного мира. Объект создается субъектом путем объективации продуктов мысли, гипостазирования понятий, потому что субъект находится в падшем состоянии, в разобщении и раздоре с другими субъектами и с Божьим миром, космосом. Это имеет совсем иной смысл, чем тот, который вкладывается идеализмом в активность субъекта. Схоластический и рационалистический реализм есть оптимистическая теория познания, недостаточно считающаяся с падшим и разобщенным состоянием мира и человека. Дух же и есть то, что преодолевает эту падшесть и разобщенность. С этим связана и проблема реализма в другом, платонистическом и средневековом схоластическом, смысле слова, проблема реальности универсалий. Одно связано с другим. Реализм понятий не видит того, что активно привносит мышление, субъект, т. е. не видит объективации. Но мы увидим, что если ошибочно ставить перед выбором реализма и идеализма, то также ошибочно ставить перед выбором реализма и номинализма.

Реализм объектов гораздо более связан с реализмом понятий, чем это обычно утверждается в истории философии. Реализм духа не есть реализм объекта. Но есть ли реализм духа реализм универсалий, реализм общего? В истории понятия «дух» большую роль играло понимание духовности как универсальных, всеобщих начал человеческой жизни в отличие от

частного и индивидуального. Мир имеет идеальные основы, которые носят универсальный характер, это и есть духовная основа мира (таков, например, идеал-реализм Н. Лосского и С. Франка, такова софиология). Это учение восходит к Платону. На этом пути легко происходит гипостазирование отвлеченных понятий, объективизация продуктов мысли. Идеальная, духовная основа мира есть по преимуществу «объективность» в отличие от «субъективности» всего частного и индивидуального. Таким образом приходят к пониманию духа, противоположному пониманию экзистенциальному. Это есть объективный, универсальный дух, источник общеобязательного знания универсалий. В действительности верно было бы определить дух как противоположный общему, объективированному и безличному. Реальность универсалий означала реальность общего и отвлеченного, присутствие в вещах того, что утверждается в понятиях, имеющих универсальное значение. Реальность универсалий есть продукт объективации, т. е. в универсалиях нельзя найти первичных реальностей. Первореальности всегда экзистенциальны. Универсалии же не имеют существования. Но ошибочно отождествлять общее и универсальное. Общее отвлеченно и есть продукт отвлеченной мысли. Универсальное же в подлинном смысле конкретно и означает полноту, богатство, а не бедность отвлечения. В спорах реалистов и номиналистов это было недостаточно ясно. Реализму универсалий не следует противопоставлять номинализм, который есть лишь обратный полюс отвлечения. Номинализм, в сущности, не может уловить и реальности индивидуального, личного, конкретного, он должен производить дробление до бесконечности и не может остановиться ни на чем реальном, недробимом. Реализм и номинализм одинаково абстрактны и не усматривают конкретной реальности ни в универсальном, ни в индивидуальном. Универсалистический реализм принужден признать, что все частное, индивидуальное существует лишь через роды, вкоренено в родовом бытии. Поэтому все частное и индивидуальное вторично и производно, оно не имеет самостоятельного бытия. Платонизм есть философия родового бытия, и он не может поставить проблемы личности. Номинализм также бессилён признать самостоятельность, неразложимость, первичность бытия индивидуального, также бессилён поставить проблему личности, ибо идет в бесконечность в процессе аналитического разложения.

Логический универсализм обыкновенно защищают, чтобы спасти возможность знания, которое подрывается крайним номинализмом и эмпиризмом. Но это иллюзия. Действительность индивидуальна и иррациональна, именно первичная, неразложимая действительность, именно то, что подлинно существует. Эта действительность оказывается непроницаемой для логического универсализма, который имеет дело лишь с общим. Понятие — общее, отвлеченное. Объективация в познании и создает понятие об общем и отвлеченном. Но человек хочет познавать конкретно-индивидуальное и конкретно-универсальное (не отвлеченно-универсальное). Логический универсализм, познание объектов через отвлеченные понятия не дает этой возможности. В этом трагедия познания, более всего раскрытая Кантом. Немецкая философия очень много сделала для постановки проблемы иррационального в познании. Возможно ли рациональное познание иррационального? Есть познание, которое не есть познание объектов через понятия на основе универсальных начал, которое есть проникновение в существование, в конкретную действительность, которое есть соучастие в бытии, просветление жизни. И только на этих путях возможно познание духа, который всегда конкретен. Дух находится по ту сторону того противоположения общего, родового и частного, индивидуального, которое делалось в спорах номиналистов и реалистов. Знание о духе отличается от знания об объективной природе, оно иного качества. Дух и духовность находятся вне того противоположения субъективного и объективного, общего и частного, родового и индивидуального, которое есть уже продукт объективации. Нельзя переносить на дух признаков, извлеченных из познания объективированной природы. Так происходит натурализация духа. Дух совсем не есть идеальная, универсальная основа мира. Дух — конкретен, личен, «субъективен», он раскрывается в личном существовании, в личном существовании раскрывается и конкретно-универсальное в духе. Конкретно-универсальное существует не в идеальной отвлеченной сфере, не в родовом бытии идей, а в личном существовании, в высшей качественности и полноте личного существования. Дух нужно понимать прежде всего персоналистически. Личность же в экзистенциальном смысле принадлежит совсем иной сфере, чем сфера противоположений общего и частного, уни-

версального и индивидуального. Личность индивидуально неповторима, особенна, отлична от всего остального мира и универсальна по своему содержанию, способна обнять мир своей любовью и познанием. Только в этой сфере пробуждается жизнь духа, ее еще нет ни в каких идеальных, универсальных началах. Личный дух вкорнен не в универсалиях, не в идейном мире, он образ Божьего, т. е. личного же, духа. Дух и духовность лежат вне родового бытия, но могут воздействовать на родовое бытие. Понимание духа как основанного на универсалиях, на родовом бытии ведет к отрицанию свободы, детерминизму, хотя бы и утонченному. Но дух есть свобода. Дух не может быть детерминирован и миром идей в платоновском смысле. Одно из восприятий духа человеком есть восприятие его как вдыхания, вдохновения Божьего, что не есть детерминация, свойственная логическому универсализму. Именно в духе человек свободен, не чувствует зависимости не только от детерминации природной и социальной, но и от детерминации логического универсализма, т. е. от детерминации природного, социального и логического, родового бытия. Гегель знал, что свобода значит «быть у себя», а дух есть вечное возвращение к себе. Дух ни в коем случае не должен означать монизма, хотя так часто бывало в истории мысли, было и у самого Гегеля. Существование духа даже предполагает дуализм. Но это не есть дуализм Бога и человека, Творца и творения, это есть дуализм субъективного и объективного, свободы и детерминации, духа и природы, личного и общего.

Дух не может определяться универсалиями, которые являются уже порождением объективации, но дух означает выход человека из замкнутости к конкретно-универсальному. Дух личен и раскрывается в личности, но он наполняет личность сверхличным содержанием. Дух субъективен и раскрывается в субъекте, но он спасает от дурной «субъективности», от неспособности различать реальности и соединяться с реальностями. Реальность духа есть также обращенность к реальностям. Дух зряч и видит реальности, видит и реальности мира духовного, и реальности мира объективированного, природного, душевного, исторического, социального. Но основной признак духовного царства, что в нем нет родового, массового, коллективного, что в нем все индивидуально-лично и вместе с тем конкретно-универсально, соединено. Это и зна-

чит, что царство духа есть царство свободы и любви. Дух наиболее реальная реальность, потому что субъективно-личное реальнее объективного, объектного. Когда признают сущим лишь сообразное с универсальными законами разума, то встречаются не с сущим, а лишь с мыслимым. Этим путем не может быть усмотрена реальность духа. Дух, духовная действительность не сообразна с универсальными законами разума, совсем не есть мир универсальных идей, совсем не есть мир объективный. Это мир сообразный с конкретной внутренней человечностью, с переживанием человеческой судьбы, человеческой любви и смерти, человеческой трагедии. Спиритуализация в понимании духа должна признать, что дух в другом смысле реален, чем все объективированное в мысли и в природе. Отвлеченный спиритуализм и идеализм отделяют дух от полноты жизни, переносят его в «идеальную» сферу и потому не знают активного и конкретного духа. Дух не может быть также понят виталистически. Можно сказать, что дух есть жизнь, но если не вкладывать в жизнь биологического смысла. Дух относится к порядку существования. Существуют реальности разных порядков: есть реальность как мир физический, органический, психический, социальный, но есть реальность как истина, добро, красота, ценность, творческая фантазия. Последний род реальности относится к духу, к духовной действительности. Истина не реальна, как природа, как объективная вещь, но реальна, как дух, как духовность в человеческом существовании. Целостный ум человека, не *ratio*, не отвлеченная мысль, есть уже дух, он духовен, внедрен в существование. В человеке есть духовное начало, как трансцендентное в отношении к миру, т. е. превышающее мир. Дух есть субъект, потому что субъект противоположен вещи. Это понимал Фихте. Дух утверждает свою реальность через человека. Человек есть манифестация духа. Сознание и самосознание связаны с духом. Сознание не есть лишь психологическое понятие, в нем есть конструирующий его духовный элемент. И потому только возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании. Духу принадлежит примат над бытием.

2

История самого термина «дух» (πνεῦμα и νοῦς) может пролить свет на существо духа. История эта сложная. Лишь постепенно и медленно происходила спиритуализация в понимании духа. В Священном Писании дух есть термин основной. Но первоначально дух (по-гречески πνεῦμα, по-древнееврейски ruakh) имел физический смысл, значил ветер, дуновение. Пνεῦμα эфирна. Rouakh значит тоже легкое, не имеющее консистенции, неуловимое. Оно значит также дуновение Бога, дар жизни, полученный от Бога. Жизнь зависит от Бога, человек сам не обладает жизнью. Rouakh возвращается к Богу, а душа нисходит в могилу. Древнееврейской мысли было чуждо противопоставление духа и материи, свойственное Платону или Декарту. Живое существо есть тело, заключающее в себе дух жизни. Этот дух исходит от Бога и возвращается к Богу. В Библии, как и у греков, дух не присущ человеку, а подается ему свыше. Rouakh носит динамический характер. Но нужно отличать вдохновение пророков от духа, животворящего тело. Дух Ягве, Дух Божий есть сила Божья. Субстанцирование и гипостазирование духа произошло через персидские и эллинские влияния. Так произошло гипостазирование премудрости (хокмы). В персидском сознании все происходит от подачи Духа высшей силой. Дух значил дуновение, и воздух и дух значили дыхание живого существа, человека, богов. У греков для обозначения духа есть два слова: πνεῦμα и νοῦς. Первоначально πνεῦμα, как и ruakh, имела смысл дуновения и дыхания. Пνεῦμα связана с огнем. Особенно у персов πνεῦμα есть элемент, подобный солнцу и огню, но также воздуху и воде. Древним дух представлялся тончайшей материей, и лишь потом происходит переход к пониманию духа как нематериальной субстанции. Пνεῦμα, которой обозначается дух и Святой Дух в Евангелии, имеет материальный, физический смысл еще у Аристотеля, у стоиков и опять приобретает этот смысл у Плотина, который обозначает дух словом νοῦς. Пνεῦμα есть слово, употребляемое в поэтическом и народном языке, в философском языке преобладает слово νοῦς. У Анаксагора разумный дух есть νοῦς и является основным принципом бытия. Наиболее спиритуализируется πνεῦμα у Филона. Филон один из первых дает духу определение. Дух —

мудр, божественен, неделим, все чувствует. Дух есть космический элемент — последствие понимания его как воздуха, и дух есть познание, мудрость, идея — наследие греческой философии. У Филона дух, отделенный от Бога, приобретает характер самостоятельного принципа, дающего жизнь. Спиритуализация духа связана была с переходом от объективного понимания духа к субъективному. Объективное понимание духа было натуралистическим. Субъективное же понимание духа и означает спиритуализацию, освобождение от первоначального натурализма и материализма. У Филона человек уже сотворен по образу Божьему через божественный дух. Дух человеческий божествен, не человек божествен, а дух в человеке божествен. Филон отождествляет Логос, Софию и пневму. Дух божественный есть Логос. Филон восстает против материалистического понимания духа у стоиков. Он возвышает пневму, которая приобретает религиозный характер, над нусом, который носит философский характер. Но все же учение Филона о духе как божественной силе скорее греческого происхождения, чем еврейского. Пневма — и Логос почти совсем совпадают. Пневма не сотворена, а влита Богом в человека. Пневма, как и разум, есть идущая от Бога благодать. Пневма — источник высшей добродетели. Когда Филон учит о духе как божественном даре, он выходит за пределы греческой философии. Но философия на вершинах своих учила, что Бог есть дух, и этим возвышалась над юдаистическим представлением о пневме, на котором еще лежала печать натурализма. В сложной истории раскрытия сущности духа философское и религиозное понимание духа были различны: философия понимала дух главным образом как разум, ум, религиозные же течения понимали дух как силу высшей жизни, которая вдыхается в человека Богом, т. е. понимали более целостно. При этом народные религиозные представления были еще погружены в натурализм. Душевная пневма происходит от первоначального гилозоистического понимания материи, пневма отождествлялась с воздухом, огнем или телом, но это все же было целостное понимание жизни. Философское понимание духа поднимается над натурализмом, над физическим, виталистическим пониманием духа. Но в нем нет жизненной цельности, оно возносит разум над целостной жизнью. Греческая философия выбрала иное слово для обозначения духа — слово

«нус». У Филона, склонного к смешению и отождествлению терминов, пневма и есть нус. В греческой мысли это иначе.

Мы видим, что греческая философия всегда предпочитала обозначать дух словом «нус», чем словом «пневма». Но нус значит также разум, интеллект, логос. Основным признаком духа признается интеллектуальное начало. Интеллектуальное начало возвышается над чувственным миром, оно духовно и божественно. Во французском переводе Плотина нус переводится через *intelligence*. Это понимание духа унаследовано схоластикой. Тут мы уже очень далеко от древнего понимания пневмы как дуновения, дыхания. Натуралистическое понимание духа преодолевается, но духу сообщается объективность разума. У Плотина и Аристотеля дух есть высшая сила души, но это сила мысли. У Плотина, который всегда обозначает дух словом «нус», дух-интеллект есть эманация Божественного Единого. И в схоластике, у св. Фомы Аквината, дух есть прежде всего интеллектуальная сила, через которую только и соприкасается человек с бытием. Но это не есть еще *ratio* рационалистической философии нового времени. Для Платона нематериальный мир не есть еще духовный мир. Духовный мир есть мир идей, познаваемый понятиями, мир пребывающий. Нус связан с Платоном, с дуализмом, с идеализмом, пневма — со стоицизмом, с монизмом, гилозоистическим материализмом. Пневма есть жизненная сила, а нус есть разум, этическое начало. Божественное в человеке нус. У Платона выделяется духовная часть души. Пневма связана с народной верой в одержимость человеческой души демонами и богами, которые вдыхают в человека свою силу. Платонистическое же учение поднимает высшее духовное начало в человеке до царства идей, до универсалий идейного мира. И это прежде всего есть интеллектуальное начало. Греческая философия хотела победить зависимость человека от духов, добрых и злых, подчинив его разуму, интеллекту. Поздняя греческая философия понимает дух как мудрость. У стоиков пневма, отождествляемая с логосом, есть универсальное начало, разумное и вместе с тем телесное. И материя (ὑλη) и дух есть тело (σῶμα). Духовная жизнь есть жизнь, сообразная с мировым логосом, который имманентен миру. У Плутарха человеческий дух (нус) есть божественное начало в нас, истечение Божества; а человеческая душа есть часть мировой души. Преодоление платонов-

ского дуализма, возносившего часть человеческой души к миру идей, ведет к признанию космического духа, космического логоса. Это было по-новому возвращением к натурализму. Платон утверждал духовность разума, его связь с миром идей. В стоицизме и позднем неоплатонизме дух опять приобретает гилозоистический характер. Таково стоическое учение о сперматических логосах.

Понятия пневмы и нуса сложно переплетаются. У Платона и Аристотеля, как уже было сказано, пневма низшее, не духовное. В неоплатонизме пневма опять вещественна, в отличие от спиритуализации ее у Филона. Но за колебаниями в понимании пневмы стоит более устойчивый нус, который никогда не приобретает вещественного характера. Александрийская философия отличает универсальный логос от человеческого разума и от внешней природы. Все результаты греческой мысли привходят в гениальную систему Плотина, который принадлежит уже не классической Греции, а Греции на грани двух миров, в эпоху напряженных исканий духовности. Нус, интеллект, стоящий у Плотина между Единым и множественным, сохраняет свою непорочность, чистоту. Зло в человеке есть лишь результат смещения этой непорочной части человеческой природы, соединяющей ее с Единым, с материей, с множественным миром. Достижение духовности означает преодоление смещения, выделение той части человека, которая всегда остается чистой. Но Плотин сохраняет греческий интеллектуализм в понимании духа. В нем нет магии, которая захлестнула других неоплатоников (Ямвлиха, Прокла и др.). Духовная жизнь грека была основана на гармонии с космосом. Духовная жизнь средневекового человека будет основана на гармонии с Богом. Но в неоплатонизме была уже надломлена целостная гармония человека с космосом. Так прорывался дух в замкнутый круговорот космической жизни. У гностиков, которые синкретически смешивали разные миры, разные мифы и идеи, пневма и духовна, и материальна, космические силы господствуют над духом человека, освобожденным христианством. Дух есть тонкая материя. И вместе с тем гностики крайние спиритуалисты. В индусской религиозной философии, которая существенно духовна и акосмична, *Manos* есть дух и мысль, *Atman* есть духовная глубина человека, и она тождественна с *Brahman*. Индусская мысль стоит по ту сторо-

ну западных категорий бытия и небытия, и в этом было ее своеобразное величие. Бытие происходит из небытия. Творчество мира понимается как жертва Бога. Мир есть трансформация первопричины. Индусская мысль духовнее греческой, в ней дух спиритуализирован. Этой мысли родствен Плотин. Это духовный монизм. В «атмане», в абсолютной самости «я» теряет себя. В индусской духовности нет личного духа, личность есть общее, а не индивидуальное. Христианство вносит существенно новые черты в понимание духа.

Раскрывающееся в Евангелии понимание духа продолжает библейское понимание, но представляет такую спиритуализацию, которая говорит о новом происшедшем откровении. В Евангелии все происходит от духа и через дух. Это не нус философии, а пневма религиозного откровения. В Новом Завете пневма есть не сознание или мысль человека, а духовное состояние, определяемое божественным вдохновением. Дух есть Дух Святой, и он относится к душе, как кровь относится к телу. Дух всегда — защитник, помощник, утешитель, вдохновитель. Замечательнее всего, что только грех против Духа не может быть прощен, грех против Сына, против Христа может быть прощен. Этим уже определяется центральное положение Духа. Евангелие полно обещанием, что Дух будет дан. Все делает Дух, а не человек, т. е. все делает человек через Духа, получая Дух: Царство Божье приходит в духе и силе. Наитием Духа объясняется всякий сильный аффект и необычайное событие. Божественное вдохновение как бы уничтожает человеческое «я». Дух всегда отождествляется с силой. Этой силы не имеет нус философов. В апостольской церкви Дух был не догматом и учением, а центральным фактом религиозной жизни. С Духом связана харизматичность первохристианства, харизматичность реальная, а не символическая. Необходимо различение духов, но это различие происходит через Дух. Противоположение «духа» и «плоти» у Апостола Павла основное. Это противоположение совсем не есть философское противопоставление духовного и материального, оно носит чисто религиозный характер. Для Апостола Павла Дух не имеет существования, отдельного от Бога и Христа: Дух и делает людей христианами. Держась новозаветного понимания духа, Тареев считает, что дух не есть вторая или третья составная часть человеческой природы, а есть божественное на-

чало в человеке. «Плоть» у Апостола Павла не есть тело, она имеет не природно-физический смысл, она есть религиозная категория греха, чего нельзя сказать про тело. Борьба духа с плотью есть борьба против греха. Плоть тут совсем не то, что материя греческой философии, совсем не то, что у Плотина. Зло понимается совсем не как смешение чистого, непорочного элемента в человеке с низшей материей. До явления Иисуса дело Духа было готовить рождение веры. Но в церковном сознании Дух-Параклет присваивается исключительно верующим, членам Церкви. Слова Иисуса Христа были обращены ко всему миру, ко всему человечеству. Параклет же посылается лишь кругу избранных. Возвращение Христа ожидается как дар Духа Святого. Христос возносится в небо, уходит из мира, но остается Дух Святой, Параклет. У Иоанна Дух утешает и поддерживает, когда нет Христа. Очень сложна проблема: мыслился ли Дух изначально как личность, произошло ли гипостазирование Духа? У Иоанна дух более личный, чем у Апостола Павла. Проблема Духа делается исключительно проблемой Духа Святого. Но самое учение о Духе Святом остается наименее разработанной и развитой частью христианского богословия. Долгое время Дух Святой понимался субординалистически. Святой Дух божественен, но затрудняются его признать Богом, Ипостасью Св. Троицы, равнодостоинной Ипостаси Отца и Сына. Все это не случайно. Дух Святой ближе всего человеку, наиболее имманентен ему, духовное, от Духа происходящее делается внутренним достоянием человека, как бы его составной частью, божественное переходит в человека через Дух. Но именно поэтому Дух менее всего может быть предметом рационального и объективированного познания. Об этом еще впереди. Богословское учение о Духе Святом приводит к непреодолимым противоречиям. В патристике можно очень мало найти для пневматологии. Дух Святой действует, но его природа остается нераскрытой. Учителя церкви, проникнутые неоплатонизмом, пытаются дать учение о Духе, отражающее философские направления и уже далекое от первоначального понимания Священного Писания. По св. Григорию Нисскому, который наиболее замечателен, дух есть умопредставимая часть человека в отличие от чувственной души и питательного тела. Пневма опять превращается в нус. Все устроится разумом и премудростью в

греческом смысле. У Бл. Августина, может быть, впервые душа становится духовной субстанцией. У Тертуллиана же дух есть еще материя. У св. Ириней дух отходит от человека в грехе, что ближе к первоначальному смыслу евангельскому и апостольскому. Схоластики пытаются совместить в философии наследие греческой мысли с богословским учением, вдохновленным христианским откровением. Но ясного, раскрытого, развитого учения о Духе и Святом Духе нет. Святоотеческая литература изменила понимание духовности по сравнению с пониманием греческим и дохристианским, поставив в центре не разум, а сердце. Для диалектической теологии К. Барта Дух парадоксально, диалектически себя обнаруживает, выставляет, осуществляет, но несоизмерим с человеком. Христианство вносит в отличие от античности не только интеллектуальный, но и этический момент в понимание Духа. Но Дух и духовность остается по преимуществу достоянием мистики и раскрывается в мистических книгах.

Ясно различие библейского, евангельского, апостольского понимания Духа и понимания греческой философии. В первом понимании Дух есть благодатная энергия, прорывающаяся из иного, божественного мира в наш мир, во втором понимании Дух есть идеальная основа мира, разум, возвышающийся над чувственным миром. И в том и в другом случае происходила спиритуализация пневмы, преодоление ее первоначального физического смысла, связанного с первобытной магией. Европейская философская мысль будет ближе к пониманию греческой философии, чем к пониманию Священного Писания. Философской мысли, как было уже сказано, более родствен нус, чем пневма. Но христианство существенно изменяет греческий интеллектуализм. В германской философии вносится новая черта в понимание духа, и это имеет свой источник в германской мистике, которая была великим явлением в истории духа. Но поразительно, что в европейской философской мысли понятие духа играло очень малую роль и существо духа мало выяснялось. Дух принадлежит главным образом мистике и религии. Главенствующее место занимает дух в философии Гегеля, которая хочет быть философией духа, и у Гегеля греческий интеллектуализм, греческий логос оказывается очень трансформированным, и главным признаком духа является свобода, что было чуждо греческой мысли. Но самое понимание

свободы у Гегеля особенное. Спиритуализация пнеумы в философии, возвышение ее над космической жизнью происходит главным образом через интеллектуальную объективизацию. Дух был понят как объективное бытие, как закономерная универсальная мысль. Это понимание и оказало подавляющее влияние на богословие. В германской философии это было частично преодолено, поскольку был преодолен наивный реализм и объективизм. Но христианскому откровению чужды наивный реализм и логический универсализм философской мысли. Дух Священного Писания совсем не есть объективный, универсальный, как, впрочем, не есть и соответствующий ему субъективный дух. Объективированное понимание духа преобладало в философии. В новое время философская мысль стоит под знаком рационализма. Она знает уже не интеллект Плотина и св. Фомы Аквината, она знает лишь *ratio*. Вольф, немецкий просветитель, определяет дух как субстанцию, наделенную разумом и свободной волей. Это школьное рационалистическое определение. Кант говорит о духе в рационалистическом просветительском смысле, но у него и нет в собственном смысле философии духа. Впрочем, нужно сказать, что учение о порядке свободы, как отличном от порядка детерминированной природы, относится к духу. После Канта немецкая философия видит в свободе главный признак духа. У Гердера дух получает смысл конкретного носителя душевно-культурных первичных форм. Гердер первый говорит о духе языка, о национальном духе и т. д. Он начинает искать источники духа в историческом. Дух Божий делается имманентным натуральному человеку. Романтики возвращаются к космически-натуралистическому пониманию духа, у них дух есть всеживляющий флюид. У Фихте же дух есть стремление к сверхприродному. Впрочем, Фихте в первый период почти не говорит о духе, лишь в последний свой период он возвращается к духу. У Шеллинга дух связан с учением о тождестве. Дух есть как бы незрелая природа, природа есть зрелый дух. Но в «*Philosophie der Mythologie*» он дает и иное определение духа: дух есть собой обладающее, в себе самом пребывающее, остающееся в акте потенцией, в бытии силой. Шлейермахер употребляет слово «дух» в пантеистическом смысле. Дух есть соединение божественной природы с человеческой. Шлейермахер говорит о духе общины. Но наибольший интерес имеет Гегель, который первый пытался создать философию духа.

Наиболее замечательно в гегелевском учении о духе, что у него между человеком и Богом, между духом и Духом нет бездны объективности. Дух есть бытие в себе и для себя, т. е., значит, дух не есть объект для субъекта. Дух для Гегеля есть логос, элемент греческого интеллектуализма входит в понимание духа. Но все же главным признаком духа является свобода, что имеет христианские, а не греческие истоки. Для себя и в себе бытие есть свобода. Гегель монист, и у него нет человеческого и божественного разума и духа, а есть лишь единый разум и дух, который и делает человека человеком. Разум есть место духа, в котором раскрывается Бог. Высшее познание духа есть вместе с тем самосознание. «Ich bin Kampfende und der Kampf»*, — говорит Гегель. Религия есть знание божественного духа о себе через конкретный дух, т. е. через человека. Познание духа у Гегеля претендует быть самым конкретным. Служители философии — духовные лица. Дух открывается лишь духу. Бог говорит лишь духовно. Религия есть отношение Духа к духу. Религия возможна и философия возможна лишь потому, что человек есть дух. Дух есть идея, достигшая для-себя-бытия. Потому сущность духа есть свобода. Но дух в человеке относится к общему, а не к частному. Это у Гегеля есть наследие платонизма и греческого интеллектуализма, это у него не христианское. Гегель — универсалист, он не знает тайны личности и отношения личного духа к личному духу. Дух в форме отношения к самому себе — субъективный дух. Дух в форме реального мира, в котором свобода есть необходимость, есть объективный дух. Дух — душа, дух — сознание, дух — субъект. Душа есть понятие, им существующее. Дух есть истина материи. Я есть отношение Духа к себе, к субъективному. Истина, как разум, есть тождество субъективности понятия и его объективности и всеобщности. Дух есть сознание себя как бесконечной всеобщности. Чувство партикуляристично, лишь мысль всеобща. Дух есть единство субъективного и объективного. Нравственная сила есть совершенство абсолютного Духа. В духе преодолевается отношение между господством и рабством. Философия Гегеля хочет быть эзотерическим раскрытием Бога. Фихте считал творческую активность человека главным признаком духа, Гегель же счи-

* «Я есть борющееся и борьба» (нем.).

тает главным признаком свободу. Но у Фихте это активное «я» не индивидуально, это чистая субъективность. И у Фихте, и у Гегеля нет личности, нет личного духа, есть лишь субъективный дух. Природа у Фихте есть как бы умершая свобода, чистое прошедшее. Но заслугой Фихте было понимание духа как творческой активности. В этом он ближе к истине, чем Гегель. Но Гегель сделал первую попытку построить целостную философию духа. Эта философия духа синтезирует греческий интеллектуалистический универсализм с пониманием духа как свободы и динамики, что внесено в историю христианством. Но провалом гегелевской философии духа было непонимание внутреннего существа личности, личной духовности, личного отношения человека и Бога. Гегелю не удалось построить конкретной философии духа, он остался в сфере абстрактной всеобщности. Он преодолевает докантовский объективизм, но по-новому все же учит об объективном духе, в то время как его собственная исходная точка зрения не допускает отнесения духа к объективности. Наконец, гегелевское понимание духа проникнуто эволюционизмом, который есть детерминизм и противоречит пониманию духа как свободы. Философия духа Гегеля есть секуляризированная, приспособленная к сознанию XIX века философская транскрипция германской мистики, и она отражает монофизитскую тенденцию этой мистики. Но германская мистика внесла ту *Innerlichkeit*, ту своеобразную духовность, которая отразилась в германской философии.

После Гегеля самая интересная попытка построить систематическую философию духа принадлежит Н. Гартману в его книге «*Das Problem des geistigen Seins*». Книга Джентиле «*Esprit acte pur*»*, которая продолжает Фихте и Гегеля, не столько исследует проблему духа, сколько строит философскую систему, основанную на идее активности духа. Но Джентиле имеет несомненную заслугу в выяснении различия между духом и природой и в активно-динамическом понимании духа. Он остается в пределах немецкого идеализма. Н. Гартман исследует с большей subtilностью проблему духа. Главный упрек, который нужно ему сделать, это что он в исследовании духа очень мало пользуется религиозным и

* Сокровенность (нем.).

мистическим опытом, мало научился от этого опыта. Н. Гартман, как и Гегель, видит в духе для-себя-бытие. Он отличает дух от сознания. Дух не характеризуется сознанием. Дух соединяет, сознание изолирует. Сознание, по мнению Н. Гартмана, не переносимо. Как и М. Шелер, он решительно отвергает виталистическое понимание духа. Дух не есть эпифеномен жизни. Низшие категории, связанные с духовным бытием, самые слабые. Но бессилие высших категорий есть сила человека, есть его свобода. Царство духа есть царство конфликта, предполагающего свободу. Дух имеет силу давать смысл. Дух экспансивен. Нельзя мыслить отношение между общим и индивидуальным духом как отношение между субстанцией и акциденцией. Через тело дух входит в пространство. Но жизнь духа более свободна от определенной формы, чем жизнь тела. Личность себя трансцендирует в своих актах. Можно было бы сказать, что дух есть как бы самовозвышение бытия. Но вот центральная мысль Н. Гартмана, которая свидетельствует о том, что философия духа у него висит в безвоздушном пространстве. Дух есть онтически последнее, обусловленное, покоящееся не на духовном бытии, но есть высшее. Дух есть высшая ценность, но он обусловлен материальным бытием. Дух не связан у Н. Гартмана с Богом. Его философия есть философия духа, но атеистическая философия духа. Философия превращается в философию идеальных ценностей, за которыми не скрыто никакое бытие. Дух не имеет своего существования. Наиболее, быть может, интересны мысли Гартмана об объективации духа, но об этом речь будет в другом месте. Объективный дух для Н. Гартмана не имеет сознания и не есть личность. Общности, как нация и т. п., реальности, но не личности, не субъекты и не имеют сознания. Объективному духу не хватает для-себя-бытия. Отсюда нужно было бы сделать вывод, что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа. Во всяком случае, Н. Гартман делает дух предметом философского исследования, хотя его философия не экзистенциальна. У других философов очень мало можно найти о духе. Понимание духа, связанное с ценностью, у Виндельбанда, Дильтея, Р. Эйкена идет от Лотце. Духовные ценности раскрываются в историческом бытии. У Бергсона чистая память есть дух. Но философия Бергсона есть философия виталистическая, и потому дух не может быть самостоятелен. У М. Ше-

лера дух резко отличается от жизни, но он совершенно пассивен. У Когена, у Бруншвига мы находим чисто рационалистическое понимание духа. Чистая мысль источник духа. По Бруншвигу, математика есть дух. У Ясперса дух есть, в сущности, то, к чему человек трансцендирует. Человек в своем сознании всегда ищет, всегда наталкивается на границу и всегда трансцендирует. Метафизическое для Ясперса есть символ. Через символ существование смотрит в глубину бытия. Сознание делается зрячим через чтение символов. Только через трансцендирование человек вполне есть. Это символическая философия духа. Вместо бытия онтологии у Ясперса шифры, символы. Экзистенциальная философия Ясперса пытается преодолеть онтологию, основанную на объективации понятий, продуктов мысли. Интересно еще отметить, что диалектический материализм возвращается к дофилоновскому материальному, физическому пониманию пневмы. Это не есть окончательное отрицание духа, что было бы невозможно, а понимание его как физической энергии, т. е. возврат к первобытным гилозоистическим представлениям. Мы видим, что и на путях религиозного опыта, и на путях философской мысли происходит спиритуализация духа. Но этот процесс спиритуализации духа не закончен. Еще должно быть веяние духа, проясняющее наше понимание духа. Реальность духа засвидетельствована всем опытом человечества, всей его высшей жизнью. Отрицание этой реальности есть слепота и глухота к реальностям, есть неспособность к различению качеств бытия или неспособность к описанию того, что различено. Дух по-иному реален, чем мир природных вещей. Эта реальность не доказывается, а показывается теми, которые способны к различению качеств. Реальность духа стоит вне категориального мышления, накладывающего свою печать на «бытие». Неточно было бы сказать, что дух есть бытие. Дух есть свобода, дух есть творчество. Духу принадлежит примат над бытием, ибо примат принадлежит свободе. Мирозерцание, ориентированное онтологически, статично, мирозерцание, ориентированное пневматологически, динамично. Экзистенциальная философия не есть философия онтологическая в традиционном смысле слова.

Глава II. Признаки духа

1

Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются — свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним. Этим рядом признаков объединяется пневма Священного Писания и нус греческой философии. Поскольку дух есть свобода, духовное мы должны понять прежде всего как независимое от детерминации природы и общества. Дух прежде всего противоположен детерминизму. Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего. Внутреннее есть символ духа. Дух одинаково может характеризоваться пространственными символами глубины и высоты. Дух есть бездонная глубина и небесная высота. Нельзя, как то делает М. Шелер, отнять от духа активность и сообщить активность лишь жизни. Именно дух есть активность, жизнь же в биологическом смысле слова пассивна. Но Шелер глубоко понимает, что дух не есть эпифеномен жизненного процесса, что он не может быть виталистически понят. Дух есть прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет. Пико делла Мирандола говорит, что дух человека небесного рода, т. е. он происходит не из природного мира. Потому дух не детерминирован природным миром и есть прорыв в нем. Через дух человек есть образ и подобие Божье. Дух есть божественный элемент в человеке. И через дух человек может подниматься до высших сфер Божества. Дух есть целостный творческий акт человека. Дух есть свобода, свобода же уходит в добытийственную глубину. Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода. Поэтому дух не определяется законченным, совершенно оформленным, как бы уже статическим бытием. Поэтому дух есть творчество, дух творит новое бытие. Творческая активность, творческая свобода субъекта первична. Принцип каузальности неприменим к духу и его жизни.

Дух от Бога и дух к Богу. Через дух человек все получает от Бога, и через дух человек все дает Богу, приумножает данные ему таланты, творит небывшее. Дух от Бога. Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдувается Богом в человека. Таков его библейский образ. Но дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от *Ungrund*'а. В этом основной парадокс духа — он есть эманация Божества и он может давать ответ Божеству, который не от Божества исходит. Дух не только божественен, он бого-человечен, бого-мирен, он свобода в Боге и свобода от Бога. Об этом невозможно выработать понятия, эту тайну нельзя рационализировать, о ней возможен лишь миф и символ. Это есть тайна творчества и вместе с тем тайна зла. Человек, понятый окончательно как природное, детерминированное существо, не стоит перед этой тайной, перед ней стоит лишь человек, как существо духовное. Свобода, творчество и зло предполагают не только бытие, но и небытие. Но это небытие, это ничто невозможно объективировать, нельзя сделать предметом понятийного мышления. Неточно было бы сказать, что небытие есть, существует. О нем можно сказать, что оно имеет экзистенциальное значение, значение в судьбе человека и мира. Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален. Рационалистическое понимание духа есть его искажение и принижение. Дух поставлен перед иррациональной, бессознательной природой в человеке, и он мужественно овладевает ею. В этой спиритуализации, не рационализации, моя природная основа представляется мне чуждой, детерминированной извне. Природа приходит извне, дух же идет изнутри. И Бога в человека можно понять только через дух. Дух гуманизирует человеческое понимание Бога и вместе с тем освобождает от грубого антропоморфизма. Именно духовное богопознание есть богопознание апофатическое. Дух всегда есть настоящее, настоящее, обращенное к вечности. Дух вневременен, как и внепространственен. Дух целостен и сопротивляется дроблению времени и пространства. Дух есть не бытие, а смысл бытия, истина бытия. Дух есть и ум, но ум целостный. Дух одинаково и трансцендентен и имманентен. В нем трансцендентное делается имманентным и имманентное трансцендирует, переходит через границу. Дух не тождествен сознанию, но

через дух конструируется сознание, и через дух же переступаются границы сознания и происходит переход в сверхсознание. В духе есть прометеевское начало, восстание против богов природы, против детерминизма человеческой судьбы, есть порыв и прорыв к высшему свободному миру.

Дух есть качество, стоящее вне всякой утилитарности, заражающей жизнь мира, вне употребления средств, не похожих на цели, вне внешних достижений и реализации, вне орудий, которыми пользуется «мир» в борьбе, вне «общественного мнения», вне социальной обыденности. Дух повсюду и во всем действует, но как сила просветляющая, преображающая, освобождающая, а не принуждающая. Дух есть сила, освобождающая от власти стихии, от власти земли и крови, т. е. от сил космо-теллурических, возвышающаяся над ними, но не уничтожающая их. Спиритуализация была освобождением от власти магии, от магического мироощущения, от магических сил и отношений. Первоначально дух был как бы погружен в природные стихии и смешивался с магией. Но магия есть детерминизм, дух же есть свобода. Ошибочно было бы думать. Что на вершинах цивилизации и культуры человек свободен от власти магии, от определяемости его судьбы космо-теллурическими силами. Первичные стихии постоянно вновь восстают и борются против духа и духовности. Борьба за духовное царство всегда продолжается, будет продолжаться до конца мира. И вот что поразительно. Тайны космической жизни как бы закрылись для человека цивилизации, утратилась способность приобщаться к ним, но действие космических и теллурических сил внутри человека продолжается и сопротивляется духовности. Высшая духовность вернула бы человеку способность общения с тайнами космической жизни, но освободила бы его от детерминированности этими силами.

Гениальный Бахофен открыл древний, первичный слой религиозной жизни человечества, религии материнства и земли, связанной с матриархатом и с первобытным коммунизмом, царство богов хтонических. Пробуждение духа, пробуждение личного начала было борьбой солнечного мужественного начала против женственного теллурического начала. Это процесс спиритуализации. Ошибочно было бы думать, что эта борьба закончилась, она возобновляется во все новых и новых формах. При этом дух не должен быть понят как реальность

того же порядка, что и реальность космо-теллурических сил, реальность как бы их заменяющая и уничтожающая. Дух есть реальность, которая означает пробуждение высшей качественности, высшего смысла внутри сил космо-теллурических. Бахофен, из которого Клагес и некоторые другие делают выводы, враждебные духу, сам отлично понимал, что дух есть высшее начало — начало личности и солнечности, т. е. освобождение от детерминации теллурическими или лунарными силами. Дух выше жизни, как свобода выше детерминации, как личность выше безликой стихии, как активность выше пассивности, как целостный смысл выше бессмыслицы и бессвязности. Но дух есть сила, действующая в жизни, и в жизненном процессе мы должны угадывать признаки духа. Отвлеченный спиритуализм некоторых типов духовной жизни и некоторых типов философских построений очень мешал понять существо духа и уловить его признаки. Дух понимали как отвлеченность, отрешенность от мира, как реальность, противоположную реальностям мира, в то время как дух есть энергия, действующая внутри всех реальностей, хотя и пришедшая из более высокой сферы, и дух конкретен и целостен, ничего не дробит и не отвлекает. Очевидно, это имел в виду св. Фома Аквинат, когда говорил, что благодать не отрицает природу, а преображает ее. Но дух означает царство иное, чем царство природы, он есть победа над этим царством. В порядке природы господствует детерминизм и безличность, в нем неуловима победа смысла, в порядке же духовном господствует свобода, и все основано на личности и личных отношениях, в нем побеждает смысл. Это есть победа над падшей природой, но эта победа означает не отрицание и уничтожение космоса, а его освобождение и просветление. Дух всегда означает, что человек не раб, а господин космических сил, но господин — друг и освободитель. С этим связана по существу двойственная, но космическая роль техники, которая оборачивается против духа, хотя есть создание духа. Органическое понимание духа, выдвигаемое романтиками, есть виталистическое понимание духа, связывающее его с жизненным процессом. К теме об отношении между техникой и организмом мы еще вернемся.

Слово «дух» принято употреблять в очень широком, всеобъемлющем смысле слова. Прежде всего применяют слово «дух» к разным коллективам. Говорят о духе народа, сосло-

вия, профессии, войска, семьи и т. п. Говорят о духе эпохи, века. Говорят даже о духе материализма, о духе того, что отрицает дух. Говорят о духе капитализма, который есть умаление духа. В этом всеобщем и метафорическом смысле дух теряет свои специфические признаки. Тут дух почти отождествляется с характером чего-либо, с признаками, характеризующими своеобразие чего-либо. Но есть ли признаки самого духа? Если, например, свобода — существенный признак духа, то этот признак явно отсутствует, когда мы говорим о духе коллективов. Мы говорим и о духе зла. Значит ли это, что духу зла присущи признаки духовности, которые мы пытаемся раскрыть. Духи ангельской и демонской иерархии не персоналистичны в том смысле, в каком мы говорим о персоналистичности человеческого мира и Бога. Духи природы также не обладают качествами духовности. Наоборот, духовность есть освобождение от власти духов природы. Дух данного класса, данного войска, данной семьи, данного мирозерцания может быть отрицанием духовности. Дух означает здесь лишь объединяющую, оформляющую данную группу энергию, которая может быть глубоко антидуховна. Поэтому применение к коллективам категории духа очень двусмысленно и требует осторожности. Дух имеет аксиологический смысл, и этот смысл не применим к коллективам, как данностям. В строгом смысле слова можно говорить только о личном и субъективном духе. Уже самое словосочетание «объективный дух» требует пересмотра. Объективный дух не имеет внутреннего существования. Коллективы не могут быть признаны личностями. Нация, государство, общество могут быть признаны индивидуальностями, ступенями индивидуализации жизни, но не могут быть признаны личностями. Это же нужно сказать и о Церкви, которая есть реальность, но не личность. В Церкви действует Дух, но Церковь не есть коллективный дух. Соборность иное значит, соборность не есть коллективность, соборность есть качество общности людей, личностей и «мы», которое не есть вне этих личностей существующий и действующий на них коллектив. Соборное «мы» имманентно людям, означает признанность их духовностью, выход их в духовный план бытия. Если в христианской догматике Дух Святой мыслится как Ипостась, т. е. как личность, то прежде всего Дух Святой не есть коллективная личность и наименование Его личностью

есть символ, выражающий неизъяснимую тайну, тайну преодоления противоположности между личным и всеобщим. Дух воплощается и символизируется, но не становится объективным.

2

В истории сознания о духе часто происходило смешение духа и души, духовного и душевного. Известно, как трудно отличить в духовной жизни чисто духовные состояния от состояний душевных. Вероятно, никто не свободен вполне от этого смешения. Но совершенно ясно принципиальное отличие духа от души. В наших суждениях о людях приписывание им духовности означает положительную оценку, узрение в них высшего качества. У каждого человека есть душа, такова его природа, духовность же может быть нераскрыта в человеке или подавлена. Дух есть высшее качество души, ее свобода от власти «мира». Дух есть истина, смысл души. Философия, не поднимающаяся до понимания духа, свойственного религиозному сознанию и мистическому опыту, все же различает дух и называет идеальными ценности, которые должны быть реализованы в человеческой жизни. Дух носит аксиологический характер, дух есть не природа, хотя бы и душевная природа, а истина, красота, добро, смысл, свобода. Конечно, философия идеальных ценностей есть очень несовершенная философия духа, висящая в безвоздушном пространстве, но она все же принуждена уловить какие-то признаки духа. Дух вносит целостность, единство, смысловую связь в душевную и душевно-телесную жизнь человека. Душа всегда фрагментарна, частична, только дух целостен и универсален. В духе совершается преодоление противоположности между частным и универсальным, между личным и сверхличным. Конкретный человек есть сочетание целостного и частного. Только дух дает конкретное универсальное содержание личности, выводит ее из ограниченного пространства и времени. Душа сама по себе, без духовного начала, остается замкнутой. Философия духа должна противопоставить универсалистический персонализм партикуляристическому индивидуализму. Ошибочно было бы противопоставлять дух телу или плоти. Противопо-

лагать его плоти можно лишь при понимании «плоти» как греха, а не как природного состава человека. Картезианский дуализм духа и тела совершенно ошибочен и оставлен современной философией и психологией. Человек есть целостное существо, духовно-душевно-телесный организм. Тело входит в человеческую личность, принадлежит его образу, его лицу. Лицо человека есть высшее достижение космической жизни, победа над хаосом. «Духовность» не противоположна «телу» или «материальному», а означает его преображение, достижение высшей качественности целостного человека, реализацию личности. Личность реализуется через победу духа над хаотическими душевными и телесными элементами. Дух есть мужественное активное начало, душа же есть женственное пассивное начало. Дух от логоса, душа же космична. Дух совершает акт относительно души, оформляет ее смыслом и истиной, дает ей свободу от власти космических сил. Это совсем не значит, что дух подавляет душу, и еще менее значит, что дух вытесняет душу у человека. Такое понимание духа и духовности существовало, и оно носило античеловеческий характер. Душа есть сердцевина человеческого существа, и дух должен быть соединен с душою, сообщать ей высшие качества и смысл. Духовная жизнь есть жизнь духовно-душевная. Понимание любви как исключительно духовной, не заключающей в себе никакого душевного элемента, есть извращение любви. Такая любовь совершенно безлична и бесчеловечна. Это противоречит евангельскому богочеловеческому пониманию любви. Так, у Плотина происходит механическое отделение чистого, интеллектуального элемента в человеке, возносящегося к Единому, от материи, которая не преображается. Это есть отрицание целостности личности.

Ложный, не евангельский уклон в понимании любви и духовной жизни можно найти в духовно-аскетической литературе. Но по-другому это есть в понимании духа германским идеализмом. Германский идеализм жертвует человеческой душой для абсолютного духа. Но это есть жертва личностью, жертва человеческим. Это есть отвлеченный дух. И человек, живой конкретный человек, восстает против такого понимания духа. В реакции Фейербаха был здоровый элемент, было напоминание о человеке, забытом Гегелем. Уже Кант в учении о категорическом императиве и чистой моральной воле стал

на путь отрицания душевного, отрицания живого конкретного человека. Идеальная норма и идеальная ценность подавляют человека, его эмоциональную жизнь. Духовная жизнь есть истина, но она есть также и жизнь человека, всего человека. Истребление человека и человеческого во имя ли аскетической борьбы с грехами, во имя ли идеи и ценности одинаково есть извращение, ложь и грех. Самое трудное для понимания и самое парадоксальное — это отношение между духом и личностью, между универсальным содержанием, сообщаемым человеку духом, и самим человеком с его эмоциональной жизнью, с его единственной личной судьбой. Универсальность духа не означает подавления индивидуального общим, отвлеченным, всечеловеческим, безличным. Универсальность духа именно и конкретизирует личность в ее единственности. У св. Фомы Аквината форма (дух) универсальна, индивидуализация же происходит от материи. Это неверное понимание между духом и личностью. Дух означает универсализм и персонализм. Дух есть божественный элемент в человеке, но он неотрываем от человеческого элемента и действует в соединении с ним. Это есть тайна богочеловечности. Эта целостная богочеловечность духовной жизни нарушается в противоположные стороны. Если в греческой мысли, у Плотина, в идеалистической философии интеллектуальный элемент, признанный духовным по преимуществу, вытесняет элемент сердечный, душевно-эмоциональный, то в аскетической святоотеческой литературе и в литературе мистической нередко интеллектуальный элемент отнесен к душевному, а не духовному, и вытесняется. Опасность нарушения духовной целостности, богочеловечности подстерегает со всех сторон. Человек с трудом вмещает полноту. Но в восточном христианстве есть особенное понимание сердца как центрального ядра человеческого существа и его духовной жизни. Сердце в этом понимании не есть эмоционально-душевное в человеке, это духовно-душевная целостность, в которую входит и преображенный ум. Стремление человека к истине и смыслу, к духовности первично в человеке, оно не выводимо из душевного и виталистического процесса, оно от Духа Божьего в человеке. Клагес, вдохновляемый Бахофеном и Ницше, противопоставляет дух и жизнь, дух и душу. В отличие от самого Бахофена, он считает дух, который отождествляется с разумом, интеллектом, сознанием,

паразитом, враждебным жизни. Дух есть порождение виталистического процесса, но порождение болезненное, сковывающее жизнь. Клагес уверяет, что в мистериях происходило освобождение души от духа. Душа, свободная от духа, от давящего интеллектуального начала, есть как бы потерянный рай. Таково понимание духа так называемой философии жизни (*Lebensphilosophie*). Точка зрения Клагеса имеет смысл лишь как реакция против рационализма. Он не понимает, что дух есть прежде всего свобода. Также враждебен духу и Л. Шестов, для которого дух есть разум и мораль, т. е. необходимость.

Отвлеченное понимание духа у интеллектуального класса, у представителей интеллектуального труда, отделенного от полноты жизни, связано с ложным дуализмом духа и тела, духовного, интеллектуального и материального, физического труда. Это есть классическое наследие интеллектуализма греческой аристократии. В христианском мире это изменилось, но традиционная христианская духовность противопоставляет себя жизни мира. Резкий дуализм духовного и физического труда при интеллектуалистическом понимании духовности очень усиливается в новое время. Представители интеллектуального творчества выделяются в особую группу, живущую по своему закону. Духовность понимается кабинетно, книжно, переходит в академии и литературу. В средневековье духовность была сосредоточена в монастырях, что предполагало большую целостность. Но проблема труда, взятого во всех своих ступенях, как проблема духовная, не была поставлена. Она была поставлена с наибольшей остротой в XIX веке (Марксом) в период ослабления духовности. С этим связана необходимость новой духовности в мире, которой будет посвящена последняя глава. Духовность относится ко всей полноте жизни, к целостному человеку, т. е. и к человеческому телу, и к физическому труду человека. Ошибочно думать, что физический труд человека может быть выделен в особую сферу, отрезанную от духовной и ей противоположную. Ошибочно думать, что техника, играющая такую роль в современной жизни, может быть отделена от духовной жизни и ей противопоставляема. Такое отделение и есть главное зло и ложь буржуазного мира. В этом ложь самого существования буржуазии. Механизация и материализация человеческого труда есть состояние греховности и падшести. Техника у ее создателей, а

не потребителей, требует героизма, т. е. духовной силы. Самый низменный материальный труд требует от человека духовного усилия. Дух и есть та сила, которая обнаруживается во всей полноте жизни. Очеловечивание человеческого труда есть его спиритуализация. Подчинение техники человеку есть ее подчинение духу, есть внесение духа в самую технику. Целостная человечность, всегда связанная с духовностью, предполагает преодоление ложного дуализма, воплощение духа, одухотворение плоти, одухотворение всех форм труда. Целостная человечность будет новой духовностью, которая будет относиться не к выделенной только, отвлеченной сфере, а ко всей жизни и к человеческому труду. Это заложено в христианстве, но не было достаточно раскрыто в традиционных формах духовности.

Именно отрезанность духовной жизни от полноты жизни и человеческого труда породила ложную, иллюзорную духовность. В некоторых формах оккультизма, теософизма, спиритизма мы видим такое иллюзорное, галлюцинаторное общение с духами и духовным миром. Это есть результат нарушения целостности человеческого существа.

Принято употреблять выражение «субъективный и объективный дух», «личный и универсальный или всеобщий дух». Употребляя эти выражения, обыкновенно признают примат объективного духа над субъективным, универсального над личным. Это связано с признанием первоначальности универсалий, примата родового над индивидуальным. При этом субъективный и личный дух обыкновенно понимают психологически, в то время как объективный и универсальный дух понимают онтологически. В действительности самое словосочетание «объективный дух», как это было сказано, сомнительно и двусмысленно. Ничто объективное, ставшее объектом, не имеет внутреннего существования. Внутреннее существование имеет лишь субъект, внутреннее существование имею «я» и имеешь «ты», имеем «мы». Поскольку мы признаем реальность «мы», оно не мыслится как объект. Объективного духа не существует, существует лишь объективация духа. Совершенно так же нужно сказать, что дух всегда личен и связан с личностью. Свобода, творческая активность, целостность, общение с Богом и с людьми в любви присущи лишь субъекту и личности. Невозможно гипостазировать объективный дух.

Объективный дух не может иметь общения с Богом, не может любить, не может быть свободным, определяемым из глубины. Глубина лишь в субъекте. Объективный дух есть детерминизм и закономерность, он есть порождение мысли, которую принимают за самостоятельную реальность. Универсальное в отличие от общего существует, универсальное конкретно, в то время как общее абстрактно. Но универсальное существует не как существо вне личностей, а как высшее содержание жизни личностей, как сверхличные ценности в личности. Бог есть личность, а не универсальное существо. Действие Духа Божьего на дух человеческий совсем не означает присутствия объективного и универсального духа, а означает преодоление противоположности между личным и универсальным, между субъективным и тем, что представляется объективным. В этом таинственность действия Духа Божьего в человеческом мире. С этим и связано то, что мы называем соборностью. Дух коллективный или дух объективный детерминирует духовную жизнь личности, извне определяет человеческую жизнь. Но дух есть свобода, он не детерминирует и не детерминируется. Коллективный дух есть лишь метафорическое выражение, за которым скрыта социализация духа в человеческой жизни. Существует противоположность между действием соборного духа на человека и социальной детерминацией. Социализация духа порождает иллюзию сознания. Дух противоположен социальному характеру религии, который всегда основан на объективации. Н. Гартман делает различие между объективным и коллективным духом. Но это у него связано с тем, что он все-таки признает существование объективного духа. Это наследие Гегеля. Объективный дух есть лишь состояние человеческого сознания и человеческой духовности, очень напоминающее «несчастное сознание» Гегеля. Объективный дух связан с верой большинства, т. е. с категорией числа. Дух есть в-себе-бытие и самое трансцендирование, с которым связана духовная жизнь, не есть выбрасывание вовне. Нет объективного духа, а есть лишь объективация духа, нет коллективного духа, а есть лишь социализация духа. Этот процесс внедрения духа вовне означает внутренний момент духовного пути, означает лишь состояние духовности. С этим связана проблема отношения духа и истории.

Дух связан с историей. Можно было бы сказать, что дух историчен и что только дух знает историю. Это говорит и

Н. Гартман, который в подзаголовке своей книги о духовном бытии называет ее основами философии истории. В истории искал Дильтей признаки, по которым узнается дух. У Гегеля история есть самораскрытие духа. С историей связан дух для христианского сознания. В отличие от греческого понимания духа христианство понимает дух как имеющий историю. В царстве истории действует свобода, которой нет в царстве природы. История есть более наш собственный мир, чем природа. И вместе с тем в истории человек не узнает своего собственного субъективного духа, своей собственной духовной свободы. В истории происходит как бы отчуждение субъективного духа от человека. И именно история более всего наводит на мысль о существовании объективного, универсального духа. К истории нужно определить двойственное отношение. С одной стороны, история есть наше человеческое дело, и в ней мы узнаем признаки духа, который составляет и нашу собственную глубину. История происходит с нами и в нас, и мы можем взять историю в глубину духа. Но, с другой стороны, в истории происходит отчуждение нашей природы и нашего духа. История превращается в рок для нас, она действует как чуждая нам и беспощадная сила, и в ней нет нашей свободы. Если история есть, по Гегелю, самораскрытие и развитие свободы, то не нашей свободы и не для нас свободы. История осуществляет не человеческие цели, цели хитрого универсального разума, универсального духа. История не хочет знать личности человеческой. Наша человеческая духовность противостоит истории, мы в ней спасаемся от беспощадной, жестокой к человеку власти истории. Дух воплощается в истории, в исторических царствах и цивилизациях, в «объективных» ценностях культуры. Но эти воплощения несоизмеримы с огненностью и свободой духа, раскрывающегося в субъекте. История есть не только воплощение духа, история есть также неудача духа, в ней не осуществляется духовное царство, которое есть Царство Божье. Когда утверждали имманентность Бога и духа истории, то это, в сущности, приводило к консервативным результатам. Дух революционен. Но воплощение духа в истории порождает консервативную силу инерции. Дух перестает быть для-себя и в-себе-бытием, он делается бытием-для-другого и в-другом, т. е. теряется главный признак духа — свобода. И это совсем не означает транс-

цендирования в духовной жизни. Трансцендирование всегда происходит вверх, а не вниз. Объективация духа в истории обозначает, что Царство Божье не приходит.

Дух означает прерывность, прерывность в жизни мира, в истории мира. Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе. У Гегеля сама свобода была закономерностью. Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы. Трансцендентное есть тайна и бесконечность. И дух приходит из этой тайны и бесконечности. Дух действует имманентно в человеке, в человеке есть духовный опыт. Но тут не имманентное имманентно, а трансцендентное имманентно. Дух означает постоянное трансцендирование в человеческой жизни. В сущности, не существует статического трансцендентного, а существует лишь Трансцендирование. Это принадлежит к тайне духа и духовной жизни. Дух есть в-себе-бытие, т. е. неопределяемость извне. И вместе с тем жизнь духа есть неустанное Трансцендирование, выход за свои границы, но не из детерминации, а из свободы. Чисто природные процессы имманентны, они происходят в замкнутом круге. Таков результат детерминации. Процессы же духовные трансцендируют. Таков результат свободы. Но трансцендентное и имманентное коррелятивны. Дух есть пребывание в своем собственном, родном мире. В нем трансцендентное есть свое собственное, родное. Бог трансцендентен, бездна отделяет человека от Бога. Но трансцендентность Бога есть наш имманентный опыт, в человеке раскрывается божественное, божественное для него внутреннее, а не внешнее. Это значит, что божественное действует не как детерминация, а как свобода. Бог не есть объект, дух не есть объект, объективированное бытие есть лишь объективация на путях духа. И потому нет детерминации извне. Все духовное есть субъект, оно внутренне. От объекта не приходит ничего духовного. Вне свободы духовное ничего не значит. Объективация, противоположная свободе, есть вторичное и производное, и ее необходимо понять изнутри. Для этого необходимо понять процесс символизации, отношение между символом и реальностью.

Глава III. Объективация духа. Символизация и реализация

1

Мы установили, что дух есть субъект и раскрывается в субъекте¹. Но дух объективируется, он выбрасывается вовне, выражает себя вовне, в бытии-для-другого. Дух выражает себя социально. Он социализируется. Дух вступает в историю, и в истории он очень меняется, он как бы теряет многие свои черты и приобретает черты новые. Дух есть внутреннее, в этом пространственном символе один из признаков духа. Все духовное идет изнутри, из глубины. Но внутреннее переходит во внешнее, обнаруживается. Дух есть в-себе-бытие, но он неизбежно переходит в бытие-для-другого, активно выражает себя для другого. Мысль неизбежно должна изрекаться, но в каком-то смысле остается верным, что «мысль изреченная есть ложь». Активность духа делает его экспансивным. Дух не может не выходить из себя в другое, в мир. Дух вступает в мир, который не есть только дух. И тут начинается трагедия духа. Трагедия духа в том, что дух не может остаться в-себе-бытием, но что выход из себя никогда не означает вступления в царство объективного духа, потому что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа. В объективации же духа исчезает субъективный дух, он уже неузнаваем. Когда субъективный дух объективируется, то он вовсе не выходит к «ты», к другому субъективному духу, не общается и не соединяется с ним, а выходит к объекту, к объективному миру, который не имеет своего собственного существования и связан с существованием лишь в скрытом за ним субъективном духе. Когда субъективный дух выходит в объективный мир, то происходит отчуждение духа от самого себя, он исходит в объективности.

Фейербах учил, что вера в Бога не что иное, как отчуждение от человека его собственной природы и проецирование ее в трансцендентную сферу. Маркс распространил это на экономику и увидел в ней, более всего в экономике капиталисти-

¹ Смысл слов «объект» и «субъект», «объективное» и «субъективное» очень менялся в истории философии. В схоластической философии смысл этих терминов был иной, чем в новой философии.

ческой, отчуждение человеческой природы рабочего, его трудовой активности, превращение ее в вещный мир экономики. На почве этого отчуждения образуются иллюзии сознания. И Фейербах и Маркс хотели вернуть человеку полноту его отчужденной природы, но не достигли этого, так как человек остается у них существом материальным, лишенным духовного элемента, т. е. существом отчужденным и ограбленным. Объективация духа в мире истории и цивилизации может быть понята как отчуждение от человека его духовной природы. Человек принимает за объективные духовные реальности мира то, что есть продукт творческой активности субъективного духа. В субъективном духе, т. е. попросту в духе, есть потенциальная бесконечность, ему свойственна бесконечность стремлений. Но во всякой объективации побеждает конечное, т. е. происходит заковывание. Именно субъективный дух бесконечен, то же, что называется объективным духом, есть конечное. Греки ставили конечное выше бесконечного, потому что им более открывался объективный дух, чем субъективный дух, открывался дух-космос и дух — мир идей. Субъективный же дух есть свобода, и он раскрывается в христианстве.

Н. Гартман стоит совсем на иной почве, чем я, но у него есть интересные мысли об объективном и объективированном духе. Он делает различие между объективным и объективированным. Он еще более утончает проблему и делает различие между *Objektivatation* и *Objektion*^{*}, — первое активно, второе пассивно. Я бы сказал, что самая объективация духа есть активность субъективного духа и вызывается отношением личного духа к разорванному состоянию мира, необходимостью установить сообщения с другим, ему чуждым. Но результаты объективации воспринимаются субъектом как реальные объекты, которые он принужден пассивно принимать. У Н. Гартмана объективный дух есть носитель истории, объективированный же дух вводит в идеальное и вечное, что сбивает терминологию. Несмотря на ошибочное признание существования объективного духа, Н. Гартман понимает конфликт живого и объективированного духа. Он понимает, что происходит заковывание живого духа. Он даже идет так далеко, что говорит: живой дух революционен, объективированный дух

* Объективация и превращение в объект (объектность) (нем.).

тираничен. Объективированный дух — консервативный принцип. И неизбежно возвращение объективированного духа в жизненный дух. Жизненный дух есть не объективный и не объективированный, а субъективный, личный дух. Я так формулирую: объективация, создающая иллюзию объективного духа, подчинение его закону, есть закрытие бесконечности. Объективация духа есть вместе с тем всегда социализация духа. Социализация же духа в конце концов подчиняет его социальной обыденности. Даже социализация духа в революциях есть консервативный принцип, принцип конечности. Объективация духа ведет к обуржуазиванию (в духовном смысле) и потому ведет к иссяканию творческой жизненной энергии и активности. Объективация также неизбежно ведет ко лжи, которая признается полезной для устройства. Этой социально полезной ложью проникнуты все процессы социализации. Пафос чистой истины, чистой правды остается в субъективном духе. Сковывание духа социальной обыденностью мы видим в организации государства, церкви как социального института, догмы как системы рациональных понятий, академий, сословий и классов, семейного строя, нравов, законов и норм. Этому противоположна огненность субъективного личного духа. Религиозный социалист Л. Рагац выражает надежду, что пролетариат, не связанный уже собственностью и установившейся и осевшей объективацией, окончательно откроется для бесконечности. Это мысль интересная, но пока не оправданная. Обуржуазивание пролетариата есть процесс объективации, закрывающий бесконечность. Всякая победа в области культурного творчества или в жизни социальной означает объективацию, означает победу объективного над субъективным, общего и социализированного над личным. Дух, как огонь, как свобода, как творческий взлет, противоположен всякому осевшему обществу, всякому устройению, всякой застывшей традиции. Употребляя кантовскую терминологию, которую я считаю неверной и сбивчивой, можно было бы сказать, что дух есть «вещь в себе», объективация же есть «явление». Иначе и вернее можно сказать, что дух есть «свобода», объективация же есть «природа» (не в том смысле, в каком это слово употребляли романтики). Объективация имеет два смысла. Она означает падшесть мира, его раздробленность и порабощенность, причем экзистенциальные субъекты, лично-

сти превращены в вещи, в предметы, в объекты. Но она означает также акты субъекта, личного духа, направленные на установление связей и сообщений в этом падшем мире. Поэтому объективация связана с проблемой культуры. В этом вся сложность темы об объективации.

В объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. Объективный дух есть лишь символика духа. Дух реалистичен. Культура символична, социальная жизнь символична. В объекте никогда нет реальности, в объекте есть лишь символ реальности. Самая реальность всегда в субъекте. Поэтому в объективации, результат которой представляется объективным духом, не может быть ничего реально-священного, а лишь символика священного. В объективной истории мира нет ничего священного, а есть лишь условная символизация, священное есть лишь в мире существования, лишь в экзистенциальных субъектах. Реальная глубина духа познается экзистенциально в переживании судьбы, в страдании, тоске, смерти, любви, творчестве, в свободе, а не в объектах. Религия имеет прежде всего экзистенциальный характер, она вкоренена в духе, она есть соприкосновение с первореальностями. Но религия подвергается объективации, и в этой объективации даны уже не первореальности, а символы. Символизм тут нужно понимать не идеалистически, как символы душевного состояния человека, а реалистически, как символы самих первореальностей бытия. Но символы могут быть приняты за реальности, и тогда возврат к реальностям оказывается очень затрудненным. Самое понимание откровения подвергается объективации. Эта объективация особенно ясно видна во всех авторитарных церковных концепциях. Откровение представляют себе как вхождение в человека объективной предметной реальности или системы понятий, которым придается реальное значение. Это есть наивный реализм в понимании откровения, не дающий себе отчета в активности субъекта. Но наивный реализм есть продукт наивной, безотчетной объективации, произведенной субъектом, он есть иллюзия сознания и наиболее далек от реальности. В таком понимании дух является отчужденным от самого себя и дух представляется полученным извне от объекта. Критика откровения, т. е. очищение его от наивной объективации, ведет к пониманию откровения как действия духа на дух, духа Божьего на дух человеческий,

на человеческую свободу и человеческое сознание и совесть, которые активны. Откровение есть событие внутри духовной жизни, лишь в духовной жизни может быть слышен голос Божий. Во вторичном уже процессе, в котором дух выбрасывается вовне, откровение объективируется, представляется событием внешним, идущим от объекта. Но встреча с Христом в вере и любви не есть встреча с объектом, как представляется в объективации, а есть встреча с субъектом, с «ты», т. е. относится к экзистенциальному плану. Встреча с Богом есть встреча с субъектом, а не объектом. Субъект же никогда не действует на субъект, как принуждающая объективность. Авторитет есть принуждающая объективность, но он не означает действия субъекта на субъект, духа на дух. Авторитет есть типическое порождение объективации, он есть создание массовых человеческих субъектов, есть символизация духовного состояния субъектов, их неосвобожденности, духовной незрелости, их самоотчужденности. Авторитет играет огромную роль в истории социальной обыденности. Но в подлинной реальной духовности Бог совсем не есть авторитет, откровение совсем не есть авторитет, ибо не существует объективности, без которой нет символической иллюзии авторитета. Человек в своей слабости ищет авторитет, на который он мог бы незыблемо опереться, но авторитет, на который он опирается, есть лишь порождение его слабости, лишь проекция его субъективности, не способной войти к другому, к конкретно-универсальному. Авторитет как раз и оставляет человека замкнутым в себе. Восприятие чего-либо как объективности, действующей извне, и означает замкнутость и неспособность трансцендирования самого себя. Авторитет есть власть родового начала над индивидуальным, он вкоренен в родовом бытии. Это и есть объективация, порождающая иллюзию господства универсалий над личным существованием.

Такова социализированная форма религии. Этот процесс неизбежен в путях духовной жизни, и он означает, что Царство Божье не приходит. В Церкви как социальном институте происходит объективация Святого Духа. Это есть также социализация, т. е. приспособление к социальной обыденности человеческих масс, к отчуждению духа в них. Духовность остается лишь на вершинах. Но Церковь означает не только социальный институт, который всегда имеет дело с миром обыденности.

Церковь имеет и экзистенциальное значение. Во втором понимании Церкви так же господствует свобода, как в первом авторитет. Совесть, которая есть духовная глубина человека и место встречи с Богом, есть вместе с тем свобода и не подлежит отчуждению и объективации, перенесению в какие-либо коллективные органы. Дух чист и свободен от социальной полезности. Социальная полезность является лишь при объективации. Церковь, как организованный социальный институт в истории, подлежит законам объективированного мира, находится во власти утилитарности, в ней затемнена Истина. Истина духовна, и она совсем не полезна для организации объективированного мира, объективированного общества, она даже вредна. Истина есть взрыв мира. Чистая истина христианского откровения, идущая не от объектного мира, привела бы к концу мира. Но эта истина была объективирована и социализирована, приспособлена к полезности для социальной обыденности, и потому только стало возможно историческое христианство. Подлинное же христианство, основанное на истине не объективированной и не социализированной, было бы персоналистической революцией в мире. Даже в Евангелии чистота откровения духа замутнена человеческой социальной средой, человеческим языком, человеческой ограниченностью. Дух никогда не может себя вполне выразить в своих исторических продуктах, он себя не столько реализует, сколько символизирует. Феноменология откровения должна привести к сознанию той истины, что духу, т. е. свободе, принадлежит абсолютный примат над всяким объективированным бытием. Подлинно священное есть только в духе, а не в природе и не в истории, не в обществе, хотя бы и церковном обществе. Совершенство не может быть дано ни в чем конечном, оно в бесконечном (*'αλεῖρων*), в бесконечном творчестве. Объективация духа создает коллективы, почитающие себя как бы объективным духом. Но экзистенциальная духовная общность совсем не есть объективный дух. Духовная общность, соборность может быть в каждой личности, в каждом субъективном духе, хотя она не может быть суммой чего-либо. Эта духовная общность есть универсальное качественное содержание субъективного личного духа, он реализуется в духовном мире, а не в объективированном мире. Дух коллективный есть уже вторичное, уже объективация. Но возрастание духа не только соединяет, оно может и разъединять.

Объективация порождается отношением между субъектами и отношением субъекта к мировому целому. Поэтому объективация духа подлежит двойной оценке, положительной и отрицательной. Объективация связана с падшестью мира, с разобщенностью и вместе с тем скованностью его частей. Но объективация духа устанавливает связи в падшем мире, познает мир в соответствии с падшестью и организует ее. На этом пути происходит символизация, но никогда не реализация. Только творческий акт человека выводит из дурного объективированного времени, но объективация результатов творческого акта вновь вводит во время. Объективация замыкает сознание, закрывая бесконечность. Но дух одинаково отличается и от бессознательного и от сознания с его ограничениями. Дух есть сверхсознание. Объективация же духа обычно означает подчинение ограничениям сознания. Объективация имеет дело уже с рационализированным миром, с миром, обработанным понятиями. Поэтому тайна существования исчезает из этого мира. Окончательное торжество духа означало бы угасание и исчезновение объективного мира как не подлинного и переход к плану экзистенциальному, к подлинному существованию, переход от символизации к реализациям. Такой переход совершается в настоящей любви, которая сводит огонь на землю. Проблема заключается в том, как актуализировать дух в мире, т. е. не оставлять его в свернутом и как бы потенциальном состоянии, и вместе с тем не объективировать его, не отчуждать его от самого себя, не выбрасывать существования в падший мир. Это и есть духовная проблема творчества. Это значит, что духовность должна быть реализована, а не символизирована в мире, реализована в существовании, а не в объекте. Человек есть не бесплотный, а воплощенный дух. И он призван творчески воплощать. Но воплощение не тождественно объективации. В воплощении «я» может стать перед «ты», а не перед объектом. Таково воплощение любви, любви реальной, а не символической, обнаруживающейся лишь в знаках. Объективация всегда сбивается на знаки. В мире объектом ничто не может быть реализовано, а лишь озаменовано. В познании объективация вырабатывает понятия и рационализирует действительность, не зная индивидуального, в общении людей вырабатывает форму государства, права, семьи, несоизмеримые с внутренним существованием, с тайной личности,

в моральной жизни вырабатывает нормы, бессильные просветлить и реально изменить жизнь людей, в жизни религиозной догматы, каноны и институты, прикрывающие реальное отношение к Богу и к ближнему, и т. д. и т. д.

В известном смысле можно сказать, что весь видимый объективный мир есть лишь символика мира духовного. Объективация духа внушает пессимистические мысли. Но самые пессимистические мысли об исторической объективации духа не могут подорвать веры в человека и его творческое призвание. Это есть лишь путь раздвоения, через который проходит Человек, изживание судьбы, в которой он отчуждается от себя, чтобы потом опять вернуться к себе. Человек проходит через объективацию духа в культуре, в государстве, в национальной и хозяйственной жизни и пр. Это и есть трагедия духа в истории.

2

Дух есть творческая активность. Всякий акт духа есть творческий акт. Но творческий акт субъективного духа есть выход из себя в мир. Во всяком творческом акте привносится элемент изначальной свободы субъективного духа, элемент, ничем не детерминированный, не определяемый миром. Творческий акт человека, всегда исходящий от духа, а не от природы, предполагает материал мира, предполагает мужественный человеческий мир, он исходит от духа в мир и вносит в мир новое, небывшее. Творческий акт духа имеет две разные стороны — восхождение и нисхождение. Дух в творческом порыве и взлете возвышается над миром и побеждает мир, но он также нисходит в мир, притягивается миром вниз и в продуктах своих сообразуется с состоянием мира. Дух объективируется в продуктах своего творчества и в этой объективации общается с данным состоянием множественного мира. Дух есть огонь, творчество духа огненно. Объективация же есть охлаждение творческого огня духа. Объективация в культуре всегда означает согласование с другими, с уровнем мира, с социальной средой. Объективация духа в культуре есть его социализация. Культура имеет социальную природу. Отсюда значение традиции. Аристократическое начало в культуре, без

которого она невозможна, нисколько не противоречит ее социализированному характеру. Вместе с тем культура имеет символический характер, все ее достижения не реалистические, а символические. Идеал совершенной объективации духа в культуре, в познании научном и философском, в искусстве, в нравственном и социальном порядке есть идеал классический. Классицизм в творчестве есть совершенная объективация, исход духа в конечном, в конечном, достигающем совершенства. Субъективное исходит в объективное, бесконечное исходит в конечное, огонь исходит в охлажденных продуктах. Происходит как бы пленение духа, с его огненным, устремленным в бесконечность характером, социальной действительностью. Это пленение объективацией происходит в исторической Церкви как социальном институте у книжников и фарисеев, в застывших ортодоксиях, в государстве, организующем дух, в законническом морализме, в формальном искусстве, претендующем на классицизм, в духе академичности, организующей и нормирующей познание, в законнической семье, подавляющей любовь, и т. п. Дух реально, экзистенциально воплощается в человеческой личности, в ее творчески интуитивном отношении к жизни и в братском общении людей, а не в объективированном обществе, государстве, исторической жизни наций. Дух, объективируя себя в культуре и социальной жизни, легко попадает в плен. Субъективный дух не узнает себя в том, что называют «объективным духом». Признание объективного духа (например, у Гегеля) ведет к монизму и к тирании общего над индивидуальным, к тоталитарным системам. Нет ничего ошибочнее исторического пантеизма. История не есть раскрытие объективного духа. В ней есть прерывность. История есть трагедия духа. Это значит, что дух в исторической объективации перерождается в что-то уже непохожее на дух. Творческий субъективный дух не может себя узнать в своих исторических объективациях. Христианское откровение нельзя узнать в исторической объективации христианства. Св. Франциска нельзя узнать в объективации францисканства. Лютера нельзя узнать в исторической объективации протестантизма. Леонардо да Винчи нельзя узнать в исторической объективации технического гения. Дух революции нельзя узнать в исторических результатах революции. Маркса нельзя узнать в исторической объективации марксизма. «Свободу,

равенство и братство» нельзя узнать в обществах, объективировавших эти лозунги. Огненный творческий дух не может себя узнать в своих продуктах, в своих книгах, теориях, системах, художественных произведениях, институтах. Объективация в истории, в культуре есть великое дело активного, творческого духа, но она есть также великая неудача. И это не значит, что дух совсем не должен себя объективизировать. Это значит, что мир должен кончиться, что история должна кончиться, что мир объективный должен угаснуть и заменить миром существования, миром подлинных реальностей, миром свободы. Творческий огонь гения всегда, в сущности, хотел, чтобы этот мир детерминации и объектности сгорел и был заменен миром свободы и творческого полета. В объективации, в культуре, в истории даны были лишь символы, знаки, прообразы реального преобразования.

Можно было бы сказать, что наибольшей реальностью отличается борьба духа с природой в экономике, в техническом овладении природой. Так думает марксизм. Но Маркс сам же учил, что в экономике происходит отчуждение человеческой природы. Человек находится во власти созданной им экономики. Он овладевает природой, но экономика овладевает им. То же нужно сказать о технике, которая есть великое завоевание человека, обращенное против него самого. В объективации экономики дух поработен. Это более всего обнаруживается в экономике капиталистической. Власть денег есть лживый предел объективации, отчуждения человеческого существования. Социализм восстает против этого, и смысл социализма должен бы быть в субъективации человеческого существования, но социалистическая экономика может также оказаться не соответствующей замыслу духа о ней. Есть тенденция в мире к объективации абсолютного царства, в котором дух окончательно объективирован и социализирован. Тогда дух изойдет в чуждую ему сферу и будет закрыта тайна существования. Дух есть свобода. Объективация же духа в пределах своих ведет к насилию. Отчуждение духа от самого себя и ведет к перерождению духа в насилие. Такова объективация духа в государстве, такова природа власти, которая приписывала себе духовный источник и почиталась священной.

Объективация духа в Церкви приводила к ложным сакрализациям, к ложным святыням. Эта объективация, находящаяся

ся под властью большого числа, организовывала большие массы человечества, хотела организовать и укрепить общество и государство на духовных началах. Объективация духа в жизни обществ и государств находится во власти того полезного заблуждения, что общество, государство, цивилизация могут иметь своей опорой Истину, что Истина может быть полезна для дела человеческой организации. Это было прагматическое понимание Истины, верующее в совпадение Истины и пользы. Но это есть иллюзия, порожденная объективацией, приспособлением Духа к падшести мира. В действительности мир организуется не столько на Истине, сколько на лжи, признанной социально полезной. Есть социально полезная ложь, и она правит миром. Самая Истина христианства была превращена в социально полезную ложь. Истина, чистая Истина может быть опасна и разрушительна, она не обладает социальной полезностью и никому не оказывает полезных услуг. Истина может быть взрывом мира, судом над миром и концом мира. Чистая, не искаженная, не приспособленная к низменному состоянию мира, христианская Истина могла бы оказаться разрушительной и анархической. Истина духовно революционна, дух революционен, хотя революционность эта иная, чем революционность политики. И объективация ослабляет и даже совсем уничтожает эту «разрушительность» и «анархичность» истины, т. е. духа, так как дух есть истина бытия. Поэтому дело Христа было исправлено, приспособлено к уровню миллиона миллионеров (Великий Инквизитор у Достоевского). Судьба мира и человека трагична вследствие этого коренного дуализма истины и полезности, субъективного, личного духа и духа «объективного», общего, дуализма существования и объективации. Только в субъективном духе дана истина, и она экзистенциальна. В «объективном» духе из истины сделано полезное употребление, и она потеряла свою экзистенциальность. В «объективном» духе истина не реализуется, а лишь символизуется и слишком часто приобретает риторический характер. Торжество духа в обществе означало бы торжество персонализма, личного общения, отношения личности к личности в человеческом и человеческом «мы», признании каждой данной личности высшей ценностью. Можно было бы сказать, что это есть создание не «объективного» общества, а «субъективного» общества. Но совершенно ошибоч-

но было бы отождествлять персоналистический и субъективный характер общества с индивидуализмом. Это есть именно персоналистическая и субъективная социальность, торжество плана экзистенциального, в котором личность всегда себя трансцендирует к общности, возвышаясь над планом объективации. Это и была бы настоящая революция в человеческом обществе, которая не означала бы переодевания, условной символизации и новой объективации человека, т. е. отчуждения его от самого себя. Общество, в котором не будет объектов и ни к кому и ни к чему не будет отношения как к объекту, есть царство духа и царство свободы, и в пределе оно означает наступление Царства Божьего. Это и есть не объективация, а воплощение духа. Объективация и сопровождающее ее отчуждение происходит потому, что не ищут Царства Божьего. Но в том состоянии мира, которое при этом создается, объективация имеет не только отрицательное, но и положительное значение. В этом вся трудность проблемы. Ячество, самоутверждающаяся и замкнутая в себе субъективность хуже объективации. Но реальная спиритуализация человека, общества, мира есть путь обратный объективации духа. Признание, например, «народного духа» не может быть примером существования объективного духа. Когда мы говорим «народный дух», то мы выражаем какую-то подлинно существующую реальность, но это неточное выражение, это не слух, а природа, не личность, а индивидуум. Существует народная индивидуальность, как природная душевная среда, в которой действует дух и которую он должен спиритуализировать. Но «народный дух» обычно понимается не реалистически, а символически, без сознания этого символизма.

Как было уже установлено, объективация духа есть символизация, она дает символы, знаки, а не реальности. Объективированный мир во всех сферах есть символика, хотя он по преимуществу почитает себя реальным, и его таковым почитают. Тот, кто целиком и окончательно погружен в объективированный мир и в объективирующую активность, совсем не понимает и не видит символики, он сознает себя реалистом. Но символизацию духа нужно отличать от реализации духа. Только реализация духа была бы воплощением духа. Объективация духа не есть воплощение. И угашение объективированного духа совсем не есть раз-воплощение. Объективация

духа в Церкви, как социальном институте, есть символизация, а не реализация. Даже в культе, который имеет за собой таинственный реальный элемент, происходит символизация. Ритуализм, обрядоверие есть условная символизация. Заветы Христа не реализуются, а символизируются. Христианская любовь и милосердие выражаются в условных знаках, а не в реальностях. Такой условной символизации полны отношения между иерархами церкви и отношения к иерархам церкви. Церковный приход есть не реальная христианская община, а условная символика ее. Символизм побеждает реализм в догматике, в таинствах. Это то, что Розанов называл номинализмом в христианстве. И вследствие этой условной символики такую колоссальную роль в христианстве играет риторика. Символизм побеждает реализм в браке и семье. Брак в большинстве случаев есть символическое, а не реальное таинство, ибо реальное таинство связано с любовью. Отношения членов семьи между собою бывают условно-символическими, ритуальными, и сравнительно малую роль играет прорыв реальностей. Вся жизнь государства носит символический характер. Власть всегда носит на себе символы и знаки и требует к себе символического отношения, ничего общего не имеющего с отношением реальным. Война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения — символичны, а не реалистичны. Царь — символ, генерал — символ, папа, митрополит, епископ — символы, всякий иерархический чин — символ. В отличие от этого реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор, реальна иерархия человеческих качеств. Вся моральная жизнь, кристаллизующаяся в нравах, основана на символической, а не на реальном преображении людей. Законническая мораль требует от людей выполнения условных символов, не имеющих обязательной реальной связи с их внутренней жизнью, с их духовностью. Исполнение долга носит символический характер. В общении людей нужно подавать друг другу знаки, которые могут совсем не соответствовать реальностям. Так называемые «добрые дела» могут носить знаковый символический характер. Милосердие может быть символическим, а не реальным. Так называемое лицемерие есть крайняя форма символизма, из которого исчезла всякая реальность. В мире объективации нет отношения к живой, конкретной личности, а есть отношение к объектам.

Но в отношениях к объектам реальности не достижимы, они ускользают. Отношение к объекту всегда символично. Совершенно так же в познании, научном и философском, формальный академизм вырабатывает методы, через которые познающий соприкасается с объектом, объективирует, но не соприкасается с реальностью, которая дается лишь живой интуиции. Самое совершенное объективированное знание — математика — есть символика, и ее общеобязательное значение достигается для мира разобщенного и утерявшего внутреннюю духовность. Объективные научные методы символичны. Самое совершенное знание достигается безотносительно к первореальностям, как самое совершенное право реализует отношения людей безотносительно к реальным отношениям людей. Люди живут в объективированном мире совершенно так же, как будто бы он был наиреальнейшим миром. Но это мир знаков и символов, и объективирующее отношение к нему есть символизация, хотя носящая общеобязательный характер, устанавливающая сообщения. Поразительнее всего, что эта символизация распространяется и на духовную жизнь, которая есть реальность, а не символ. Мы увидим это в формах аскезы, которые, символизируют, а не реализуют духовную жизнь. Историческое христианство было гораздо более символично, чем реалистично. Весь иерархический духовный строй символичен и противоположен реальной человечности, подменяя реального человека символическим чином. Символизация была социально организующей силой и носила социальный характер. Такова же и символика всех революций, например, символа пролетариата вместо реальных рабочих. С символизацией связана и проблема сакрализации.

Объективация духа в истории порождает сакрализацию, освящение элементов природной и человеческой жизни. Из мирового целого, почитаемого греховным, выделяются освященные части, в которых объективируется духовность. Такой священной частью мировой жизни может быть, например, церковная власть и даже государственная власть, могут быть предметы культа. Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле, в осязательности, видимости духа. Священными считали самые разнообразные вещи — государство, нацию, семью, собственность, общество, культуру и цивилизацию и т. п. Это всегда значит, что дух

объективируется и переходит в эти образования. Сакрализация всегда есть символизация. Священное в этом мире есть не священная реальность, а символизация священной реальности. Сакрализация была не реализацией священного, а символизацией священного. Священное символизировалось в помазанных иерархических чинах, в окропленных святой водой материальных предметах. Сакрализация не человечесна, не есть обнаружение человеческой духовности. В ней дух объективируется в знаках и символах. Есть огромная разница в том, чтобы признать священными помазанные священные чины и освященные предметы, и том, чтобы признать священными — самый человеческий субъект, его святость, его творчество, свободу, любовь, справедливость, братство, знание, красоту души и т. п. Первое символично, второе реалистично. В первом дух объективируется, во втором дух раскрывается в самом существовании. Дух символически воплощается в иерархической власти, в исторических телах, в авторитете и дух реально воплощается в правде, в освобождении человека от рабства, в творчестве и т. д. Символическое воплощение духа есть лишь путь, определяемый падшестью мира, реальное же воплощение духа есть цель, есть высшее достижение. Процесс символизации в его отличии от реализации должен быть понят и изобличен. Но ошибочно было бы считать процесс символизации просто отрицательным.

Символическое восприятие мира, при котором все видимое есть символ невидимого, все материальное есть символ духовного, есть как раз признак большей духовности по отношению к миру и большей освобожденности от его власти. Таков был, например, средневековый символизм Гуго и Ришара из Сено-Виктор. Но сознание того, что что-либо в этом мире есть лишь символ иного мира, освобождает от рабской зависимости от этого мира. Это есть прозрение смысла за бессмыслицей. Это вовсе не означает объективации, наоборот, означает возврат объективного мира к внутреннему существованию. Совсем другое означает символическая сакрализация предметов этого мира, которая переходит в порабощение человека этим предметом и мешает достижению реальности. Символика святости мешает реальной святости. Символическая священность чина сталкивается с реальной священностью человека. Это есть основное различие в учении о духе. Дух

и духовная жизнь не символичны, они реалистичны. Символична же объективация духа в природно-историческом мире. Воплощение духа само по себе никогда не может означать освящения власти и иерархических чинов, охранения исторических тел, как священных. Реально, не символически воплощение означает нисхождение Духа Божьего и слияние Его с реальной человеческой и мировой судьбой. Дух никогда не может воплощаться в инстинктах властвования человека над человеком. Он не может также реально воплощаться в дискурсивной научной мысли, в формально-законнических морали и праве, ни в чем объективном, он воплощается в реальном восхождении субъекта, личности к Богу и в реальном нисхождении любви и милосердия, в интуитивном сопричастии познающего с познаваемым, в реальном творчестве небывшего, в оригинальном, первородном суждении. Творчество есть не объективация, а транс-субъективация. Объективное должно быть заменено транс-субъективным.

Немецкие философы признавали, что дух познается не в объективной природе, а в истории и культуре. Но нужно сказать, что, хотя мир истории и культуры ближе к экзистенциальному субъекту, чем объективная природа, изучаемая физико-математическими науками, мир этот также объективирован и отвлечен от экзистенциального субъекта. С другой стороны, «природа» имеет и экзистенциальный смысл. Романтики бежали от условности, лживости, детерминированности цивилизации с ее давящими нормами и законами — к «природе», в которой видели свободу, правдивость, творящую силу, уходящую в бесконечность. Это породило терминологическое недоразумение. Свобода, правдивость, бесконечность есть именно дух и духовность, природа же есть детерминизм, закономерность, конечность. Но под «природой» в этом случае нужно разуметь не животные, растения, леса, поля, моря и горы, не звездное небо, принадлежащие к экзистенциальному плану и входящие в духовность, а объективацию, мир вещей и предметов, механическое царство, детерминированное извне. Объективации духа и связанной с ней символикe и сакральности противостоит духовный реализм, реальное восхождение и нисхождение. Кенозис, боговоплощение, нисхождение Бога в человеческий мир есть духовный реализм, а не символизм, и этому духовному реализму должны соответствовать процессы

в человеческом мире. Но символическая сакрализация подменила реализацию евангельских заветов. В этом была историческая трагедия христианства. Это определялось тем, что христианская духовность пала на почву объективированного падшего мира. Духовность была притянута к состоянию мира, находящегося в состоянии объективации. Объективация духа при этом означала не воплощение духа, не реальное нисхождение любви, а внедрение его во внешнюю среду. Объективация духа была не только фактом, детерминированным состоянием мира, она была закреплена как принцип, освящена. Дух был срощен с природой в смысле объектности и детерминированности.

Огромное значение для судеб духовной жизни имеет техника и ее возрастающая власть над человеком. Техника представляется силой, деспиритуализирующей человеческую жизнь. Если под воплощением понимать органичность, то техника есть сила не только деспиритуализирующая, но и развоплощающая. Машина разрывает связь духа с органической плотью. Торжество техники наносит страшные удары всем «органическим» телам истории. Она означает как бы конец теллурического периода истории, переход от органичности к организованности. Техника и машина означает не только новый период человеческой истории, но и новый космический период. Появляются наряду с телами неорганическими и органическими тела организованные, которых раньше не существовало в мировой жизни. Техника дегуманизирует человеческую жизнь, но она есть продукт человеческого духа. Творческую активность человека вызвали новые космические силы, до того не бывшие. Технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации. Она превращает тело человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Но отношение между духом и техникой сложнее, чем обыкновенно думают. Техника может быть силой не только деспиритуализирующей, но и спиритуализирующей. Романтики связывали духовность с органичностью. Это есть одно из пониманий воплощения духа. Дух воплощается в органическом, не только в органическом теле человека, но и в органических телах истории, например в органической народной жизни, в традициях и т. п. Отсюда романтическая реакция против техники, разрушающей органичность. Техника погружает человека в атмосферу

холодного металла, и исчезает животная теплота. Но если бы дух целиком зависел от материальных условий, положительных или отрицательных, от внешних исторических форм, от органического, то это означало бы страшное умаление реальности духа. Никакие изменения условий человеческой жизни не могут убить реальности духа. Это лишь означает, что духовность проходит через кризис. Происходит как бы распятие человека перед рождением к новой жизни, перед возникновением новой духовности. Техника обратилась против человека, человек не овладел техникой. Но техника есть также одно из вступлений человеческого духа в мировую жизнь. Она свидетельствует о творческом призвании человека в космической жизни. Машина смертоносно действует на эмоциональную жизнь человека. Она подчиняет человека ускоряющемуся времени, в котором каждое мгновение есть лишь средство для последующего. Она все более и более затрудняет возможность созерцания. Техника актуализирует человеческую жизнь и требует от человека необычайной активности. Но власть техники над человеческой жизнью означает именно пассивность человека, его раздавленность миром и происходящими в мире процессами. Такова одна сторона техники. Но есть другая сторона. Техника для спасения человека требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовных сил человека. Духовность, плавающая в органической жизни и защищенная всем ритмом этой жизни, не была достаточно напряженной, была разжиженной. И человеку придется вступить в период более героической, более актуализированной духовности. Дух поставлен между органическим и техническим и он должен быть свободен и независим и от органических и от технических условий своей реализации. Техника может стать орудием духа, орудием его реализации. Это есть критический момент в истории объективации духа. В процессе своей объективации дух попадает во власть объектов. Техника есть выражение власти объектов над духом. Дух как бы окончательно исходит в объективированный дух. Но согласно закону поляризации человеческого существования, дух овладевает объективностью техники и может сделать ее орудием спиритуализации и гуманизации космической и социальной жизни. Как и всегда, страшен и мучителен тут переходный период, переживаемый

как смерть. Переход от воплощений органических, в которых человек был еще во власти космоса, к воплощениям организованно-техническим, в которых человек становится господином космоса, есть внутренний момент в истории духа. В понимании типов духовности ставится проблема отношений техники и аскезы.

Глава IV. Смысл аскезы

1

Не только сознание христианское, но и мировое религиозное сознание признает, что на путях духовной жизни стоят препятствия и затруднения, которые нужно прежде всего преодолеть. Человек в разные времена по-разному сознавал свою греховность, тяготеющую на нем древнюю вину и свою принадлежность к падшему миру. С этим связана была глубина чувства жизни, и если современный человек потерял чувство греха и падшести, то также потерял духовность и выброшен на поверхность жизни, растерзанный миром. Современный человек глубоко несчастен, и потому, может быть, проникается нелепой мыслью о возможности организовать счастье. Он стоит бесконечно ниже мудрецов древности, ниже Конфуция, Будды, стоиков. Эпикуризм всегда был поверхностным и легкомысленным направлением, хотя сам Эпикур был интересным мыслителем, во всяком случае более интересным, чем современные материалисты. Страсти и вожделения не только притягивают человека вниз, но искажают и самую духовную жизнь. Все может быть искажено страстями — отношение человека к Богу и любовь к ближнему, познание истины и осуществление справедливости. Возрастание в духовной жизни предполагает очищение, отрешенность от власти мира, порождающего вожделение и похотение. Суровость христианской аскезы была связана с отталкиванием от язычества и необходимостью победы над варварской, грубой стихией. Это проблема аскезы физической, направленной на тело. Слово «аскеза» может пониматься в разных смыслах и применяться к разным областям. Прежде всего, можно употреблять слово «аскеза» в очень широком, всеобъемлющем и формальном

смысле. Аскеза сама по себе не решает еще религиозной проблемы зла и греха. Аскеза буквально означает упражнение, которое может быть практикуемо в разных областях и для разных целей. Аскеза есть концентрация внутренней силы и овладение собой. Человеку нужно упражнение, нужна отрешенность и концентрация, чтобы он стал господином самого себя и стал способен с максимальной силой выполнить поставленную себе цель, хотя бы спортивную. В этом смысле некоторая аскеза необходима во всем. С этим связано достоинство человека. Человек не должен быть ни рабом самого себя, своей низшей природы, ни рабом окружающего мира. Аскеза означает освобождение человека.

Ограничения человеческих потребностей требует не только христианство, не только духовное возрождение человека, но всякое сознательное отношение к жизни, всякая поставленная себе человеком цель. Этого требовал и Эпикур. Существует не только духовная аскеза, существует и спортивная аскеза. Это даже, вероятно, единственная форма аскезы, которую признает современный человек и практикует ее с большей легкостью и охотой, чем аскезу для жизни духовной. Спорт сопровождается опасностями, требующими серьезной тренировки, не только телесной, но и душевной. Спортсмен бывает иногда поставлен перед опасностью смерти и должен быть готов ее перенести. Аскезы, и иногда героической аскезы, требуют технические открытия и изобретения, например, когда человек летит в стратосферу или опускается на дно океана. Существует аскеза революционная. Всякое революционное движение до своей победы предполагает аскезу. Никогда люди без аскетического момента не могли бы победить и сделать революцию. Рахметов, герой утопического романа Чернышевского «Что делать?», спит на гвоздях, чтобы приучить себя к страданию и даже к пытке. Для революционной аскезы особый интерес представляет «Катехизис революции» Нечаева. Нечаев соединял в себе тип фанатика и изувера, допускавшего безнравственные и бесчеловечные средства, с чертами героя-аскета. «Катехизис революции» производит впечатление аскетического трактата, наставления к духовной жизни революционера, требующего полного отречения от мира. Он требует, чтобы революционер не любил мира, ничего, что в мире. Основной принцип тот же, что и в аскетике, связанной с ду-

ховной и мистической жизнью. Нужно отвернуться от мира множественного, пожертвовать привязанностью к нему и обратиться исключительно к Единому, возлюбить Единое и Ему отдать всю свою жизнь. Это Единое — революция. Мир множественного, старый мир признается исключительно злым и греховным. Революционер — обреченный человек. Он не имеет личных интересов, дел, чувств, привязанностей, собственности, даже имени. Все в нем захвачено одним исключительным интересом, одной мыслью, одной страстью: революцией. Революционер порывает с гражданским порядком и цивилизованным миром, с моралью этого мира. Тот не революционер, кто дорожит чем-нибудь в этом мире. Аскеза революционная есть одна из трансформаций и деформаций аскезы религиозной. Цель меняется, но психологическое сходство остается огромным. Это указывает на то, что аскезу можно понимать формально, независимо от религиозного и метафизического мирозерцания. У Нечаева можно найти формальное сходство с Исааком Сирианом и Игнатием Лойлой, но содержание и цель противоположные. Всякая аскеза стремится к укреплению воли.

Но под аскезой также понимают метафизический и религиозный принцип, и это даже более свойственный ей смысл. Аскетическая метафизика предполагает постановку и решение проблемы зла. Есть две основные формы аскетической метафизики. Первая форма означает признание мира и жизни злом. Такова прежде всего индусская метафизика, поскольку она признает мир призрачным и злым. Буддизм есть предельное выражение аскетической метафизики. В иной форме встречается аскетическая метафизика в Греции. Прежде всего орфизму свойственна аскетическая метафизика. Источник зла в материи, которая есть меон. Поздний греческий пессимизм, объятый тоской и исканием забвения, окончательно признал злом весь материальный мир. Неоплатонизм есть форма аскетической метафизики, и он учит об избавлении от материального мира. У Плотина множественный мир смешан с меонической материей и потому он злой. Путем аскезы нужно отрешиться от этого множественного мира и искать избавления в Едином. К этому мы еще вернемся. Греческая мысль всегда видела источник зла в материи, хотя материю понимала иначе, чем Декарт и мысль XIX и XX веков. Персидского происхождения дуализм склоняется к двубожью и признает злого бога наря-

ду с богом добрым. Зло субстанциально — есть злое бытие. В манихействе дуализм принимает крайние формы. Гностицизм также проникнут дуалистическим принципом, он гнушается материей. Материальное начало в такого рода метафизике не может быть преобразено и просветлено, оно может быть лишь отрезано от духовного начала, низшее не может быть поднято до высшего. Аскеза при этом означает разделение, рассечение и отлетание духа от начала материального. Духовное возвращается на духовную родину, а материальное возвращается к своему меоническому состоянию. Проблема зла не связывается с проблемой свободы. При этом, в сущности, ничто не меняется, а лишь прекращается смешение и все возвращается к своему первоначальному состоянию. Злую материю нельзя победить, можно лишь отделиться от нее. Поэтому аскеза означает уход из этого множественного мира с его смешанностью с материей. Дух не может спиритуализировать материю, он, наоборот, портится материей, материализуется и должен отрезать себя от нее. Возвышение человека до идеального духовного мира есть отделение от материального мира. Дух не входит в мир, как благодатная преобразующая сила. Этого типа аскетическая метафизика не знает боговочелочения. Сам человек есть продукт смешения духа с материей. Аскеза означает развоплощение и расчелочение. При этом человек в своей специфичности и своеобразии не может сохраниться. Обратной стороной крайнего дуализма является крайний монизм. Это вечно повторяется. Эта аскетическая метафизика не знает любви и милосердия, не знает тайны личности, как и не знает тайны свободы. Шопенгауэр, представляющий крайнюю форму аскетической метафизики буддийского типа, которая считает бытие злом, знает, по крайней мере, сострадание. В неоплатонической аскезе, в гностицизме с резким противоположением пневматиков психикам и физикам нет ни любви, ни сострадания, это холодная аскеза. И любопытно, что борьба против материи в гностических течениях одинаково могла принять формы и аскетического отрицания плоти и разнудания плоти, умерщвления ее через разврат, т. е. дурного обращения с ней. Это, конечно, совсем не относится к Плотину, который не любил гностиков.

Иной характер носит метафизика христианская, и потому иной смысл имеет христианская аскеза. Это совсем другой тип

в решении метафизической и религиозной проблемы зла. Христианская метафизика в чистом своем виде признает мир не злым по существу, а падшим, греховным. Источник зла лежит не в материи, не в какой-либо «природе», а в свободе, в воле. Злом является не множественный мир, не какая-либо материальная субстанция, а те вытекающие из направления воли соотношения мира, которые принимают форму материальной оплотненности и скованности. Ни неоплатонизм, ни гностицизм, ни манихейство не понимали проблемы свободы. Но непонимание свободы неизбежно ведет к тому, что аскеза не есть просветление низшего и преображение его в высшее. В этом случае аскеза означает отсечение или уничтожение низшего. Христианство не отрицает мира и человека, как принуждена отрицать монистическая метафизика тождества. Христианство — богочеловечно. Христианство действительно предлагает нам не любить «мира», ни того, что в «мире». Но «мир» означает тут не Божье творение, не многообразие космической и человеческой жизни, а греховное состояние мира, падшесть мира. В святоотеческой литературе под «миром» понимают греховные страсти. Мы действительно живем в лживом, не подлинном мире, не у себя на родине, и не должны быть привязаны к этому миру, мы должны быть устремлены к миру иному.

В философской и гносеологической интерпретации этот падший мир я называю миром объективации. В нем царит детерминация и материальная тяжесть. Это есть мир социальной обыденности. Но иное направление воли, прорыв духа, т. е. свободы, может менять состояние мира. Сам по себе множественный мир, множественность человеческая в экзистенциальном смысле не есть зло и не подлежит отсечению и уничтожению, а подлежит лишь просветлению и преображению. Более прав плюрализм, чем монизм. При этом спиритуализация может означать победу над объективированным материальным миром, но не означает развоплощения. «Плоть» принадлежит к экзистенциальному плану, а не только плану объективации. Христианская аскеза, которая сама требует очищения от инородных элементов, освобождает тело от власти низших стихий, подчиняя его духовному началу, т. е. спиритуализирует. Это значит, что аскеза есть приобретение силы для тела, как орудия духа, а не умерщвления тела или небрежение им. Но в христианскую аскезу проникли неоплатонические, стоические

и манихейские элементы. Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари. Отворачивание, отрешение от мира множественного, т. е. от всего тварного мира, всей человеческой множественности, было понята как необходимое условие обращения к Единому, любви к Единому. Так была разорвана евангельская двуединая заповедь любви к Богу и любви к ближнему. На этой почве произошло перерождение и дегенерация аскезы. Она была превращена из средства, из метода в цель. Произошла сосредоточенность, медитация над грехом. И это имело роковые последствия. Монашеская аскеза нередко вызывала не только равнодушие, но и неблагожелательство к твари, к ближнему. Тварь представлялась грехом, соблазном. Аскезу можно понять положительно и отрицательно. С греховными страстями можно бороться пробуждением положительных, творческих духовных сил в человеке, направлением воли на высшие ценности. Самые страсти, которые стоят под отрицательным или разрушительным знаком, могут быть, как материал жизненного процесса, превращены в положительные добродетели, в страсти творческие, служащие духу. Об этом говорят и отцы Церкви. Положительная аскеза есть борьба против греха и греховного рабства путем творческого духа, творческой любви. Отрицательная аскеза хочет подавить и уничтожить греховные страсти, не направляя их на положительное творчество, не пробуждая любви к положительным творческим ценностям. Тогда происходит вытеснение страстей, последствия которого изучены Фрейдом и психоаналитиками. Человеческая природа калечится. Это есть неверие в возможность пробуждения в человеке положительных духовных сил. Человек сосредоточивается исключительно на грехе, всюду видит грех, в себе и других, и превращается в отрицательное существо, враждебное жизни. Но опыт учит нас тому, что грех лучше побеждается положительным, чем отрицательным путем, пробуждением любви, познания, творчества, направленностью на красоту и благородство, на высоту.

Евангелие не есть аскетическая книга в том смысле, в каком позже появились христианские аскетические книги, аскетические наставления к духовной жизни. Достаточно сравнить Евангелие с «Добротолюбием» или с «Подражанием Христу», чтобы почувствовать огромное различие стиля, связанное с духовным различием по существу. В Евангелии говорит Бог, в

аскетических книгах говорит человек. В Евангелии есть элементы, которые формально могут быть названы аскетическими, но в нем нельзя найти аскетической метафизики, родственной, например, неоплатонизму. Евангелие есть книга мессианская, если хотите, революционно-мессианская, а не аскетическая. В Библии, в юдаизме не было аскезы в том смысле, в каком он был в индуистском религиозном типе, в орфизме, в неопифагореистстве, в неоплатонизме. Аскеза явилась гораздо позже, например у ессеев, но это принадлежит уже эллинистическому миру. Путь пророческого вдохновения совсем не был аскетическим путем. Пророчество не отвращается, не отрешается от мира, народа и человечества, а обращено к ним и служит им. Пророчество не было школой и методом духовного возрастания по ступеням. Пророк побеждает мир иным путем. Мессианизм очень глубоко отличается от аскетизма. Евангелие погружено в юдаистическую человеческую атмосферу, и ему чужды пути и методы аскетических и мистических школ Индии и Греции. Иисус Христос в своем человеческом образе совсем не напоминает аскета. Указывают на то, что он провел сорок дней в пустыне. Он не был бы вочеловечен, не был бы и человеком, если бы не испытал борьбы против искушений. Всякий подвижнический и героический путь человека через это проходит. Но Иисус Христос совсем не уходил от мира множественного, от человеческого мира в самых его низинах, он не отрешался от грешного мира, он нисходил к этому миру и смешивался с ним. Он жил среди людей, среди мытарей и грешников, посещал пиры. Фарисеи упрекали его в том, что он не соблюдает правил чистоты, соприкасается с нечистым. Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего, а не раскрытие аскетических методов для спасения души. Евангелие само по себе не обосновывает никакой аскетической школы. Аскетика есть школа и метод, длинный путь совершенствования и развития. Евангелие же говорит о новом рождении, о благодатном духовном возрождении. В нем все есть прорыв духа в этот мир, а не эволюция, все катастрофично. Разбойник мгновенно обращается ко Христу и наследует Царство Божье. Мытари и грешники впереди идут в царство небесное. Евангелие совсем не есть книга, которая учит индивидуальному спасению души путем школы и метода. Оно мессианично, обращено к Царству Божьему. В этом главная разница.

Отрицание этого «мира» в Евангелии есть не столько аскетическое отрицание, сколько мессианско-эсхатологическое. Аскеза индивидуалистична, — Евангелие социально в религиозном смысле слова, в том смысле, в каком социально было пророчество. При этом можно поститься, жить в бедности, жертвовать всеми благами мира. Но это не есть аскетическое упражнение для дела индивидуального спасения. Жертва совсем еще не означает аскезы, смысл ее иной. Евангелие требует не аскезы, а жертвы любви. Аскезы не было в апостольской церкви, ее не было во всем первохристианстве. Христианские мученики не были аскетами. Аскеза возникла позже. Принцип аскезы должен быть определен не по воздержанию, ограничению потребностей, отказу от благ мира, не по жертве собой во имя Бога и ближних, а по отношению к миру и человеку, к множественному, противопоставляемому Единому. Неаскет по принципу может вести более «аскетическую жизнь», чем аскет, и все же не быть аскетом, т. е. принимать на себя муку множественного тварного мира и разделять его судьбу. Принцип аскезы противоположен принципу любви. Евангелие совсем не рекомендует многословия в молитве, совсем не учит спасению через уединенную молитву, и совсем не об этом будет спрошено Христом на страшном суде.

Аскеза в истории христианства претерпела большие переживания и изменения и подверглась влияниям нехристианского происхождения. Монашеская аскеза возникла после того, как огромные языческие массы хлынули в Церковь, империя стала христианской, и грозило страшное понижение духовного уровня христианства. Раньше христиане составляли духовную элиту, противоположную языческому миру, языческому государству. Они были гонимы, и это вызывало духовную сосредоточенность и напряженность. После Константина Великого христиане попали в привилегированное положение, им не противостоял уже внешний враг, который мог их подвергнуть гонению. Теперь явился внутренний враг, с которым предстояла борьба. Нужно было образовать как бы духовную аристократию внутри христианства, которое разжижалось и вульгаризовалось. Образовалось монашество и монашеская аскеза, как центр более высокой и напряженной духовности. Монашеская аскеза пошла по пути наибольшего сопротивления, героической борьбы против природы с ее греховными

страстями. На этом пути были огромные достижения. Аскеза знала свой период молодости и расцвета. Такова аскеза пустыни, сирийская, египетская аскеза. Пустыня знала свои мрак и обманы, демонские видения. Элементы манихейского дуализма вошли в сирийскую аскезу. Не все в ней носило евангельский характер. Но нельзя отрицать ее своеобразное величие. То было одно из самых замечательных явлений в истории человеческого духа. Аскеза не подверглась еще законническому перерождению, в ней был героический порыв к борьбе и победе над миром, лежащим во зле. Умеренная аскеза св. Иоанна Кассиана ставила целью чистоту сердца. Под плотью он понимал не телесное существо, а плотскую волю и дурные пожелания. Мера воздержания определяется судом совести каждого. Универсальной страстью признается гордость. Спасение признается делом благодати и свободы. Человек свободен и свободно принимает воздействие благодати. Так учил Кассиан, одинаково близкий Востоку и Западу. Восточная аскеза признает самым главным трезвение, которое и есть борьба со страстями. Трезвение и есть чистота сердца. Монах тот, кто отрекается от страстных помыслов. Преподобный Исихий Иерусалимский учит, что царство небесное не есть награда за дела, а есть благодатный дар. Утилитарное начало еще не проникло в аскезу. Преп. Нил Синайский учит не обращать в страсть средства против страстей. Невещественно нужно приступать к невещественному. «Миром» называются страсти, порожденные парением ума.

Но аскеза сирийского, пустынного типа изначально учит о бесстрастии. Бесстрастие считает высшим состоянием на земле св. Григорий Синаит. Этим проникнуто все «Добротолюбие». В западной католической мистике будет сильнее звучать мотив сострадания. Аскетические писатели «Добротолюбия» учат: монах тот, кто, от всех отделясь, со всеми остается в единении. Но единение это бесстрастное, оно никогда не есть привязанность к твари. Результаты бесстрастия выражаются так: любящий мир много имеет печалей, а презирающий все, что в мире, всегда весел. Требование бесстрастия, равнодушия к твари особой остроты достигает в отношении к женщинам. Аскетическая литература полна панического страха перед женщиной. Это мы находим у самого глубокого из аскетических писателей, св. Исаака Сирианина. Добродетель

удаления от мира состоит в том, говорит св. Исаак Сирианин, чтобы не занимать ума своего миром. Все тварное должно быть удалено из ума, тогда он наполняется божественным. Будь дружен со всеми людьми, а мыслью своей пребывай один. Эта безразличная дружба лишена всякого личного элемента, всякой теплоты. Это все то же бесстрашие к твари. Св. Максим Исповедник, который соединяет в себе мистику практически-аскетическую с мистикой умозрительной, говорит: блажен человек, который всякого человека равно любить может. Он же говорит, что любовь рождается от бесстрастия. Тот еще не имеет совершенной любви, кто располагается к людям, смотря по нравам их, одного любя, другого ненавидя за то или другое. Все это сводится к одному, к требованию совершенного бесстрастия, к отсутствию всякой индивидуализированной любви к твари, к любви безразличной, не заключающей в себе никакого душевного элемента, хотя бы и спиритуализированного. В этом чувствуется влияние неоплатонической отрешенности от множественного и стоической апатии. Но практическая аскетика побеждает философскую мистику.

Св. Иоанн Лествичник, самый большой авторитет в аскетике, говорит в одном месте своей «Лествицы»: «Склонный к сладострастию, сострадательен и милостив, а склонные к чистоте не бывают такими». Это место поразительное. Выходит, значит, что склонные к чистоте не бывают сострадательными и милостивы. Более человечны склонные к сладострастию. Этим устанавливается противоположность между принципом аскезы и принципом любви, сострадательности и милосердия. В другом месте тот же Иоанн Лествичник говорит: «Чтобы избежать печали, нужно возненавидеть весь мир, любовь к Богу угашает любовь к родным и твари вообще». Аскеза, аскетическая чистота означает угашение душевного человеческого элемента, человек опустошается от всего человеческого. Аскеза в пределе своем античеловечна. Аскеты, занятые собой, своей чистотой и своим спасением, делаются нечеловеколюбивы, беспощадны. Духовная любовь, в которой не будет уже ничего душевного и человеческого, будет последним результатом аскетического пути, до которого почти никто не доходит. Любовь рождается от страха. Главным оказывается не любовь, не милосердие, а отсутствие воли, послушание.

Св. Иоанн Лествичник говорит, что бесы не могут подражать только смиренномудрию. Очевидно, любви к ближнему, милосердию, состраданию они могут подражать. Аскетическая метафизика, враждебная человеку по своему принципу, восстает против человеколюбия Бога. Инстинкт садизма и мазохизма в идеализированном виде играл огромную роль в духовной жизни и часто определял аскетику. Борьба против греха превращалась в борьбу против «человеческого». Это и есть то, против чего справедливо восстал гуманизм. Монашеская аскеза не только подменила евангельскую заповедь любви послушанием, но и извратила самое послушание. Послушание перестало быть слушанием Бога, служением Богу и стало послушанием человекам. Даже св. Симеон Новый Богослов, величайший мистик православного Востока, у которого есть очень смелые мысли, говорит: «Даже глотка воды проглотить не проси, хотя бы случилось тебе быть палимому жаждой, пока духовный отец твой, сам в себе подвинуть будучи, не велит тебе этого сделать». Самое главное — отсечение человеческой воли. Все приспособлено к борьбе с грехом. Но крайние формы послушания и покаяния приводят к потере совести и достоинства человека. Аскеза может вести к очерствлению сердца и боязни человеческих душевных движений. Устанавливается постоянное запугивание опытом гордости, и на этой почве укрепляется ложное смирение и послушание. Но смирение и послушание, связанные с чувством греховности человека, легко ведут к неосознанной гордости, гордости смиренных, к недоброжелательству и даже злобности. Такова диалектика духовной жизни. Когда предлагают взирать на все видимое как на прах и дым, то и всякий ближний, всякий человек, всякая тварь может представляться ничего не стоящим прахом и дымом. Когда предлагают искоренить в себе всякое пристрастие к вещам мира, то это может быть равнодушием, холодностью, недоброжелательством и жестокостью ко всему тварному миру, ко всем живущим. Нужно в себе культивировать страх, страх Божий, духовное бесстрашие объявляется падением. Аскеза, как жизневраждебное и мировраждебное понимание христианства, как постоянное сознание греховности человека и его бессилия, есть срыв и соблазн в духовном пути, измена Духу, в ней есть что-то садическое и мазохическое. При этом делается невозможным никакое творчество человека. Апатия,

которой учил еще Климент Александрийский, писатель, близкий к античному стоицизму и неоплатонизму, но сохранивший античную меру, принимает в дальнейших формах аскезы характер враждебный миру и человеку. Бесстрастие делается послушанием. Пустынник практикует физические приемы аскезы, что напоминает Индию. Но физические приемы аскезы сопровождаются небрежением к телу вплоть до нежелания умываться. Из трех обетов — бедности, послушания и целомудрия — главным в монашеской аскезе оказалось послушание. Бедность и целомудрие вполне возможны и вне монашества. Сознание греха направило против сознания достоинства человека, человека хотели принизить. Смирение определялось как сознание своей дрянности и ничтожества, вместо того чтобы определить его как победу над эгоцентризмом и его фантазмами.

2

«Подражание Христу» остается классической книгой по христианской аскетике и духовной жизни. Эта книга стоит выше конфессиональных различий. Книга прекрасная, в ней есть печаль и грусть, вызванные злом мировой жизни, горькой судьбой человека. В книге этой есть вечная истина. Она призывает к покаянию, но признает, что покаяние без благодати и любви ничего не стоит. Она призывает низойти в глубину совести. В ней говорится, что любящий летит, он в радости и свободе, что человек, не дорожающий собой, свободен и в безопасности, что нужно выйти из себя, чтобы войти в Бога. Но в «Подражании Христу», как и во всех аскетических книгах, предлагается не любить видимых вещей, т. е. множественного тварного мира. Желание знания признается грехом. Человеку более всего угрожает нечистая любовь к твари. Все, что не Бог, есть ничто и должно считаться ничем. Человек чувствует Бога, когда не ищет утешения ни в какой твари. Жизнь должна быть непрерывной смертью. Нужно удаляться от людей и углубляться в самого себя. Лучше мучиться в этом мире, чем в ином. Нужно искать покоя в Боге. Бог говорит: вы нуждаетесь во Мне, а Я не нуждаюсь в вас. Это все те же типические черты аскезы как метафизического принципа. Но огромный инте-

рес новизны в истории аскезы представляет Игнатий Лойола и иезуитизм. Это аскеза активная и воинственная, аскеза, направленная на волю, а не на тело. Аскеза, отсекающая всякую индивидуальную волю и превращающая человека в труп для выработки сильной, железной воли, покоряющей мир во славу Божью. Духовное упражнение есть активность. Тварь есть средство для прославления Бога. И тварь есть средство для воинства, прославляющего Бога. Игнатий Лойола требует безразличия к сотворенным вещам, безразличия ко всякой твари. Все и всё лишь инструмент в руках Божьих. Тварь должна мстить за обиду Творцу. Человек не грешит прежде всего из страха ада. Нужно медитировать не столько над Царством Божьим, сколько над адом и адским огнем. Элемент садический очень силен в иезуитской аскезе. Нет ничего бескорыстного, все носит характер педагогический, карательный, властвующий. В отличие от духовности православного Востока иезуитская духовность основана на принципе воображения. Нужно воображать себе даже царя как избранника Божьего. Игнатий Лойола знает любовь к Богу, но не знает любви к людям. Бог у него мстительный. Любовь к ближнему у него не для ближнего, это не любовь к человеку. В конце концов оказывается, что себя нужно любить больше Бога. Святость есть абсолютное послушание. Иезуитская духовность означает очень большое увеличение человеческой активности, в этом она принадлежит уже векам новой истории. Но эта активность совсем не утверждает достоинства человека. Игнатий Лойола учил медитации, и в этом его духовные упражнения иногда напоминают оккультизм. И это духовность воинствующая, завоевательная, покоряющая мир. Иезуитизм защищал свободу воли, особенно L. Molina. Молинисты боролись с томистами. То был выход из средневековой духовности. Защита свободы воли носит утилитарный характер. Аскеза принимает характер законничества. Аскеза является заслугой, и с этим связано учение о добрых делах. Такое понимание аскезы как заслуги очень свойственно официальному католическому богословию. Но в католической духовности было замечательное и глубокое учение о соучастии человека в деле искупления, о сверхдолжных заслугах, спасающих других. С этим связано напряженное переживание креста и страдания в католической мистике, огромная роль болезней у католических святых и

мистиков, физические истязания себя теми, которые хотели служить не только делу спасения себя, но и спасения других. Это чуждо аскетике и мистике Востока. Св. Катерина Сиенская, например, придает огромное значение преодолению отвращения к запаху болезней и больных. Св. Людвина всю жизнь провела в страшных болезнях и верила в их искупающее значение. Но внесение утилитарного элемента в понимание аскезы привело к тому, что высокий порыв к соучастию в искуплении, к помощи спасению других привел к ужасным злоупотреблениям торговли индульгенциями, вызвавшими бурный протест Лютера. Образовался как бы капитал сверхдолжных заслуг, который распределялся папой, папа выдавал чеки на получение средств из этого капитала. Таковы последствия рационализации тайны.

В русской духовно-аскетической литературе XIX века наибольшим авторитетом пользовался епископ Феофан Затворник. Его книга «Путь к спасению» почиталась главной русской книгой, посвященной наставлениям к духовной жизни. Эта книга прежде всего аскетическая, в ней аскетика подавляет мистику. Феофан Затворник принадлежит традиции «Добротолюбия». У него можно, конечно, найти некоторые вечные истины аскезы как метода и средства. Он устанавливает три стадии духовного пути, немного по-иному, чем в мистической традиции, идущей от Псевдо-Дионисия. Эти три стадии: обращение к Богу, очищение, освящение. Но у него же отражаются и все отрицательные стороны аскезы как метафизического мирозерцания. Он прав, когда говорит, что высшие стремления духа — остатки образа Божьего в человеке, или утверждает духовный смысл страдания, когда он предлагает выбросить из мысли заботы. Но у него мы находим вражду к пытливости и мирскому мудрствованию. Он гносимах. Наука есть лишь придаток или случайность. Он боится юности и предостерегает от ее опасностей. Все это значит, что он враждебен пробуждению творческих сил в человеке. Духовно-аскетическая практика у Феофана Затворника есть прежде всего вызывание в себе ужаса гибели и ада. Непрестанно нужно помнить: смерть, суд, ад и рай. Такова основная окраска аскетической духовности. Ничего не нужно делать без изволения. Послушание — главная добродетель. Театр, например, не годен для христиан. Благодать разделяет дух и душу. Нуж-

но окружать себя священными предметами. Этому придается особенное значение. Нужно отвергнуть все страсти, но не нужно убегать от гражданственности и семейственности. Характерно, что аскет и затворник Феофан, признавший соблазном всю духовную культуру, знание, искусство, все человеческое творчество, благословляет занятие торговлей, освящает мещанскую хозяйственность, мещанскую семейственность, и особенно государственную власть, признает священными государственные чины. Это обратная сторона мироотрицающей аскезы.

В русский православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой духовности. Но были явления, близкие образу о. Феропонта в «Братьях Карамазовых», т. е. крайнему обскурантизму. Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освобождать духовные силы человека, а их поработать и сковывать. Аскеза часто была оппортунистическим примирением с злой и несправедливой действительностью, отказом от борьбы с ней.

Аскеза есть то, что может сделать человек. Человек может практиковать воздержание, может поститься, отказаться от сексуальной жизни, раздать имущество ближним, ограничить свои потребности и т. д. Он может попытаться это делать сегодня же. Но не от него только зависит иметь дар любви, иметь мистический опыт общения с Богом и иным миром, созерцать божественный свет. Мистика в отличие от аскетики есть то, что исходит не от человека только, что предполагает действие Божьей благодати, веяние Духа в человеке. Пневма, как ночной ветер, входит в человека и изменяет его. Иногда говорят, что в аскезе человек поднимается к Богу, в мистике же Бог сходит к человеку. Но аскезу нужно отличать от морали. Через аскезу человек стремится к совершенству, через мораль же исполняет минимум. Но ошибочно смешивать евангельский максимализм с аскезой, это разные начала. Евангельский максимализм есть максимализм открывающегося Царства Божьего. Там все максималистично и абсолютно. В аскезе же есть принцип относительности человеческого пути, пути методического. И в аскезе нет радости евангельской благой вести о Царстве Божьем как совершенно новой жизни, освобож-

денной от тяжести мира. В Евангелии раскрывается свобода духа и духовной жизни, аскеза же остается подчиненной детерминации. Неверно истолковывать евангельский призыв к несению креста, к самоотверженной жертве как аскетический принцип. Это совсем иное. Несение креста есть основная мистерия жизни в этом мире, это совсем не есть аскетический прием и совсем не означает самоистязания. Наоборот, несение креста есть освобождение от темноты и мрака мира и мрака человеческого страдания, есть просветление. Оно есть приобщение к пути Христа, а не прием и метод человека, не заслуга для спасения. Аскеза, переходящая в истязание, как раз и отклоняла от осуществления евангельских заветов. Дух Евангелия более всего противоположен утилитаризму и законничеству в аскезе. Евангелие преодолевает древний страх перед нечистым.

Когда мы исследуем психологию аскезы, то мы неизбежно приходим к постановке проблемы: угодно ли Богу, чтобы человек себя мучил и истязал. В истории аскезы огромную роль играло верование в то, что человек умилостивляет Бога и умиряет Его гнев сознательным и методическим причинением себе страданий. Это есть перенесение в христианство древних языческих верований о необходимости умилостивлять богов кровавыми жертвами. Это наложило роковую печать и на самое понимание искупления. Такого рода непросветленные верования ничего общего не имеют с признанием положительного смысла страдания и жертвы. Аскеза во всяком случае требует постоянного одухотворения и освобождения от магических элементов. В лютеровской критике аскезы было много верного и освобождающего, хотя его собственное понимание духовной жизни было ограничено и бедно. Лютер пришел к тому убеждению, что монахами делаются от отчаяния, из невозможности иначе спастись, т. е. из страха. Отсюда рождался утилитаризм в аскезе, утилитарно-сотериологическое понимание добрых дел. Лютер хотел освободиться от тяжести греха через доверие к Христу. Сам он изначально искал гарантий спасения и убедился в том, что монашеский аскетизм таких гарантий не дает. Но этим он не возвышается над утилитарным пониманием духовной жизни. То же мы видим и в яansenизме с его страшным Богом.

3

Есть три формы аскезы: аскеза страха и заслуги, аскеза освобождения от власти мира и аскеза любви, бескорыстной любви к Богу. Решительно отвергнута должна быть первая форма аскезы. Аскеза может быть разной, даже по отношению к телу. Она может означать пренебрежение к телу, которое остается греховным и слабым, и умерщвление его, и может означать тренирование тела, овладение телом при сохранении и увеличении его силы. Вл. Соловьев говорил, что отделенная от Бога материя есть дурная бесконечность, неутолимая жажда. Но это и значит, что аскеза, утверждающая дуализм духа и материи, есть не христианская аскеза. Церковь даже боялась этого, осуждая крайние формы аскезы и спиритуализации. Христианство требует не освобождения от плоти, подобно буддизму, а господства над плотью. Но форма аскезы и определение степени важности форм аскезы в истории церкви очень зависели от социальных влияний, и это искажало аскезу. Поразительный факт, что церковь вводила очень строгую аскезу, приближающуюся почти к террору в отношении к жизни пола, и была очень снисходительна в отношении к грехам, связанным с собственностью, с корыстолюбием, жаждой наживы и экономической эксплуатацией ближнего. Не допускали к причастию за уклонение от установленных форм половой жизни, связанных с изменчивыми социальными формами. В католичестве есть много трагических случаев, когда не допускали к причастию за связь между людьми, основанную на очень высокой и подлинной любви, но социально не оформленной. Это есть безобразная форма фарисейского законничества. Но что-то не слышно, чтобы так же суровы были к самой бесстыдной похоти, связанной с собственностью и наживой, к обиде бедных и эксплуатации рабочих. Между тем как Евангелие не менее абсолютно в требовании отказа от собственности. Позволительно поставить вопрос, в чем более выражается первородный грех, в грехе пола, в *concupiscentia*^{*} или в обиде другого человека, ближнего, обрекающей его на нужду и голод, в унижении человеческого достоинства. Но Церковь была захвачена в свои руки господствующими клас-

* Страстное домогательство (похоть) (лат.).

сами, и потому ее иерархия не хотела и не могла ввести аскезу по отношению к собственности, подобно аскезе по отношению к полу. Люди церкви не могли позволить себе того, чтобы не допускать к причастию за то, что человек в экономической жизни не служил ближнему, а эксплуатировал его. Они отыгрывались в отношении к полу, связав семью с собственностью. Но лучше покаяться в том, что обидел ближнего в жизни социальной, чем в том, что нарушил пост или не соблюл условные формы аскезы.

Просветляет ли сама по себе аскеза и даже длительная подвижническая аскеза человеческую природу, расширяет ли человеческое сознание? Положительный ответ дается в отвлеченной теории аскезы, но опыт этого не подтверждает. Аскеза отрицательная совсем не просветляет целостного человека, многие стороны человеческой природы могут оставаться во тьме. Монах может двадцать лет сидеть в затворе, может весь отдать аскетическим упражнениям, молиться большую часть дня и тем не менее находиться в ужасном обскурантизме ума, обскурантизме нравственных оценок социальной жизни, в нем может быть очень слабая степень гуманизации. Таким обскурантом был, например, еп. Феофан Затворник. Такими были многие старцы. Даже у святых происходит лишь частичное просветление человеческой природы. У св. Серафима Саровского взгляды на западные вероисповедания, на политику, на культуру были очень непросветленными, хотя сердечный центр его существа был лучезарен. Ум совсем не просветляется от аскезы, такое просветление ни в коем случае не может быть признано автоматическим результатом самой последовательной и искренней аскезы, оно требует работы над просветлением ума. Аскеза, понятая исключительно как метод, должна была бы способствовать освобождению творческих сил человека. Но в действительности происходило скорее обратное, творческая природа человека угашалась. Это ставит проблему о соотношении между аскезой и вдохновением. Только вдохновение раскрывает положительную человеческую природу, избавляет от тяжести греха. И аскеза, враждебная вдохновению и пресекающая подъемы и взлеты вдохновения, не просветляет человека. Просветление происходит прежде всего через вдохновение. Вдохновение есть веяние духа, проникновение духа в человека, пневма вдыхается в человека, человек

делается как бы одержимым духом. Это и есть источник всякого творчества. В отношении к вдохновению аскеза может играть двойную роль, она может сосредоточивать и направлять духовные силы человека и этим благоприятствовать творческому вдохновению, но она может также пресекать всякое вдохновение, признавать его греховным и убивать творческие силы человека. Фактически аскеза чаще играла вторую роль. Присущая человеку сила Эроса может быть аскетически сосредоточена, очищена и напряжена для творчества, т. е. переключена, — вдохновение и творчество имеют эротическую природу, а может быть вытеснена, иссушена, умерщвлена, как грех. Аскеза, враждебная вдохновению и творческому Эросу, враждебна человеку и хотела бы все человеческое опустошить и вытеснить. Происходит иссушение человеческой природы. Образ Божий не раскрывается в человеке от такой аскезы. В святоотеческой литературе не раз говорилось, что добродетель создается из той же материи, что и страсти. Каждую страсть нужно вытеснить соответствующею добродетелью. Но аскетика слишком часто угашает и умерщвляет страсти и этим уничтожает и материю добродетелей. Нет ничего противнее высушенных, бескровных добродетелей. Нет ничего противнее аскета, превратившегося в мумию, чуждого всем человеческим движениям. Обыкновенно говорят, что вдохновение опасно, как опасна любовь, как опасно всякое творчество. Безопасно лишь послушание и смирение. Это иллюзия и самообман, хитрость ложной аскезы, жертвой которой делается человек. Нет ничего безопасного, нет такой выделенной и укрепленной сферы, в которой человек хотел бы себя чувствовать вполне безопасным и гарантированным. Духовная жизнь опасна и рискованна. Об этом свидетельствуют описания наиболее замечательного духовного опыта человечества. Испытания, опасные испытания существуют именно для людей духовных. В большей безопасности находятся простые лавочки. С испытанием, соблазном, опасностями и риском связано достоинство человека как свободного духа. Самое искание безопасности и гарантированности есть дурной соблазн в религиозной жизни, есть ложь и самообман. Возрастание духовности есть возрастание опасности, а не безопасности. Только религиозное мещанство ищет безопасной, укрепленной, обставленной гарантиями почвы. Послушание и смирение тоже

могут быть опасны и при этом в самом дурном смысле слова, могут оказаться даже опаснее вдохновения и творчества. Послушание может быть рабством человека, сваливанием всего на других, изменой духу, который есть свобода и богоподобие человека. Самые послушные люди легко служат злу, отказываются от своей совести. Послушание превращается в послушание злу. Смирение может легко обернуться гордостью. Существует гордость смиренных, самый зловещий вид гордости. Смирение также легко превращается в лицемерие. Оно принимает условно-риторический характер и не соответствует реальности, т. е. лишено искренности в карлейлевском смысле слова. Жесты, слова, выражения смирения бывают отвратительны. От этих опасностей, искажающих человеческий образ, может спасти лишь вдохновение, лишь творческое дыхание духа. Боязнь вдохновения и творчества связана с извращением и рабым пониманием греха и сама есть грех. Но в действительности человеческий эгоцентризм и самолюбие, неспособность к реальному освобождению и отрешенности внушает эту ложную подавленность грехом. Эгоцентризм поражает самое смирение и послушание превращает в самоутверждение человека.

Проблема аскезы связана с проблемой человека. Она связывается с проблемой человека через сознание греха. Но проблема человека в ее глубине совсем не есть, как часто думают, проблема пессимистического или оптимистического отношения к человеческой природе. Традиционные формы аскезы унижали человека. Но этому совсем не следует противопоставлять оптимистическое учение Ж. Ж. Руссо о человеческой природе. Человеческая природа двойственная, высокая и низкая, свободная и рабья, богоподобная и погруженная в низшее бытие. Человеческая природа поляризована. И это пронизывает всю духовную жизнь человека. Эта двойственность и поляризованность проникает и всю историю христианства и принимает самые извращенные формы. Христианство в своей истории аскетически отрицало мир и вместе с тем оно было приспособлено к миру, слишком приспособлено. Христианская аскеза была обратной стороной христианского приспособления к миру, миро-отрицание было вместе с тем мироприспособлением. Происходило аскетическое освящение самых дурных, несправедливых и рабских форм жизни мира на том

основании, что человеческая природа греховна и что для нее необходимы стеснения и страдания, насильственная аскеза. Человек сознавал себя во власти дьявола. Но это было лишь объективацией греха, выбрасыванием его в мир объектов. На этой почве происходило запугивание человека. И это могло быть помехой для сосредоточенности внутри, для отрешенности от внешнего. Греховность человека была тем внешним, от которого он зависел. Человеку внушено, и он сам себе внушал, что он не имеет внутренних духовных сил для борьбы с грехом. И грех для него внешний, и сила для борьбы с ним для него внешняя. Между тем как в действительности действие Святого Духа на человека, без которого он не мог бы начать борьбу с грехом, не мог бы верить и надеяться, есть наиболее сокровенно-внутреннее. Духовная аскеза есть концентрация, медитация и созерцание. Это есть сокровенно внутренний процесс. Но и он может быть выброшен вовне и объективирован. Тогда духовная жизнь представляется столкновением внешних для человека сил, которыми он чувствует себя раздавленным. Грех смещает центр в человеке и делает человеческую природу эгоцентрической. Но последствием эгоцентризма является то, что все становится внешним для человека. Именно эгоцентризм не переводит духовно внутрь, в глубину, духовность есть что-то внешнее для него. Это как бы имманентная кара эгоцентризма. Для того чтобы дух стал внутренней силой, нужно перестать считать себя центром. Это парадокс духовной жизни. Дьявольский, адский мир есть кошмар и галлюцинация субъекта, порождение ложной объективации. Именно потому, что человек не может выйти из себя, он видит вне себя, как объективную действительность, кошмар дьявольского мира. Ложная аскеза может усилить это состояние, вместо того чтобы освободить от него. Оправданна лишь такая духовная аскеза, которая освобождает человека и возвращает его к подлинным реальностям. Аскеза должна вернуть человеку его достоинство, а не погружать его в состояние безнадежного недостойнства и низости. Поскольку аскеза уединяет и разделяет с другими людьми, она еще более погружает человека в самого себя, т. е. является трансформированным эгоцентризмом. Таков результат сосредоточенности на личном спасении и гибели. Но нужна аскеза, которая приучала бы человека к общению и братству. Человек должен быть в мире,

нести его тяжесть, быть творчески активным в нем и вместе с тем быть свободным от мира. Современные люди выброшены в принудительное общение, они рабы общества, и они до ужаса, до жуткости одиноки в обществе. И это требует новых методов аскезы. Эгоцентрическое вырождение аскезы принимало очень разнообразные формы. Оно могло, между прочим, принимать и такую форму, что человек делал из своего отношения к людям средство для спасения себя. Даже любовь и милосердие могли понять как аскетическое упражнение для спасения, т. е. не увидели в них реального выхода из себя к другим. При таком понимании аскезы никогда не происходит выхода из «я», реального общения и проникновения в тайну личности другого. Человек остается замкнутой монадой, ищущей спасения. Но человек не монада, а микрокосм. Такая аскеза обречена на исчезновение. Современный человек нуждается в аскезе, в сосредоточенности, в отрешенности, в ограничении роста потребностей, обрекающих человека на дурную бесконечность алкания. Но эта новая аскеза, как и новая духовность, должны подготавливаться. Онтологически аскеза оправдывалась как достижение простоты, т. е. целостности, и освобождение от сложности, т. е. раздробленности и растерзанности. Но достижение божественной простоты означает не умерщвление и истребление сложности мира, а ее просветление и преобразование, введение в высшее единство. Сообразно с этим изменится и тип святости, выработается новый тип святости, принявший на себя тяжесть мировой сложности.

Глава V. Зло и страдание как проблемы духа

1

Аскеза связана была с сознанием греха и с борьбой против греха. Грех же порождает страдание. Методами аскезы человек причинял себе вольные страдания, чтобы найти избавление от страданий невольных, ударяющих по человеку извне. Аскезой хотели победить зло. Вся духовная жизнь связана с темой зла и страдания. Пессимистическое чувство жизни играло огромную роль в возникновении духовных течений. Враги духа, враги религиозной жизни пытались этим ском-

прометировать самый генезис духовности и веры в духовный мир. Если бы не было страданий, не был бы унижен и бессильен человек, то не было бы и духовности, как трансцендирования жизни этого мира, не возникла бы вера в трансцендентный мир. Еще Эпикур выводил религиозные верования из страха, не понимая того, что страх есть более глубокое явление, чем он думал. Глубину страха или ужаса лучше всего понимал Киркегард. Фейербах, а за ним Маркс пытались скомпрометировать всякую религиозную веру и всякий спиритуализм. Вера в трансцендентный мир, духовность есть лишь отчуждение человеческой природы, порождение слабости и несчастья человека. Несчастный и бессильный человек имеет всемогущего Бога. Когда человек будет сильным и счастливым, то Бога у него больше не будет, ему вернется полнота его отчужденной природы. Но в этой возвращенной ему природе не будет уже духовности, человек будет окончательно посторонним, самодовольным, материальным существом. Духовность связывалась с отчуждением человеческой природы, перенесением ее в надчеловеческую иллюзорную сферу. Духовность есть порождение несчастья, страдания, искание избавления в нереальном, иллюзорном. Реальная победа над несчастьем и страданием привела бы к исчезновению духовности как мистификации сознания. Духовность есть болезненный нарост, порожденный страданием.

В этой борьбе против духовности верно схватывалась связь духовности с темой страдания и зла. Но истина и реальность как раз обратна тому, что думают Фейербах, Маркс и следующие за ними духоборцы. Духовность есть не отчуждение человеческой природы во внешнюю для нее сферу, порождающее иллюзии сознания, а пребывание человека внутри самого себя, на своей родине. Не духовность есть отчуждение человеческой природы в иллюзорную сферу, материализм есть отчуждение человеческой природы, ограбление человека. Капитализм, в котором Маркс видел отчуждение человеческой природы, и есть материализм. Искание окончательного избавления от страдания и несчастья человека во внешней сфере организации жизни есть величайшая рационалистическая иллюзия. Это как раз и есть одна из форм отчуждения человеческой природы. Нельзя организовать человеческое счастье, нельзя рационально-технически победить тяготеющий над

человеком рок, трагические противоречия жизни, смерть, уничтожить тайну. Вся проблематика человека, стоящего перед вечностью, перед конфликтом личности с миром объективным, отчуждается во внешнюю сферу устройства социальной жизни. Во избежание недоразумений нужно сказать: несчастья и страдания человека, связанные с чудовищными социальными неравенствами, с горькой нуждой и рабством человека, могут и должны быть преодолены и устранены. Можно победить социальную несправедливость, эксплуатацию человека человеком. Это может сделать новая организация человеческого общества. Но этим не устранится, а лишь усилится внутренний трагизм жизни, тоска станет еще большей, и явится более напряженная духовность, ныне задавленная внешними несчастьями и неустройством общества. Человек не согласится быть окончательно объективированным существом, выброшенным во внешний план. Он сделает усилие остаться и внутренним существом, имеющим измерение глубины. Духовность в этом мире всегда остается связанной с опытом страдания, с противоречиями и конфликтами в человеческом существовании, со стоянием перед фактом смерти и вечности. Существо вполне довольное и счастливое в этом мире, не чувствительное к злу и страданию и не испытывающее страдания, совершенно бестрагическое, не было бы уже духовным существом и не было бы человеком. Чувствительность к злу мира и способность к страданию есть один из признаков человека как существа духовного. Человек есть существо страдающее в мире и сострадающее, раненное жалостью, в этом высота человеческой природы. И потому человек есть существо ищущее избавления и освобождения, освобождения не внешнего только, но и внутреннего, не социального только, но и духовного. И жажда избавления от «социальной обыденности» и посредственности может быть еще острее, чем жажда избавления от страдания, причиняемого трагическими противоречиями мира. Исканием внутреннего избавления от страдания, не своего только, но и страдания мира и человека, полна духовная история человечества. Поэтому в типах религиозной жизни центральную роль играют религии избавления. Не оптимистическое, а пессимистическое чувство жизни говорит о высшем достоинстве человека и его призванности к вечности. Не телеологическое понимание мировой жизни, которое всю-

ду видит целесообразность, показывает существование иного мира и Бога, а именно то, что мир во зле лежит и полон страдания. Если бы все стало целесообразно в мире, исчезли трагические противоречия жизни и не было бы больше страданий, то у человека исчез бы дар трансцендирования самого себя, подъема к трансцендентному. Но нужно сказать, что последовательно пессимистическое или оптимистическое отношение к жизни одинаково пассивны. Все безнадежно и непоправимо плохо или все хорошо и идет к лучшему. Активное творческое отношение к жизни одинаково преодолевает и пессимизм и оптимизм. Человеческая жизнь исполнена страданий не только потому, что она зависит от необходимости, от неотвратимости законов природы, но еще более потому, что она зависит от случая. Случай играет огромную роль в человеческой судьбе. Свое счастье и несчастье человек принужден отнести главным образом к случаю, т. е. к иррациональному, не объяснимому никакой закономерностью. Индивидуальное «стечение обстоятельств», которое обнаруживается в случае, не знает особых законов, по которым с человеком случается что-то счастливое или несчастное. Но также ошибочно видеть в случае высшую целесообразность течения мировой жизни. Духовное отношение к случаю, от которого так часто зависят несчастья нашей жизни, требует не признания его объективной целесообразности, а признания его задачей, поставленной для осмысливания нашей духовной активности. Смысл «несчастных случаев» в испытании нашей духовной силы, он в субъективном, а не в объективном. Объективно в мировой жизни царит бессмыслица, но дух призван вносить в нее смысл.

История дает нам вечные образы безвинного страдания и несправедливости человеческих судеб. Для духовной жизни особенно важен феномен безвинного страдания, в нем происходит прикосновение к глубине существования. Судьба Иова есть как бы прототип человеческой судьбы на земле. Древне-еврейскому народу было свойственно убеждение, что блага жизни и счастье даются человеку за добродетельную жизнь. И если блага жизни у него отнимаются и он становится несчастным, то это значит, что добродетель его пошатнулась и он согрешил. Награда и наказания даются человеку еще в пределах земной жизни. При таком сознании трудно понять безвинное страдание. Его не могли понять друзья — утешители Ио-

ва. Иов был благочестивый и добродетельный человек, он всегда почитал Бога и был покорен Его закону. Но вот у такого человека отнимаются все блага жизни, и он становится несчастнейшим из людей, страдания его непереносимы. Утешавшие его друзья старались найти у Иова какие-либо прегрешения, которые оправдали бы его несчастную судьбу, как целесообразную и осмысленную. Но Иов настаивал на своем. Он восстал против Бога и боролся против Бога, взывал к божественной справедливости. Бог оправдал Иова и осудил его утешителей. Мир полон утешителей Иова, у него так много друзей. Людям очень трудно отказаться от целесообразности всего происходящего в мире и, значит, трудно понять безвинное страдание. Многим кажется, что если есть безвинное страдание, то, значит, нет Бога, нет промысла Божьего. Это один из аргументов атеизма и, может быть, самый сильный. Мир полон Иовами, если не большими Иовами, то малыми Иовами. И мы отказываемся понять их страдания так, как понимали и их утешители Иова. Вот судьба Сократа. Сократ был самый мудрый, добродетельный и праведный из греков, он был величайший из сынов Греции. И он приговорен к смерти, отравлен своим народом. Вл. Соловьев в замечательной статье о Платоне говорит, что смерть Сократа, его учителя, имела определяющее влияние на его миросозерцание. Платон отвернулся от того множественного чувственного мира, «мира сего», в котором такой великий и праведный человек был отравлен своим народом. В таком мире не может быть справедливости, смысла, добра, истины. И он обращается к миру идей, миру сверхчувственному, и в нем ищет верховного блага, добра. Греческая трагедия раскрыла уже образы безвинных страдальцев. Трагический герой — безвинный страдалец. На Эдипе нет никакой личной вины, над ним тяготеет рок. В мире, раскрывшемся в греческой трагедии, не к кому апеллировать, как было к кому апеллировать Иову, ибо он верил в Бога, возвышающегося над миром. Греческая трагедия находит выход лишь в эстетическом примирении с роком, amor fati*. Мир полон богов, но сами боги подчинены року. Платон пытался найти выход из имманентного круговорота космической жизни, в котором нет правды и справедливости, через обращение к иному

* Любовь к року (лат.).

миру, миру вечных идей. В идейном мире есть Верховное Благо, Добро. Но Платон оставался в непреодоленном дуализме. Мир идей не может изменить множественного чувственного мира и не может его спасти.

Но история мира, лежащего во зле, знает более потрясающую судьбу безвинного страдальца, чем судьба Иова, судьба Сократа и многого множества людей. Это судьба Иисуса из Назарета и Его распятие. Не нужно быть верующим христианином, чтобы признать, что Иисус из Назарета был величайшим из праведников, самым безгрешным в человеческом роде. Он не был узан, за исключением немногих избранных, был отвергнут, был осужден на позорную казнь, был распят, претерпел крестную муку. Тут сосредоточены все страдания мира, страдания человеческие. Безвинное страдание, страдание праведного превращается в мистирию, в мистирию спасения. Раскрывается обратная сторона безвинного страдания. Смысл его виден сверху, а не снизу. Распят на кресте был не только самый праведный из людей, распят был Сын Божий. Безвинное страдание есть божественное страдание. И безвинное божественное страдание оказывается спасительным для всякого человеческого страдания. Мир лежит во зле, мир, в котором мы живем, не признал величайшего из праведников и распял его, распял Сына Божьего, распял самого Бога. Распятие Сына Божьего есть ответ и на страдание человеческое и на зло мира. Судьба Иисуса Христа совершается перед мировым злом, распинающим невинных и причиняющим неисчислимые страдания, и перед страданием невинных, униженных и угнетенных. Зло имеет двоякое проявление в мире — темная злая воля распинающих и безвинное страдание распинаемых. Зло есть причина несправедливости, неправды, страдания, и зло есть претерпевание несправедливости, неправды, страдания. В этом безмерная трудность всякой попытки сколько-нибудь понять действие Промысла Божьего в мире. Рационалистическое понимание Промысла Божьего неизбежно должно привести к отрицанию зла, т. е. в конце концов к точке зрения утешителей Иова. Рациональная теодицея, вроде, например, теодицеи Лейбница, ведет к атеистическому восстанию, к отрицанию Бога. Тайна же креста, распятие самого Бога, была для иудеев соблазном, для эллинов безумием. Мир лежит во зле, он есть падший мир, порожденный перво-

родным грехом. В этом мире нельзя искать рациональной и моральной целесообразности. В этом мире есть зло, несводимое к добру, есть страдание безвинных, есть трагическая судьба праведных и великих, в этом мире пророки побиваются камнями и торжествуют злые, несправедливые, угнетающие людей, распинающие лучших. В этом мире есть страдание невинных детей, страдание невинных животных. В этом мире торжествует смерть, предельное зло и страдание. Действует ли в этом мире Промысел Божий? Это есть вопрос разума, бессмысленный перед мистерией, перед тайной любви. Страдание же есть мистерия и тайна. Мистерия страдания в том, что оно может превратиться в искупление. Мы стоим перед вопросом о происхождении зла в мире, сотворенном Богом, самым мучительным вопросом человеческого сознания и совести. Духовная жизнь поставлена перед страданием, страданиями собственными и страданиями других людей. Страдание связано с виной, древней, изначальной виной. Но есть и безвиное страдание. И если мое собственное страдание я могу пережить как вину, да и то не всегда, то переживание чужого страдания как вины легко превращает меня в утешителей Иова, и даже более и хуже того, в тех, которые распяли Христа. Это есть основной парадокс страдания и креста. Он связан с тайной жалости и любви. И парадокс этот означает двойственное отношение к страданию. Издревле человек искал избавления от непереносимого страдания и от рабьей зависимости от зла. С этим связаны самые большие духовные подъемы человечества. На мучительный вопрос о мировом зле и страдании давали свой ответ и люди, стоящие на вершине человеческой иерархии, как люди царской крови Сакия Муни, как император Марк Аврелий, и люди, стоящие на самой низшей ступени человеческой иерархии, как раб Эпиктет и как плотник Иисус, давший божественный ответ на это вопрошание.

В истории дохристианской духовности наибольший интерес представляют ответы буддизма, стоицизма, орфизма и неоплатонизма на вопрошание о зле. Здесь придется в другой связи повторить кое-что из того, что я говорил в главе об аскезе. Один из типов избавления от страдания и зла мировой жизни есть отказ от личности. Вне христианства это даже преобладающий тип. В буддизме это принимает радикальные формы отказа от бытия. Мы плохо понимаем индусскую и во-

обще восточную мысль, которая сложилась вне категорий, выработанных греческой и европейской философией. Чтобы понять ее, мы пытаемся перевести на категории собственной мысли, восходящей к греческой традиции. Поэтому понять, что такое буддийская нирвана, представляется мне проблематическим. Она, вероятно, находится по ту сторону различия между бытием и небытием. Но это отчасти можно понять по аналогии с апофатическим познанием. Буддизм познает бытие как страдание. Зло есть страдание. Познание той истины, что бытие есть страдание, есть уже путь к избавлению от страдания, от горя бытия. Это есть спасение через познание, т. е. самоспасение. Буддийское учение о спасении не нуждается в Спасителе. Очень спорно, можно ли назвать буддизм атеистической религией. Это скорее апофатическая форма пантеизма, акосмизм, а не атеизм. Буддизм боится страдания и отказывается от бытия, от человеческой личности, чтобы избавиться от страдания. В буддизме поражает, и трогает потрясенность человеческими страданиями, и ему свойственно великое сострадание не только к людям, но и к животным, ко всему живущему. В этом величие буддизма. Но буддизм знает лишь сострадание и не знает любви. Буддизм духовно холоден, он не знает теплоты человеческого сердца. Любовь есть избрание, она исключительна, она направлена вверх и связана с тайной личности. Сострадание, милосердие возможно ко всему живущему, направлено вниз, к миру страдающему и как бы богооставленному. Любовь утверждает бытие человеческой личности, утверждает на вечность. Буддизм же отказывается от утверждения человеческой личности. Личное бытие призрачно, оно и порождает страдание. В этом к буддизму близки Шопенгауэр и Л. Толстой, у которого тоже духовность носит имперсоналистический характер. Стоицизм возник в совершенно ином мире, чем буддизм. Но между ними есть формальное сходство, несмотря на огромные различия. У стоиков нет такой потрясенности страданиями, как у Будды, и они не отказываются от бытия. Но и стоики ищут прежде всего избавления от страдания, не изменяя мира, принимая его таким, каков он есть. Если буддизм пессимистичен, то стоицизм своеобразно сочетает пессимистическое, горькое чувство жизни с крайним космическим оптимизмом. Для избавления от страдания и зла жизни человек должен согласовать свою

жизнь с мировым разумом, с космическим логосом и космической гармонией. У стоиков избавление от страдания и зла связано с изменением отношения к событиям жизни. Все зависит от отношения сознания. Всякое событие, даже самое мучительное, человек может сделать благоприятным для себя. Это зависит от достижения бесстрастия, апатии. Человек должен относиться с презрением, с безразличием ко всему, что от него не зависит, от него же зависит относиться с бесстрашием ко всему, что причиняет страдание. Стоическая духовность есть примирение с миром таким, каков он есть. Буддизм хочет, чтобы мир угас, рассеялся, как мираж и призрак. Стоицизм же думает, что миром правит разум, но нужно достигнуть мудрого безразличия к тому, что причиняет страдание, безразличия к смерти. Это есть духовная направленность мира, уже склоняющегося к упадку, предчувствующего свою приближающуюся смерть. Но в стоицизме есть элемент универсального гуманизма, возвышающий его над всем античным сознанием. В нем есть как бы предчувствие грядущего христианства.

Один из путей избавления от страдания есть путь снятия границ индивидуальности, погружение в безличную космическую стихию и слияние с ней. Это есть путь оргиазма. Дионисические культы шли этим путем. Такова вся космическая мистика язычества. Личность находит избавление от страдания и зла через исчезновение ее в космической первостихии. Вернее было бы сказать, что личность по-настоящему еще не пробудилась, самосознание личности еще не совершилось. Нет ничего удивительного в том, что человек искал избавления от страдания через отказ от утверждения личного бытия, через снятие границ и форм личностей. Личность есть боль, и борьба за реализацию личности есть страдание. Эта борьба за личность предполагает жертву, но жертва никогда не означает отказа от личности. Оргиастический дионисизм был исканием забвения и спасения. Но в нем не удерживался человек, нет человеческого, это есть путь богозвериности, минуя человеческое. Тут космическая стихийная основа человека опрокидывает лично-человеческий элемент, который был более связан с аполлоническим началом. Но без этой дионисической стихии, порождающей трагедию, также не могло бы быть полноты человечности. Исключительное преобладание аполлоническо-

го начала ведет к формализму, к закрытию бесконечности. Но настоящей религией избавления и спасения в Греции был орфизм. В орфизме варварская дионисическая стихия, не исконно греческая, а фракийская, подверглась греческой переработке и оформлению. Мистический дионисический элемент остался, но он более не разрывал образ человека в оргиастическом иступлении. Орфизм интересен особенно тем, что в нем обнаруживается греческий пессимизм, пессимистическое чувство мировой жизни. Мир во грехе лежит, и от этого зла мира человек жаждет избавления. Орфизму свойственно чувство древней вины. Человек есть двойственное существо, в нем есть божественный элемент и есть злой титанический элемент, приковывающий его к материальному миру. В основе этого мира лежит преступление титанов. Нужно освободить божественный элемент в человеке от элемента титанического. В мире материальном, в теле душа находится как бы в темнице и жаждет освобождения от тюремного заключения, возвращения на духовную родину из плена этого падшего мира. Орфизм имел огромное влияние на греческую философию, на Платона. Так формировалось греческое понимание проблемы зла. Зло происходит от материи, которая есть меон. Избавление от зла есть избавление от материи, отделение от нее высшего начала. Божественный элемент в человеке есть по преимуществу элемент интеллектуальный (нус), который и должен быть отделен от материи. Высшее не преобразует низшего, оно просто отделяется, оттесняется от низшего, ввергает последнее в меоническое состояние. Это имеет определяющее влияние на неоплатоническую духовность и на гностицизм. Мы видели уже, что у Плотина зло происходит от смешения с материей, нужно отсечь, почти механически отделить высшую природу человека, которая сама по себе непорочна и чиста, от материи, и тогда достигается освобождение от зла, избавление от страданий. Тут своеобразно переплетается монизм и дуализм. Источник зла не в духе, не на вершинах бытия, а в материи, в низинах бытия. Но и орфизм и неоплатонизм остро чувствуют горе бытия, зло и страдание мира и ждут избавления. В неоплатонизме избавление от зла и страдания интеллектуально, в гностицизме оно в знании. Но избавления искали и в мистериях. Тема о зле была поставлена. Эта тема была мучительна для Маркиона, для гностиков, для манихейцев. Мысль челове-

ская колебалась между монизмом и дуализмом. В проблеме зла мы прикасаемся к предельной тайне, и ее не может миновать новый тип духовности.

2

Всякий человек, выходящий за пределы растительно-животного существования, когда возрастает в нем сознание, не может не стать перед вопросом: откуда зло и как принять жизнь, если зло так велико? Возрастание сознания есть также возрастание «несчастливого сознания» (выражение Гегеля). И нужно сказать, что предоставленное себе сознание всегда несчастно, всякое сознание несчастно. Из несчастного сознания, пораженного злом и страданием, человек пытается или вернуться к подсознательному, или подняться к сверхсознательному. Сознание раздвоено, в нем нет целостности. Целостность есть или в подсознательном, или в сверхсознательном. Возрастание сознания и возрастание духовности не одно и то же. Сознание само по себе поражено состоянием мира, перед которым оно стоит, и в защитительной структуре своей отражает это состояние мира. Сознание раздвоено злом мира и потому не может постигнуть зла. Возрастание же духовности означает выход за пределы раздвоенного сознания к сверхсознанию, выход из власти необходимости, из мира, в котором господствуют каузальные связи, к свободе и к связи, основанной на любви. Возрастающая духовность преодолевает власть зла над человеческой душой, просветляет сознание. Но зло остается самым проблематическим в человеческом существовании. Страдание не тождественно злу, но страдание от зла происходит. Если бы не было страдания в мире, лежащем во зле, то, вероятно, не было бы обострения сознания и возрастания духовности. Неспособность к страданию иногда бывает самым большим злом. Достоевский говорит, что страдание есть единственная причина сознания. Философская мысль недостаточно уделяла места проблеме зла, древняя мысль больше, новая мысль меньше. Но все-таки существует целый ряд попыток решить проблему происхождения зла. В этих попытках, впрочем, всегда философская мысль соединялась с религиозной. Всякое рационализированное познание зла, хотя бы

то была богословская доктрина, обоснованная на откровении, ведет к исчезновению проблематичности и таинственности зла, в конце концов к его оправданию или отрицанию. Зло совершенно иррационально и безосновно, оно не детерминировано смыслом и разумом. Нельзя спрашивать, в чем причина зла, потому что зло порождает мир необходимости, скованности, в котором все подчинено каузальным отношениям. Но зло в своем первоисточнике связано со свободой, а не с причинностью. Как это ни странно, но в этом сходство зла с духом. И зло и дух имеют своим признаком свободу, хотя зло истребляет и дух и свободу. Верно, что зло происходит не от материи, а от духа. Сказать, что причина зла свобода, и значит сказать, что зло не имеет причины. Свобода и значит в данном случае беспричинность. Лишь позже, в своих последствиях, зло попадает во власть каузальности. Зло может быть причиной, но не имеет причины. Свобода есть предельная тайна. Свобода иррациональна. Она одинаково порождает и зло и добро, не выбирает, а порождает. Невозможно выработать рациональное понятие о свободе, всякое рациональное определение ее убивает. Это есть то, что называют предельным понятием (*Grenzbegriff*). Зло не имеет причины и основания, оно из свободы.

Совершенно так же нельзя сказать, что Бог есть причина, что действие Бога на мир и на человека есть действие причины на порожденные ею последствия. Бог есть свобода, а не причина. Отсюда бросается свет и на божественную трагедию. Божественная трагедия превращается в божественную комедию, если построить систему мысли, в которой все идет сверху вниз, все идет от Бога и Богом объемлется. Такой системе мысли благоприятствует платонизм, такова, например, система Плотина, такова в конце концов и система св. Фомы Аквината, такова софиология. Все идет от Единого, от Бога вниз, к множественному миру и подымается снизу, от множественного мира к Единому, к Богу. Таковы монистические системы. Несмотря на все усложнения, внесенные христианством, официальные рациональные системы христианской теологии так же монистичны, как система Плотина, в них также все идет исключительно сверху вниз. Тогда всемогущий и всеведущий Бог играет с самим собой, получает ответ на свой призыв не от другого, а от самого себя. Нет встречи двух, нет диалогической борьбы. При этом зло неизбежно должно быть принуди-

тельно детерминировано Богом, Бог есть первопричина зла. Он есть первопричина всего, вне Бога действуют в мире лишь причины вторичные и производные. Иррациональная тайна свободы исчезает. Иррациональная тайна свободы, не сотворенной и не детерминированной Богом, совсем не означает, что существует какое-то другое бытие наряду с бытием Бога, совсем не означает онтологического дуализма. Онтологический дуализм уже означал бы рационализацию. Допущение свободы, из которой зло, хотя и не путем причинности, из которой и творчество всякой новизны в мире, хотя тоже не путем причинности, есть не какая-то онтологическая и метафизическая доктрина, а интуитивное описание тайны, раскрывающейся в существовании. Свобода означает тут предел для всякого рационального мышления, она иррациональна, бездонна, бесосновна, никак не может быть объяснена, не может быть объективирована. Она раскрывается в человеческом существовании, в духовном опыте. Она есть опровержение рационализированных теологических учений о происхождении зла. Но в тайне свободы встречается тайна зла и тайна творчества. Тогда существует божественная трагедия, встреча двух, диалогическая борьба, ответ человеку Богу. Ungrund Я. Бёме, великого визионера и провидца, и есть свобода. Об Ungrund'e невозможно составить понятие, тут предел всякой рационализации, это миф и символ, а не понятие. О зле нельзя мыслить понятийно, можно мыслить лишь мифологически и символически. Бог, творение мира и человека, зло, объективирование мира и человека, неисчислимы страдания мира и человека — все может быть описываемо и выражаемо лишь как символическая трагедия. Система понятий, порождающая монизм, в которой все идет сверху вниз, закрывает иррациональную тайну зла и иррациональную тайну творчества небывшего. Всякая система понятий, система теологическая, находится во власти причинного, категориального мышления, т. е. необходимости, детерминированности. При этом неизбежно ищут причины зла и причины свободы. Бог мыслится как универсальная, всеохватывающая причина. Кант со своим учением об интеллигибельном характере и свободе, быть может, был ближе к истине, чем другие философы, хотя он сделал ложные заключения из своего учения. Зло и страдание существуют в мире потому, что существует свобода, свобода же ни почему

не существует, это предел. И потому, что существует свобода, страдает и сам Бог, распинается на кресте. Божественная любовь и жертва есть ответ на тайну свободы, порождающей зло и страдание. Божественная любовь и жертва есть также свобода.

Трудно человеку примириться с несправедливостью и бессмысленностью выпадающих на его долю страданий. Человек может очень многое вынести, может вынести страдания, которые ему самому казались непереносимыми. Но труднее всего вынести бессмысленные страдания. Все существо человека возмущается против страданий бессмысленных и невыносимых. Слишком многие люди на земле считают свои страдания несправедливыми, не понимают, почему именно на их долю выпадают мучительные болезни, горькая нужда, неудачи, измены, почему им приходится страдать более, чем людям, которые не лучше их, даже много хуже. Объяснение человеческих несчастий первородным грехом ничего не объясняет, потому что обращено к «общему», а не к «частному». Более счастливые и удачливые, менее страдающие столь же поражены первородным грехом, как и несчастные и непомерно страдающие. Устанавливая пропорциональность между страданием и греховностью, мы уподобляемся утешителям Иова. Невозможно рационализировать человеческую судьбу. Такая рационализация принуждена все считать справедливым и, в сущности, отрицает существование зла. Задача, стоящая перед духовной жизнью, заключается совсем не в том, чтобы объяснить и оправдать страдания жизни, а в том, чтобы их просветлить и духовно пережить. Несение креста и означает духовно просветленное переживание страданий. Нужно нести свой крест жизни и облегчить несение креста другим людям, ближним. Когда считают всякое страдание заслуженным и справедливым последствием греха, то это может вырабатывать отношение к людям, обратное евангельским заветам любви и милосердия. Есть суровые аскеты и пуритане, у которых преобладает неблагоприятно-осуждающее отношение к людям. Они совсем не хотят облегчить человеческих страданий, считая их заслуженными.

Отношение к страданию неизбежно двойственное и парадоксальное, и никакого рационального выхода из этого нет. Духовное отношение к страданию означает просветленность, т. е. жизненное познание смысла страдания, оно означает так-

же освобожденность. Возрастание духовности всегда означает, что человек не раздавлен страданиями жизни. Принятие на себя креста есть всегда вместе с тем и облегчение страдания, как получающего смысл в духовной жизни. Непринятие креста, злобное отвержение страдания и проклятие ему делает страдание темным. Мы должны допустить существование двойного рода страдания — темного страдания к гибели и светлого страдания к спасению. Но признание смысла страдания не должно означать отрицания существования зла и несправедливости, совсем не должно превращаться в отрицание человеческой борьбы за жизнь менее мучительную, более радостную. Социально нужно, наоборот, бороться против несправедливых страданий, а не произносить лицемерные проповеди несчастным, что они заслужили свою участь. Отношение к страданию легко порождает лицемерие. Переживание мною страдания как имеющего смысл есть путь одухотворения и просветления, есть мой духовный опыт, а не рациональное оправдание страданий. Нам никогда не понять, почему один человек так несчастен, другой же кажется столь счастливым, говорю кажется, потому что очень счастливых людей не бывает, бывают лишь счастливые мгновения. Вся жизнь человека от рождения до смерти есть лишь один день жизни, вырванный из жизни целой, бесконечной и вечной. События одного дня, иногда очень важные, непонятны, если будут отделенными от предшествующих и последующих дней. Так и со всей жизнью человека. Учение о переселении душ пытается рационализировать тайну человеческой судьбы, и оно может казаться более удовлетворяющим и успокаивающим, чем другие учения. Но оно отрицает несправедливость и зло в человеческой жизни, вводит все в каузальную связь, понятую не только как натуральную, но и как моральную. Но страдание имеет смысл совсем не потому, что оно необходимо и справедливо, что оно есть высший закон жизни, а потому, что оно есть опыт свободы и путь человека и что человек может обнаружить в этом пути свою духовную победу, может достигнуть освобождения и просветления, может выполнить завет любви и милосердия. Но человек не только греховен, не только детерминирован своим дурным прошлым, человек глубоко несчастен. А лишь потому сострадание, жалость и любовь имеют метафизическое значение. Нет ничего более ложного, чем

придание причинности характера справедливости, чем вкладывание морального смысла в детерминацию. С этим связано и ложное понимание Промысла Божьего в мире. В мире есть зло и несправедливость, есть безвинное страдание, потому что есть не только причинность, но и свобода, потому что известное направление свободы стало неотвратимой причинностью.

3

Зло в человеческой жизни наиболее беспокоит и наиболее жутко не тогда, когда оно видно и бьет в глаза, а тогда, когда оно прикрыто ложью и обманом, когда соблазняет «добром». Большая часть зла в мировой истории принимает обличье «добра». «Добро» слишком часто и бывает злом. Таким «злом» бывало и христианское «добро». С этим связано фарисейство, законничество, лицемерие, условная возвышенная риторика и кристаллизация «добра» в буржуазности. Буржуазность есть духовная категория в том лишь смысле, что она есть отрицание духа, лживое превращение духа во что-то противоположное духу. Вся история мира имеет роковую тенденцию оседать в царстве буржуазности, оплотняться в духе буржуазности. Христианство, спиритуализм, социализм, революция — все оборачивается царством буржуазности, все переходит в это царство. Буржуазность есть прекращение творческого движения духа, угасание и охлаждение огня. Буржуазность пользуется творческим движением духа. Нет ни одного великого символа прошлого, которым она не пользовалась бы для своих целей. Буржуазность не верит в мир невидимых вещей и не принимает риска, которым сопровождается связывание своей судьбы с этим миром. Буржуазность верит в мир видимых вещей, лишь с ними связывает свою судьбу, лишь его устраивает и укрепляет. Она превратила христианство в охранительную видимую вещь. Буржуазность не любит и боится всего, что не дает гарантии, что может быть проблематическим. Буржуазность есть всегда страх, что гарантированное и спокойное существование может быть нарушено. Существует специально для буржуа выработанная духовность, хотя духовность эта совсем не духовна. Огромная литература, облитая розовой водой или постным маслом, на-

писана для успокоения буржуа. Царство буржуазности и есть царство мифа сего. Все притягивается к этому царству, это как бы закон всемирного тяготения. Все духовные движения мира, все революционные движения мира притягиваются к этому царству. Это случилось прежде всего с самим христианством, в этом трагизм его судьбы. Ценностями духа и духовностью пользовались для укрепления и охранения царства буржуазности. Духовностью пользовались из страха и для внушения страха. Духовным называли законнический, нормативный порядок жизни, от которого всякий дух отлетел. Духовностью пользовались для истязания человеческой личности, для подчинения ее лживым ценностям общего отвлеченного. Все революционные движения мира, антибуржуазные по своим истокам, опрокинув старое царство буржуазности, потом создавали новое царство буржуазности. Французская революция создала буржуазный капиталистический мир, и новое царство буржуазности будет создано революцией социальной и коммунистической. Можно даже было бы сказать, что царство буржуазности все более консолидируется в мире, захватывая все большие области и становясь универсальным. Средневековье было наименее буржуазным. Ошибочно связывать буржуазность с определенным социальным классом, с классом капиталистов, хотя в нем она наиболее сильна. Буржуазность имеет прежде всего духовный, а не социальный смысл, хотя всегда имеет свою социальную проекцию. Есть буржуазность всех классов, есть буржуазность дворянства, буржуазность крестьянства, буржуазность интеллектуалов, буржуазность духовенства, буржуазность пролетариата. Уничтожение всех классов, которое социально желательно, приведет, вероятно, к царству всеобщей буржуазности. Демократия есть один из путей кристаллизации царства буржуазности. Это царство буржуазности в демократии во Франции более порочно, в Швейцарии более добродетельно, но неизвестно, что хуже. Социальная обыденность всегда имеет тенденцию к обуржуазиванию быта, буржуазного общественного мнения, к сковыванию духа.

Буржуазность стоит под символом денег, которые властвуют над жизнью, и под символом положения в обществе. Буржуазность не видит тайны личности, в этом ее существенный признак. Социализм хочет победить и отвергнуть власть

денег, поставить жизнь не под символ денег, а под символ труда. В этом его правда. Но деньги есть символ князя мира сего, и в буржуазности социалистической этот символ, вероятно, появится в новой форме, и человек будет вновь оцениваем по своему положению в обществе. Буржуазность защищает добродетели, принципы, идеи отечества, семьи, собственности, церкви, государства, морали и пр. Она может защищать идею свободы, равенства и братства. Но это и есть самое страшное проявление мирового зла — ложь, подмена. Дьявол — лжец. Отрицание духа может принять формы защиты духа, безбожие может принять формы благочестия, надругательство над свободой и равенством принять формы защиты свободы и равенства. «Идеи», «принципы» могут быть большим злом, чем вожделения и непосредственные инстинкты. Утилитаризм, желание реализовать что-нибудь во что бы то ни стало, какими угодно средствами, и охранение человека во что бы то ни стало какими угодно средствами неотвратимо порождает царство буржуазности. На этой почве революции становятся буржуазными, коммунизм перерождается в царство буржуазности. На этой почве торжества при помощи силы и охранения, при помощи лжи христианство стало буржуазным. Царство буржуазности противоположно царству духа и духовности, очищенной от всякой утилитарности, от всякого социального приспособления. Буржуазности противоположна искренность в карлейлевском смысле слова, подлинность, причастность к оригинальному источнику жизни. Буржуазность социального происхождения, она всегда означает господство общества над человеком, над неповторимой, оригинальной, единственной человеческой личностью, тиранию общественного мнения и общественных нравов. Буржуазность есть царство социальной обыденности, царство большого числа, царство объективации, удушающее человеческое существование. Оно обнаруживает себя и в познании, и в искусстве, и во всем человеческом творчестве. В XIX веке были замечательные люди, восставшие против царства буржуазности, — Карлейль, Киркегард, Ницше, Л. Блуа, у нас Л. Толстой и Достоевский. Они глубже ставили проблему, чем социальные революционеры. Они понимали, что тут ставится проблема духа. Духовная жизнь есть выход из социальной обыденности, преодоление буржуазности. Буржуазность есть царство конечно-

го, закрытие бесконечности и вечности, боязнь бесконечности и ненависть к вечности. Духовный путь есть выход из царства конечного, есть устремленность к бесконечности и вечности, к полноте, а не к ограничению. Духовная жизнь не есть безопасность, наоборот, она есть опасность. Дух не склоняется перед числом, перед массой, перед интересами охранения. Именно дух революционен, масса же реакционна. Дух выходит из натурального мышления и натурального осуществления, он связан в этом с чудесностью свободы. Он должен бороться против зла буржуазности, против фарисейской добродетели, против высоких принципов. Есть две формы буржуазности: есть буржуа солидный, сидящий на принципах, моралист, не дающий никому дышать, занимающий высокое положение в обществе, иерархический чин, он может быть и монахом-аскетом, и академиком, и хозяином и правителем государства, и есть буржуа легкомысленный, прожигатель жизни, испытывающий веселье небытия. Но буржуа — оптимист, он верит в счастье, закованное в конечном, он делается пессимистом лишь тогда, когда речь идет об облегчении несчастий и страданий других, например об изменении социального положения рабочих. Буржуа обычно считает несчастных виновными, а счастливых заслужившими свое счастье. В противоположность буржуазному сознанию нужно было бы быть оптимистом в отношении к социальным изменениям, устраняющим социальные причины несчастий, и пессимистом в отношении к метафизическим проблемам человеческого существования. Но буржуа не принимает трагического в жизни. Таков и буржуа-социалист. Буржуазность борется со страданием путем угашения внутренней жизни и все большей объективации человеческого существования. Буржуа тоже достигает апатии в отношении к человеческим страданиям, хотя и не стоической.

Существование в мире зла есть парадокс для нашей духовной жизни. Парадокс этот связан с соотносительностью «добра» и «зла». Борьба за «добро» предполагает сопротивление «зла», как борьба за свободу предполагает сопротивление насилия и принуждения. Опыт «зла» обогащает «добро» вследствие того творческого напряжения, которое вызывает противоречие и борьба, того познания, которое дает путем раздвоения и поляризации, путем изживания испытаний. «Добро» само по себе бессильно победить «зло». Это означает

бессилие законнического морализма. Морализм в борьбе со злом не знает благодати. Окончательная победа над «злом» лежит «по ту сторону добра и зла», она означает победу не только над «злом», но и над «добром» в нашем посюстороннем смысле. Целостная духовность очень отличается от моральности. Моральность может быть лишена сострадания и жалости. Закон безжалостен, «добро» не знает снисхождения. Но в христианскую духовность входит прежде всего жалость и сострадание. В нашем мире нет ничего выше сострадания и жалости. Она должна распространяться не только на безвинно страдающих, но и на самых «злых». Героическая борьба со «злом», если она духовна, а не моралистична, если она благодатствованная, а не законническая, не должна превращаться в беспощадное отношение к «злым». Законнический формализм беспощаден не только к злым, к нарушившим закон, но он беспощаден и к страдающим, ибо с трудом допускает существование безвинного страдания. Внутри самой христианской духовности образуются извращения, законнические перерождения, которые приводят к безжалостному, лишенному милосердия отношению к страдающим на том основании, что они грешники. Заслуживает ли грешник сострадания и жалости? Если нет, то отношение ко всем людям делается безжалостным, не знающим снисхождения и сострадания. Монашеская аскеза часто и превращалась в такое неблагожелательное, беспощадное и безжалостное отношение к людям. Так как люди грешники, то страдания людей должны еще увеличиться, это полезно для дела их спасения. Но христианство есть религия любви, милосердия и жалости. Как же быть? Происходит как бы столкновение между заповедью любви к ближнему и сознанием греховности всех людей. Все люди виновны, безвинных нет. Страдание есть не только зло, страдание есть также искупление. Но искупающее значение имеет лишь страдание любви и вольной жертвы, вольно взятого на себя креста. Этим все оборачивается. Нужно не только просветленно нести свой крест, но и брать на себя крест ближнего, не осуждать ближнего, не считать себя более свободным от греха, чем ближнего. Гуманизм, как требование «гуманного», человеческого отношения к ближнему, ко всякому человеку, христианского происхождения, — такого гуманизма не знала античность. Но гуманистическое отношение к человеку отли-

чается от христианского тем, что оно имеет тенденцию делаться все более отвлеченным, все более отделяющимся от «ближнего» и обращенным к «дальному», не к конкретному человеку, а к человеку вообще. Христианская духовность не противоположна гуманности, она должна быть более гуманна, более абсолютно человечна, чем гуманизм, более признавать абсолютную ценность каждой личности, должна быть более внимательной к страдальческой судьбе каждого человека. В опыте сострадания и любви разрешается парадокс страдания и зла. Любящий знает, что страдающий не только грешник, что есть и безвинное страдание. Современная психопатология открывает в подсознательном человека глубокие инстинкты мазохизма и садизма, потребность в самоистязании и истязании других. Еще до психоаналитических исследований это знали Достоевский и Киркегард и гениально отразили в своем творчестве. Мазохические и садические инстинкты проникли в христианскую духовность, они отразились в монашеской аскезе, в янсенизме, в некоторых сектах, в некоторых формах пуританизма, в отрицании необходимости для человека облегчения, отдыха, полета, смеха. Духовная жизнь ритмична, и в ней напряжение должно сменяться отдыхом, страдание радостью, слезы смехом. Смех есть самостоятельная и мало исследованная духовная проблема. В смехе есть что-то освобождающее, возвышающее над тяжестью обыденности, над принижующим страданием. Он должен занять свое место в духовной жизни, он должен освобождать от мазохизма и садизма в духовной жизни.

4

Переживание зла и страдания и сознание о зле и страдании вызывают спор о пессимистическом или оптимистическом отношении к жизни. Но чистый пессимизм или чистый оптимизм не духовные состояния и не духовное отношение к жизни. Пессимизм и оптимизм в распространенной форме связаны с эвдемонизмом и определяют свое отношение к жизни по отсутствию или присутствию счастья. Но ложна та идея, что человек есть существо, стремящееся к счастью, и самая идея счастья есть фикция и совершенно бессодержательна.

Пессимизм все же означает более глубокое отношение к жизни и большую чувствительность к страданию и злу жизни. Оптимизм более поверхностен и означает недостаточную чувствительность к злу и страданию. Такова, например, оптимистическая теория прогресса, для которой всякая конкретная, живая человеческая личность есть средство для будущего, для грядущего совершенства. Пессимизм благороднее оптимизма, потому что более чуток к злу, к греху, к страданию, с которым связана глубина жизни. Христианство не допускает абсолютного, безнадежного пессимизма, но относительный пессимизм, пессимизм в отношении к этому миру христианству свойствен. С этим связана проблема рока. Допускает ли христианство трагедию? Греческая трагедия была основана на роке, рок же порождал безвинное и безысходное страдание. Трагично именно безвинное страдание, страдание как последствие вины иное значит. Христианство преодолевает рок, оно не знает безвыходности античного рока. Но в христианстве трагедия сохраняется, она только приобретает иной характер. Христианская трагедия есть трагедия свободы, а не трагедия рока. Это раскрывается в творчестве Достоевского, которое все есть трагедия, но не в античном, а в христианском смысле. Не только рок, но и свобода порождает трагедию. Окончательное вытеснение трагического в жизни есть окончательное вытеснение свободы. Античное, дохристианское сознание не понимало, что рок связан со свободой, что существует роковая свобода. Темная, иррациональная, добытийственная свобода оборачивается для человека роком. Свобода порождает страдание. Дух есть свобода, но свобода, соединенная с Логосом, свобода просветленная, через которую торжествует смысл. Духовность и есть просветление свободы, проникновение в нее смысла. Духовность есть также свобода, соединенная с любовью. Христианство тоже знает безвинное страдание, т. е. страдание трагическое. Но христианство знает также безвинное страдание как жертву любви. Жертва любви побеждает рок в античном смысле, безвинное страдание приобретает иной смысл. Но элемент рока продолжает действовать в мировой жизни. Сторонники оптимистической и рациональной теории прогресса претендуют окончательно победить рок, подчинить жизнь разуму, изгнать трагическое из жизни. Сейчас особенно претендуют на окончательную победу над роком

марксисты. Они обещают настолько рационализировать человеческую жизнь, настолько подчинить ее коллективному, социальному разуму, что из жизни совсем исчезнет иррациональное, роковое, трагическое. В противоположность Ницше, они проповедуют ненависть к року. Рациональная победа над роком представляется им торжеством свободы, освобождением человека от власти необходимости и детерминации. Но марксисты не замечают, что их победа над роком означает также победу над свободой, т. е. уничтожение свободы духа. Недопустимо и даже дурно было бы отрицать возможность такой рационализации социальной жизни, при которой решена была бы проблема хлеба насущного для всех людей. Вполне возможно создать социализированное хозяйство, как того хотят марксисты. В этом их правота. Лицемерно и постыдно защищать иррациональность, обрекающую людей на горькую нужду и голод. Но этим не решается проблема духовная, от этого не перестает человек стоять перед тайной смерти, вечности, любви, познания, творчества. Можно даже сказать, что при более рациональном устройении социальной жизни усилится трагическое в жизни, трагический конфликт личности и общества, личности и космоса, личности и смерти, времени и вечности, все проблематическое еще усилится. Духовная тоска и ужас перед вечной судьбой не ослабеют, они возрастут, обострятся. Марксизм не есть социальная утопия, социально он осуществим, марксизм есть духовная утопия. Рационализация социальной жизни не решает ни одного духовного вопроса, духовная жизнь не подлежит рационализации, она ею лишь калечится. Попытки рационализировать и регулировать духовную жизнь лишь обостряют трагический конфликт личности и общества. Проблема страдания и зла не есть только социальная проблема, хотя она имеет социальную сторону. Проблема страдания и зла есть духовная проблема, проблема духовной жизни. Человек не будет счастливее, когда жизнь его более устроится, страдания его утончатся и обострятся. Счастье не может быть организовано. Пока мир этот будет существовать, блаженство невозможно. В своей вечной глубине эта проблема стояла перед мистиками всех времен. Но мистика обнаруживает противоречия духовной жизни, и она приводит к проблеме новой духовности.

Глава VI. Мистика. Ее противоречия и достижения

1

Аскеза есть лишь подготовительный этап. В пути, описываемом мистиками, она есть лишь очищение, καθάρσις. После очищения должно наступить просветление (φωτισμός) и, наконец, созерцание (θεωρία) как высшее достижение. При этом нужно сказать, что у многих мистиков интеллектуалистического типа происходит очищение не от грехов только, а от всего чувственного. В книгах мистических раскрывается двойкий смысл мистики — она означает опыт, переживание и означает учение (μυεῖν). Мистика есть духовный путь и высшие достижения на этом пути. Мистические книги описывают этот путь и эти достижения, борьбу и созерцание. Но есть также мистика умозрительная, которая есть прежде всего познание. В ней θεωρία в самом начале, она есть результат вдохновения. Это есть вдохновенное, интуитивное познание. Если в первом типе мистики описывается драма между душой и Богом и восхождение индивидуальной души к Богу, то во втором типе мистики описывается космическая драма, вплоть до драмы, происходящей внутри Божества. Человеческая драма превращается в космическую и божественную драму. Это не значит, конечно, что мистики умозрительного типа, описывающие не только человеческую, но и космическую и божественную драму-мистерию, не имеют личного духовного опыта и только умствуют. Плотин и Яков Бёме имели, конечно, огромный духовный опыт. Мистика проблематична в христианстве, и она постоянно оспаривалась, подвергались сомнению ее права. Официальные представители христианства, как, впрочем, и всех религий, всегда относились подозрительно к мистике как к сфере внутренней свободы духа, которая с трудом может быть уловима и регулируема иерархической властью. В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована и потому может выразить себя в иерархической организации, мистика не поддается социализации и объективации. Это, впрочем, нужно сказать не только о мистике, но и вообще о духовной жизни. Так как критерии ортодоксии и ереси носят по пре-

имуществу социальный характер и связаны с господством религиозного коллектива над личностью, то эти критерии с трудом применимы к мистике. В этом сходство мистики с пророчеством. Мистики и пророки самые свободные люди, они не согласны быть детерминированы в своих путях коллективом, обществом, хотя бы религиозным обществом. Разница в том, что пророки, хотя и никогда не определяются обществом, слушаются лишь голоса Божьего, но обращены к судьбам общества и народа, мистики же обращены к духовному миру. Впрочем, мы увидим, что пророчество есть лишь один из типов мистики.

Понимая всю условность этой терминологии, можно было бы сказать, что религия «демократична», она для всех, мистика же «аристократична», она лишь для немногих. Религия обращена к массе человечества, она социальна по своей природе, она водительствоует, организует жизнь народов и общества, нуждается в законе, в канонах, в нормах догматических, культовых, моральных. Отсюда прежде всего забота о малых сих, преобладание педагогики, охрана ортодоксии как социально организующей силы, поддерживающей единство. Все великие религии создавали свой тип мистики, боролись против мистики как против опасности и узаконили свой тип мистики. Таким образом, получался канонический тип мистики, что есть противоречие в терминах. Хотя к мистике, как и вообще к глубине духовной жизни, неприменимы категории ортодоксии и ереси, которые носят интеллектуальный и социальный характер, но мистика постоянно подозревалась и обвинялась в ересях. Обвинения эти обыкновенно попадали мимо цели, потому что обвиняющие и обвиняемые находились в разных плоскостях и говорили на разных языках. Официальная теология, получившая социальную санкцию, почитала себя объективной и противопоставляла свою объективность субъективности мистики. И она действительно объективна в том смысле, что она есть объективация духа. Объективацией является и канонический строй Церкви как социального института. Мистика в этом смысле действительно не объективна, но она и не субъективна, если под субъективностью понимать душевные состояния, мечтательные и находящиеся во власти фантазмов. Подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодок-

сальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение. Мистика есть как бы «откровение откровения», раскрытие реальностей за символами. Настоящие мистики были реалистами, различали реальности. Реализм же совсем не тождествен с объективацией. Мистика не есть только алогическая музыка души, и мистика не есть романтика. Мистика связана с духовностью, а не с душевностью, и предполагает проникновение духовности в душевность. Мистика есть пробуждение духовного человека, который видит реальности лучше и острее, чем человек природный, или душевный. Мистика есть преодоление тварности. В этом существенное ее определение, и оно подходит ко всем мистикам. Но выходит из тварности в божественную жизнь не природный человек, как душевно-телесное существо, а духовный человек, через духовное начало в человеке. В этом смысле Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого. Духовность раскрывает в человеке божественное, но оно же оказывается и глубоко человеческим. С этим связан основной порядок отношения человеческого и божеского. Но мистика, как чистая духовность, может исказиться душевными и телесными состояниями человека. Отсюда ее затемненность. Эта затемненность бывает и тогда, когда утверждается отвлеченная духовность, враждебная человеческому, т. е. отрицающая богочеловеческий характер мистики. Существует ложная духовность, ложная духовная возвышенность. Существует ложная мистика, ложное мистическое визионерство и экзальтация. В отношении к ложной духовности и ложной мистике необходимо трезвение.

Вечное столкновение между мистикой и теологией связано с тем, что они говорят на разных языках. И невозможен перевод с одного языка на другой. Когда пытаются перевести опыт мистиков на язык теологии, то мистики сейчас же обвиняются в ереси. Язык мистики парадоксален, это не язык понятий, это не мышление, подчиненное закону тождества. Язык же теологии всегда стремится быть языком рационализированным, не допускающим противоречия, хотя и безуспешно. Поэтому так трудно выразить мистику на языке теологии и отвлеченной метафизики, всегда получается искажение. Мистиков постоянно подозревали и обвиняли в имманентизме, т. е. в признании имманентности Бога, и божественного душе.

И действительно, мистика, всякая мистика, преодолевает трансцендентную бездну между Богом и человеком. В мистическом опыте трансцендентное становится имманентным. Но совершенно ясно, что имманентизм мистики совершенно иной, чем имманентизм в философии, в теории познания или теологии. Это есть имманентизм духовности. Духовность и есть имманентность божественного человеческого, но имманентность не означает тождества, снимающего всякое различие. Парадокс тут в том, что в мистическом опыте есть стояние перед трансцендентным и переживание трансцендентного, но трансцендентное в нем имманентно, самое различие между трансцендентным и имманентным снимается, и это совсем не означает поглощения божественного человеческого. Божественное переживается имманентно, Бог раскрывается в первооснове души, все исходит из глубины и изнутри, а не сверху и извне. Из пространственных символов глубины и высоты мистики предпочитают первый. Но это несколько не означает отрицания различия между божественным и человеческим. Совершенно ошибочно выражать тайну мистического опыта в монистической метафизике. Монизм есть всегда рационализация, он порожден понятием, а не опытом, привносится мыслью. Пантеизм, в котором постоянно обвиняли мистиков, и есть перевод опытного, парадоксального, невыразимого в понятии языка мистики на рациональный язык понятий теологии и метафизики. Пантеизм есть выдумка теологии, а не мистики, это есть орудие теологической борьбы. Монизм есть создание метафизики, орудующей понятиями, а не мистики. В духовном опыте нет никакого монизма, никакого пантеизма, ибо монизм и пантеизм суть доктрины, порождения мысли, перерабатывающей духовный опыт в понятия.

Для проблемы отношения между мистикой и теологией показателен и характерен случай с Мейстером Экхартом, одним из величайших мистиков. Как известно, мистика Экхарта была осуждена католической церковью, она была признана пантеистической. Обвинение, ставшее банальным. Но вот доминиканец Денифль пытается доказать, что в своих латинских теологических трактатах Экхарт был томистом и, следовательно, вполне ортодоксален. Выходит, что Экхарт был вполне ортодоксален в теологии и еретик в мистике. Не входя в решение вопроса об Экхарте по существу, нужно признать,

что это противоречие есть столкновение языка теологии и языка мистики. Экхарт казался монистом, пантеистом и еретиком вследствие перевода, который делали с языка мистики на язык теологии. На языке теологических понятий он готов был быть томистом. Убийственным для мистического опыта, убийственным для всякого духовного опыта оказывается понятие. Понятие, подчиненное закону тождества и не выносящее парадокса, всегда подозрительно и всегда готово выступать с обвинениями против мистики. Понятие несет социальную службу, оно есть орудие организации среднего человека, орудие социализации, оно оперирует с «общим» и не хочет знать индивидуального и единичного. Мистика же имеет совсем другую природу. Когда мистик говорит, что Бог рождается в душе и душа рождается в Боге, что вечное рождение принадлежит основе души, что Бог ближе человеку, чем он сам, что Бог внутри нас, но мы вовне, то понятиям теологии тут нечего делать.

Теология со своей системой рациональных понятий может лишь ужасаться, когда мистик Экхарт говорит: «Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht»^{*}. Или когда другой великий мистик-поэт, Ангелус Силезиус, говорит: «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben. Wär ich zu Nichts, er muss von Not den Geist aufgeben»^{**}. Перевести на свой язык теология этого не может. Язык мистики есть язык любви, а не язык понятий. Ангелус Силезиус хочет сказать, что любящий не может жить без любимого. Когда испускает дух любимый, то и любящий испускает дух, ибо существование держится их любовью. Бог же есть Любящий, он не может и не хочет существовать без любимого. Мистики часто говорили, что Бог и человек соотносительны, соотносительны Творец и творение. Если нет человека, то нет и Бога. Бог рождается, когда рождается человек. Это есть глубочайшая истина духовного опыта, истина, раскрывающаяся в свободе духа. Она не подлежит объективации и не может быть выражена в понятиях. На этом нельзя построить никакой объективной онтологии. Истина мистического опыта встречи человека и Бога в глубине души

* «Но если бы не было меня, то не было бы и Бога» (нем.).

** «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни мгновения. Если я превращусь в ничто, он вынужден будет испустить дух» (нем.).

сталкивается с понятием о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии. Но понятие о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии не выражает божественной жизни. Это есть лишь объективация, преследующая цели социальной организации религиозной жизни. То, что говорят Ангелус Силезиус и другие мистики, есть парадокс, раскрывающийся в глубине существования, существования, не выброшенного в объективированный мир. Но таким же непонятным для рациональной теологии и онтологии языком говорил и величайший мистик христианского Востока св. Симеон Новый Богослов. «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всем Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно». «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался со мной, как огонь в железо и как свет в стекло». И еще: «Я наслаждаюсь его любовью и красотой и исполняюсь божественного наслаждения и сладости. Я делаюсь причастным света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются светящимися. Тогда я делаюсь красивее красивых, богаче богатых, бываю сильнее всех сильнейших, более великим царей и гораздо чистейшим чего бы то ни было видимого, не только земли — и того, что на земле, но и на небе и всего, что на небе». «Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно». Схожие места можно найти у Таулера, у св. Иоанна Креста и др. Когда теология и метафизика пытаются выразить эти истины мистического опыта, то получается пантеизм и монизм, что всегда оказывается искажением. Подлинная мистика находится по ту сторону противоположения между трансцендентным дуализмом и имманентным монизмом. Мистик совсем не хочет просто сказать, что человек и мир есть Бог, что тварь и Творец тождественны по природе. Мистики описывают бездну между человеком и Богом, падшесть мира, диалогическую борьбу, трагизм духовного пути. Но мистический опыт означает преодоление тварности. Этому преодолению не соответствуют никакие понятия теологии. Теологии это представляется пантеизмом, в то время как это есть что-то совсем иное, динамическое, а не статическое и невыразимое. Пантеизм совсем не есть преодоление тварности. Пантеизм, как рациональная система, есть или акосмизм, отрицание реальности мира и человека, признание их призрач-

ными, или атеизм, отрицание реальности Бога и натуралистическое признание мира божественным и самодостаточным. Пантеизм не нуждается в теозисе, в нем все изначально божественно. Алоиз Демпф, католический философ, в недавно вышедшей книге об Экхарте характеризует его термином «теопантеизм» вместо термина «пантеизм». Теопантеизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантеизм соответствует термину «панентеизм», изобретенному Краузе. Это искание нового термина показывает только, как трудно выразить мистический опыт на языке теологии и метафизики. Но история человеческой мысли, история мистики умозрительной знает попытку преодолеть границы мысли еще в пределах самой мысли. И ничто так не свидетельствует о могуществе мысли, как это ее самоограничение и этот ее выход за собственные пределы, то, что Николай Кузанский называет *docta ignorantia*. Я имею в виду апофатическое богопознание.

2

Так называемая апофатическая теология, отрицательное богопознание, защищалась величайшими мыслителями человечества, и она включает в себе вечную истину. Эта вечная истина означает не что иное, как признание божественной тайны, лежащей в первооснове, в глубине бытия. Если в отношении к бытию возможно образовывать рациональные понятия и можно даже сказать, что категория бытия есть продукт мысли и включает в себе рационализацию, то это невозможно в отношении к последней Тайне, которая раскрывается не в объективации, а в существовании. Это не означает агностицизма и не должно быть смешиваемо с агностицизмом. Спенсер думал, что в основе мира лежит Непознаваемое, и он готов был даже признать его Божеством. Позитивизм утверждает себя агностицизмом. Но это есть абсолютный и непреодолимый разрыв между человеком и Непознаваемым, которое и не переживается как Тайна. Апофатическая теология мистична, а не агностична, и утверждает совсем иное, она утверждает духовный путь к Божественной Тайне, Непознаваемому, невыразимому в положительных понятиях, утверждает

возможность для человека пережить божественное и приблизиться к Нему, соединиться с Ним. Апофатическое богопознание свойственно было индусской религиозной философии, и может быть поэтому оно производит впечатление пантеистическое. Доля истины, заключенная в пантеизме, применима именно к апофатическому богопознанию и совсем не применима к катафатическому богопознанию. Вернее всего было бы сказать, что ошибка пантеизма заключается в смешении апофатического и катафатического, в желании апофатическое выразить катафатически.

Плотин был первым философом средиземноморского культурного мира, который с наибольшей силой выразил истину отрицательного богопознания. В нем была вершина греческой мудрости, получившей духовные прививки мудрости Востока, он выходит уже за замкнутые пределы греческой мысли. Плотин — величайший мистический философ человечества, но не величайший мистик. Духовность, раскрываемая у Плотина, все же ограничена, и безмерно выше и человечнее духовность христианская. Но философски христианская апофатическая теология зависит от Плотина, у отцов церкви она носит неоплатонический характер. Умозрительная мистика Псевдо-Дионисия Ареопагита есть в основных своих чертах повторение Плотина и неоплатонизма. Но Псевдо-Дионисий имел огромное, определяющее влияние на христианскую мистику Востока и Запада, он определил ее классический тип. От Псевдо-Дионисия зависит и св. Максим Исповедник, и св. Фома Аквинат, и Экхарт, несмотря на все их различия. Огромное философское значение в судьбах апофатического богословия имел Николай Кузанский, который стоит на грани двух миров, выходит за пределы античной и средневековой мысли и упреждает философскую мысль нового времени. Плотин уже учил, что к Богу неприменимо даже понятие бытия, что Бог есть сверхбытие. Бог есть Ничто, если бытие есть что-то. Так греческий интеллектуализм, которым проникнут и сам Плотин, выходит за свои пределы и поднимается до более высокой сферы. Нус есть посредствующая ступень между множественным миром и Единым. У Николая Кузанского положительное познание приходит к *docta ignorantia*. Он уже преодолевает греческий и схоластический рационализм раскрытием принципа противоречия, антиномии, который будет играть большую роль в по-

следующей мысли. Бог есть *coincidentia oppositorum*, совмещение противоположностей, т. е. недоступен познанию, основанному на законе тождества. Мы стоим перед замечательным феноменом в истории духа. Откровение Бога в Библии и Евангелии есть откровение Бога, проявленного в отношении к миру и человеку, Творца и Промыслителя, Бога катафатического. Это есть сфера религиозная по преимуществу, не имеющая отношения к философскому познанию. В мистике же и в мистическом богопознании душа обращена к Богу не проявленному, не открывшемуся в истории мира, к Богу, к которому не применим и образ Творца, к Богу апофатическому. С этим связана самая трудная и мучительная проблема христианской духовности. Как соединить апофатическое и катафатическое понимание Бога в духовном пути? С этим связана проблема личности, проблема любви, проблема молитвы. Исключительно апофатическая мистика отвлеченна, отрешается от множественного мира, от конкретного человека и сталкивается с евангельскими заветами. Прежде чем перейти к христианской мистике, к вершинам христианской духовности по существу, посмотрим, каковы судьбы апофатической теологии в германской умозрительной мистике. Это имеет огромное значение и для мистики и для философии.

Германская мистика есть одно из величайших явлений в истории духа. Экхарт, Таулер, Вейгель, Я. Бёме, Ангелус Силезиус делают выводы из апофатической теологии, которых не было еще у Псевдо-Дионисия и в мистике средневековой. В начале этого духовного процесса лежит экхартовское различие между *Gottheit* и *Gott*^{*}. Результат этого различия потом раскрывается как основная интуиция германской мистики и германской метафизики. В отличие от мысли греческой германская мысль признает, что в первооснове бытия лежит иррациональное, не выразимое в понятиях начало. Тайна, *Ungrund*. В метафизике это означает преодоление интеллектуализма волюнтаризмом. В теологии это значит, что то, что раскрывается для катафатического познания как *Gott*, для апофатического познания раскрывается как *Gottheit*. *Gottheit* есть сверхбытие, сверхличность, невыразимая глубина, из которой рождается Бог. Богопознание в сущности может быть лишь символиче-

* Божество и Бог (нем.).

ским, оно не может быть понятийным. Об этом всегда свидетельствовали мистики, опирающиеся на духовный опыт. Понятие Бога, выработанное катафатической теологией, всегда носит экзотерический характер. Христианская догматика есть лишь символика духовного опыта. Происходящая в ней объективация духа не может быть признана последней истиной. Мистики идут дальше, но они не оперируют с понятиями, они прибегают к символам и мифам для сообщения своего опыта другим людям. Об *Gottheit* Экхарта, об *Ungrund* Бёме не может быть рационального понятия, тут возможно лишь предельное понятие, обозначающее лежащую за ним тайну. Германская мистика делает тот вывод из апофатической теологии, что Божественное Ничто или Абсолютное не может быть Творцом мира. *Gottheit* не творит, к Нему не применимо никакое движение, ничто похожее на наш мир, невозможны никакие аналогии. Творец и творение коррелятивны, и это уже вторичные категории катафатической теологии. Бог-Творец появляется вместе с творением, и Он исчезает вместе с творением. Я бы это выразил в такой форме: Бог не есть Абсолютное, Бог-Творец, Бог-личность, Бог, вступающий в отношение с миром и человеком, не может мыслиться в той совершенной отрешенности, в которой вырабатывается предельное понятие Абсолютного. Бог конкретный, Бог проявленный соотносителен с человеком и миром. Это есть библейский Бог, Бог откровения. Абсолютное есть предельная Тайна. Это ведет к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а в вечности реализуется Бог, Бог Троичный и 2) Бог, Бог Троичный, творит мир. Это значит, что в вечности существует теогонический процесс, богорождение. Это — внутренняя, эзотерическая жизнь Божества. Миротворение, отношение между Богом и человеком есть раскрытие Божественной драмы. Самое время и история есть внутреннее содержание божественной драмы в вечности. Это гениальнее всего раскрывает Я. Бёме. И менее всего это означает пантеизм.

Пантеизм в сущности посюсторонен и порожден мыслью и понятием. По сию сторону, в этом мире, нужно утверждать не монизм, а дуализм. Дуализм же не преодолим катафатически, он преодолим лишь апофатически. Он преодолим, лишь когда снимается объективация. Монизм же, пантеизм остается в объективации. Последняя тайна раскрывается в субъекте, а не

в объектности. Это и есть тайна вбирания всего в дух. Германская мистика учит о *Seelengrund** как месте соприкосновения с божественным. Но эта основа души выходит уже из всех наших понятий о мире. Мистический опыт есть выход из категорий мира, выход из всякой объективации, выход из всего, к чему применимо понятие. Мистический опыт есть выход из нашего понятия о Творце, и совсем не потому, что происходит отождествление Творца с творением, ибо это оставило бы нас по сю сторону. Ошибочно было бы сказать, что мистический опыт онтологичен, ибо он находится по ту сторону бытия, на котором лежит печать понятия. Наше мышление о бытии имеет слишком сильный привкус натурализма. Дух же есть свобода, а не природа. Свободе принадлежит примат над бытием. Бытие есть остывшая свобода, уже обработанная понятием мысли, оно есть уже объективация. Свобода же есть апофатика. Духовность не допускает рационализации, она по ту сторону рационализованного сознания. Но самая трудная проблема, которую ставит перед нами мистика в самых глубоких ее проявлениях, это проблема личности, личной встречи, личной любви. Мистический опыт глубоко личный и вместе с тем производит впечатление снятия личного бытия, растворения в безличном и сверхличном. Мы увидим, что с этим связано отличие мистики христианской от мистики внехристианской. Христианская мистика есть не только отрешенность, но и воплощенность, конкретность, есть мистика любви.

Приведу некоторые отрывки из германских мистиков, которые свидетельствуют о том, как трудно рационализировать мистический опыт и выразить его в понятиях. Вот что говорит Таулер, которого католики признают наиболее ортодоксальным: «*Gott ist ein Geist und die Seele ein Geist, und daher hat sie ein ewiges Zurückneigen und Zurückschauen in den Grund ihres Ursprungs. Und infolge dieser Gleichheit in der Geistigkeit neigt und beygt sich der Geist wieder zurück in den Ursprung, in die Gleichheit*»**. Другое место у Таулера еще характернее: «*Der Mensch in seiner Ungeschaffenheit ewig in Gott war. Als er in ihm*

* Основа (основание, «дно») души (нем.).

** «Бог есть дух и душа, а потому ей свойственно вечно нисходить к основанию своего источника и вечно созерцать его. И вследствие этого тождества в духовности дух опять же нисходит и склоняется к источнику, к человеку» (нем.).

war, da war der Mensch Gott in Gott»*. У Вейгеля есть очень интересное место для понимания различия между апофатическим и катафатическим богопознанием: «Gott... wird aber entweder für sich selbst, absolute betrachtet, ohne alle Kreaturen, wie er in Seiner verborgenen Einigkeit ist, oder respectu creaturarum, wie er sich halt und erreigt in der Offenbarung mit seiner Kreatur. Absolute, allein für sich selbst, ohne alle Kreatur, ist und bleibt Gott personlos, zeitlos, stätelos, wirkungslos, willenlos, affektlos, und also ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, er ist die Ewigkeit selber ohne Zeit, er schwebt und wohnt in sich selber an jedem Ort, er wirkt nichts, will auch nichts, begehrt auch nichts. Aber respektive d. i. in, mit und durch die Kreatur wird er persönlich, wirkend, wollend, begehrend, nimmt Affekte an sich... Da wird er zum Vater und wird zum Sohne und ist der Sohn selber, er wird zum heiligen Geiste und est selber der hl. Geist, er will, wirkt und schafft alle Dinge»**. Наибольший интерес, может быть, представляет Ангелус Силезиус, великий мистик-поэт, который никогда не был осужден католической церковью. Для Ангелуса Силезиуса, как, впрочем, и вообще для германской мистики, характерно, что он не может остановиться ни на чем конечном, всегда идет дальше: «Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehen». «Wenn ich mit Gott in Gott verwandelt bin». «Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen». «Das

* «Человек в своей несотворенности вечно пребывал в Боге. И в то время как он пребывал в Нем, был человек тогда Богом в Боге» (нем.).

** «Ведь Бог... рассматривается или как существующий сам по себе, абсолютный, без всякого творения, каким он пребывает в своем сокровенном Единстве, или как творящий, каким он предстает и обнаруживается в Откровении перед своим творением. Абсолютный, существующий лишь сам по себе, без всякого творения, Бог является и остается безличным, вне времени и места, бездействующим, безвольным, бесчувственным, и, следовательно, он ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой, он сама вечность без времени, он парит и живет в самом себе в каждом месте, он ничего не делает, а также ничего не хочет и ничего не жаждет. Но в отношении к творению, т. е. в нем, с ним и через него, он становится личностным, действующим, волящим, он наделен аффектами... Тогда он становится Отцом и становится Сыном и есть сам Сын, он становится Духом Святым и есть сам Дух Святой, он хочет, действует и создает все вещи» (нем.).

grösste Wunderding ist doch der Mensch allein: er kann, noch dem ersmacht, Gott oder Teufel sein». «Wer zu Gott will, muss Gott werden»^{*}. Рациональное мышление теологии и метафизики всегда будет иметь тенденцию истолковывать эти места из мистиков как монизм, пантеизм, тождество Бога и человека. Но это только свидетельствует о беспомощности мысли перед тайной отношения между человеком и Богом, раскрывающейся в мистическом опыте. Именно мистика лучше всего раскрывает, что отношение между Богом и миром есть парадокс. Но вырабатываемые теологией формулы не хотят парадокса. Мистика относится к духу, к плану духовности, рациональная же теология и метафизика относятся к объективированному бытию, в котором существование рационализировано и социализировано.

Наибольшую трудность для рационального метафизического и теологического истолковывания представляет мистический гнозис Якова Бёме, величайшего из мистиков гностического типа всех времен. Бёме отличается от Экхарта тем, что у него есть сильные прививки Каббалы, он не неоплатоник. Гнозис Я. Бёме выражается не в понятиях, а в мифах и символах. Бёме визионер. Он живет в духовном мире, и то, что он там видит, не переводимо на язык мира объективированного. Ему открывается то, что лежит глубже того мира объектов, с которым имеет дело интеллект со своими понятиями. Вместе с тем Бёме насыщен Библией. Центральное значение имеет интуиция Ungrund'a. Бёме говорит: «Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts». «Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas»^{**}.

^{*} «Я должен еще поверх Бога отправиться в пустыню». «Я столь же велик, как и Бог, он столь же мал, как и я». «Если я вместе с Богом претворен в Бога». «Я сам должен стать солнцем, я должен окрасить своими лучами бесцветное море всего Божества». «Самое большое чудо — это все же лишь человек: он может, применив усилия, стать Богом или дьяволом». «Кто стремится к Богу, должен стать Богом» (нем.).

^{**} «А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичная безосновность Божества,

Можно ли истолковывать на языке теологии и метафизики, что такое *Ungrund*? Об *Ungrund* возможно лишь апофатическое мышление. *Ungrund* не есть бытие, первичнее и глубже бытия. *Ungrund* есть «ничто» по сравнению со всяким «что-то» в бытии, но не οὐκ ὄν, а μή ὄν. Но это не μή ὄν в греческом смысле. Бёме преодолевает границы греческой мысли, греческий интеллектуализм и интеллектуалистическую онтологию. *Ungrund* глубже Бога, как и *Gottheit* Экхарта. Вернее всего истолковывать *Ungrund* как первичную, добытийственную свободу. Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена. Такова предлагаемая мною формулировка. Бёме первый волюнтарист в европейской мысли, хотя у него этот волюнтаризм не был так рационализирован, как в последующей немецкой волюнтаристической метафизике. Ничто хочет быть чем-то. Алканье бытия предшествует бытию. Свобода возгорается во тьме. В видении Бёме раскрывается огненность и динамичность глубины бытия, вернее, глубины большей, чем само бытие. Бёме близок к Гераклиту в греческой мысли, но он есть разрыв с античной философией. Им вносится динамический принцип. Бёме пытается раскрыть тайну генезиса, процесса теогонического, космогонического и антропогонического. И генезис этот совсем не лежит в линии объективированного современного мира. *Ungrund* есть индетерминированное, безосновное и бездонное, т. е. находится вне каузального мышления. На философском языке это должно быть описано как невозможность найти свободу в объективированном мире, т. е. в порядке природы. Свобода раскрывается лишь в духе, в духовном порядке. В духе, а не в объективированной природе, происходит генезис из свободы. Видение Бёме оплодотворило мысль Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Но в германской метафизике видение Бёме было настолько рационализировано и изменено, что приобрело уже совсем не христианский характер, чего у самого Бёме не было. Мистика самого Бёме очень христоцентрична. Я. Бёме и св. Фома Аквинат — два противоположных типа гнозиса. Грандиозное построение Бёме музыкально, это симфония. Грандиозное по-

а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто». «Бездна есть вечное ничто, но она делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечего» (нем.).

строение св. Фомы Аквината архитектурно, это готический собор. Поэтому видение мира Я. Бёме динамично, видение же мира св. Фомы Аквината статично. Немецкая метафизика рационализировала музыкальную тему, в этом ее величие и слабость. Но мистика по существу более музыкальна, чем архитектурна. Как определить границу, различающую мистику христианскую от мистики нехристианской? Эта тема очень остро ставится германской мистикой.

3

Язык, которым выражали свой опыт многие мистики, оставляет впечатление монизма, пантеизма, отрицания личности, отрицания человека, человеческой свободы и любви. Мы говорили уже, что этот мистический язык нельзя переводить на язык теологический и метафизический. Но проблема, поставленная мистикой, все же существует, и она беспокойна. Мистика может иметь две противоположные тенденции — или к обоготворению космоса или к отрицанию космоса, или к обоготворению человека или к отрицанию человека. И эти противоположные тенденции могут сходиться. Когда человек и космос смешиваются и отождествляются в божественном монизме, то можно одинаково сказать, что человек и космос обоготворяются и что они отрицаются. Монизм есть всегда отрицание тайны богочеловечности, двуединства, которая вполне раскрывается лишь в христианстве. Христианство персоналистично и потому соединяет монизм с плюрализмом. Этому может соответствовать лишь мистика любви. Любви нет без личности, любовь идет от личности к личности. Ориентация на личность есть по преимуществу этическая, ориентация же на космос по преимуществу эстетическая. Экстатическое слияние с космосом есть особый тип мистики, подобно тому как существует тип мистики социальной, например в немецком национал-социализме или в русском коммунизме. Но для христианской духовности, для христианской мистики можно установить три условия, три признака: личность, свобода, любовь. Где одно из этих условий отсутствует, христианская мистика ущерблена, есть уклон. И такая ущербленность, такой уклон нередко бывали в самой христианской

мистике. Мы это уже видели относительно аскетике. В христианскую духовность проникли нехристианские элементы. Уклон к пантеистическому монизму совсем не есть ересь относительно Бога, это есть ересь прежде всего относительно человека, относительно личности, свободы и любви. И интересно, что этот уклон к пантеистическому монизму можно открыть у тех, которые более всего враждуют против пантеизма и утверждают крайние формы трансцендентного дуализма. Когда говорят, что Бог есть все, человек же и мир есть ничто, жалкая и ничтожная тварь, тождественная с грехом, то это есть форма монофизитства и своеобразного пантеизма. Активен лишь Бог, свободен лишь Бог, повсюду обнаруживается лишь Божье всемогущество. Активность человека есть лишь грех, т. е. ничто, свободы у человека нет, творческой силы нет. Этот порядок мысли начинается с крайнего дуализма, но кончается крайним монизмом. Поразительна диалектика духа, в которой все легко переходит в свою противоположность. В крайних формах восточной аскезы, для которой человек и мир есть сплошной грех, в кальвинизме с его пафосом могущества и славы Божьей и унижения человека как существа безнадежно греховного, даже в бартианстве (Бог — все, человек — ничто) мы видим незаметный переход дуализма (трансцендентная бездна между человеком и Богом) в монизм, в пантеизм, основанный не на обоготворении человека и мира, а на унижении человека и мира. Только поэтому Лютер, признававший человеческую природу совершенно уничтоженной грехом, разум порождением дьявола и возлагавший все исключительно на благодать, мог породить германскую идеалистическую метафизику, Фихте, Гегеля, Шеллинга, у которых разум стал божественным, человек органом божественного процесса. Разум имеет непреодолимую склонность к монизму или к дуализму, причем монизм переходит в дуализм, а дуализм переходит в монизм. С этой естественной склонностью человеческого мышления, не вмещающего тайну двуединства, связаны и уклоны духовности. Духовность принимает или характер крайнего монизма, или характер крайнего дуализма. Это одинаково может принимать характер обоготворения человека и мира (открытый пантеизм) или признания человека и мира раздавленным грехом, лишенным всякой свободы и творческой силы (скрытый пантеизм). Противоположна же

этому духовность, основанная на встрече человека и Бога, на богочеловечности, в которой соединение сохраняет различие, через которую возможно обожение (теозис) человека без исчезновения человеческой природы в природе божественной. Обожение предполагает различие Бога и человека, диалогическое и драматическое отношение между человеком и Богом. Обожение невозможно, если человек изначально божественен и часть Божества, и оно невозможно, если человек лишь грех и ничто, если абсолютная бездна отделяет человека и Бога. Теозис, который лежит в основании мистики христианского Востока, не есть монистическое тождество с Богом и не есть унижение человека и тварного мира. Теозис делает человека божественным, вводит его в божественную жизнь, сохраняя человеческое. Происходит не уничтожение человеческой личности, а ее совершенно уподобление Богу и Божественной Троичности. И это сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа. Тайна личности связана с тайной свободы и любви. Любовь и милосердие возможны, лишь если есть личность и личность. Монизм, тождество исключает любовь, как исключает и свободу. С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себе универсальное содержание.

Мистика всех времен, всех стран и всех религий имеет родовые черты. По чертам этим узнается порода мистиков. Они между собой перекликаются из разных миров. Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Глубина духовности может обнаружить большую общность, чем объективация религиозных типов. Но все-таки есть различия типов мистики, и прежде всего мистики христианской и внехристианской. Внехристианская и дохристианская мистика имеет два противоположных прототипа, которые повторяются и в христианский мировой период до наших дней. Один из этих типов есть индусская мистика тождества, совершенной отрешенности от множественности мира, погружение в Браман. Этот тип мистики хочет быть мистикой чистой духовности. Это мистика акосмическая. Браман и атман, Божество и душа тождественны. Нахождение Atman'a есть также нахождение Brahman'a. Санкара, которого Р. Отто

сравнивает с Экхартом, характерный представитель этого типа мистики. Бог в этом типе мистики есть сверхбытийственное небытие. Было бы большим упрощением характеризовать этот тип мистики как пантеизм. Это есть последовательная апофатическая мистика, мистика отрешения и отвлечения от всякого конкретного бытия, от космической и человеческой множественности. Одинаково можно сказать, что мир становления, мир, состоящий из частей и преходящий, не есть подлинное бытие и уход от него к Единому есть уход к подлинному бытию, и что этот мир есть бытие, а уход от него есть уход к сверхбытию. Тут избавление от зла и страдания, порожденных множественным чувственным миром, достигается через отрешенность, через погружение в абстрактное, неконкретное единое. Это мистика холодная, она не знает любви. И это отсутствие любви связано с тем, что этот тип мистики не знает личности, она не спасает личности, а спасается от личности. Как было уже сказано, любовь есть отношение личности к личности. *Tat twam asi* означает не любовь, не выход из себя в другое, а обнаружение в другом основы, тождественной с моей основой, т. е. преодоление личного бытия. Любовь же предполагает не тождество, а различие, предполагает другое. Мистика Плотина, несмотря на все различие греческого мира от индусского, принадлежит к тому же типу. Это тоже мистика Единого, которая достигается через отрешение, отвлечение от множественного мира. Нет тайны личности, и, значит, нет тайны любви. В платонизме и неоплатонизме Эрос направлен на добро, на высшее благо, на красоту, а не на конкретное существо, не на личность. Как в индусской мистике, Единое есть сверхбытие, путь к нему апофатический. Наша душа божественна по своей основе через дух, через нус. Акт мистического созерцания тождествен созерцаемому объекту, интеллект тождествен интеллигибельному. Это есть мистический монизм, нет двух, а лишь одно. Духовный путь есть переход от сложного, множественного к простому, единому. Бытие тождественно уму, нусу. В мистике типа индусского, типа платонического все противоположно тому диалогическому, драматическому отношению между человеком и Богом, которое раскрывается в Библии, т. е. отношению личности к личности. Духовное понимается как противоположное личному, а следовательно, исключаящее любовь, исключаящее

свободу, человека в отношении к Богу, множественного в отношении к единому. Мистический путь есть путь гнозиса, а не путь Эроса. Эрос же понимается как порождение недостатка, нужды в восполнении, а не как дарящая избыточность. Элементы этого типа мистики можно найти внутри христианского мира, в христианском неоплатонизме, у Экхарта, в квиетизме. Но есть внехристианская мистика противоположного типа, хотя столь же враждебная личности и личному отношению между человеком и Богом.

Противоположный тип внехристианской мистики носит космический характер. Это некоторый вечный тип. Человек приобщается к космической первостихии и в этой мистической первостихии находит освобождение от сдавливающих границ индивидуального бытия, от боли, которую причиняет существование личности в этом мире. Это есть мистика оргиастическая. Аскеза и оргиазм одинаково могут преодолевать границы телесного существования человека. Оргиазм есть тоже умерщвление плоти. Космическая первостихия, которая переживается как божественная и в которой хочет раствориться человек, есть «мир иной» по сравнению с «миром сим», в котором всюду границы, всюду мучительная необходимость. Оргиастическая космическая мистика соединяет раздельное, ограниченное, зависимое человеческое существо с душой космоса, душой народа, душой земли, с половой стихией, вышедшей за индивидуальные границы и разлитой по всему полю жизни. Это мистика виталистическая, более душевно-телесная, чем духовная. Но и этот тип мистики также ставит себе целью преодолеть границы сознания, вырваться из тисков рациональности, как и мистика чистой, отвлеченной духовности. Вопрос лишь в том, идет ли человек на этом пути к сверхсознанию или к подсознанию. Сознание болезненно и мучительно, оно в сущности всегда есть «несчастное сознание». Искание избавления от несчастного, болезненного сознания, искание освобождения осуществляется на противоположных путях. Но в мистике внехристианской одинаково и на одном и на другом пути исчезает человек, в космической первостихии или в отвлеченном духе, снимаются границы личности. Избавление от страданий и боли достигается отказом от личного бытия, ибо личность есть боль, и борьба за личность болезненна. Греческий дионисизм, который, впрочем, не греческого

происхождения, есть прототип такой космической оргийной мистики. В ней было притяжение хтонических, подземных богов. В дионисических оргиях исчезает человек, растворяется личность. Дионисическая мистика носит не богочеловеческий, а богозвериный характер, человек исходит в божественную звериность. Греция переработала дионисическую стихию своим гением формы, соединила Диониса с Аполлоном. Но дионисическая стихия — вечная, это стихийная основа мира и человека, с ней связана трагедия человеческих страстей. В дионисизме всегда чувствуется тоска по слиянию и единству, жажда выхода из раздельного существования. В дионисизме человек приобщается к единству и достигает слиянности в глубине самой космической множественности. В неоплатонизме человек приобщается к единству и достигает слиянности в отрешенности от космической множественности, в отвлеченном духе. В первом случае человек выходит из себя через аскезу. Но выход из себя, преодоление собственной ограниченности и разделенности оказывается и потерей себя как личного бытия. Дионисическая стихия действует и в мире христианском. И она дает себя знать на вершинах цивилизации, когда человеческое существование казалось совершенно оформленным и всякая иррациональная стихия казалась задавленной. Ницше открывает Диониса. В мире всегда действуют поляризованные силы. Когда культура слишком оформлена, когда цивилизация слишком рационализирована, то обнаруживается реакция противоположной иррациональной силы, дионисической стихии. Человек ищет приобщения к «природному», «иррациональному». Это может принять форму реакции «души» против «духа», как, например, у Клагеса. Для космической мистики последней эпохи характерны такие люди, как Розанов или Лавренс. Но всегда, во всех этих течениях приобщение к космической стихии пола означает отказ от борьбы за личное бытие, за личное отношение человека к Богу и человека к человеку. И ничто не ставит так глубоко вопроса о христианской духовности.

Неотъемлемо ли присущ мистике элемент квиетизма? Это есть основной вопрос новой духовности. Квиетизм есть явление гораздо более широкое, чем французские мистические течения XVII века, чем *madame* Гюйон или Фенелон. Квиетизм можно открыть в большей части мистических течений.

Католики видят квиетизм у Лютера, поскольку он отрицал свободу человека в отношении к благодати Божьей. Сущность квиетизма в мистике заключается в признании совершенной человеческой пассивности в отношении к Богу и благодати. Когда человеческая природа приведена в состояние совершенной пассивности, то в нее проникает божественная природа и действует лишь она. Нужно, чтобы перестало действовать человеческое и начало действовать лишь божественное. Это тоже одна из форм монофизитства, монизма. Это было и в восточной аскезе. Нет взаимодействия Божества и человечества. При мистической пассивности человека действие Божества необходимо будет происходить. Madame Гюйон, Молина и др. доходили до утверждения, что мистики не могут грешить и не нуждаются в покаянии. Французы, враждебные квиетизму и Руссо, пытаются вывести учение Руссо об естественной доброте и благостности человека из квиетизма и особенно из Фенелона. Хорошая природа человека есть не что иное, как божественная природа, действующая в человеке при пассивности его собственной природы. Человеческая природа плоха при ее внутренней активности, при ее сопротивлении, при внутренней же ее пассивности она превращается в добрую природу, потому что она заменяется действием божественной природы. Можно было бы в ту же линию поставить учение Л. Толстого о непротивлении злу насилем. Все зло происходит от активного противления и насилия человека, при непротивлении и пассивности зло исчезает, ибо будет действовать сам Бог, божественная природа. Во всяком случае это есть отрицание действия двух природ, т. е. монофизитство. В таком типе духовности отрицается элемент свободы человека, его свободной творческой активности. Свобода и творческая активность принадлежат лишь Божеству. Неверно было бы только отождествлять бескорыстную любовь к Богу Фенелона с квиетизмом. Бескорыстную любовь к Богу можно защищать и при точке зрения совсем не квиетической. Но квиетизм можно найти и в буддийской нирване, и в стоической апатии, и в неоплатонической мистике Единого и эманации, и в сирийской аскезе, отрицавшей человека как грех, и у Экхарта с его мистической мистикой тождества, для которой самое существование человека есть падение, и даже у К. Барта с его перенесением реализации христианства исключительно в эсхатоло-

гическую перспективу. И этой квиетической духовности должна быть противопоставлена духовность богочеловеческая, т. е. признание творческой активности человека. Отношение между человеческой свободой и божественной благодатью между человеческой душой и духом Божьим или Святым Духом есть самое таинственное и непостижимое в жизни. Это отношение не может быть понято ни монистически, ни дуалистически, оно лежит по ту сторону наших категорий мысли. Но мистический монизм и квиетизм неверно понимают это отношение. Человеческое вдохновение от Бога и от свободы, от Божьей благодати, Божьего дара и от изначальной, неизъяснимой, ничем не определяемой человеческой свободы. Это есть великая тайна духовной жизни, которая насилуется всякой монистической мыслью и не может быть в ней изречена. Духовная жизнь двуедина, она есть встреча, диалог, взаимодействие, активность одного и другого, т. е. она богочеловечна. В глубине духа не только рождается Бог в человеке, но и рождается человек в Боге, не только говорит Бог, но и отвечает человек. Есть тоска человека по Богу, но есть и тоска Бога по человеку, нужда Бога в человеке.

4

Может быть, наиболее реальное различие между христианским Востоком и христианским Западом лежит в типе духовности. Христианская мистика представляет один родовой тип, но есть видовые различия восточной и западной христианской мистики. Ошибочно было бы признать решительное преимущество одного типа над другим. Важно понять это различие, которое видно уже при сопоставлении греческих отцов церкви с Бл. Августином. Католический Запад может увидеть на Востоке уклон пантеистический и гностический. Православный Восток называет это свойство онтологизмом и видит на Западе слишком большой психологизм и антропологизм. Христианская мистика Востока гораздо более, конечно, пропитана неоплатонизмом, чем христианская мистика Запада. Все идет сверху вниз. Нет той пропасти между Творцом и творением, как на католическом и протестантском Западе. Теозис есть преодоление пропасти. Чувственный мир есть

символ духовного (св. Максим Исповедник). Тварь причастна к свойствам Божества через образ Божий. Идеальная природа человека раскрывается во Христе. Природа человека консубстанциальна человеческой природе Христа. На Востоке человеческий элемент пропитывается божественным, в то время как на Западе человеческий элемент поднимается до божественного. Действие Бога на нас есть единство с Богом. Восток физически, т. е. онтологически, понимает соединение с Богом. Смысл искупления истолковывается физико-онтологически, а не морально-юридически. В Христе Божество соединяется со всем родом человеческим. Обожение происходит через ум, ум же понимается целостно, онтологически. «Ум должен сделаться целомудренным» (св. Иоанн Лествичник). Целостность ума достигается тем, что сознание держится в сердце. Это есть собранность, трезвение. Ум опускается в сердце. Это уже существенное отличие христианской мистики Востока от неоплатонизма, от греческого интеллектуализма. Бл. Августин соединяет интеллектуалистическую мистику неоплатонизма с этическим элементом Евангелия. На Востоке изменение неоплатонического интеллектуализма происходит по-иному. Природа обожена реальным присутствием Бога. Есть связь первообраза с образом. Христианской мистике Востока чужда земная жизнь Иисуса Христа, чужда идея подражания страстям Христовым, для нее невозможны стигматы. Она гораздо менее антропогична, чем христианская мистика Запада, в ней менее разработан сложный путь человека, менее раскрывается человеческая борьба. Созерцается не человечество, а Божество Иисуса Христа. Поэтому Восток почти не знает исповедей, дневников, автобиографий, описаний духовного пути святых и мистиков, которые так любит Запад. Востоку чужда идея Бл. Августина, что Бог познается через познание души человеческой. Восточная мистика менее диалогически-драматична, чем западная. Несмотря на больший интеллектуализм Запада, мистика христианского Запада более эмоциональна, чем мистика христианского Востока, в которой остался очень силен неоплатонический интеллектуализм. Германская мистика занимает совсем особое место и ближе Востоку. Чистая эмоциональная мистика, чуждая Востоку, представлена св. Бернардом. Православное богословие часто несправедливо и с большим преувеличением обвиняет католическую мистику в эротизме. Это

связано с тем, что католическая мистика более драматична, в ней человек вытягивается вверх к Богу, Бог есть предмет любви, объект. В восточной мистике Бог вовсе не есть объект, к которому человек страстно стремится, — Бог есть любовь, проникающая в человека. Недостаточный интерес к человеческому пути и к человеческой борьбе, определяемость всей духовной жизни сверху вниз ведет к тому, что в восточной мистике не может быть прохождения через «темную ночь» чувственности и разума, как у св. Иоанна Креста. Есть суровая аскеза, но она не входит в мистический путь, как переживание темной ночи. Мистика есть просветление. Исихия в византийской мистике XIV века есть совершенный покой души, безмолвие, преобладание гнозиса над эросом. Сердечная любовь беспокойна. Борьба со злом есть борьба с пристрастием к вещам и достижение бесстрастия. При этом восточному мистикам трудно быть поэтом, как был св. Иоанн Креста, как был св. Франциск Ассизский. У св. Максима Исповедника любовь носит не этический и эмоциональный характер, а метафизический и интеллектуальный. Духовное состояние есть *θεωρία*^{*}. У св. Исаака Сириянина любовь есть порождение гнозиса. Более сложное явление представляет св. Симеон Новый Богослов. Он наиболее близок к св. Иоанну Креста. У него на этот раз уже католики видят эротический элемент. Св. Симеон Новый Богослов был поэтом. У него есть диалог человеческой души с Христом. Несмотря на его особенности, он все же остается представителем восточной мистики, соединявшей в себе умозрительную мистику гнозиса с сердечной мистикой эроса. Но Востоку остаются чужды такие явления, как стигматы. На Востоке не играют такой роли болезни и физические страдания, как в католической мистике. Православный Восток, особенно русский, любит св. Франциска Ассизского, который имеет универсальное значение и наиболее близок евангельскому образу Христа. Но в св. Франциске были черты западной рыцарственной человечности, которой в такой форме нельзя найти у св. Серафима Саровского, типичного представителя восточной мистики с ее просветлением и обожением твари. Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада по преимуществу мистика Распятия.

* Созерцание (*греч.*).

Народная мистика была главным образом мистикой литургической и сакраментальной. С ней связывалась духовная жизнь народа. Литургическая бедность и ущербленность протестантизма очень ослабила влияние этого типа христианства на народные массы. В православии и католичестве создались свои типы духовности, сообразные литургическому кругу. В народном католичестве это связано с *petites devotions*, дробными культами, например культом сердца Иисусова, и т. п. В православии остается большая целостность. Именно литургическая мистика ставит вопрос об отношении между мистикой и магией. В народной литургической жизни немалую роль играли магические элементы, которыми злоупотребляли для влияния на массы. Это есть наследие древнего прошлого народов. Протестантизм прав в своей борьбе с магизмом, связывающим самого Бога, но ошибочно почти отождествляет таинство с магизмом. Принцип мистики и принцип магии не только различны, но и совершенно противоположны. Мистика относится к духу, магия же к природе, мистика есть свобода, магия же есть власть. Мистика есть общение с Богом, магия же есть общение с силами космическими, которые могут дать власть. Магия есть первоначальная техника человека в борьбе с враждебными силами, с духами и демонами, есть техническая власть и над самими богами. Оккультизм находится в линии магии. Магия не духовна, хотя в духовность могут проникать магические элементы. Мистика же духовна. Это определяется тем, что дух имеет качество свободы, магия же свободы не знает, магия остается во власти каузальной связи и детерминации. Закованность мира есть магическая закованность. И мир нужно духовно расколдовать. С этим расколдованием, освобождением от заковывающих цепей связана одна из главных задач духовной жизни. Современная психология и психопатология по-своему раскрывает роль магии в человеческой жизни, магии индивидуальной и коллективной. Но метод психоанализа, претендующий освободить от иллюзий сознания и от болезненных травм, не есть духовный метод. Духовность не может быть лишь психоанализом, она неизбежно есть и психосинтез. Возрастающая духовная жизнь синтезирует душевную и даже телесную жизнь человека, останавливает аналитическое расчленение и распадение целостной личности. За магией скрыта сковывающая воля, за мистикой — воля освобождающая.

Отличен, хотя и не противоположен мистике литургической и глубоко противоположен всякому магизму — профетизм. Существует особый тип профетической мистики. Гейлер в своей книге «Das Gebet» устанавливает различие между мистикой и профетизмом, между мистической и профетической религией. Профетическая религия есть религия откровения личного Бога. Мистическая религия есть религия освящения и спасения. Эти характеристики вызывают возражения, ибо мистика возвышается над идеей спасения и совсем не совпадает с сакраментализмом. Но различие, устанавливаемое Гейлером, при всей условности его терминологии, несомненно существует. Мистика для Гейлера пассивна, квиетична, созерцательна, профетизм же активен, требователен, этичен. Любовь характерна для мистики, вера же характерна для профетизма. Мистика внеисторична, профетизм же историчен. Для мистики Бог не Творец и не открывается, для профетизма же Бог — Творец и открывается. Профетическая религия социальна, чего нельзя сказать о религии мистической. Профетизм мужественен, мистика же более женственна. Гейлер не хочет допустить существования типа мистики профетической, отличной и от мистики гностической, и от мистики литургической. Я же склонен защищать существование особого типа профетической мистики. Пророк есть человек, одержимый Духом Божьим, говорящий с Богом, человек, свободный от власти мира, природы и общества, прозревающий пути не необходимости только, но и самой свободы. Пророк находится в своем собственном духовном мире и из него судит окружающий мир. Профетический духовный опыт противоположен апатии, бесстрастию, равнодушию к судьбам мира и истории. Платоник Мальбранш говорит типичные для отрешенной духовности слова: «N'aime aucune création; Dieu n'a fait ton coeur que pour lui»^{*}. Слова эти не подходят для пророка и не будут им услышаны, сердце его ранено судьбой человека, народа, мировой истории, в этом его активизм, его неспособность к квиетизму. Профетизм — революционен. Эта революционность есть в Библии, в Евангелии, — ее нет в неоплатонизме, в сирийской аскезе, в храмовом благочестии. Молитва есть диа-

* «Не люби ни одно творение. Бог создал твое сердце лишь для себя» (нем.).

лог человека с Богом, и она стоит в центре христианской духовной жизни. Молитва духовна. Но когда литургическую и уединенную молитву признают единственной нужной помощью мира и единственным спасением людей от неправды и страдания, то происходит ритуалистическое извращение и сужение духовности.

Характеристика и классификация Гейлера носит слишком библейско-протестантский характер. Лютер и протестантизм для него профетичны. Это религия слова и веры. Человек слушает Бога, но не видит Бога, не созерцает божественного мира. Мы это находим в чистом виде у Карла Барта. Человек — Höger¹. Мистическое созерцание Бога есть соблазн и иллюзия. Но протестантизм не только профетичен. На его почве возникает и пиетизм (Спенсер, Петерсон, Франк). Профетический огонь первоначального протестантизма быстро начал угасать. Произошла бюрократизация и механизация духовной жизни в протестантских церквях, как она происходит и во всех церквях. Пиетизм был реакцией против этого обездушивания, возвратом к внутренней духовности, к Innerlichkeit. В пиетизме есть сильный квиетический элемент, есть уход от мук и тяжестей мира в уютный внутренний мир. Немецкий пиетизм был все-таки мелкобуржуазным движением (1670-1720). Он противоположен героическому духу профетизма, в нем была сдавленность горизонта. И это повторяется повсюду. Сначала возгорается профетический творческий огонь, потом начинается охлаждение огня, бюрократизация и механизация духовной жизни в церквях, как социальных институтах, потом является реакция против этого процесса, обращение к внутренней духовной жизни, потом эта внутренняя жизнь сдавливается, суживаются горизонты, происходит обуржуазивание духовности, как было обуржуазивание внешней церкви. И вновь делается неизбежным возгорание религиозного профетизма. Два начала возрождают охлажденную и окостеневшую духовную жизнь — профетизм и мистика. Но новая духовность должна заключать в себе и профетический и мистический элемент. И вечной правдой звучит голос пророка, осуждающий ритуалистическое вырождение и окостенение духовности: «Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня;

¹ Слушатель (нем.).

новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие и празднование... Научитесь делать добро, ищите правды, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите — и рассудим, говорит Господь». И так же звучит голос самого Христа.

Глава VII. Новая духовность. Реализация духа

1

Все, что было сказано в предшествующих главах, было подготовлением для раскрытия новой духовности. О духе и духовной жизни нужно мыслить исторически. Мыслить исторически совсем не значит мыслить, как мыслят историки. Историзм хочет знать лишь объективацию, т. е. для него дух исчезает и тогда, когда исследуется дух и пишется его история. Я же имею в виду историю как тайну существования, как судьбу. Историческое мышление о духе означает, что время находится внутри вечности и вечность прорывается во время, нет замкнутости времени. Время есть основная форма объективации человеческого существования. Но история во времени потому лишь имеет смысл, что за ней скрыты времена и сроки царства духа. Дух имеет историческое существование. Поэтому существуют кризисы духа, существует *кайрос* в истории (Тиллих), можно говорить о новой духовности. Существует лишь вечная духовность, духовность, побеждающая время и выходящая из времени, но дух имеет историю, как осуществление судьбы, и потому вечная духовность может быть новой духовностью. Проблема новой духовности поставлена кризисом духа в мире, который принимает формы отрицания духа и духоборчества. Это отрицание духа и духовности есть лишь обратная сторона омертвления старой духовности и дурного пользования духом для корыстных человеческих интересов. И совсем не значит, что те, которые отрицают дух и иногда со злобой отрицают, духа не имеют. Они находятся лишь в состоянии обманчивого сознания, не выдержали испытаний, связанных с извращениями духа. И все-таки можно сказать, что в мире происходит не только кризис духа и борьба против

духа, за которой скрыт дух же, но в мире происходит и ослабление и умаление духовности. Это ослабление и умаление духовности есть результат усиливающейся объективации человеческого существования, т. е. выбрасывания его вовне. Но уже прежде кажущегося исчезновения духовности сама духовность была настолько объективирована, что превратилась в условную форму и лишилась внутреннего существования. Новая духовность должна быть возвращением внутрь подлинного существования.

Есть ли объективация погружение духа в мир для его духовного завоевания, а возвращение внутрь существования — уход из мира? Это есть основной вопрос, и вопрос чрезвычайно трудный. Мы тут сталкиваемся с парадоксом духа. Объективация есть приспособление духа к состоянию мира, конформизм, неудача творческого акта духа, подчинение личного общему, человеческого нечеловеческому, вдохновения закону. Но в этом царстве объективации духовность может как раз принимать формы отрешенности от мира и ухода от мира, мировраждебная и жизневраждебная аскеза может быть коррелятивна царству объективации. Возврат же духа внутрь подлинного существования может означать революционную активность в отношении к объективированному состоянию мира, может быть восстанием свободы против детерминации, т. е. может означать внедрение духа в мир для его одухотворения и преображения. Объективация духа совсем не была одухотворением мира, была не нисхождением, не проявлением христианского духа любви и милосердия, а покорностью состояниям мира, торжеством социальной обыденности. Аскеза, как уход из мира, бывала формой покорности миру, мировой данности, и сопровождалась сакрализацией господствующих в мире сил. Аскеза же в миру, нисхождение любви и милосердия может быть реальным изменением мира, его подлинным просветлением. Новая духовность понимает дух не как отрешенность и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное изменение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая призраки «общего», т. е. совершая персоналистическую революцию. Это и значит, что духовность ищет прежде всего Царства Божьего, а не царства мира сего, который и есть объ-

ективация. Тут мы становимся перед парадоксом отношения между личным и социальным спасением.

Сведение духовной жизни к пути спасения, понимание христианства, как религии личного спасения, привело к сужению, умалению и ослаблению духовности. Отношение к жизни социальной и исторической было объективировано, и духовность была в ней реализована лишь символически. Объективированная форма социальной и исторической жизни со своей условной символикой и своей сакрализацией относительного и преходящего обратно действовали на духовную жизнь, подчиняя ее социальным влияниям и сдавливая ее. Дух попадал в рабство у собственной объективации. То, что выброшено духом вовне, представлялось ему силой, действующей извне, и силой священной. Поэтому понимание духовной жизни исключительно как дела личного спасения вело к сдавливанию и порабощению личной духовности и к зависимости духовности от форм социальной жизни. Искание прежде всего Царства Божьего и правды его есть искание не личного только, но и социального спасения. Символизация священного в социальной жизни (священность монархической власти, священность нации, священность собственности, священность исторической традиции) не спасает, спасает лишь реализация, т. е. осуществление правды в отношениях человека к человеку, «я» к «ты» и к «мы», осуществление общности, братства людей. И от этого личная духовность делается более свободной и расширяется в своем объеме. Более очищенная духовность означает не отвлеченность, а большую конкретность. Личное спасение дается тем, которые ищут всеобщего спасения, т. е. Царства Божьего. Идея личного спасения есть трансцендентный эгоизм, проецирование эгоизма на вечную жизнь. При этом отношение к Богу делается корыстным и чистая духовность делается невозможной. Отношение к Богу отрезывается от отношения к ближнему, т. е. нарушается завет Христа и Евангелия, разрывается целостная богочеловечность христианства. Спасаться нельзя в одиночку, невозможно изолированное спасение. Спасаться можно только с ближним, с другими людьми и миром. Каждый человек должен взять на себя боль и муку мира и людей, разделить их судьбу. Все за всех ответственны. Не могу я спасаться, если погибают другие люди и мир. Да и сама идея спасения есть лишь эгоцентрическое

выражение искания полноты и совершенства бытия, жизни в Царстве Божьем. Утилитаризм спасения извращает духовную жизнь. Именно понимание духовной жизни как личного спасения вело к отрицанию творчества человека как проявления духовности. Вся творческая жизнь человека оказалась или осужденной или выброшенной во внедуховную сферу, секуляризированной. На этой почве возник дуализм, раздирающий человека. Человечество живет в двух разных планах, в двух разных ритмах. Происходит резкое разделение сакральной и профанной духовности, причем лишь сакральная духовность признана настоящей, профанная же духовность лишь терпимой. Сакральная духовность нужна для дела спасения, профанная же духовность для дела спасения может быть даже вредна. Признается за лучшее быть менее духовным, если духовность не имеет марки сакральности. Мир со своими вопрошаниями и муками оказывается предоставленным самому себе, т. е. обреченным на гибель. Изолированная от болезней мира сакральная духовность спасала.

С этим связана мучительная проблема о предопределении, об избранности, к спасению. Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Она означает, что каждый берет на себя судьбу мира и человечества. Свобода от власти мира, которая есть одна из задач и достижений возрастающей духовности, совсем не значит, что человек выделяет себя из мира для спасения самого себя и отказывается разделить вопрошания и муки мира. Наоборот, для того, чтобы низойти в человеческий мир, тоскующий и погибающий, нужно чувствовать духовную независимость от власти мира, духовное сопротивление миру, который может растерзать человека. Раскрытие социального характера духовности как раз и освобождает ее для личного творчества. Духовность всегда глубоко личная, а интенция ее социальная и даже космическая. Социальный плен духовности внушает исключительную направленность духовности на личное спасение. Освобождение духовности от социального стеснения направляет ее на творческое действие в социальной и космической жизни. Освобожденная духовность интересуется всеобщим спасением. Христианство разом должно быть и свободно от мира, революционно по отношению к миру, и обращено с любовью на мир. Поэтому есть два понимания аскезы: есть аскеза, как уход от мира, и есть аскеза

в миру. В новой духовности будет преобладать лишь второй тип аскезы. В христианской духовности эпохи Возрождения, у Николая Кузанского, Пико делла Мирандолы, Парацельса, Эразма, Т. Мора были уже заложены возможности новой духовности. Но дальнейшее развитие гуманизма не раскрыло их. Духовность, основанная исключительно на личном спасении, потому уже не может быть оправдана, что совершенно невозможно отделить, изолировать личный акт от акта социального. Всякий личный акт человека имеет социальные последствия, и все социальные акты имеют за собой акты личные. Личная монашеская аскеза часто имела очень дурные социальные последствия, подпирала социальную неправду и зло, соглашалась на сакрализацию существующего порядка вещей, требовала смирения и послушания неправде и несправедливости. Духовность же, изменяющая и завоевывающая мир, предполагает личную духовную активность, духовную независимость от детерминации миром. Все старые христианские руководства к духовной жизни учили, что человек должен нести крест. Но забывали, что крест имеет универсальное значение и переносится на всю жизнь. Распинается не только индивидуальный человек, распинаются общества, государства и цивилизации. С этим связана прерывность в историческом и социальном процессе, невозможность его исключительно органического понимания. Перенесение креста на социальную жизнь означает не послушание социальной данности, а принятие необходимости катастроф, революций и радикальных изменений общества. Ошибочно приписывать кресту консервативное значение.

Именно обращенность человека не к личному только спасению, но и к социальному преобразованию раскрывает личное, глубоко личное призвание в духовной жизни. Этого призвания совсем нет при сведении духовной жизни к путям личного спасения. Призвание всегда связано с творчеством, творчество же обращено к миру и другим людям, к обществу, к истории. Роковую роль в истории христианской духовности сыграла идея послушания. Послушание есть лжедуховность. Оно неизбежно вырождается в послушание злу и порождает рабство. Христиане во имя послушания терпели зло до тех пор, пока другие, не христиане, уже восставали против зла и уничтожали его, но восставали при этом и против самого христианства.

Послушание было орудием господства, которое более всего использовало христианскую духовность. Традиционные формы послушания внушены были ужасом вечной гибели и адских мук. Именно через послушание христианство было сведено к личному спасению, к трансцендентному эгоизму. Послушанием хотели откупиться от исполнения заветов Христа. Их можно было не осуществлять в жизни, если человек был послушным. Метафизически это обосновывается необходимостью отсечения всякой человеческой воли, даже если она проявляется в любви к ближнему, в жалости и милосердии к твари. Борьба была объявлена не против злого, а против человеческого. Но угашение человеческого делало невозможным борьбу против зла. Человек оставлялся в подавленности и страхе, и духовность не побеждала этой подавленности и страха, а увеличивала их, оправдывала и придавала униженности человека трансцендентный характер. Это и было источником реакционности христианства. Христианство сумели превратить в силу, враждебную человеческой свободе и человеческому творчеству, в силу, сопротивляющуюся просветлению и преобразению мира и человеческой жизни. Подавленность, страх и униженность человека преодолеваются творческой активностью духа, в ней человек освобождается от поглощенности собой и от тяжести собственной тьмы. Именно в переживании творческого подъема и освобожденности от подавленности и действует благодать. Вопрос об отношении спасения и творчества, о роли творчества в духовной жизни есть основной вопрос, от него зависит будущее духовности в мире и возможность новой духовности. Сама христианская любовь должна быть понята как величайшее обнаружение творчества в жизни, как творчество новой жизни. Атеизм Л. Фейербаха был диалектическим моментом в очищении и развитии христианского сознания. Именно Фейербах учил, что бытие познается через любовь, что познающий любящий, что любовь есть бытие. Не то, что мыслится, есть бытие, а то, что любит. Фейербах близок к экзистенциальной философии, он хочет открыть «ты», а не объект. Он учил единству человека с человеком, как «я» с «ты». Познает для него целостный человек, познает не только разум, но и сердце, и любовь. Атеизм Фейербаха есть укор для старого христианского сознания, для богословских доктрин, подменивших христианскую любовь послушанием. Между

тем как именно христиане должны были бы утверждать то, что Фейербах. Любовь есть творчество, познание есть творчество, преображение природы есть творчество, свобода есть творчество. Послушание же сделалось пресечением творчества и вдохновения, орудием унижения человека.

2

Неточно было бы сказать про человека, что он есть дух. Но можно сказать, что он имеет дух. Только в Боге совершенно исчезает различие между «быть» и «иметь». Человек не есть еще то, что он имеет. Он имеет разум, но не есть разум, имеет любовь, но не есть любовь, имеет качество, но не есть сущее качество, имеет идею, но не есть сама идея. Задача реализации человеческой личности в том, чтобы быть тем, что имеешь, чтобы определялся человек не по тому, что он имеет, а по тому, что он есть. Быт есть реальность, реализация, иметь же, быть собственником чего-либо есть лишь знак и символ. Социализм можно было бы определить как переход в социальной жизни от знаков к реальностям, переход от того, чтобы иметь что-нибудь (собственность), к тому, чтобы быть чем-нибудь. Смысл социализма в освобождении человека от накопления и сбережений, т. е. от фикций и знаков мощи, которым не соответствует ничего реального в человеке и которые калечат жизнь. Но таково идеальное задание, на практике социализм легко приобретает условно-знаковый характер, например, в русском коммунизме. Человек имеет дух, но он должен стать духом, быть духом, воплощенным духом. И это происходит в человеке, когда он в духе, когда им овладевает дух. Что значит «иметь» дух и «быть» духом? Окончательно «быть» духом есть теозис, вхождение в Божественную жизнь. Дух от Бога. И когда человек «имеет» дух, когда он в духе, то это значит, что дух входит в него, вдохновляет его. И потому существует неразрывная связь между духом и вдохновением, т. е. творческим состоянием. Проблема творчества есть основная проблема новой духовности. Но, в сущности, духовность всегда есть творчество, ибо признаком духа является свобода и активность. В творчестве есть два элемента — элемент благодати, т. е. вдохновения свыше в человеке, обладание чело-

веком гения, дара, и элемент свободы, ни из чего не выводимой и ничем не детерминированной, которым определяется новизна в творческом акте. Творчество есть не только взаимодействие человека с миром, но и взаимодействие человека с Богом. Человек как бы передает миру свой разговор с Богом. Но всегда действуют два, не один, всегда есть встреча. Монизм во всех областях есть ложная и бесплодная точка зрения. Творчество не может быть выведено из бытия, понятого как единое. Можно было бы сказать, что творящий имеет характер духа, а творимое характер бытия. Это понимал Экхарт, несмотря на свой монистический уклон. Творит всегда дух. Всякое творческое изменение в мире происходит от вторжения духа, т. е. свободы, т. е. благодати, в бытие. Если возврат души к единству с Богом не означает единства по природе и субстанции, то потому лишь, что дух не есть природа или субстанция. В более тонком смысле нужно сказать, что дух не только не есть природа или субстанция, но не есть и бытие, ибо свобода не есть бытие. Система мысли, для которой все детерминировано вечным бытием, все из него вытекает, есть неизбежно статическая система, для нее непонятны свобода, изменение, новизна, творчество, как непонятно и зло. Этому противоположна точка зрения, для которой кроме бытия, введенного в круг детерминации, есть еще свобода, находящаяся вне круга детерминации, т. е. вне бытия. С этим связано и иное понимание духа и духовной жизни. При этом становится невозможным понимать духовную жизнь иначе, как жизнь творческую. Отрицание в прошлом того, что творчество принадлежит духовности, означало лишь, что духовность была введена в детерминированную и замкнутую систему бытия. Дух был поставлен между двумя возможностями — соединиться с божественной силой или с силой тьмы. И сила божественная, и сила тьмы представлялись как бы завершенными, застывшими системами бытия. Но в действительности и самая божественная жизнь может быть понята динамически, как борьба, как драматическая судьба. Тогда бросается иной свет и на духовность. Это есть проблема отношения созерцания и активности.

Мистика в прошлом всегда понималась как созерцание. Блаженное созерцание описывалось как последний этап мистического духовного опыта. Созерцание и было мистической пассивностью, исключительной рецептивностью. Созерцатель

есть зритель, а не активный участник драмы. Активность мистического созерцания связывалась лишь с аскетическим очищением. Но созерцание не мыслилось как возможное изменение в самом созерцаемом. В таком случае созерцание предполагает вечный, замкнутый, заверченный круг бытия, в который ничто не может ворваться и из которого ничто не может вырваться. И весь вопрос в том, в какой мере такое созерцаемое бытие есть продукт мысли, результат переработки сознанием. Тут мысль и сознание активны, но закрепление результатов этой активности делает человека пассивным созерцателем. Освободившись от объективации продуктов мысли, которая и ставила перед созерцателем статическое бытие, человек начинает понимать, что отношения между человеком и бытием, между человеком и Богом суть отношения активно-творческие, и в этом и заключается духовность, которая есть прорыв свободы. В духовной жизни, бесспорно, есть созерцание, но это созерцание есть момент творческого пути, самое созерцание есть одна из форм творчества. От созерцания меняется созерцаемое бытие. Творческий ответ человека на призыв и вопрошание Бога есть изменение не только в человеческой жизни, но и в самой божественной жизни. Так совершается богочеловеческая драма. Созерцание и активность не должны противопоставляться друг другу как взаимоисключающие начала. В активном духе есть моменты созерцания, как выхода из нашего времени, но и самое созерцание должно быть понято в своей активности. Эта проблема приобретает особенную остроту вследствие актуализма нашей эпохи. Этот актуализм, порожденный технической цивилизацией, в сущности, означает не активность, а пассивность человеческого духа. Человек пассивно подчиняется ускорению времени, требующего от него максимальной активности, как функции технического процесса, а не как целостной личности. Эта активность разрушает личность, целостный образ человека. Это сопровождается совершенной духовной пассивностью, замиранием духа и духовности. Созерцание же является активностью духа, сопротивлением человека по отношению к истерзывающему его процессу технического актуализма. Это связано с отношением времени и вечности, с возможностью пережить мгновение, выходящее из потока времени. Мгновение должно быть не атомом времени, а атомом вечности, говорит Кирке-

гард. Творческий активизм всегда означает прорыв объективации, детерминирующей всю жизнь человека. Но современный технический актуализм означает как раз окончательное подчинение человека объективации, он не знает свободы, не знает духа. Дух при этом понимается как эпифеномен, продукт материального технического процесса. Дух оказывается поставленным между пассивным созерцанием прошлого, отрицанием творчества и актуализмом современной технической цивилизации, отрицающей самый дух и духовность. Это и ставит проблему новой творческой духовности, которая преодолевает и пассивное созерцание прошлого, и пассивный актуализм современности. Творческая духовность должна быть так же обращена к вечности, как и великая духовность прошлого, но она должна и актуализировать себя во времени, т. е. изменять мир. Под творческой активностью духа я понимаю не создание лишь продуктов культуры всегда символических, а реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия. Это означает преобладание профетизма над ритуализмом в духовной жизни. Это означает также, что искание истины и правды преобладает над исканием пассивных экстазов. Это ставит нас перед вопросом об отношении духовности к социальной правде.

3

Совершенно ошибочен дуализм, резко разделяющий духовную и социальную жизнь. Не только социальная жизнь в ее целом, которая ведь объемлет отношение человека к человеку, но и экономика, которую считают материальной по преимуществу, есть продукт духа. Только дух активен, материя же пассивна. Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т. е. активности человеческого духа. Социальная жизнь целиком зависит от духовного состояния людей. От разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству. В этом отношении многое выясняют работы Макса Вебера, Трельча, Зомбарта, де Мана. Но тут есть и обратная сторона. Духовная жизнь людей претерпевает влияние социальной жизни, на формах духовности опечатлеваются формы социальные, и это вплоть до понятия о

Боге, до догматических формул. Формы духовности очень связаны с формами человеческой кооперации, с отношением человека к человеку. Христианство может меняться не потому, что меняется откровение, т. е. то, что идет от Бога, а потому, что меняется человеческая среда, воспринимающая откровение. Христианство может восприниматься гуманизированной средой и может восприниматься бестиальной средой. А эта среда зависит от социальных отношений людей. Когда в социальной жизни отношения между людьми волчьи, когда человек угнетает и эксплуатирует человека, то от этого меняется и духовная жизнь людей, меняется даже богопознание. Человеческое познание зависит от ступеней общности людей, от форм их кооперации, от характера человеческого труда. В этом отношении у Маркса была большая правда, но искаженная основной его ложью по отношению к духу. Маркс в справедливой реакции против отвлеченного идеализма сначала как будто хотел применить дух к социальной области, но потом начал совсем отрицать дух. Маркс был прав, когда учил, что основой исторического процесса является борьба человека, соединенного с человеком, т. е. социального человека, со стихийными силами природы. Но он почему-то вообразил, что это есть материалистическое понимание исторического процесса, в то время как борьба эта, как и всякая человеческая активность, есть борьба духа, и результаты ее зависят от состояния духа. Когда Маркс говорит, что дух и духовность определяются экономикой, то это может иметь лишь один смысл — обличение зависимости духа от экономики, как рабства и лжи. И он прав в своих обвинениях. Но сказать, что экономика может породить дух и духовность, значит сказать нелепость, которая никогда не была продумана марксистами до конца. Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода. Эпифеноменом экономики может быть лишь ограничение и искажение духа и духовности. Классовые интересы могут породить ложь, но никогда не могут породить истины. Отношения между духовностью и социальной жизнью могут быть определены в такой форме: зависимость духовности от социальной среды есть всегда ее извращение и искажение, есть всегда рабство духа и символическая ложь, истина же, правда, справедливость, свобода есть результат активного действия духа на социальную среду и социальные отношения людей.

И если дух пассивен в отношении к социальной жизни, к социальным отношениям людей, если духовность совершенно отрешается от социальной жизни и покорна социальным формам, как данности, то этим искажается самая духовность, замутняется и порабощается. Формы аскезы в прошлом в очень сильной степени зависели от социального строя, от социальных отношений людей и форм труда. Формы аскезы иные при натуральном хозяйстве, при существовании рабства и крепостного права или при капиталистическом хозяйстве и индустриальном пролетариате, и они, вероятно, будут еще иные при социалистическом хозяйстве. Недопустимо, например, проповедовать пост голодному. Дух должен активно реагировать на социальную среду, но внутренне он от нее не зависит, ибо по самому своему определению он есть свобода и вне детерминации. Детерминация всегда означает лишь недостаточную духовность, недостаточную пробужденность духа, недостаточную очищенность и освобожденность. Материализм принял рабство духа за сущность духа, болезнь за нормальное состояние. Именно выделение духовности в отдельную, отвлеченную сферу и материализировало земную жизнь и самую жизнь церкви. Источник материализма духовный.

Отделение духовности от полноты жизни привело к тому, что материальность стала господствовать над человеческой жизнью. Это и привело к царству буржуазности в духовном смысле слова. От этой буржуазности не спасет и социализм, если он будет отделен от духовности, он даже может ее закрепить. Царство буржуазности, отделенное от духа, стоит под знаком власти денег. Деньги и есть сила и власть мира, отделенного от духа, т. е. от свободы, от смысла, от творчества, от любви. Есть два символа — символ хлеба и символ денег, и две мистерии — мистерия хлеба, мистерия евхаристическая, и мистерия денег, мистерия сатаническая. И стоит великая задача — опрокинуть правительство денег и создать правительство хлеба. Деньги разделяют дух и мир, дух и хлеб, дух и труд. Деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека. Отрешенная от полноты жизни духовность оправдывает власть денег, изменяет символу хлеба. В символе хлеба дух соединяется с плотью мира. Мир, отрезанный от духа, стоит под символом денег. Царство денег и есть царство объективации. Символ же хлеба

возвращает к подлинному существованию. Царство денег есть царство фикций, царство хлеба есть возврат к реальностям. Социализм борется против царства, стоящего под символом денег. Но если социализм будет отрезан от духа и духовности, то он неизбежно приведет к царству денег. Царство денег есть царство князя мира сего, царство буржуазности. Таким может быть и социалистическое царство, если социализм не соединится с духовностью. Только духовность, т. е. свобода, т. е. любовь, т. е. смысл, действительно противостоит буржуазному царству денег, царству князя мира сего.

В прошлом, христианства не раскрылась еще целостная духовность, как не раскрылась целостная человечность. Не было целостной духовности потому, что духовно не была решена проблема человеческого труда, связывающая человека с жизнью космической. Духовность была отвлечена в особую сферу, отделенную от проблемы труда, от проблемы тела и его нужд, которая решалась в совершенной отделенности от всякой духовности, в противоположении духовности. И этим путем менее всего, конечно, могла быть достигнута целостная человечность. Мир буржуазно-капиталистический создавался в совершенной отделенности, отрешенности от духа и духовности, в крайней объективации, т. е. выброшенности вовне человеческого существования. Но и мир социалистический продолжает существовать в отделенности, отрешенности от духа и духовности, часто даже во вражде к духу. То, что Маркс называл отчуждением человеческой природы в капиталистическом хозяйстве, я и называю объективацией, превращением в объект. Но это отчуждение, эта объективация могут продолжаться и в социалистическом обществе, если оно будет против духа, если оно будет организовывать мир вне духа. Новая духовность стоит перед задачей преодоления непереносимого дуализма, разделяющего и раздробляющего человеческую природу. Старая духовность хотела знать борьбу со злом и с властью стихийной природы над человеком лишь через аскезу. Новое сознание, оторвавшее себя от духовности, хочет бороться со злом и с властью стихийной природы над человеком лишь через технику и техническую организацию жизни. Противоположение аскезы и техники разрывает целостную человеческую природу, делает духовность отвлеченной и бесильной в борьбе, а технику и организацию превращает в без-

душное царство. Отрицание духовности есть отрицание человека, как образа Божьего в человеке, но отрицание значения техники, социальной борьбы и организации ведет к отрицанию и унижению человека, к рабству и покорности злу. С этим связана проблема новой духовности, которая соединяет созерцание и активность, духовную сосредоточенность и борьбу. Совершенно ложно строить духовную жизнь на старом противополжении «духа» и «плоти». У Апостола Павла это означает противополжение нового и ветхого человека. Новый человек, человек «духа», совсем не отрицает «плоть», если под «плотью» не понимать просто грех, — он стремится к овладению «плотью», к ее просветлению и преображению, т. е. к духовной плоти. С этим связано и иное отношение к социальной и космической жизни, иное отношение к трудовому процессу, от которого не может быть отделена духовность. Труд не есть только аскеза, труд есть также техника и строительство, есть жертва и борьба, внедрение человека в космическую жизнь, труд есть также кооперация с другими людьми, общение людей. И этот трудовой процесс имеет глубочайшую связь с духовностью, он меняет характер духовности, делает ее более целостной. В этом связь духовности и социальности. В мире должна образоваться духовность, христианская духовность, которая может быть названа социалистической, коммунотарной, но которая прежде всего персоналистическая, так как в основании ее лежит отношение человека к человеку, к ближнему, ко всякой конкретной человеческой личности. Эта духовность будет бороться против тирании общества над человеческой личностью, она признает священные права человека на интимную жизнь и даже на одиночество. Признание форм духовности первоосновой форм общности и общества переносит центр тяжести в выработку человеческого характера, в повышение человеческого качества.

4

Книга эта написана о Духе, а не о Святом Духе, это книга философская, а не богословская. И я не предлагаю говорить о догматических вопросах, связанных с учением о Духе Святом. Но все-таки проблема о Духе Святом и об Его отношении к

Духу вообще существует для мысли христианской, и она центральна. Христианство пневмацентрично. Пневма, Дух — носитель и источник пророческого вдохновения в христианстве. Христианству глубоко присущ скрытый параклетизм, и всегда была христианская надежда, что параклетизм раскроется, что будет новое излияние Духа Святого в мире. О. С. Булгаков верно говорит, что нет личного воплощения Духа Святого, что его воплощение всеобщее, разлитое по всему миру. Поэтому так трудно определить отношение Духа и Святого Духа. В Духе действует Святой Дух. Духовная жизнь есть приобщение к божественной жизни. Например, для К. Барта Дух есть дар благодати Творца творению. Благодать есть для него наша тварность. Святой Дух присутствует в человеке эсхатологически. Но бартианство ограничивает возможности действия Святого Духа на человека и мир, и это одно из основных противоречий этого учения. Католическая теология почти отождествляет Дух Святой с благодатью, но это действие благодати устанавливает закономерности. Что говорится о Святом Духе в Священном Писании? Прежде всего нас поражает, что в Евангелии все происходит от Духа Святого и через Дух Святой. Рождение всегда происходит от Духа. Иисус родился от Духа, был крещен Духом Святым и возведен Духом в пустыню. Вот какими словами определяется в Евангелии роль Духа Святого: «Не вы будете говорить, но Дух Отца будет говорить в вас» (Матф., гл. 10, 20). Духом Божиим изгоняются бесы. «Хула на Духа не простится человеком» (Матф., гл. 12, 31). «Не знаете, какого вы Духа» (Лук., гл. 9, 55). «Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить» (Лук., гл. 12, 12). «Нужно родиться от Духа, чтобы войти в Царство Божье» (Иоанн, гл. 3, 5). «Дух дышит, где хочет» (Иоанн, гл. 3, 8). Дух животворит. Отец пошлет Утешителя Духа Святого (Иоанн, гл. 15, 26). Он научит всему. Дух истины наставит на всякую истину (Иоанн, гл. 16, 13). Все происходит через Дух. Нужно испытывать духов. Дух есть истина (I Послание Иоанна). Духом все судится. Дух все пронизывает. Дары даются Духом. Прежде душевное, потом духовное. Буква убивает, а Дух животворит. «Господь есть Дух, где Дух Господен, там свобода» (II Послание к Коринфянам, гл. 3, 17). «Духа не угашайте» (I Послание к Фессалон., гл. 5, 19). Самые поразительные слова: Дух дышит, где хочет, где Дух, там и свобода, только хула

на Духа не простится, Духа не угашайте. Евангелие и апостольские послания оставляют впечатление панпневматизма. Учение о Духе Святом почти не было выработано, его не было у апостолов, не было у апологетов, оно слабо развито у учителей церкви и часто носит характер субордоционализма. Но как я говорил уже, именно Дух Святой наиболее близок человеку, наиболее имманентен, наиболее всеобъемлющ по своему действию и Он наименее понятен, наиболее таинственен. Может быть, и не должно быть никакой доктрины о Духе Святом. Доктрина связывает и ограничивает. Именно доктрина производит резкое разделение между Святым Духом и Духом, всеобъемлющей жизнью Духа. Все харизмы, все дары происходят от Духа, не только дары пророка, апостола, святого, но и дары поэта, философа, изобретателя, реформатора. Религия Духа говорит не об оправдании и не о спасении, а о просветлении человеческой природы, о реальном изменении. Невидимое царство Духа творится неисповедимыми путями, и нет никаких законнических ограничений в этих путях. Действие Духа всегда означает преодоление подавленности и униженности человека, жизненный подъем и экстаз. Таковы признаки Духа Святого в Священном Писании, таковы и признаки Духа в культурной и социальной жизни. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что озаренность, т. е. духовность, не нуждается более в письменном законе. Есть глубокая противоположность между Духом и законом. Есть глубокое различие между вдохновением, харизматизмом, новым рождением в первохристианстве и последующими аскетическими школами, с методами и законами, с длительным путем совершенствования. Святой Дух и Дух по действию своему схожи, одинаково связаны с вдохновением, с харизматизмом, с подъемом жизненных сил. Существует глубокая пропасть между Духом и авторитетом. Действие Духа Святого и Духа не непрерывно, не эволюционно, а прерывно и прерывно.

Авторитет играет огромную роль в религиозной жизни. Авторитету придают религиозный характер. Но авторитет относится не к области пневматологии, он относится к области социологии. Авторитет существует лишь в объективации, его нет в самой духовности. Авторитет есть социализация духа, он приписывает духу и духовности социальные отношения властвования. Авторитет видит в духовной жизни те же отноше-

ния, которые существуют в жизни социальной, где «князья народов господствуют» и «вельможи властвуют». Его Христос сказал, что между вами, т. е. в духовной жизни, да не будет так. Авторитет есть явление церкви как социального института. Искание авторитета есть искание критерия, который стоял бы над относительным и изменчивым множественным человеческим миром, который был бы сверхчеловеческим. Это есть искание гарантии и безопасности. Но гарантия и безопасность и есть как раз человеческое, слишком человеческое. Гарантия и безопасность связаны с социальной жизнью людей, а не с духовной жизнью. Духовная жизнь опасна, она не знает гарантий, она есть свобода, свобода же есть риск. Авторитет есть детерминация, и он относится лишь к сфере, в которой есть определяемость извне. Такова сфера внешнего общества, а не сфера духа. Гегель был, конечно, плохой христианин, но он был прав, когда говорил, что Дух есть возвращение к себе, что Святой Дух есть субъективный Дух. Авторитет есть край объективности, крайний полюс объективности. Дух же край субъективности, глубина субъективности. В авторитете, в религиозном, духовном авторитете происходит отчуждение Духа от самого себя, он выбрасывается вовне. Духовный авторитет совсем не духовен, он социален, он-то и есть человеческое, не раскрывшее в себе божественное, а оторванное от божественного и погруженное в человеческие отношения властвования. Авторитет выражается не в неизреченныхдыханиях Духа, не во вдохновении, а в человеческих словах, человеческих понятиях, человеческих законах, человеческих интересах. В авторитете говорят и действуют папы, соборы, епископы, социальные институты, а не Дух. Если же в папах, соборах, епископах, социальных институтах действует Дух, то авторитета больше нет. Нахождение духовного критерия и означает исчезновение критерия, исчезновение самого вопроса о критерии. Не может быть критерия для Духа, самый Дух есть критерий. Не может быть низшее критерием для высшего, не может авторитет, который всегда имеет социальную природу, быть критерием для Духа. Дух сам наставляет нас на истину. И нет критерия для отличия того, что от Духа и что не от Духа, нет критерия, кроме самого Духа. Ложно искать критерия, это всегда означает слабость веры и неверие, неверие в действие Духа. Действует или не действует Дух, а пусть на всякий

случай действует власть, начальство, авторитет с гарантиями безопасности. Так строит свою жизнь Церковь, как социальный институт, действующий в истории. Эта жизнь подчинена социальной детерминации. Ложно искание суверенитета. Все суверенитеты проходят через человеческое, через человеческие слова, мысли, действия. И всякому человеческому суверенитету противостоит человеческий же суверенитет. Суверенитет принадлежит лишь Богу. И суверенитет Бога никогда и нигде не воплощается, воплощается лишь жертвенная любовь Бога, а не суверенитет. Да и Бог, в конце концов, не есть суверенитет, ибо суверенитет — человеческое, а не Божье. Бог никогда не являлся в мире богатым, он являлся лишь бедным, он не воплощался как сила этого мира, он воплощался лишь как распятая правда. Бог не есть суверенитет, ибо не есть власть. Власть есть человеческое, а не Божье. Власть относится не к духовной жизни, а к социальным отношениям людей. Бог есть сила, а не власть. Сила Божья духовна и не походит на проявление силы в этом мире. Духовная сила есть свобода. Духовная сила не нуждается в силах этого мира, она есть чудо по сравнению с детерминированностью этого мира.

Все искания критерия для духовной жизни, все учения об авторитете вращаются в порочном кругу и ничего не разрешают и не достигают. Самое совершенное учение об авторитете — учение католическое, — в сущности, не достигает гарантий, ибо гарантий не может быть. Католическому учению удалось лишь создать сильную дисциплинарную власть, т. е. как раз показать, что авторитет относится к социальной сфере религиозной жизни. В конце концов, неизвестно, когда папа говорит *ex cathedra*^{*}, т. е. как непогрешимый, и когда не *ex cathedra*, т. е. погрешимый подобно всем людям. Когда папа погрешал, а он не раз погрешал в истории, оказывалось, что он говорил не как непогрешимый папа. Но это значит, что папа был непогрешимым лишь тогда, когда высказывал непогрешимые истины, т. е. совершенно так же, как и другие люди. Папа непогрешим, когда вдохновлен Святым Духом. Но нет критерия для решения вопроса, когда именно он вдохновлен Святым Духом. Еще бóльшие затруднения получают, когда непогрешимый авторитет приписывается, например, собору

* С кафедры (авторитетно, непререкаемо) (лат.).

епископов. Собор непогрешим лишь тогда, когда вдохновлен Святым Духом и высказывает истину. Но нет никакого критерия для решения вопроса, когда именно собор вдохновлен Святым Духом. Критерий не в соборе, а в Духе Святом. И нет критерия для Духа Святого. Да и Дух Святой не критерий, всегда ведь имеющий рациональный и юридический характер, а благодать, свобода, любовь. К Духу Святому неприменима никакая детерминация. Это понимал Хомяков в своем учении о соборности, отрицающем всякий внешний авторитет. Дух Святой действует в соборности, в Церкви, как целом, в церковном народе. Для этого нет никаких критериев. Не то есть истина, что говорит собор, а то есть собор, где говорится истина. Не там действует Дух Святой, где собор, а там собор, где действует Дух Святой. Еще глубже понимал Достоевский, что искание авторитета в религиозной жизни есть соблазн. В «Легенде о Великом Инквизиторе» он видел в авторитете соблазн антихриста. И то, что открывалось Достоевскому, относится не только к католичеству, но и к православию, и ко всякой религии, ко всякому принципу авторитета в духовной жизни. Защитники авторитета обыкновенно обвиняют противников в отрицании воплощения Духа, в признании лишь Духа невоплощенного или развоплощенного. Это неверно. И это обвинение часто бывает лживым. Дух, Святой Дух воплощается в человеческой жизни, но он воплощается не в авторитете, а в целостной человечности. Это основная мысль моей книги. Тогда только антропоморфизм оправдывается как путь богопознания, ибо Бог подобен не внешней природе, не обществу, не понятию, выработанному мыслью, а целостной человечности. Дух Святой действует не в иерархических чинах, не во власти, не в законах природы или законах государства, не в детерминации объективированного мира, а в человеческом существовании, в человеке и через человека, в человеческом творчестве, в человеческом вдохновении, в человеческой любви и жертве. Ошибочно отождествлять воплощение с объективацией. В социальных институтах происходит объективация Духа, а не воплощение Духа. В процессе объективации церковь как социальный институт была превращена в идола, как и государство, как и нация, как все, что организует социальную обыденность. Церковь как синагога переживает страшный кризис, от нее отлетает Дух, в ней нет Духа пророческого. И мы

должны уповать на новую эпоху Святого Духа. Откровение всегда в Духе и всегда духовно, оно не в объективированном порядке и обществе совершается, оно там лишь символизируется. Религиозное откровение духовно, и возврат к истокам откровения есть возврат к Духу и духовности. Только такой возврат не будет реакцией. Ошибочно было бы видеть в предании авторитет. Подлинное предание экзистенциально, и оно есть духовная жизнь. Предание же, традиция, ставшая законнической и окостеневшей, есть угашение духа.

5

Новая духовность на философском языке означает освобождение от объективации и от подчинения духа дурной, падшей социальности. Вместе с тем это означает переход от символизации духа к реализации духа. Духовная жизнь есть освобождение от рабства, от магической заколдованности человека, от иллюзий сознания и от подавленности бессознательной родовой традицией, от всякого рода табу, мешающих свободному движению. Если на это скажут защитники старой духовности, что самое важное и самое первое есть борьба с грехом и освобождение от греха, то это совсем не будет возражением против сказанного. Грех и есть рабство человека, утеря свободы духа, подчинение одетерминации извне. Дух и духовность совсем не есть подчинение в этом мире объективированному порядку природы и общества и сакрализация установившихся в этом мире форм (внешней церковности, государства, собственности, национального быта, родовой семьи и пр.). Дух революционен в отношении к миру, и на земле он выразим не в объективных структурах, а в свободе, справедливости, любви, творчестве, в интуитивном познании, не в объективности, а в экзистенциальной субъективности. Победа духа над миром есть победа субъективности над объективностью, личного и индивидуального над общим. Объективация духа, которая ведет к признанию священными структуры Церкви, как социального института, иерархической власти, государства, национального родового быта и пр., роковым образом переходит в идолопоклонство. Дух все более и более уходит от самого себя, отчуждается, и потому-то и происхо-

дит не реальная спиритуализация тех сфер, в которые дух вступает, а лишь условная символизация. Реальная спиритуализация есть не объективация духа, а субъективация духа, т. е. создание порядка, основанного на субъективности, на экзистенциальных субъектах, т. е. порядка персоналистического. Реально священным может быть лишь экзистенциальное — свобода, творчество, любовь, а не исторические образования и структуры. В объекте не может быть ничего священного, оно может быть лишь в субъекте. В объекте дух иссякает. В объекте все условно, все имеет лишь характер знака, а не самой реальности. Поэтому так ничтожно и суетно всякое величие в истории. В истории мира происходит противоборство двух начал: субъективности, духовности, первореальности, свободы, истины, правды, любви, человечности и объективности, мирности, детерминизма извне, пользы, устройства, силы, власти. Это и есть борьба Царства Божьего и царства кесаря. Сын Божий и Сын Человеческий был распят в этом мире. И дух распинается в мире объективации, объективация духа есть его распятие.

Поэтому отношение между духом и силой очень парадоксально в этом мире. Дух есть сила, и только дух есть активность. Материя есть слабость и пассивность, не вполне еще реальность. Но материя представляется нам большей силой в мире, чем дух. Н. Гартман не без основания говорит, что наиболее ценное слабее всего, наименее же ценное сильнее всего. Сила самого материального и самого низменного в этом мире связана с тем, что она может совершать насилие, насилие же не может совершать самое ценное, не может совершать дух и Бог. Это главным образом связано с объективацией, объективация обрекает на то, чтобы силой, способной совершать насилие, было не высшее, а низшее, и это низшее сакрализуется. Государство несравненно сильнее Церкви, экономика несравненно сильнее духовной культуры. Армия, вооруженная сильной техникой, может уничтожить все. И когда Церковь хотела быть силой в объективированном мире, она прибегала к орудиям насилия, заимствованным у государства. Духу и духовности были присвоены черты, заимствованные из объективированного мира, в котором все принимает формы материального принуждения. Объективированный мир организуется для среднего человека, для социальной обыденности. В этом мире

дух был распинаем, распинаема была аристократия духа, аристократия творчества и аристократия любви, сердца, т. е. лучшие. Объективация есть торжество середины, она не терпит духовного возвышения. Для объективированного мира был создан и особый Бог. Бог был понят как власть, как сила насильствующая, совсем подобно государственному порядку, или как сила детерминирующая извне, совсем подобно каузальным связям природного порядка. Но возрастание духовности означает освобождение от этой идеи Бога, очищение богопознания от низших категорий каузальности и властвования. Высшая же духовность есть окончательное угасание объективности. Царство духа есть внутреннее царство субъективности, царство свободы и любви, не знающее внеположности и отчужденности, т. е. каузальных отношений и отношений властвования. Но христианская духовность несет тяготу падшего мира, как вольную жертву, как нисхождение любви и милосердия. Духовность определяет свое отношение к миру не как подчинение и послушание, не как конформизм, не как приспособление к силе и власти, а как жертву любви, как нисхождение, как несение тяготы мира. Новая духовность должна производить впечатление развоплощения, она восстает против воплощения, как объективации, как освящения исторически относительно, но в сущности это есть перевоплощение, не эволюционное, а катастрофическое перевоплощение.

В духовной жизни происходит борьба символизма и реализма. Дурной, порабощающий символизм есть не что иное, как принятие символов за последние реальности, т. е. непонимание символики. Дурной символизм есть наивный реализм. Настоящий же реализм связан с пониманием символики, с сознанием отличия символики от реальности. Именно символическая теория познания должна расчистить почву для реализма. Нужно различать символизацию духа и духовности от реализации духа и духовности. Не только в культуре играет огромную роль символика, но и в мистике. Мистика знает символику сексуальных и родовых отношений — супруг, возлюбленный, невеста и др. Особенностью символизма является то, что он вносит условность и повторяемость, что в нем нет постоянного творчества, что он в конце концов есть одно из орудий объективации. Реализм же в духовной жизни сметает условность и предполагает постоянный творческий процесс.

Духовный реализм раскрывается в творчестве, в свободе, в любви. Новая духовность и будет реализмом, реализмом свободы, реализмом активности и творчества, реализмом любви и милосердия, реализмом изменения и преображения мира в отличие от освящения и ознаменования. Мы не можем преодолеть символики в языке и мышлении, но можем преодолеть ее в самой первожизни. В описании духовного и мистического опыта всегда будут прибегать к пространственной символике, к символам высоты и глубины, к символам сего и иного мира и т. д. В реальном духовном опыте эти символы исчезают, нет глубины и высоты, нет сего и иного мира. Первичный творческий акт реалистичен и не заключает в себе символики, он не тронут еще переработкой мысли. Но когда результаты творческого акта входят в мир, то начинается символизация. И эта символизация действует обратно на духовную жизнь, сообщает ей символический характер. Духовная жизнь получает печать символизма «культуры». Духовная жизнь начинает определяться отношением к «бытию», которое есть уже продукт мысли и несет на себе печать символики понятий. Когда духовная жизнь определяется в отношении бытию, то она определяется в отношении к объекту. Переход от символизма к реализму в духовной жизни есть переход от объективации к тайне существования. Это не значит, конечно, что возможен скачок к единству и тождеству божественной жизни (к Божеству, понятому апофатически). Духовная жизнь есть путь, и на пути этом происходит борьба, требующая героизма и жертв, нужно прохождение через противоположение, разделение, разрывы. Духовная жизнь диалогична, и потому ее нельзя выражать в монизме. Для духовной жизни необходима встреча человека и Бога, человеческой воли и Божественной воли. Для реализации духовной жизни недостаточно Единого, нужно и другое в отношении к этому Единому. Реализм в духовной жизни неизбежно будет также очищением идеи Бога от искажающих человеческих привнесений, связанных с инстинктами властвования и тиранства, мазохизма и садизма. Это есть процесс спиритуализации богопознания.

Спиритуализация христианства не только не закончилась в мире, но она более нужна, чем когда-либо. В мире происходит суд над идеей Бога, оскорбительной для чистой совести и для чистой человечности. Происходит освобождение от дур-

ной символики, отражающей замутненность человеческого сознания. И, может быть, самый атеизм есть лишь диалогический момент в процессе очищения богопознания, процессе спиритуализации и гуманизации. Человек символически общал своей идее о Боге свою бесчеловечность. Но в очищенной духовной жизни раскрывается человечность Бога. Такая очищенная спиритуализация должна изгнать из мистики физические истязания, должна освободить человека от кошмарной патологической идеи, что Бог умиляется страданиями людей. Это меняет весь характер духовной жизни. Бог нуждается не в истязаниях людей, не в страхе и униженности людей, а в их возвышении, в их экстатическом выходе из своей ограниченности. Новая духовность и будет прежде всего опытом творческой активности и творческого вдохновения. Поэтому прекращается символизация, связанная с униженностью и подавленностью человека. Задача духовной жизни есть прежде всего выход из собственной ограниченности и самопоглощенности, преодоление эгоцентризма. Только выход из себя реализует личность. Но старая духовность и старая аскеза часто оставляли человека заключенным в себе, самопоглощенным, сосредоточенным на собственных грехах, собственных страданиях. Это и порождает ложные символизации, иллюзии сознания. Духовность не может быть исключительным направлением энергии человека на самого себя, она направляет энергию человека на других людей, на общество и мир. Этому учит Евангелие. Дух освобождает человека от ложной символизации своей жизни, препятствующей реализации. Освобождает человека от тяжести самого себя именно дух, объекты не освобождают человека от самого себя. Объективизм есть обратная сторона поглощенности самим собой, невозможность реально выйти из себя. Примером безнадежной поглощенности собой являются истерические женщины. Это есть классическая форма эгоцентризма, отнесения всего к себе, невозможность выйти к реальностям, вовсе не к объектам, а к «ты», к «мы», к Богу. Мы говорили уже, что истерические женщины создают ложный мир символики, они объективируют собственный эгоцентризм, собственные мании. Но что-то от этого есть и в каждом человеке, пораженном грехом эгоцентризма. Поэтому был создан уплотненный, затверделый мир символики, который изучает психопатология. Духовная

победа над эгоцентризмом и есть реализм. Переход от символических ценностей к ценностям реальным есть вместе с тем победа достоинства и качества человека над достоинством и качеством чина, положения в обществе, победа личного достоинства над достоинством родовым, победа человеческой иерархии над иерархией родовой, иерархией социальных положений, победа того, что человек есть, над тем, что у человека есть. Это есть победа свободы духа над детерминацией природы и общества.

Духовная жизнь всегда подвергалась опасности законнического искажения. Это порождалось процессом социальной объективации, приспособления к обыденности. Но духовная жизнь не есть исполнение правил, законов, норм, не есть послушание «общему», общеобязательному, признанному нормальным. Духовная жизнь есть внутренняя борьба, испытание свободы, столкновение противоположных начал, она предполагает противоречие, сопротивление, отрицание, в ней есть трагическое начало. Новая духовность есть очищение духовности от инородных ей начал, от приспособления к социальной обыденности, к средне-нормальному сознанию. Поэтому новая духовность должна обнаружить творческое существо духа и оправдать смысл творчества. Новая духовность должна обнаружить, что только то, что от духа, свободно от лжи. То, что от «мира», всегда пользуется ложью как средством. Аскетическая метафизика, подменившая идею Царства Божьего идеей личного спасения, оказалась вместе с тем социальным приспособлением к условиям этого «мира», она разом и отрицала «мир» как греховный, и принимала «мир» как неизменный. Но чистое христианство отрицает не мир, т. е. не мир как космос, а мир неправды, лжи, ненависти, рабства, греха, и требует его изменения, искания Царства Божьего. Повторяем, христианство в своих евангельских и пророческих истоках не аскетично, а мессианично, революционно. Совершенство достигается не через погружение в «я» и его спасение, а через забвение о «я», через отрешенность, через направленность на других и на служение Царству Божьему в мире. В «мире» существует разрыв между средствами и целями, средства не подходят на цели, хорошие цели хотят осуществлять дурными средствами. В духовной жизни нет различия средств и целей, ибо существует иное отношение ко времени, нет настоящего

как средства и будущего как цели, есть выход в мгновение и вечность. В духовной жизни нет также различия между теорией и практикой, в ней созерцание есть также активность, активность есть также созерцание. Это и есть достижение внутренней целостности, целостности ума, т. е. целомудрия. Дух всегда активен в отношении к душе, и он действует на душу не как детерминирующая причина, а как свобода и благодать. Для понимания духовной жизни очень важно понять, что действие Бога, действие Святого Духа, действие благодати на человека не есть каузальное, причинное, как не есть и действие властвования. В этом скрыта тайна духовной жизни, не похожей на жизнь мира. Но ее постоянно хотели уподобить жизни мира, жизни природы, жизни общества и этим обнаруживали слабость духа. И так делали потому, что боялись, искали безопасности, гарантированности и находили ее не в высшей сфере, а в низшей, где царствуют причинность, закон и власть. И высшую сферу подменили низшей, этим утверждая большую безопасность и гарантированность. Но в духовной жизни все опасно. Человеческий эгоцентризм и самолюбие все превращают в противоположное и делают опасным то, что казалось наиболее безопасным, например смирение и послушание.

Дух часто противопоставляют первостихии, с которой дух призван бороться. Но в действительности дух наиболее противоположен не первостихии, не изначальному, не иррациональной глубине, а объективации и закону, т. е. сфере вторичной. Есть два разных смысла слова «природа», есть «природа» до сознания и «природа» после сознания, есть «природа» в экзистенциальном смысле и есть «природа» в смысле объективации. С «природой» в первом смысле возможно духовное общение, к «природе» во втором смысле возможно лишь научно-техническое отношение, романтики хотели вернуться к природе в первом смысле слова. Есть природа до греха, божественная, райская природа, и природа после греха, природа жестокой борьбы за существование, необходимости и рабства. Это различие плохо понимают такие враги духа, как, например, Клагес. Новая духовность должна быть обращена к природе в экзистенциальном смысле. Старая духовность очень была сращена с устаревшими и неприемлемыми для нас формами философии и науки, как и с устаревшими и неприемлемыми социальными формами. Но дух не может быть прикрепл-

ляем к преходящим формам познания, как и к преходящим формам общества. Это освобождение духа от преходящих познавательных и социальных форм должно быть совершено самим творческим духом. Новая духовность будет означать наступление духовного совершеннолетия, выход из детских пеленок, когда дух еще был погружен в душевную и природную стихийность, скованную законом.

Можно установить три ступени духовности: духовность, ограниченная природой, духовность, ограниченная обществом, и чистая, освобожденная духовность. Чистая, освобожденная духовность означает вместе с тем, что дух овладевает природой и обществом. В прошлом духовность была затемнена или влияниями натуралистическими, или влияниями социальными, зависимостью человека от природной или социальной среды. Поэтому духовность приобретала или космократическую, или социократическую окраску. В язычестве сильнее были ограничения духовности природой, в христианстве сильнее были ограничения духовности обществом. Чистая духовность не сакрализует ничего исторического, для нее священны лишь Бог и божественное в человеке, истина, любовь, милосердие, справедливость, красота, творческое вдохновение. Природное и социальное ограничение духовности ставит вопрос о столкновении конечного и бесконечного в духовной жизни. Ограничение духовности вносит конечность в духовную жизнь, закрывает бесконечность. Конечность в духовной жизни есть вместе с тем объективация. В религиозной жизни это есть ее рационализация и юридизация, применение к ней логических и правовых отношений. Принцип конечности в религиозной жизни наиболее противоположен духу пророчества. Но нужно отличать бесконечность духовную от бесконечности космической, в которой проваливается и исчезает личность. Духовную бесконечность нужно отличать также от абстрактной бесконечности, подчиненной математическому числу. Это есть бесконечность конкретная, и только чистая, освобожденная от природных и социальных ограничений духовность раскрывает перед человеком эту конкретную бесконечность, этот творческий полет. В мире же духовном раскрывается бесконечная свобода. Именно перспектива конкретной духовной бесконечности требует конца этого мира, в котором существует лишь дурная бесконечность. Духовность,

обращенная к концу этого мира, есть духовность пророческая. Но ложно понимание ее как пассивности человека, как пассивного ожидания. Наоборот, это-то и будет самая активная духовность, духовность в подлинном смысле революционная. Новая духовность обращена не только к прошлому, к Христу, Распятому злом мира, но и к будущему, к Христу, Грядущему во славе, к Царству Божьему. Но явление Христа Грядущего, но Царство Божье подготавливается и человеческой активностью, человеческим творчеством. От человека зависит конец мира, а не только от Бога. И Христос, Христос Распятый, был не только Богом, но и человеком, в нем действовала и человеческая активность. Необходимо освободить человеческий образ Христа от условной иконописности. Да и Бог действует в мире через человека, через человеческий дух, через человека-Иисуса был слышен голос Божий и голос богочеловеческий.

Опыт пророческой духовности, всегда активной и творческой, есть пламенный призыв к служению миру и человечеству, но при свободе от мира, при свободе от велений общества. Это есть духовность, вырвавшаяся из тисков природной и социальной ограниченности. Все религии верили, что в человеке есть божественный элемент, хотя и несовершенно это выражали. В это верили и философы, возвышавшиеся до познания духа. В это, в сущности, верил и атеист Фейербах. Этот божественный элемент в человеке есть дух, есть духовное начало в человеке. Новая жизнь, которой жаждет человек, есть жизнь в духе, она имеет своим принципом пневму и без нее невозможна. Всякая высота в человеке есть дух. Новую жизнь нельзя мыслить лишь натуралистически или социально, ее нужно мыслить духовно. Но дух принимает внутрь себя и природную и социальную жизнь, сообщая ей смысл, целостность, свободу, вечность, побеждая смерть и тление, на которые обречено все не пронизанное духовностью. Вера в бессмертие есть лишь непосредственное сознание нашей духовности. И самое тело человека, принадлежащее его личности, пронизывается духовностью и завоевывается для вечности. На большей, на последней глубине открывается, что происходящее со мной происходит в глубине самой божественной жизни. Но тут наступает царство молчания, неприменим никакой человеческий язык, никакое человеческое понятие. Это сфера апофатики, охраняемая непримиримыми противоречиями, на которые на-

талкивается человеческая мысль. Это последний предел освобожденной и очищенной духовности, и он совершенно невыразим ни в какой монистической системе. По сию сторону остается дуализм, трагизм, борьба, диалог человека с Богом, остается множественность, поставленная лицом к лицу с Единым. Достижение абсолютно божественного единства происходит не через снятие принципа личности, а через погружение в духовную глубину личности, которая антиномически сопрягается с единством. Очищенная, освобожденная духовность означает отрешенность не от личного, связанного с множественностью бытия, а от природных и социальных ограничений, связанных с объективацией. Чистая, освобожденная духовность есть субъективация, т. е. переход в сферу чистого существования. Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека, но потому только, что в этом творческом усилии будет действовать и Бог. Это прежде всего предполагает изменение сознания, ибо ложная направленность сознания создала мир призрачный. Но это не будет идеализмом, который не чувствует сопротивления массивной реальности, т. е. массы числа, не только массы человеческой, но и массы мировой материи с ее инерцией, это будет духовный реализм, не только восходящий, но и нисходящий, дух активный, а не пассивный.

БИБЛИОГРАФИЯ

Указываю здесь книги, посвященные выяснению того, что такое дух, истории самого термина «дух» и типам духовности и мистики. Все эти книги мной использованы и с пользой могут быть прочитаны теми, кто специально интересуется темой моей книги. Но библиография эта менее всего претендует на полноту, она могла бы быть увеличена во много раз. Отмечаю лишь то, на что было обращено мое внимание в работе над книгой.

Прежде всего нужно отметить классические источники по мистике и духовной жизни:

Plotin. Enneades; Die Nachsokratiker. Deutsch in Auswahl. Verlag Diederichs; Добротолубие 5 т.; Подражание Христу; *Bhagavad-Gita*; Творения *Псевдо-Дионисия Ареопагита*, св. *Исаака Сирианна*, св. *Иоанна Лествичника*, св. *Симеона Нов. Бого-*

слова (главным образом «Гимны»); св. *Иоанна Креста* (St. Jean de la Croix), св. *Игнатия Лойолы*; *Николая Кузанского* (Nicolaus von Cusa, wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung); *Якоб Бöhме*. Sämtliche Werke. 6 Bände; *Экхарта*; *Таулера*; *Ангелуса Силезиуса*; *Seb. Franck*. Paradoxa; Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Ver. Diederichs; еп. *Феофан Затворник*. Путь Спасения.

Книги по истории, психологии и философии духа (пневма и нус):

Bachofen. Das Mutterrecht; *G. Bardy*. La vie spirituelle d'après les pères de trois premiers siècles. Bloud & Gay; *Henri Bremond*. Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Blond & Gay; *William Blake*. Livres prophétique; *Karl Barth* und *Heinrich Barth*. Zur Lehre vom Heiligen Geist; прот. *С. Булгаков*. Утешитель. YMCA-Press; *Joseph Bernhart*. Die philosophische Mystik des Mittelalters; *А. Бриллиантов*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены; *Marcel de Garte*. Aristote et Plotin. Desclee de Brouwer; *Alois Dempf*. Meister Eckhart. Verlag Jacob Hegner; *Hans Dreyer*. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. 1907; *С. Л. Епифанович*. Преподобный Максим Исповедник. 1915; *R. Eucken*. Geschichte der Philosophischen Terminologie; *Ernst Fuche*. Christus und der Geist bei Paulus. 1932; *R. Fülöp-Miller*. Macht und Geheimnis der Jesuiten. Grethlein & Co; *Garrigou-Lagrange O. P.* Perfection chrétienne et contemplation. Deux Volumes; *Gentile*. L'esprit, acte pur; *Goerres*. Mystik. 5 Bd.; *Maurice Goguel*. La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques. 1902; *E. Gilson*. Le réalisme méthodique. Chez Pierre Pégui; *R. Grousset*. Les Philosophies indiennes. Deux Vol.; *Nicolai Hartmann*. Problem des Geistigen Seins. 1933; *Hegel*. Philosophie des Geistes в Encyclopädie и Hegel Religionsphilosophie. 1905; *Fr. Heiler*. Des Gebet. 1921; *Ernst Hoffmann*. Platonismus und Mystik im Altertum. 1935; *Rufus M. Jones*. Geistige Reformatoren des sechzehnten und sibzehnten Jahrhunderts. 1925; Quäkerverlag. Berlin; *Auguste Jundt*. Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et au sixième siècle; *Thomas Carlyle*. Sartor Resartus; *Graf Keyserling*. Méditations sudamericaines и Das Buch vom persönlichem Leben; *Soeren Kierkegard*. Le concept d'angoisse, Traité du désespoir, Crainte et tremblement; монах *Василий Кривошеин*. Аскетическое и богословское учение

св. Григория Паламы (Seminarium Kondakovianum, VIII); *R. Kroner*. Die Selbstverwirklichung des Geistes. 1928.; *Hans Leisegang*. Der Heilige Geist. 1919; его же Die Gnosis. 1924; *M. Lot-Borodine*. La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle (Revue de l'histoire des religions. 1932-1933); *Werner Mahrholz*. Deutsche Selbstbekenntnisse — Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus. 1919; *Malebranche*. Meditations chretiennes; *П. Минин*. Главные направления древнецерковной мистики. 1916; *Fr. Nietzsche*. Also sprach Zarathustra; *Oldenberg*. Bouddha; *R. Otto*. West-Oestliche Mystik. 1926; *Joseph Pascher*. Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. 1931; *П. Пономарев*. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. 1899; проф. *И. В. Попов*. Идея обожения в древневосточной церкви. 1909; *R. P. Aug. Poulain*. Des Grâces d'Oraison — Traité de théologie mystique; *P. Pourrat*. La spiritualité chrétienne. Четыре тома. *Erwin Rohde*. Psyche — Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1921; *R. Reitzenstein*. Die Hellenistischen Mysterienreligionen; *L. Ragaz*. Von Christus zu Marx — von Marx zu Christus; *Franz Rüsche*. Das Seelenpneuma — Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. 1933; *Auguste Sabatier*. Les religions d'autorité de la religion de l'Esprit; *A. Sandreau*. L'état mystique. 1903; *Schelling*. Sämtliche Werke. 1856-58 & Philosophie der Mythologie и Philosophie der Offenbarung; *E. Seillière*. Madame Guyon et Fénelon. 1918; *Fr. Seifert*. Psychologie. Metaphysik der Seele. Mensch und Charakter. 1931; *R. Steiner*. Christentum als mystische Thatsache. 1931. *Вл. Соловьев*. Духовные основы жизни; *O. Strauss*. Indische Philosophie; *P. Tillich*. Religiöse Verwirklichung; *Л. Толстой*. О жизни; кн. *С. Трубецкой*. Учение о Логосе.

ТВОРЧЕСТВО И ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Опыт эсхатологической метафизики

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я давно уже хотел написать книгу, которая была бы выражением моей целостной метафизики. Я употребляю слово «метафизика», но этому не нужно придавать традиционно академического смысла. Речь идет скорее о метафизике в духе Достоевского, Киркегарда, Ницше, Паскаля, Я. Бёме, Бл. Августина и им подобным, т. е., как говорят теперь, об экзистенциальной метафизике. Но я предпочитаю другое выражение — это эсхатологическая метафизика. Я хочу рассматривать все вопросы в эсхатологическом свете, в свете конца. Я говорю — целостная метафизика, хотя моя манера мыслить скорее отрывочно-афористическая. Но целостность этой мысли внутренняя, она присутствует в каждой части. Моя мысль очень централизована. Меня всегда плохо понимали. Не только у враждебных мне, но и у сочувствующих постоянно возникало много недоразумений. И я сам, конечно, был в этом виноват, я мало делал для понимания моего «миросозерцания», я его провозглашал, но не развивал систематически. Мое философское мышление не наукообразное, не рационально-логическое, а интуитивно-жизненное, в основании его лежит духовный опыт, оно движется страстью к свободе. Я мыслю не дискурсивно, не столько прихожу к истине, сколько исхожу от истины. Из философов наукообразных по форме я более всего обязан Канту и в этой книге я начинаю с Канта. Но Канту я даю не совсем обычное метафизическое истолкование. В своей метафизической проблематике я также многим обязан Я. Бёме и Достоевскому. Из древних мне ближе всех Гераклит. Я бы определил свою книгу как опыт гносеологического и метафизического истолкования конца мира, конца истории, т. е. как эсхатологическую гносеологию и метафизику. До сих пор, насколько мне известно, такого истолкования не было сделано. Эсхатология оставалась частью догматической теологии и притом не самой главной. Но это совсем не значит, что я собираюсь проповедовать близкий конец мира.

Я могу назвать свою книгу «несвоевременным размышлением». Она очень связана с духовным опытом, вызванным катастрофами нашей эпохи. Но мысли ее противятся мыслям, господствующим в наше время, и обращены к иным векам. Я очень мало подхожу к эпохе господства масс, количеств, техники, к господству политики над жизнью духа. Писал я книгу в страшное время. Она короче, чем я хотел бы. Много в ней недостаточно развито и раскрыто. Я боялся, что катастрофические события помешают мне ее кончить. Я не обращен к средне-нормальному, социально организованному и организующему сознанию. Для меня это и было бы объективизацией. Я сознаю себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-радикальному типу. Ко мне можно бы применить определение, сделанное в отношении к Ницше, — аристократический радикализм. Я хотел мыслить, познавать, оценивать по существу, ни с чем не считаясь и ни к чему не приспособляясь. Но к гордыне и изоляции культурной элиты я всегда относился отрицательно. Я не имел в виду указывать пути для организации человеческих масс. Есть много охотников для этого и без меня. Гораздо менее охотников постигать смысл происходящего с миром и человеком. Я хотел бы принадлежать к их числу. Моя мысль, совсем не отвлеченная, обращена прежде всего к революции сознания, т. е. к освобождению от власти объективизации. Только радикальное изменение установки сознания может привести к жизненным изменениям. Ложные установки сознания есть источник рабства человека.

В основе метафизических размышлений этой книги лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Моя мысль отражает восстание личности человеческой против призрачной и давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка, против всех освящений объективного миропорядка. Это есть борьба духа против необходимости. Но ошибочно было бы причислять меня к пессимистам и исключительным отрицателям. Я принадлежу к верующим философам, но вера моя особенная. Впрочем, я думаю, что самое сложное и проблематическое на большой глубине должно совпасть с самым простым и ясным.

Париж — Кламар
Декабрь 1941 года

ЧАСТЬ I ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ

Глава I

1. Метафизическое истолкование и критика Канта.

Два мира: явление и вещь в себе, природа и свобода. Кант, Платон, германская мистика, германская идеалистическая метафизика после Канта

Человек находится в мире или выброшен в мир, и он стоит перед миром, как перед загадкой, требующей разрешения. Существование человека зависит от мира, и он погибает в мире и от мира. Мир питает и губит человека. Мировая среда, в которую он таинственно откуда-то ввергнут, вечно угрожает человеку и побуждает к борьбе. И человек задается необычайно дерзновенной задачей познания мира и того, что может приоткрыться за миром. Человек мал, по сравнению с миром, с тем, что он хочет познать. Он страшно мал, если смотреть на него из объекта. И нет ничего более изумительного, более трогательного и более потрясающего, чем эти усилия человеческого духа через тьму прорваться к свету, через бессмыслицу прорваться к смыслу, через рабство необходимости прорваться к свободе. Человек меряется своими силами со вселенной и в акте познания хочет возвыситься над ограниченностью и массивностью мира. Он может познать свет, смысл, свободу только потому, что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из иного мира и иного плана мира. Познание не было бы возможно, если бы человек был лишь природой, если бы он не был духом. Познание есть борьба, оно не есть пассивное отражение. Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе, она заключена во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжества смысла.

Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен, вещь в себе, за природной необходимостью — свободу, за миром материальным — дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом. Начиная с греческой философии, называли предмет глубинного познания бытием (усия, эссенция). Мы увидим все затруднения, связанные с онтологией. Онтологизм не представляется мне высшей философской истиной. Но, приняв условную терминологию, можно сказать, что познающий философ хотел разгадать загадку бытия. И есть два пути или две исходные точки в разгадке тайны бытия: или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека. На этом должно быть основано разделение философских направлений. Но в истории философской мысли разделение это сложно и запутанно. По-настоящему философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом¹, хотя он имел предшественников, например Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли. После Платона и Канта следовавшие за ними философы частью развивали их мысли, частью же искажали их. И это очень важно будет понять. Но философия Платона, как и вся греческая философия, не была еще философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования. Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту. Но, в сущности, ей удастся открыть в объекте мир идей через субъекта, через причастность человека к этому высшему миру.

¹ См. R. Kroner. Von Kant bis Hegel. Два тома. Это — лучшая история немецкого идеализма, которой я многим обязан в понимании и истолковании Канта и великих идеалистов начала XIX века.

Наивный реализм есть мировосприятие большей части человечества. Было бы неверно сказать, что это есть мировосприятие первобытного, примитивного человечества, которое чрезвычайно осложнено было мифотворческим процессом — анимизмом, тотемизмом, верою в магию. Но власть обыденности над человеком приучает к наивно-реалистическому восприятию мира. Этот видимый, чувственный мир, мир феноменов, как будут говорить философы, слишком принуждает человека, слишком подчиняет его себе, чтобы он легко мог усумниться в его подлинной реальности и возвыситься над ним. Но всякая глубокая философия начинается от этого сомнения, с акта духа, возвышающегося над мировой данностью. Подлинно ли есть, наиболее реально то, что наиболее заставляет себя признать? Философское познание есть акт самоосвобождения духа от исключительных претензий на реальность со стороны мира феноменов. И вот что поразительно: мир как целое, как космос, никогда не бывает дан в опыте чувственного феноменального мира. Феномен всегда частичен. Космическое целое есть умопостигаемый образ. Власть мира над познающим человеком не есть власть космического целого, а есть власть феноменов, сцепленных необходимостью и закономерностью. Наивно-реалистическое искажение мира всегда основано на смешении, в него привносятся конструкции ума. Этот принудительно осязаемый мир, единственный реальный для обыденности, единственный «объективный», есть создание человека, выражает направленность его сознания. Когда наивный человек обыденности говорит: «Я признаю реальным лишь то, что могу ощутить», то этим, не сознавая, он признает, что реальность мира зависит от него. Вот почему философский эмпиризм был формой идеализма. Наивный реализм есть самый дурной субъективизм. Единственно реальный мир явлений есть твой человеческий мир и он зависит от твоей ограниченности, от самоотчуждения в тебе духа. Собственную поработченность человек экстериоризирует, проецирует вовне, она представляется ему принуждением внешней реальности. Невозможны чисто интеллектуальные критерии реальности, реальность зависит от диалектики человеческого существования, от диалектики экзистенциальной, а не умственной. Бытие есть забота, как говорит Гейдеггер, потому что я нахожусь в состоянии заботы и проецирую ее на струк-

туру бытия. Когда я говорю, что мир есть материя, дух же эпифеномен материи, то я этим говорю, что я поражен и поработан материальностью мира. Феноменальный мир, столь поражающе реальный, обусловлен не только нашим разумом, но еще более нашими страстями и эмоциями, нашим страхом, нашей заботой, нашими интересами, нашим греховным рабством. Существуют трансцендентальные страсти и чувства, и они-то прежде всего и создают наш мир, нашу реальность. Философия на известной ступени самосознания человека исходит из дуалистического сознания, из различения мира чувственного и мира идей, феномена и нумена, явления и вещи в себе. Из этого изошли Платон и Кант, и в этом их непреходящее значение и глубина. Философу открылось, что чувственный, феноменальный мир не есть мир подлинный и не есть мир единственный. Но отсюда Платон и Кант сделали разные, прямо противоположные для познания выводы. Для Платона подлинное познание (эпистема) возможно лишь мира идей, мира нуменального. Познание чувственного мира не есть подлинное познание. Для Канта настоящее познание, познание научное, возможно лишь мира феноменов, в отношении же нуменов оно невозможно, в отношении нуменального мира возможны лишь нравственные постулаты. Тут сказался научный дух веков новой истории. Но мы увидали, что философия Канта была двойственна и противоречива и давала возможность разных толкований. Канта считали то идеалистом, то реалистом, то метафизиком, то антиметафизиком. Я убежден, что Канта неверно понимали — он был метафизиком и должен быть метафизически истолкован, он был метафизиком свободы, может быть, даже единственным метафизиком свободы. И в этом моя попытка выразить свою метафизику свободы будет исходить из Канта.

Явление Канта означает трагедию познания. Это — важное событие в истории европейского сознания. Нужно понять его жизненный, экзистенциальный смысл. Греческой философии, средневековой схоластической философии, рационалистической философии нового времени был свойствен гносеологический оптимизм. Познавательная деятельность разума принималась не наивно, но догматически. Философия и раньше обращалась к разуму и исследовала его. Греческая философия даже открыла разум. Но догматически верили в способ-

ность разума познавать бытие в соответствии выработанным разумом понятиям познаваемого объекта. Усматривали в самом бытии разум, что и делало возможным разумное познание. У Платона нуменальный, идейный мир есть мир интеллектуальный, разумный. У Фомы Аквината лишь интеллект соприкасается с бытием и познает бытие, ибо самое бытие проникнуто интеллектуальностью. Так же верят в разум Спиноза, Лейбниц. Универсальный разум при помощи общих понятий познает вещи. В этом была наивная самоуверенность разума до Канта. Но возникает сомнение, не сообщает ли разум своему познавательному объекту своих собственных свойств и не основывает ли свой познавательный онтологизм на этом перенесении на бытие того, что выработано им самим, порождено понятиями? Не является ли активность разума, не подвергнутая критике, источником его бессилия? Кант впервые с необыкновенной критической остротой замечает смешения, производимые разумом, раскрывает его противоречия. Может быть, наиболее гениально учение Канта о трансцендентальной иллюзии, порождаемой разумом. Учение Канта об антиномиях принадлежит к величайшим открытиям в истории философии мысли и лишь требует дополнения и развития. Кант зорко видит смешения мышления и бытия, принятие мышлением собственных продуктов за объективное бытие. Он преодолевает власть объекта над субъектом, раскрывая, что объект порожден субъектом. Великое открытие Канта, разрезающее всю историю человеческой мысли на две части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам. Дуализм Канта был не недостатком, а самым большим достоинством его философии, недостатком его продолжателей будет их монизм. Неверно, что Кант приканчивает всякую метафизику, он приканчивает лишь метафизику натуралистического и рационалистического типа, метафизику, исходящую из объекта, из мира. И он раскрывает возможность метафизики из субъекта, метафизику свободы. Различение Кантом порядка природы и порядка свободы заключает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть *Existenz**. Кант не только хочет обосновать

* Существование, бытие (*нем.*).

науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира. Вещь в себе есть непознаваемый x лишь со стороны объекта, со стороны субъекта она есть свобода. Те, которые считают Канта врагом всякой метафизики, очевидно, допускают лишь возможность натуралистической, объективной метафизики. Но раскрывается иной путь метафизики. Человек сознает себя не только как феномен. Установление границ разума как раз и раскрывает почву для иного познания. Старая, некритическая, метафизика основана была на смешении субъекта с объектом, мысли с вещью. И именно потому она была проникнута ложной объективностью. Совершенно ошибочно истолковывать философию Канта как «субъективизм» и психологизм или смешивать теорию познания Канта с физиологией органов чувств. В Канте видят ложный «субъективизм» именно потому, что находятся во власти ложного «объективизма», в объективации, порожденной субъектом. Критическая философия есть, конечно, философия субъекта, а не философия объекта, и именно потому она не «субъективна» в дурном смысле и «объективна» в хорошем смысле. Она должна прийти к противоположению духа вещному бытию, творческой динамики застывшему бытию. Субъективная необходимость научного познания и морального закона у Канта связана с тем, что субъект у него есть трансцендентальное сознание, дух, т. е. подлинное «объективное» бытие. Отношение «субъективного» и «объективного» совершенно парадоксальны и сбивают обычную терминологию. Но Кант тут не вполне последователен и не выдержан, и особенно шатко у него понятие объекта.

Важное значение имеет кантовская критика онтологического доказательства бытия Божьего. Эта критика направлена против ложного онтологизма вообще. Онтологическое доказательство основано на смешении логического предиката с реальностью, идеи бытия с бытием. Кант наносит удар старой метафизике, основанной на смешении порождений мысли с реальностью. Интересно, что у Канта ограниченность и метафизическое бессилие разума связаны с его активностью в познании. Разум активен не только в познании, он активен в создании самого объектного мира, мира феноменов. Докантовская философия недостаточно видела эту активность разума и

потому принимала его метафизические притязания отражать реальные сущности. Критика Канта отрицает применимость понятий к вещам в себе, — они применимы лишь к явлениям. Трансцендентальные идеи имеют лишь регулятивное, а не конститутивное применение. Но в идеализме есть опасность признать, что разум занят лишь собой, что мысль непосредственно познает лишь мысль. Такова одна сторона кантовской критики, но есть и другая сторона.

Кант есть центральное событие в истории европейской философии. Но весь дух философии нового времени отличается от философии средневековой и античной. У Николая Кузанского, у Декарта, отчасти у Спинозы и Лейбница, у Локка, Беркли и Юма начинается новое направление философской мысли. Отношение между философией нового времени и философией средневековой должно быть понято иначе, чем обыкновенно понимают. Обычный взгляд, что философия средневековья была христианской, философия же нового времени — нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное. Средневековая схоластическая философия была по основам своим греческой, она не вышла за пределы античной мысли, она была философией объекта, т. е. космоцентрична. Философия же нового времени делается философией субъекта, она — антропоцентрична, центр тяжести переносится в человека. Но это значит, что в средневековье христианское освобождение от власти объективного мира над человеком еще не вошло внутрь мысли, в века же нового времени христианство входит в мысль, производит в ней скрытую работу и приводит к автономии человека и его мысли. Философия «я», субъекта, в германской философии имеет христианскую основу, христианскую тему. Подлинно христианская философия не может быть философией, выражающей рабью зависимость человека от объекта, от мира. Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли. Схоластическая метафизика — натуралистическая. Само собой разумеется, что прорывался и иной дух и в философскую мысль. Таков прежде всего Бл. Ав-

густин, предваряющий философию нового времени. Таков св. Григорий Нисский. Из великих схоластиков таков отчасти Дунс Скот. По Дунсу Скоту, человек возвышается над природой не интеллектом, а волей, интеллект определяется извне, воля же есть самоопределение¹. Переоценки требует также наше отношение к веку просвещения, которое слишком определялось реакцией эпохи романтизма. Просвещение есть важный момент в истории духа, в диалектике разума, и его не должно отождествлять с поверхностным французским просвещением XVIII века. Просвещение не тождественно рационализму, хотя рационализм играл большую роль в век просвещения. Глубокое определение просвещения дал Кант. Просвещение, по Канту, есть выход человека из невозможности пользоваться своим разумом без другого, оно значит, что человек, освободившись от пеленок, начинает сам пользоваться своим разумом². Кант думал, что мы живем еще не в просвещенном веке, а лишь в веке просвещения. Но это противоречивый диалектический процесс. В век просвещения разум проникается сомнением, которое его ослабляет, он ограничивает себя тем, что признает свою безграничную власть. Кант не только провозглашает истину просвещения против порабощения авторитетом, но и ограничивает просвещение, ослабляя принцип рационализма, освобождая сферу веры, он допускает претензии разума лишь для сферы феноменов, но не для сферы нуменов. Человек ставится во весь свой рост, только когда он приходит в возраст просвещения, т. е. когда он начинает самостоятельно пользоваться своим разумом, не возлагается лишь на авторитет других, т. е. обретает свободу духа, которая есть достоинство образа Божьего в человеке. И пусть перестанут говорить, что это означает рационализм, это — надоевшее общее место. Философия, которую я хочу представить в этой книге, совершенно не рационалистическая, вероятно, ее найдут даже иррационалистической, но я хочу надеяться, что это просвещенная философия, в кантовском смысле слова. Ошибочно также противопоставлять свободе духа собор-

¹ См. Landry. Duns Scot и Seeberg. Die Theologie des Johannes Duns Scot.

² См. Kants. Populäre Schriften. Der Frage Beantwortung «Was ist Aufklärung?»

ность. Свободный дух есть дух соборный, а не индивидуалистически-изолированный. Соборность может быть лишь свободной. Мы должны по-новому оценить Канта, по-новому его понять, но это предполагает и критику Канта, хотя и с иной точки зрения, чем это до сих пор делалось.

Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нуменального мира, как мира свободы. Он допускает лишь наукообразное метафизическое познание и подвергает его сомнению, раскрывает его иллюзии. Но почему невозможно другого рода познание, которое не подлежало бы кантовской критике? У самого Канта такого рода познание есть. Он не объясняет, почему познание мира явлений есть истинное научное знание, в то время как оно не имеет дела с подлинной реальностью. Не только трансцендентальная диалектика разума порождает иллюзии, но и самый научно познаваемый феноменальный мир есть мир иллюзорный, как это признает философия Упанишад. Выходит, что подлинно реальный мир (вещи в себе) непознаваем, нереальный же мир (явления) познаваем. Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он, как будто бы, отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятнейшее, духовное, экзистенциальное познание нуменов. Он был прав лишь отрицательно — весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений. Любопытно, что в отрицании возможности интеллектуального созерцания без внешних чувств, в признании этой возможности лишь для существ высших, чем человек, Кант близок Фоме Аквинату. Впрочем, критика чисто интеллектуального созерцания мне представляется верной. Если возможно интуитивное познание, то оно не может быть чисто интеллектуальным, оно может быть лишь целостным, конкретным, т. е. также эмоциональным и волевым. Мышление и познание всегда эмоциональны, и эмоциональный момент решает. Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей — эмоционально-волевые.

Основная ошибка Канта была в том, что он признавал чувственный опыт, в котором даны явления, но не признавал духовного опыта, в котором даны нумены. Человек остается как бы закупоренным в мире феноменов, не мог из него вырваться или вырывался лишь путем практических постулатов. Кант считал человека для самого себя явлением, человек не открывался себе как нумен. Но в чем же источник бессилия разума? Разум раздвоен. Он имеет метафизические потребности и метафизические претензии. И вместе с тем он приспособлен лишь к познанию мира явлений, которые суть его же создания. Кант выразил это раздвоение разума, это прохождение его через трагедию. Но, допуская метафизические предположения для практического разума, Кант тем самым признает, что может быть познание не интеллектуальное, а волевое и эмоциональное. Он допускает очень многое, он создает настоящую метафизику. Этот метафизический интерес играл у него нисколько не меньшую роль, чем интерес научный или чисто моральный, он даже экзистенциально был у него основной. Мир нуменальный открывался ему как мир свободы. Он знает, что такое вещь в себе, и лишь методологически делает вид, что совсем не знает. Кант не был феноменалистом, он не в меньшей степени был нуменалистом. Он очень дорожил вещью в себе и на нее возлагал все свои упования. Поэтому он не мог быть последовательным идеалистом и отрицал применение к себе наименования идеалиста. Критики Канта прежде всего обличали противоречивость самого понятия вещи в себе. Один из первых это сделал Соломон Майман. Но в отвержении Фихте вещи в себе обнаружилась глубокая диалектика германского идеализма. В кантовском допущении вещей в себе было большое затруднение и оно порождало противоречие. Но последующее развитие германской философии со слишком большой легкостью отказалось от вещей в себе, и это имело роковые результаты. Кантовский дуализм, в котором раскрывалась большая правда, был заменен монизмом. Разум сам по себе не может прийти к вещи в себе, даже как к предельному понятию. Наиболее противоречиво и недопустимо для Канта признать вещь в себе причиной явлений, ибо причинность для него есть трансцендентальное условие познания лишь мира явлений. На это много раз указывали. Запутывает кантовское различие формы и содержания. Содержание дано

вещью в себе, форма же дана разумом, трансцендентальным сознанием. Но если вещь в себе может раскрываться, то лишь со стороны субъекта, со стороны объекта она не может раскрываться. За явлениями, за объектами нет никаких вещей в себе, они есть лишь за субъектами, вещи в себе — существа и их существование. Вещь в себе не есть причина явления, вещь в себе, если уже оставить это не вполне удачное название, есть свобода, а не причина, и она из известного направления свободы порождает мир явлений. Так думал Фихте, когда учил о первичном акте «я». Мы увидим, какие отсюда получились результаты. Самым последовательным идеалистом оказался Гер. Коген, для которого есть лишь мышление и его порождение. Ошибка последовательного идеализма была в том, что для него «я» не было индивидуальным существом, личностью, это была ошибка имперсонализма, основного греха германской метафизики. При этом в божественном интеллекте, который совершает акт познания, легко было отрицать различие между явлением и вещью в себе. Кант не был имперсоналистом, наоборот, его метафизика персоналистическая. Но его ошибка была в самом допущении существования чистого разума и чистой мысли. Чистой мысли не существует, мысль насыщена велениями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании. Но главное не это. Главное то, что Кант неверно и противоречиво употребляет слово «объект» и «объективность». Для него все-таки объективность смешивается с реальностью и истинностью. Он стремится к объективному познанию, он хочет обосновать объективное знание. Самое трансцендентное для него не свободно от связи с наименованием объекта. Но если есть трансцендентное, то оно менее всего есть объект. Кант, как и большинство философов, не открывает еще той парадоксальной по форме истины, что «объективное» как раз «субъективно», «субъективное» же «объективно». Ибо субъект — создание Бога, объект же есть создание субъекта. Тот смысл, который Кант вкладывает в слово «объект» и «объективность», противоречит основанной им философии субъекта, философии «я». Объективность оказалась отождествленной с общеобязательностью. Но эта общеобязательность более всего убеждает меня в верности моего понимания объективации. Вместе с тем для меня ясно, что общеобязательность имеет

социологическую природу. Трансцендентальное сознание не может быть признано неподвижным, оно подвижно и зависит от социальных отношений людей. Но социальные отношения людей не принадлежат лишь миру феноменов, они принадлежат и миру нуменов, первожизни, Existenz. Трансцендентальное сознание Канта очень отличается от трансцендентального сознания Аттилы, и им предстояли совершенно разные миры. Но подвижность трансцендентального сознания не означает отрицания того, что в нем просвечивает Логос. Степень проникновения Логоса в сознание зависит от духовного состояния людей. Различие между явлением и вещью в себе лежит не в отношении между субъектом и объектом, а в самих вещах в себе, в качественном состоянии того, что называют бытием. Но объект есть всегда уже явление.

2. Диалектика германского идеализма от Канта через Гегеля до Ницше

Вся германская философия получила прививку от германской мистики, и в ней можно открыть подземное ее действие. Кант от этого отталкивался, но Гегель это признает, давая высокую оценку Я. Бёме. Германская мистика внесла новизну в историю духа. Это первоначально не имело философского выражения. В философской мысли результаты сказались лишь в конце XVIII и начале XIX века. Умозрительная мистика Экхарта и следовавших за ним еще находилась в линии неоплатонизма. Но в Я. Бёме раскрывается новое мироощущение. Я. Бёме не является в прямом смысле неоплатоником и был чужд традиции мысли античной и средневековой латинской. У него была прививка Каббалы. Новым было понимание космической жизни как страстной борьбы полярно противоположных начал. В глубине бытия или, вернее, до бытия есть Ungrund, темная, иррациональная бездонность, первичная свобода. Вечный космический порядок античной и латинской мысли расплавляется огненным потоком. В античности Бёме, по духу своему, близок лишь Гераклиту. Для мысли латинской разум, как солнечный свет, был в основе объективного миропорядка и он же был в познающем субъекте. Для Бёме в основании бытия лежит иррациональное начало, изначальная сво-

бода предшествует самому бытию. Так ставится новая тема германской метафизики, выходящая за пределы греческой мысли. С этим связан волюнтаризм германской метафизики. Этот волюнтаризм есть уже у Канта. Кант утверждает первоначальность свободы. То же мы видим и у Фихте. Первоначальный акт «я» связан со свободой, которая предшествует миру, он осуществляется из Ungrund'a. Отсюда гётевское «Im Anfang war die Tat». У Гегеля, несмотря на его панлогизм, становление мира невозможно без небытия. Гегель, по выражению Кронера, иррационализировал самое понятие, внес в него страстную диалектическую борьбу. Наиболее ясна связь Баадера, Шеллинга, Шопенгауэра с темой, поставленной Бёме. Бытие — иррационально, но человек призван внести в него разумное начало. У Гегеля, в человеке, в философии самого Гегеля, Бог приходит к самосознанию. У Э. Гартмана Бог в безумном, бессознательном порыве сотворил горе бытия, но в человеке приходит к самосознанию¹. Германская метафизика рационализировала тему мистического гнозиса Бёме, в этом была ее сила, но и ее слабость. Германская мистика в самом начале открыла божественную глубину в первооснове души и этим перенесла центр тяжести в субъект (Экхарт, Таулер). Так уже создавалась духовная почва для философии субъекта, «я», возможность преодоления античной и средневековой, греческой и латинской философии, ориентированной на объекте. Когда тема была поставлена чисто философски, то неизбежно было прохождение через дуализм, которого не было у неоплатоника Экхарта, но был у Бёме. Этому моменту соответствовала философия Канта. И это было аналогично в греческой мысли прохождению через дуализм у Платона. И, подобно тому как следовавшая за Платоном философская мысль пыталась преодолеть дуализм и перейти к монизму, в следовавшей за Кантом философской мысли происходил тот же процесс преодоления дуализма и создания монистических систем.

Дуализмом мира чувственного и мира идейного у Платона была поставлена тема, которую пытались разрешить последующие греческие философы. Уже Аристотель хочет преодолеть дуализм, потом Плотин и неоплатонизм. Платоновское учение о двух мирах Аристотель превратил в монистическое

¹ См. E. Hartmann. Die Religion des Geistes.

учение об одном мире, внутри которого есть различие формы и содержания, акта и потенции. Плотин также монист, у него все идет сверху вниз путем эманации. В системе монизма этот мир есть разворачивание иного мира, иной мир имманентен этому миру. Платон считал бытие атрибутом совершенства, бытие у него производно от Добра, от Верховного Блага. Поэтому в его философии есть сильный этический элемент, ее нельзя назвать в точном смысле онтологической. Дуализм и этическая ориентировка всегда между собой связаны. Аристотель строил этику, которая имела влияние и на Фому Аквината, но философия его не ориентирована этически. Платон болел неправдой этого чувственного мира. У Аристотеля нет этой боли. У Плотина все поглощается мистическим созерцанием. У неоплатоников Ямвлиха, Прокла и других есть попытка мистического возрождения язычества, идеи Платона становятся богами. Для Платона жизнь философа есть упражнение в смерти. Аристотель хочет жить в этом мире и иметь санкцию высшего мира в жизни этого мира. Форма, акт — высшее, действующее в низшем — в материи, в потенции. Можно было бы сказать, что Аристотель был Гегелем греческой философии, Плотин же — Шеллингом. Они также шли от платоновского дуализма к монизму. Невозможно отрицать заслуги Аристотеля и значительность Плотина, величайшего мистического философа, но развитие платонизма к монизму было ошибочным разрешением поставленной темы. Единство не было достигнуто. Христианство тоже преодолевает дуализм Платона, но оно признает падшесть этого мира и потому неизбежность прохождения через дуализм. В христианской мысли появляется новый эсхатологический элемент, который недостаточно раскрыт, но делает невозможным всякий монизм в пределах этого объективированного мира. Философия Платона была родовой философией. *Εἶδος** — роды. Поэтому проблема личности и индивидуальности не была поставлена в границах этой философии. Платона беспокоила множественность и подвижность чувственного мира. Но более беспокоила его скованность, необходимость и безличность. Монистическое единство недостижимо из объекта и через объект, оно возможно лишь у субъекта и через субъект. Подобно Платону,

* Идеи, образы (*греч.*).

Кант исходит из дуализма феномена и нумена, явления и вещи в себе и для новой эпохи мысли из дуализма природы и свободы. Этим была поставлена тема, которую развивали великие германские метафизики. Повторяю, произошел процесс мысли, аналогичный тому, который происходил в греческой мысли, — развитие в сторону ложного монизма. Была устранена вещь в себе. Субъект, «я», универсальное «я» стало созидателем мира. Можно было бы сказать, что послекантовская идеалистическая метафизика признала трансцендентальный субъект вещью в себе. Произошло гипостазирование «сознания вообще». Как говорит Н. Гартман, вещь в себе не перед, а за сознанием. На этой почве возникает новая метафизика. Германский идеализм, Кант и др., отличается от платоновского, он переносится в субъект, во внутреннее. Признаком познания оказываются не идеи, а познание идей. У Платона идеи — прообразы чувственного мира, у Канта таково же отношение «я» к чувственному миру. Познание трансцендентальных условий познания для германских идеалистов делается познанием метафизического бытия. Кант не стремился к тотальному познанию природы, для него мир как целое не дан в опыте, Гегель и Шеллинг стремятся. У Канта, у Фихте — сильное преобладание нравственного начала. Нравственное самопознание лежит в основе даже логики Канта. Нравственное должествование создает «я». Безусловное — в должествовании. Человек свободен не как принадлежащий к природе, а как принадлежащий практическому разуму. Нравственность не зависит от объекта. Немецкая идеалистическая метафизика занята не объектом, не миром, не бытием, а субъектом, разумом, мыслью, должествованием. Монизм Фихте есть этический пантеизм. Фихте хочет переделать мир. У Канта метафизика свободы дуалистична, у Фихте она делается монистической. У него более нет двух миров, как в индусской мысли, как у Платона, у Канта. Есть только один мир, полагаемый универсальным «я». Свобода мысли есть лишь в разумных существах. Акт духа, сознаваемый нами, называется свободой. Только из совести проистекает свобода. Фихте утверждает верховенство совести. Мир существует только благодаря велению долга. Моя воля есть первое, она должна действовать через себя. Но в противоречии со своим монизмом «я» Фихте видит в мире взаимодействие самостоятельных и независимых

воль. Для германской метафизики, в отличие от латинской, разум сам по себе в сущности иррационален. У Фихте «я» полагает себе противоположное не-«я», и этим получает содержание. *Einbildungs-Kraft*^{*} продуцирует эмпирические объекты. Но природа есть только препятствие для «я». Остается непонятным отношение индивидуального, эмпирического «я» и Абсолютного «я». В этом провал фихтевского монизма. Какое «я» совершает первичный акт? Фихте смешивает творение мира Богом и акт человека. Он не различает также дурной и хорошей бесконечности. Бесконечное стремление — последнее слово Фихте. Дух есть постольку, поскольку он себя осуществляет. Сознание покоится на интуиции акта¹.

У Шеллинга мышление и бытие тождественны. Наиболее интересен для диалектики мысли после Канта ранний Шеллинг². Знание не может основываться на объекте. Объект существует лишь для субъекта, для знания, объект и субъект существуют друг для друга. Безусловное не может быть вещью, оно лежит в абсолютном. «Я» предшествует противоположению субъекта и объекта. Явление есть обусловливание «я» «не-я». Абсолютное есть не явление и не вещь в себе. Сущность «я» есть свобода, свобода есть начало и конец всякой философии. Понятие относится лишь к объектам. «Я» не дается в понятии. Интеллектуальное созерцание не на объект направлено. «Я» только одно, для него нет другого «я». «Я», основной принцип философии, есть Бог, Абсолютное. Кант писал «Критику чистого разума», но не раскрыл путь для иной метафизики разума. У Фихте, Шеллинга, Гегеля разум делается божественным. Только потому дуализм переходит в монизм. Но Абсолютное «я» не трансцендентно. Трансцендентен был бы выход из «я». Догматическая метафизика видела реальность в «не-я», а не в «я». После Канта возможно видеть метафизическую реальность лишь в «я». Вещь в себе не есть объект, она есть субъект и потому не вещь. У Шеллинга источник самосознания в воле. Без созерцания мы бы не знали движения. Свобода познается лишь свободой. «Я» может сде-

^{*} Сила воображения (нем.).

¹ Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben».

² Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie».

латься «я» лишь через «ты». Шеллинг философствует посредством эстетического созерцания. Он переходит от философии «я» к натурфилософии, соединяя критику способности суждения Канта с наукоучением Фихте. Кронер верно говорит, что у Шеллинга Спиноза победил Канта. Монистическая тенденция влечет к Спинозе.

Гегель — самый последовательный идеалист, и в нем идеализм переходит в своеобразный реализм. Он хочет вернуться к действительности и конкретности через диалектику понятия. Гегель вносит динамику жизни в мысль и понятие. Он дает новую жизнь закону тождества. Мыслимое противоречие есть у него преодолеваемое противоречие (*Aufhebung*). Движение есть само существующее противоречие. «Только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина»¹. Разум есть сама себе открывающаяся истина. Философский идеализм для Гегеля значит, что конечное не признается истинно сущим. Свобода оказывается истиной необходимости. У Гегеля меняется отношение к разуму, это уже не есть разум Канта. Мышление, понятие делается диалектической жизнью Божества, мирового Духа. Логика превращается в онтологию. Логика Гегеля учит о страстях, переживаемых понятием, о мистерии понятия. Гегель первый в истории человеческой мысли вносит динамику в логику, он порывает с тысячелетним царством логики Аристотеля. Дуализма у Гегеля нет совсем, но есть противоречие как закон мышления и бытия. Прошлое философской мысли знало диалектику, она была у Платона, у Николая Кузанского, у Канта. Антиномичность знал еще Гераклит. Антиномичность, противоречие совсем не есть слабость разума, это, наоборот, есть большое достижение разума через установление границы. *Docta ignorantia* у Николая Кузанского есть высшее знание. Диалектика противоречий есть у Зенона, Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Я. Бёме, Гамана, Канта. Но, в отличие от Николая Кузанского и Канта, у Гегеля тождество противоположностей достигается диалектическим развитием. Он вносит новизну. Философия Гегеля есть философия духа. Утверждается примат духа над природой. В природе есть по-

¹ См. Гегель. Наука логики. Вторая часть, третий отдел, третья глава.

тенция духа. Дух есть единство субъекта и объекта, самого себя и природы, мышления и воззрения. Для гегелевского монизма очень существенно, что дух организует себя как религию, искусство, государство, душу, природу. Поэтому для него существует объективный дух, в чем я вижу главную ошибку Гегеля и монистического учения о духе. Кронер настаивает, что Гегель иррационализировал понятие и потому внес иррациональное в историю философской мысли. Диалектика есть беспокойство и жизнь понятия.

Но беспокойство прекращается, противоречие преодолевается, диалектический процесс прекращается в высшем синтезе. В этом был провал Гегеля. В диалектике раскрывается самодвижение мысли, но оно завершается в пределах этого объективного мира. Противоречие исчезает, оно не ведет к концу этого мира. Но Кронер отрицает, что Гегель был панлогистом. Все есть дух, мир одухотворяется. Для гегелевского универсализма целое есть истина, и отдельные положения истинны лишь как часть целого. Дух противопоставляет себя природе. Абсолютный разум несет в себе противоположное. Абсолютное есть преодоление противоположности между внутренним и внешним. Противоположности — тождественны. У Гегеля происходит самоотчуждение духа. И это, может быть, самое замечательное у него. Но провал гегелевского универсального монизма был в том, что Абсолютное осуществляется в форме абсолютной необходимости. Поэтому, сколько бы Гегель ни говорил о свободе, он свободы не знает. Гегель утверждает тождество духа и философии, его, гегелевской философии. Это — самая страшная философская гордыня, какую знает история философии. Кронер говорит об эсхатологическом и пророческом характере германского идеализма. В этом есть правда. В германской метафизике есть конечность, есть устремленность к конечному завершению. Но это конечное завершение мыслится имманентно, в пределах этого мира, в котором окончательно раскрывается дух путем диалектического развития. Основной грех этой идеалистической метафизики был в монизме, невозможном в пределах падшего мира, в антиперсонализме, в ложном понимании свободы. Более прав Кант со своим дуализмом, метафизикой свободы, этическим персонализмом. Для Гегеля выше всего идея. Но выше идеи живое существо. Выше всего для Гегеля история, в которой

обнаруживается победное шествие мирового духа. Он учит о хитрости разума в истории. Он не понимает конфликта личности и истории, история для него бестрагична. Он — оптимист.

Иной вывод из Канта делает Шопенгауэр. Он сохраняет кантовскую вещь в себе, и в этом он прав. Он иначе понимает объективацию, не оптимистически-эволюционно, и в этом тоже было много верного. Но он приходит к монизму с другого конца, монизму индусского типа, и он совсем не понимает истории, как и индусская мысль. Индусская философия — монистична, поскольку она признает множественность этого мира призрачной, иллюзорной¹. Это тип иной, чем у Гегеля. Гегель — типичный европеец, и он соединяет в себе германский дух с эллинским. Если германский идеализм развивал тему Канта в сторону монистической метафизики и обнаруживает творческий философский гений, то неокантианство развивает Канта в сторону совершенного отрицания метафизики, находится во власти сиантизма эпохи и обнаруживает упадок философского творчества. Но все, в сущности, искажали Канта, никто не был верен кантовской метафизике свободы, которая предполагает дуализм. Самый последовательный и крайний неокантианец, Герман Коген, утверждает панметодизм, у него истина есть метод и идея есть долженствование. Другой неокантианец, Риккерт, отрицает двойственность мира, которую признают Платон и Кант. Но есть много верного в его учении о том, что познание есть прежде всего оценивание, что только суждение оценки может быть истинно или ложно. У него а *rgioi*² есть форма смысла, имеющая трансцендентную значимость, а не психическую реальность. Это есть неокантианство. Но, в конце концов, философия ценностей превращается в новую схоластику, в ней есть мертвенность. В такую же схоластику рискует превратиться феноменология. Утверждалось мнение, что Кант не был метафизиком, что он свел философию исключительно к теории познания и этике. Это требует решительной переоценки. Движущий мотив Канта был метафизический — защита мира свободы от власти феноменов.

¹ Нужно оговориться, что в индусской философии были и плюралистические системы. Но преобладал монизм. См. R. Grousset. *La philosophie indienne*.

² Из предшествующего (до опыта и независимо от него) (*лат.*).

Дуализм Канта не может быть преодолен монистической идеей мирового развития духа. Дух (нумен) не раскрывается и не развивается в сплошном, непрерывном мировом и историческом процессе (феноменах), а лишь прорывается в феноменальный, «объективный» мир, и тогда свобода духа опрокидывает необходимость мира. Кант был противоречив, но по существу более прав, чем Фихте, Шеллинг и Гегель. Эволюционизм (хотя бы духовный, а не натуралистический) столь же ошибочен, как и монизм. Оптимизм этого эволюционного монизма совсем не оправдывается реальным, действительным мировым и историческим процессом. Не существует объективного духа, существует лишь объективация духа, что есть его искажение, самоотчуждение, приспособление к мировой данности. Дух, который есть свобода, объективируется в историческом процессе, в культуре, но не раскрывается, не обнаруживается в своей экзистенциальности. Творческий огонь духа охлаждается. Объективация есть охлаждение. Мы увидим, что дуализм Платона и еще более дуализм Канта ставит эсхатологическую тему — монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе. Есть три пути преодоления дуализма и достижения единства. Или вы считаете чувственный, множественный, подвижный феноменальный мир призрачным, иллюзорным миром. Настоящее знание может быть лишь знанием Brahman'a, и это знание возможно, потому что Atman, субъект познания, тождествен Brahman'у. Или вы считаете, что духовный, нуменальный мир разворачивается и развивается в этом феноменальном мире. Природа и история суть этапы самораскрытия духа. Это — метафизический эволюционизм, который может обернуться и материализмом. Или вы видите лишь прорывы духа и свободы в этом феноменальном мире, т. е. отказываетесь видеть тут непрерывный процесс, видите прерывность, достижение же монистического единства связываете с наступлением конца этого мира феноменов и с царством Божиим. При этом конец и наступление царства Божьего мыслится не только потусторонне; — мы касаемся конца в каждом творческом акте духа, царство Божье приходит не приметно, нумен действует в феноменах, но это не есть непрерывная эволюция и не подчинено закономерной необходимости. Первые два типа преодоления дуализма мне представляются ошибочными, и верен лишь третий тип. Монизм

есть метафизическая ересь, отрицание существования двух природ, двух начал, действия Бога и ответного Богу творческого акта человека. Вера возможна лишь при допущении дуализма мира видимого, как принуждающего, и мира невидимого, — мира, раскрывающегося свободе. В Канте заложена была основа истинной метафизики. В утверждении немецкого идеализма, что Бог есть долженствование, и в мировом и историческом процессе есть становление Бога, несмотря на религиозную и метафизическую ошибочность этого учения, была доля правды. Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного мира, Бог есть дух, а не бытие.

3. Проблема свободы во французской философии XIX века. Темы русской философской и религиозной мысли

В Германии в XIX веке происходит гениальная диалектика идеализма от Канта, через Гегеля и Фейербаха, до Макса Штирнера, Маркса и Ницше. То не было лишь логической диалектикой, лишь процессом мысли, то был разворачивающийся через бездну противоречий жизненный, экзистенциальный процесс. В философии Канта совершается поворот к философии «я», субъекта против философии мира, объекта. Это сначала предполагает дуализм явления и вещи в себе, порядка природы и порядка свободы. Фихте погружается в субъект и его творческий акт, вещь в себе устраняется, «я» представляется «Я» Божественным, и через субъект достигается монизм. У Канта есть различие между бытием и долженствованием. У Фихте долженствование поглощает бытие. У Шеллинга и Гегеля, наоборот, поглощается долженствование. Шеллинг (не в первоначальный свой период) опять поворачивается к объекту, к Спинозе. Диалектика субъекта и объекта достигает своей вершины в Гегеле, который открывает становление как тождество небытия и бытия. Понятие превращается в единственное бытие, оно переживает жизненное беспокойство и диалектические страсти. Мировой процесс есть диалектическое развитие, через него происходит самораскрытие Духа. Поэтому действительность

разумна, и только разумное есть действительность. Это — монизм, который не может уже быть назван философией «я», субъекта. Универсальный дух совершенно поглощает личность, превращает ее в свое орудие. Хитрость разума в истории пользуется человеческой личностью и всем индивидуальным путем обмана. Гегель стремился к конкретности и достиг вершин абстракции, в которой исчезает человеческое существование. Большая конкретность есть лишь в «феноменологии духа». Другим путем шел от Канта Шопенгауэр. В исходном он верен кантовскому дуализму явления и вещи в себе. Но через субъект он открывает единое метафизическое начало воли и также приходит к монизму, в котором исчезает человек, личность, индивидуальность. Философия Шопенгауэра более конкретна именно вследствие своей крайней противоречивости, она не выдерживает логической критики именно вследствие своей большей экзистенциальности. Но Шопенгауэр стоит в стороне, вне разворачивающейся судьбы германского идеализма. Наступает пресыщение метафизическими системами и бурная реакция мысли против метафизики вообще, обращение к действительности, к исчезнувшей конкретной реальности, хотя бы материальной реальности. Гегелианство диалектически переходит в свою противоположность и порождает диалектический материализм. Оказалось возможным из Гегеля перейти к материализму, это было бы невозможно из Канта. Появляется Фейербах, потом Маркс, вышедшие из Гегеля. Философия субъекта, утверждавшая примат сознания над бытием, приводит к утверждению примата бытия над сознанием и к крайнему объективизму. Так совершается диалектика судьбы мысли. Л. Фейербах затосковал об исчезнувшем человеке. В его антропологической философии было предчувствие возможности экзистенциальной философии¹. Материалистический уклон Фейербаха, не только не обязательный для его антропологизма, но и явно ему противоречащий, грозит новым исчезновением человека. Человек может исчезнуть не только в идее, в понятии, в отвлеченной мысли, но еще более может исчезнуть в материи, в обществе, детерминированном экономикой, в родовой жизни. Религия человечества Фейербаха есть религия рода, а не личности.

¹ См. особенно его «Grundsätze der Philosophie der Zukunft».

В Максе Штирнере диалектика достигает предельного индивидуализма и анархизма. Философия «я» превращается в обоготворение «я», вот этого данного единичного «я». М. Штирнер справедливо восстает против идеи человечества, против власти рода над индивидуумом. Весь мир есть собственность единственного, и нет ничего высшего над единственным, единственный отказывается быть частью чего-либо, частью мира и общества, все есть лишь его часть. И в этом есть большая доля истины, но выраженная в ложной и слабой философии. У М. Штирнера можно найти мотив германской мистики, отголоски учения Ренессанса о человеке как микрокосме и развитие до предельной крайности одной стороны германского идеализма. Фихте учил о первичном верховенствующем «Я», которое было не индивидуальным, а универсальным «Я». М. Штирнер окончательно отождествляет индивидуальное «я» с универсальным и учит о его первичности и верховенстве, о его несогласии подчиниться чему-либо и кому-либо. «Я», которое не хочет знать другого, «Я» Бога и «я» других людей, должно прийти к М. Штирнеру, это — неотвратимый диалектический момент. Мысль должна была пройти через этот опыт, это — один из пределов мысли. Если нет Бога, то «я» Бог, и притом не «я» вообще, не человечество в моем «я», как у Фейербаха, а мое единичное, единственное «я». Дальше начинается срыв. На чем основаны претензии этого «я»? Ведь оно оказывается лишь природным явлением, во всем зависящим от природной и социальной среды, ничтожно маленькой частью этого мира. Анархизм М. Штирнера висит в воздухе. В совершенно другом направлении шло диалектическое развитие от Гегеля и Фейербаха к Марксу, не к предельному индивидуализму, а к предельному коллективизму. Трудовое общество, социальный коллектив признается единственным, и все его собственностью. У М. Штирнера конкретные человеческие личности исчезают в универсальных претензиях Единственного, предельный индивидуализм поглощает индивидуум, которому не на что опираться. Нет разницы, когда вы говорите, что нет никого и ничего, кроме меня, и тем, когда вы говорите, что меня нет. У Маркса конкретная человеческая личность исчезает в универсальных притязаниях социального коллектива, грядущего совершенного общества. И тот, и другой — антиперсоналисты. Тут скрывается анти-

персоналистический дух Гегеля, антиперсоналистический дух монизма. Маркс вышел из гуманизма, и первоначальные его мотивы — гуманистические, в ранних своих произведениях он, во имя достоинства человека, восстает против процесса обезчеловечивания в капитализме. Но в дальнейшем гуманизм Маркса переходит в антигуманизм.

Самым предельным, самым дерзновенным явлением был Ницше. Его явление есть важное, не мысленное только, но и экзистенциальное явление в судьбах европейского человечества. Ницше был человек, раненный христианской темой. Но он порывает с евангельской моралью, как и с гуманистической моралью, он провозглашает мораль господ. Ницше восстает против логического универсализма и моральной общеобязательности, против диктатуры логики и этики, он обоготворяет силу жизни и волю к могуществу. Он раскрывает дионисический мир — мир страстный и трагический, который не хочет знать счастья, подобно «последним людям». Ницше хочет быть исключительно посюсторонним человеком; верным земле. Но тема его религиозная, и его мысль определяется религиозной страстью. Идея сверхчеловека есть идея религиозного порядка, и в ней исчезает и Бог, и человек, является третий. Так свершается диалектика гуманизма в его богоборческий период. Это гениально раскрывает Достоевский, который уже ставит тему Ницше. Философски наиболее важно, что у Ницше радикально меняется отношение к истине. Истина создается волей к могуществу. Это — кризис самой идеи истины, которой оставались верны философы. Прагматизм сделал плоской и популярной идею Ницше об истине как творимой в борьбе за могущество, как орудие силы жизни. Для понимания Ницше очень важно, что он совсем не стремился к реализации, к окончательной победе воли к могуществу, его воля к могуществу не создает империй, его интересовало лишь переживание подъема и экстаза в борьбе за могущество. Потом могла наступить гибель. Пафос его был связан с *amor fati**. Но в диалектике германской мысли XIX века Фихте, Гегель, Фейербах, М. Штирнер, К. Маркс, Ницше были антиперсоналистами, хотя и по-разному, они не могли спасти ценность личности. Нельзя отрицать гениальность этой мысли и ее экзистенци-

* Любовь к року (*лат.*).

альное значение. Но это было раскрытие ереси монофизитской, признание лишь одной природы и одного принципа, поглощение человека, человеческого лица мировым «Я», самораскрывающимся мировым духом, человеческим родом, Единственным, социальным коллективом, сверхчеловеком и его волей к могуществу. Эта мысль подготавливала возможность экзистенциальной и персоналистической философии, но не могла перейти к ней, она была в другом диалектическом моменте. Заслуга ее была в том, что она подошла к конечным проблемам и соприкасалась с эсхатологией. Наступивший потом возврат к Канту у неокантианцев был переходом к середине, он был малозначительным явлением и отражал господство сциентизма, между тем как у Канта раскрывалась возможность экзистенциальной и персоналистической философии, которая есть единственный выход из кризиса философской мысли. За кризисом философской мысли скрыт кризис жизни. Будет видно, что под экзистенциальной философией я понимаю не философию Гейдеггера и Ясперса, которых я ценю, но не считаю экзистенциальными философами.

У французских философов XIX века нет метафизических глубин и творческой философской фантазии философов германских. Во французской мысли не развивалось такой гениальной диалектики, она более отрывочно-индивидуальна. Французская философская мысль не соприкасается с предельными, конечными проблемами, она не эсхатологична, в ней не открывается жизненная судьба человека. Но у французских мыслителей есть большая психологическая тонкость. У них нет таких срывов, они не находятся во власти монистического прельщения, у них больше выражены персоналистические тенденции (сравните Мен де Бирана с Фихте или в другой области — Прудона с Максом Штирнером и К. Марксом). Именно французская философия XIX века ставила проблему свободы и понимала свободу не так, как Гегель, для которого она была порождением необходимости. Это — философия более антропологическая, чем космологическая. Мен де Биран, швейцарец Секретан, Ренувье, Лекье, Бутру борются с детерминизмом и защищают — философию свободы. Иногда проблема свободы смешивается с традиционной школьной проблемой свободы воли, вследствие антропологически-психологической тенденции. Но независимость человека защищает

ся перед лицом космической необходимости. Для германской метафизики жизнь представляется космической мистерией. В этой космической мистерии легко исчезает лицо человека. Французская философия ближе к Канту, хотя часто философия Канта понимается слишком психологически. Универсальный детерминизм Гегеля, в котором свобода и необходимость тождественны, чужд этой философии. Ренувье особенно остро критиковал гегелианство. Поскольку французская философия рационалистична, это рационализм ограничительный. Не происходит иррационализации разума, как у Гегеля. Французская философская мысль поддерживает эквилибр в середине. Ни Макс Штирнер, ни К. Маркс, ни Ницше не могли бы явиться во Франции. Критика французских философов свободы часто бывает верной. Но в ней не чувствуется осуществление судьбы. В Гейдеггере чувствуется что-то роковое, в Бергсоне нет ничего рокового. Гений английский выразился по преимуществу в литературе и поэзии, но не в философии. Предельные проблемы и предельные срывы раскрывались лишь в германской и русской мысли. Но предельность и эсхатологичность русской мысли более обнаружилась у великих русских писателей, чем у профессиональных философов. Эту предельность и эсхатологичность можно найти у Достоевского и Л. Толстого, в срывах русского нигилизма, у К. Леонтьева, у Н. Федорова, у Вл. Соловьева (у последнего — в смешанной форме), у некоторых мыслителей начала XX века. Наша творческая философская мысль была окрашена религиозно, в ней обнаружилась тоска по Царству Божьему, невозможность примириться с этим миром. Основными проблемами были не проблемы теории познания, логики, отвлеченной метафизики, а проблемы философии истории, философии религии, этики. Можно открыть темы специфически русские. Такими темами я считаю тему о Богочеловечестве и тему эсхатологическую, тему о конце истории. Острая критика рационализма связана была с пониманием познания как акта целостного духа, в котором участвует совокупность духовных сил человека, не индивидуального только, но и соборного человека. С философией истории связана была специфически русская проблема конфликта личности с мировой историей и мировой гармонией. Эта тема наиболее гениально выражена у Достоевского. Проблема теодицеи присутствует во всей русской мысли, она владеет рус-

ской душой, ее можно найти в русском анархизме и русском социализме. Обратным полюсом было подавление личности в русской государственности и в формах, которые принял русский марксизм. В Белинском был и бунт личности против мирового духа, мировой истории и мировой гармонии, и новое порабощение личности обществу грядущей социальной гармонией. Идея Богочеловечества, которую развивал, главным образом, Вл. Соловьев, и религиозная философия начала XX века означают взаимопроникновение и соединение двух природ, Божественной и человеческой, при сохранении их различия и самостоятельности. Учение о Богочеловечестве предполагает соизмеримость между Богом и человеком, присутствие в человеке божественного начала и вместе с тем не допускает монистического тождества. Богочеловеческий процесс произошел не только индивидуально в Богочеловеке, но и должен происходить в человечестве, в человеческом обществе. У Вл. Соловьева учение о Богочеловечестве носило слишком эволюционно-оптимистический характер и было недостаточно свободно от влияний Гегеля и Шеллинга. Но это необязательно. Самое познание может быть понято как процесс богочеловеческий, в котором действуют два начала. Это будет отличаться от монистического понимания познания, при котором оно есть или процесс божественный (Фихте, Шеллинг, Гегель), или процесс исключительно человеческий (позитивизм). В русской мысли тоже подготавливалась возможность экзистенциальной философии. Наибольшее значение тут имеет проблематика Достоевского, его антропологизм.

4. Эмоционально-страстный характер познания. Экзистенциальная метафизика как символика духовного опыта

Открытие разума греческой философией было важным событием в истории познания. Человек раскрыл в себе силы, которые раньше были в дремлющем состоянии. Человек овладевает своим разумом, и разум становится самостоятельным. Эмоциональная жизнь человека зависела от впечатлений чувственного мира, мысль находилась в исключительной власти мифологического мироощущения и традиции. Разум же осво-

бождается и освобождает. Он и обогащает человека, и обедняет его. Философ поверил, что разум возносит его до мира идей, мира нуменального. Кант подвергает это сомнению. Но почти всю историю философии познающий оставался верен убеждению, что познание есть чисто интеллектуальный акт, что существует универсальный разум, что разум всегда один и тот же и верен своей природе. Но в действительности познание носит эмоционально-страстный характер, познание есть духовная борьба за смысл и таково оно не у того или другого направления и школы, а у всякого подлинного философа, хотя бы он не сознавался в этом. Познание не есть бесстрастное дублирование действительности. Значительность философии определяется страстной напряженностью философа-человека, присутствующего за познанием, напряженностью воли к истине и смыслу. Познает целостный человек. Дильтей, один из предшественников экзистенциальной философии, верно говорит, что мышление есть функция жизни. Целостный человек, а не разум, создает метафизику. Не автономию интеллекта нужно утверждать, а автономию духа, автономию познающего, как целостного существа. Мышление не может быть отделено от мыслящего, мыслящий не может быть отделен от соборного опыта своих братьев по духу. Познающий, в результате познания, может достигать объективной холодности выражения, но это — вторичный процесс объективации, первична интуиция человека, как существующего в полноте существования. Человек больше познает эмоционально, чем интеллектуально, и совершенно ошибочен тот взгляд, что эмоциональное познание «субъективно» в дурном смысле, а интеллектуальное познание «объективно» в хорошем смысле, и, во всяком случае, это выражено в неверной терминологии. Вживание в предмет познания, во всяком случае, носит более эмоциональный, чем интеллектуальный характер. Интуитивизм у Бергсона, у М. Шелера носит не интеллектуальный характер, так же как у Шеллинга, я не говорю уже о Ницше. Чисто интеллектуальное, дискурсивное познание создает объективированный мир, при котором нет соприкосновения с реальностью. Решающее значение в познании имеет не логический процесс мысли, который носит инструментальный характер и господствует лишь в середине пути, а эмоциональная и волевая напряженность, связанная с целостным духом. Познание есть

творчество, а не пассивное отражение предметов, и всякое творчество включает в себе познание. Интуиция есть не только узрение предмета, но и творческое проникновение в смысл. Более того, самое существование смысла предполагает творческое состояние духа. Феноменологическая философия требует пассивности субъекта, экзистенциальная же философия требует активности и страстности субъекта. «Идейный» нумеральный мир предполагает эту активность и страстность духа, он не есть мир застывший и лишенный движения жизни. Акт познания есть трансцендирование, выход из замкнутости и выход вверх. Трансцендентное можно мыслить лишь потому, что есть трансцендирование. Но трансцендирование есть напряженность всего существа, его подъем, его экзатичность. Погоня за метафизикой вполне наукообразной, метафизикой, как строгой и объективной наукой, есть погоня за призраком. Метафизика может быть лишь познанием духа, в духе и через дух, в субъекте, творящем духовные ценности, трансцендирующем не в объект, а в собственную раскрывающуюся глубину. Метафизика эмпирична в том смысле, что она основывается на духовном опыте. Метафизика есть символика этого опыта. Философское познание в большей степени есть познание образами, чем понятиями. Понятие имеет лишь подсобное значение. Понятие у Гегеля не имеет традиционного логического значения, оно приобретает не только метафизическое, но и почти мистическое значение. Главным, решающим у философа было совсем не то, что он для объективного употребления утверждает. Никогда познающий не открывал истины при помощи того логического аппарата, которым он старается убедить других. Философское познание есть познание истины (правды), а не бытия. Познание же истины есть подъем духа к истине, духовное восхождение и вхождение в истину. Но в познании есть социальная сторона, на которую не обращают достаточного внимания. Познание есть форма сообщения и общения людей. Вместе с тем познание есть прежде всего стояние познающего не перед другим или другими, а перед истиной, перед той первореальностью, которую философы любили называть «бытием». Познание человека, а в особенности философское познание, зависит от духовного состояния людей, от объема их сознания, и формы общности и общения людей играют тут огромную роль. Философское познание но-

сит личный характер, и чем оно более лично, тем оно более значительно. Но личный характер познания не означает изоляции личности. Личность познает в общности и общении с миром и людьми, она приобщается к мировому опыту и мировой мысли. Познание разом и лично, и социально. Ступени духовной общности людей играют тут огромную роль¹. Все это восходит к той основной истине, что познание антропологично, но это совсем не будет означать релятивизма.

Величайшей истиной теории познания должно быть признано, что познающий сам есть существующий, сам есть «бытие», и что признание смысла мира возможно лишь в субъекте, а не в объекте, т. е. в человеческом существовании. В этом и заключается истина экзистенциальной философии. Чтобы не быть наивно и бессознательно антропоцентрической, философия должна быть сознательно и критически антропоцентрической. Философия — антропоцентрична, но философ должен быть теоцентричен. Постижение тайны мира в человеческом существовании возможно лишь потому, что человек есть микрокосм и микротеос. Космоса нет в объективном мире феноменов. Бога нет в объективном миропорядке, но космос есть в человеке, Бог есть в человеке, через человека есть выход в иной мир. Защитник гуманистической теории познания, Ф. С. Шиллер, верно говорит, что произошла деперсонализация и дегуманизация познания и необходимы персонализация и гуманизация². Человек есть мерило вещей, но есть высшее мерило человека. Бл. Августин был, может быть, первый повернувшийся к экзистенциальной философии субъекта. Он выставил принцип внутреннего опыта, самодостоверности сознания. Он признал сомнения источником достоверности и доказательством моего существования. Душа для него была целостная личность. Теория закономерного развития в познании не считается со вторжением индивидуальности. Можно считать несомненным, что оценку, которая играет такую огромную роль в познании, совершает прежде всего чувство, а не интеллект. Ницше, который философствовал молотом, говорит, что философ должен быть приказывающим и законодательствующим

¹ Я много писал об этом. Особенно см. мою книгу «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

² См. F. C. S. Schiller. *Etudes sur l'humanisme*.

щим. Это значит, что в философском познании происходит переоценка ценностей и творчество ценностей. Философия ищет прорыва из рабства этого мира к иному миру, к совершенной, свободной жизни, к избавлению от муки, от уродства мировой данности. Стремление к объективному познанию есть иллюзия и уже, во всяком случае, терминологическая ошибка. Бесстрастного познания не могло быть и никогда не было у настоящих философов, оно могло быть лишь в лишенных творческого дара диссертациях. Менее всего бесстрастное познание было у самого Спинозы. Интеллектуальная страстность может быть источником познавательного трансцензуса. Величайший из философов, Платон, был философом эротическим. Эротическое притяжение было у рационалиста Спинозы, у панлогиста Гегеля. Я не говорю уже о таких философах, как Киркегард или Ницше. Философ есть влюбленный в мудрость. В настоящей первородной философии есть эрос истины, есть эротическое притяжение бесконечного и абсолютно-го. Философское творчество есть опьянение мыслью. Философское познание может быть основано лишь на опыте, на духовном опыте, и в нем акт познания совершает целостный дух. В познании есть горькость. Но познание носит освобождающий характер. Философское познание призвано освободить человека от власти объективированного мира, от его нестерпимого рабства. Не воля к могуществу, а воля к смыслу и к свободе движет философским познанием. Метафизика невозможна как система понятий. Метафизика возможна лишь как символика духовного опыта. Борьба субъекта и объекта, свободы и необходимости, смысла и бессмыслицы на языке метафизики есть символическая борьба, которая в «этом» дает знаки «иного». За конечным скрыто бесконечное и дает о себе знаки. Глубина моего «я» погружена в бесконечность и вечность, и лишь поверхностный слой моего «я» освещен сознанием, рационализован, опознан на основе противоположения субъекта и объекта. Но из глубины даются знаки, там целые миры, там весь наш мир и его судьба. Прав Н. Гартман, когда говорит, что проблема познания — метафизическая проблема; прав Гейдеггер, когда говорит, что *Existenzielle* мы понимаем, как понимание самого себя. Но что есть истина? Вот вечный вопрос. Евангельский ответ на этот вопрос имеет и философское значение.

5. Истина выгодная, истина гибельная и истина спасающая

Цель философского познания совсем не заключается в познании бытия, в отражении в познающем действительности, — цель — в познании истины, в нахождении смысла, в осмысливании действительности. Поэтому философское познание не есть пассивное отражение, а есть активный прорыв, есть победа в борьбе с бессмысленностью мировой действительности. Я хочу знать не действительность, а истину действительности. И я могу узнать эту истину только потому, что во мне самом, в познающем субъекте, есть источник истины и возможно приобщение к истине. То, что передо мной письменный стол и я пишу пером на бумаге, не есть истина, это — чувственное восприятие и констатирование факта. Вопрос об истине ставится уже в моем писании. Никакой истины в объекте нет, истина есть лишь в субъекте. Истина относится не к феноменальному миру, а к нуменальному, идейному миру. Истина есть отношение, но это совсем не есть отношение между субъектом и объектом, не есть отражение объекта в субъекте. Истину нельзя понимать в духе гносеологического реализма или, во всяком случае, если это будет реализм, то реализм совсем иной. Истина имеет два смысла: есть истина как знание о реальности и есть истина как самая реальность. Истина есть не только идея, ценность, но также существо, существующее. «Я есмь Истина». Истина не есть то, что существует, а есть смысл, логос существующего. Но этот смысл есть существующее, существующий. У Гейдеггера истина существует, лишь поскольку существует *Dasein**. Истина не существует вне и над нами, она возможна, потому что мы в истине. Гейдеггер думает, что абсолютная истина есть остаток христианской теологии. Но в действительности именно христианство должно отрицать истину вне существа и существующего. Истина есть творческий акт духа, в котором рождается смысл. Истина выше принуждающей нас действительности, выше реального мира, но выше ее Бог или, вернее, Бог есть Истина. Материализм последовательный должен отрицать истину, как должен отрицать прагматизм. Маркс, связанный еще с гер-

* Наличное бытие, определенное бытие, здесь-бытие (*нем.*).

манским идеализмом, половинчат, Ленин наивен. Но дети их отказываются от истины, как и дети Ницше. Лишь один Ницше дерзновенно признал истину иллюзией, порожденной волей к могуществу. Но он признает еще аристократическое качество, которое отрицают его вульгаризаторы. В истине есть аристократизм идеи и смысла. Но идею и смысл нельзя оторвать от существа и существования. Истина есть смысл существующего, смысл есть истина существующего. Это нашло себе выражение в учении о Логосе, которое не обязательно связано с границами платонизма и со статической онтологией. Истина-смысл предвечно рождается в Боге-Существующем. И это рождение повторяется во всяком существующем, с ним связано появление личности. Личность не есть порождение родового процесса, личность есть порождение смысла, истины. В истине есть конкретный универсализм, который не только не противоположен личности, но предполагает ее существование. Истина есть не отражение мира таким, каким он есть и представляется, а есть борьба с тьмой и злом мира. Познание истины есть самовозгорание света (логоса) в существовании (в бытии), и этот процесс происходит в глубине бытия, а не противостоит бытию. Употребляю слово «бытие» в условном смысле до расследования по существу проблемы «бытия».

Истина совсем не есть познание объекта, истина есть победа над объективацией, т. е. над иллюзорностью, призрачностью объектного бытия. Истина совсем ничего не отражает, как ничего не отражает реальность духа. Истина — духовна, она в духе и есть победа духа над бездуховной объективностью мира, — мира вещей. Дух не есть эпифеномен чего-либо, всё есть эпифеномен духа. Истина есть пробуждение духа в человеке, приобщение к духу.

Могут предположить, что все сказанное относится к Истине, но не относится к истинам, к тем частичным и относительным истинам, которые открывает наука в природном феноменальном мире. Что нуменального есть в таких истинах, как «дважды два — четыре» или «все тела от нагревания расширяются»? Раскрывается ли в истинах смысл? Есть Истина с большой буквы и есть истина с малой буквы. Это требует разъяснения. Все маленькие частичные истины получают свой свет от целостной, большой Истины, все лучи света исходят от солнца. Философы по-разному выражали это в учении о Лого-

се, об универсальном разуме, об всеобщности трансцендентального сознания. Но трансцендентальное сознание подвижно, и его структура зависит от характера и качества познающего и от предмета, на который познание направлено. Логос — Солнце спускается в падший, объективированный мир, и вырабатывается логический аппарат познания, соответствующий этому объективному миру. Это есть познавательное приспособление к миру для победы над миром. Если наука находится во власти детерминизма, если она ищет каузальных связей и не открывает первичных творческих движений в мировой жизни, то вина тут не в науке, а в состоянии мира. Но свет, который наука проливает на мир, восходит, хотя и не прямым путем, к первоисточнику Солнечной Истины. Ложь начинается, когда утверждается сциентизм, т. е. ложная философия. Но соединимо ли признание единой, всецелой Истины, универсального Логоса, с типом экзистенциальной философии? Если философия должна быть личной, если она основана на личном опыте, если субъект вкладывает в познание свое существование со всеми его противоречиями, то не распадается ли универсальная Истина на частные истины, не попадем ли мы во власть релятивизма? Тут нужно отрешиться от обычных, общепринятых взглядов, связанных с границами рационализма. Старое противоположение индивидуально-личного и индивидуально-общего ложно и должно быть преодолено. Истина находится вне этого противоположения. Индивидуально-личное, наиболее экзистенциальное может быть и наиболее универсальным, наиболее духовным, наиболее связанным со смыслом. «Я» погружается в свою глубину, на которой «я» соприкасается с нумеральным духовным миром. Мистики это понимали лучше философов. Но универсальность и целостность раскрывающейся Истины совсем не то же самое, что всеобщность. Всеобщность существует как раз для мира объективированного, феноменального, она означает формы сообщения в этом разобщенном мире, она есть приспособление к падшему. Всеобщность связана с разобщенностью, она есть сообщение в разобщенности. Весь логический аппарат доказательства существует для разобщенных со мной, которые не видят Истины, узреваемой мной, с которыми я не общаюсь в Истине. Логическая всеобщность имеет аналогию с всеобщностью правовой. Об-

щеобязательные, доказанные истины как раз наименее универсальные, они находятся во власти объективации. Универсальная же Истина находится вне процесса объективации, она наиболее экзистенциальная, она от духа, не от мира.

В духе, необъективированном духе, универсальное и индивидуально-личное соединены. Истина открывается не через объективацию, не через подчинение миру, а через трансцендирование, через выход за пределы противоположения субъекта и объекта. Истина не объективна, она субъективна, но субъективна в смысле духовной глубины, а не той поверхностной субъективности, которая противостоит объективности.

Где же искать критерий истины? Слишком часто ищут этот критерий в том, что ниже истины, ищут в объективированном мире с его всеобщезначимостью, ищут критерий для духа в материальном мире. И попадают в порочный круг. Дискурсивная мысль никаких критериев не может дать для конечной истины, она вся находится в середине пути, она не знает начального и конечного. Всякое доказательство упирается в недоказуемое, в постулируемое, в узреваемое, в творимое. Есть риск, нет гарантий. Самое искание гарантий есть ложное искание, означает подчинение высшего низшему. Свобода духа не знает гарантий. Единственный критерий истины есть самая Истина, излучение ее солнечного света. Все остальные критерии существуют лишь для обыденного объективированного мира, для социальных сообщений. Я никогда не доказываю истины для себя, я принужден ее доказывать лишь для других. Я познавателью живу в двух мирах — в мире первичном, экзистенциальном, в котором возможно общение с Истиной, и в мире вторичном, объективированном, в котором Истина сообщается другим, доказывается, в котором она дробится на множество истин, вследствие приспособления к падшему состоянию мира. П. Флоренский говорит, что достоверность истины дана потенциально, а не актуально¹. Это значит, что во мне, в моей глубине, в глубине познающего субъекта, есть Истина, так как я вкоренен в нумеральном духовном мире, но она во мне в дремотном состоянии, и пробуждение ее требует от меня творческого акта. Пробуждение духа во мне есть пробуждение к истине. Критерий истины в

¹ См. «Столп и утверждение истины».

духе, в духовности, в субъекте, сознавшем себя духом, а не в объекте. Истина не получается извне, она получается изнутри. Познание истины делает меня свободным. Но самое познание истины может быть лишь свободным. Всякий внешний критерий истины, взятый из низшего мира, противоречит свободе духа в познании истины и не освобождает. Истина не связана с объектом, не связана и с «объективным бытием», она связана с духом. Дух — в субъекте, а не в объекте, в нумене, а не в феномене. И наука, познающая мир феноменов, мир объектный, мир необходимостей, исходит и нисходит из духа, спускаясь по ступеням объективации, по ступеням разобщенности общеобязательности.

Прагматизм пытался дать новый ответ на вопрос о критерии истины, исходя из верного положения, что познание есть функция жизни. Прагматизм прав в отношении к техническим результатам науки. Но истина прямо противоположна прагматизму. Жизненное процветание, успех, выгода, интерес — все это скорее признаки лжи, чем истины. Истина совсем не полезна в этом мире, она не оказывает услуг, она даже может быть разрушительна и гибельна для устройства дел в этом мире. Она требует жертвы, и она часто вела к мученичеству. Истина не столько освобождает и спасает в этом мире, сколько освобождает и спасает от этого мира. Принятие до конца евангельской истины, согласие на ее действительную реализацию привело бы к разрушению государств, цивилизаций, обществ, организованных по закону этого мира, к гибели этого мира, во всем противоположного евангельской Истине. Поэтому люди и народы исправили Евангелие, дополнили его «истинами» этого мира, которые действительно были прагматичны, потому что были ложью и приспособлением ко лжи. Узнание и исповедание Истины связаны не с пользой и выгодой, а с риском и опасностью. Но прагматизм во всех своих формах не знает Истины, стоящей над миром и сулящей мир. Свободен от этого приспособляющегося оптимизма лишь трагический прагматизм Ницше, если, впрочем, уместно говорить о его прагматизме. Пафос Ницше связан с *amor fati*, у него победа связана с гибелью. Философия жизни Бергсона, его биологическая метафизика также оптимистична. Экзистенциальная философия должна быть отличима и от философии жизни и от философии прагматической, она связана с переживанием

трагического конфликта, в ней нет культа жизни как высшего критерия, она не носит биологического характера. Жизнь под- лежит суду Истины-Правды. Важен не количественный мак- симум жизни, не ее процветание в мире, не ее сила, а качество жизни, ее напряженность и патетичность, переводящая за ее границы. Узнание Истины совсем не означает первоначально радостного расцвета жизни и возрастания ее силы, оно может означать раскрытие падшести мира, испытание боли, сопро- вождающей всякую жизнь, конфликт между личной судьбой и судьбой мировой, между экзистенциальным опытом и пора- бощающей объективацией, конфликт свободы со встреченной необходимостью. Истина — спасительна, но спасает она для иной, вечной жизни, которая начинается во временной жизни, но начинается в страдании, в тоске, часто в кажущейся безна- дежности. Принятие Истины до конца, до всех ее жизненных выводов есть согласие на гибель этого мира, на его конец. Я говорю не об истинах, означающих приспособление к миру феноменов, к неотвратимому процессу объективации, а об Истине как первоисточнике света, как целостной Правды. По- знание в объективации открывает истины, в нем есть отблеск света, помогающий ориентироваться во тьме этого мира, но оно не открывает изначальной Истины, которая есть начало и конец. Наука, не философия, есть открытие принципов и зако- нов, ориентирующих в действительности. Но верховная Исти- на эсхатологична, и этим обличает она условную ложь праг- матизма, ложь оптимистического культа жизни. Истина не от мира, а от духа, она познается лишь в трансцендировании объектного мира. Истина есть конец этого объектного мира, она требует согласия на этот конец. Такова Истина христиан- ства, свободного от социальных приспособлений и искажений. Но такова, в сущности, и Истина, приоткрывавшаяся messiан- ски-пророческому сознанию древнего Израиля, религиозной философии Индии, персидской дуалистической эсхатологии и многим мыслителям — Платону, Плотину, Экхарту, Я. Бёме, Паскалю, Канту, Шопенгауэру, Киркегарду, Достоевскому, Л. Толстому. Вся философия, теория познания, этика, фило- софия истории должны быть построены в перспективе эсхато- логии, но, как мы увидим, эсхатологии совсем не в том смыс- ле, в каком обычно ее понимают. Познание ищет Истины и истин, оно стремится к очищению от всего, что затемняет и

искажает процесс познания, к самоочищению субъекта. Но познающий может познавать ложь мира, его замутненность и загрязненность, познание может быть открытием истины о лжи. Тогда истина есть суд над ложью мира, свет, обличающий тьму. И провозглашение Истины есть конец мира лжи. В каждом подлинном акте познания наступает конец мира, конец порабошающей объектности.

Среди философов всегда были разные расы, они определялись разной структурой сознания, за которой была разная направленность духа. В Греции были Парменид и Гераклит, Демокрит и Платон. Пытались установить типы философских мирозерцаний¹. Различение типов зависело от того, какой принцип был положен в основание классификации. Один и тот же философ может в одном отношении попасть в один тип, в другом отношении — в другой тип. Дильтей предлагает установить три типа философских мирозерцаний: натурализм, идеализм объективный, идеализм свободы. В этой условной классификации я решительно должен быть отнесен к идеализму свободы. С таким же основанием это можно было бы назвать реализмом свободы, если не понимать реальность натуралистически. Я предложил бы установить ряд противоположений:

Философия субъекта и философия объективная.

Философия духа и философия натуралистическая.

Философия свободы и философия детерминистическая.

Философия дуалистически-плюралистическая и философия монистическая.

Философия творчески-динамическая и философия статически-онтологическая.

Философия персоналистическая, философия личности и философия универсально-общего.

Философия эсхатологическая, философия прерывности и философия эволюционная, философия непрерывности.

В этих противоположениях я определяю свою философию как философию субъекта, философию духа, философию сво-

¹ См., напр.: К. Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*; а также книги Дильтея.

боды, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую. До сих пор философия в очень малой степени была эсхатологической, эсхатология относилась лишь к сфере религиозной. Но эсхатология может и должна иметь свое гносеологическое и метафизическое выражение, и я стремлюсь к этому выражению. Должна быть создана философия конца. Она мало общего имеет с толкованием Апокалипсиса и не означает ожидания конца в определенный год. Философия эсхатологическая вытекает из философской проблемы, поставленной еще Платоном. Философский монизм был попыткой решить эсхатологическую проблему в пределах этого мира, утвердить единство вне перспективы конца. Для меня центральная мысль эсхатологической философии связана с пониманием падшести как объективации и конца как окончательного преодоления объективации. Выбор типа философии определяется целостным духом философа, волею и эмоцией более, чем интеллектом. Но и самый интеллект человека неотделим от существования всего человека, от его волевого выбора и эмоционального опыта.

Глава II

1. Субъект и объект. Субъект как существующий. Тайна объективации. Генезис мира явлений

Со времени Канта немецкая философия всегда начинает с проблемы отношения субъекта и объекта. Проблема ставилась как отношение разума, мышления, сознания к бытию. При этом объект часто представлялся бытием, субъект же не оказывался бытием, а лишь стоящим перед бытием. Объект как бы противостоит мне, находится вне меня. Объективность почти отождествлялась с истинностью, истинность — с общеобязательностью. Парадоксальность положения была в том, что гарантия объективности была не в объекте, а в субъекте, в субъекте были те трансцендентальные *a priori*, которые только и делали возможным познание, они-то и конструировали объект. Субъект и объект — коррелятивны. По Канту, трансцен-

дентальные формы применимы лишь к феноменам. Но ясны преимущества субъекта над объектом. Объект существует лишь для субъекта, но субъект имеет собственное внутреннее существование. Термины объекта и объективность оставались очень шаткими. Раньше (напр., у Дунса Скота) субъектом называлось то, что относится к конкретным предметам мышления, объектом же называлось то, что относится к представлениям. Даже у столь критического Канта двусмысленно употребление слова «объект». Гегель, в противоречии с собственной исходной точкой зрения, признает существование объективного духа, в то время как он должен был признавать лишь объективацию духа. Во всяком случае, принятое употребление слова «объект» противоречит совершенному Кантом и германским идеализмом повороту философии от объекта к субъекту, от мира к «я». И уж, наверное, нужно признать, что объект не есть вещь в себе, субъект есть вещь в себе, объект же есть лишь феномен, явление для субъекта. Быть объектом значит быть для субъекта, объект есть всегда являющееся для другого. Мир явлений есть порождение объективации. Объективация же совершается субъектом и обозначает его направленность и его состояние. Нет ничего ошибочнее смешения объективности с реальностью. «Объективное» наименее реально, наименее экзистенциально. Особенно томисты любят противопоставлять феноменализму свой метафизический реализм. Но они как будто бы совсем не допускают существования реализма, который основан на признании метафизической реальности субъекта как нумена, как духа¹. Трансцендентное не может быть в объекте и не может стать объектом, оно в субъекте, оно по ту сторону самого противоположения субъекта объекту. Было ошибкой Канта думать, что в созерцании самого себя мы сами на себя воздействуем так, что наш субъект познает лишь явление. Субъект и объект соотносительны лишь в познавательном смысле, но такого соотношения нет в метафизическом смысле. Субъект есть также существующий, он не есть только трансцендентальное а priori, как условие чувственного опыта и возможности познания явлений. Истина скрыта в существующем, и потому истина субъективна, а не

¹ Это особенно поражает у Жильсона. См. его «Le réalisme méthodique».

объективна, истина есть «я», а не «не-я». Нужно окончательно отказаться от применения к истине прилагательного «объективная». Так называемая «объективная» истина наиболее далеко отстоит от Истины. «Я» — человек может быть источником истины, когда он погружен в свою глубину, он может быть в истине, в то время как объект не может быть в истине. Отсюда мы увидим зависимость познания истины от социальных отношений людей. В феноменологии Гуссерля интенциональный акт высвобождает от индивидуума и обосновывает объективизм¹. Но этим Гуссерль отрицает человеческий характер познания. Таков один из результатов платоновского универсализма. Трансцендентный свет в мире исходит от субъекта, который есть человек, а не Бог, хотя и заключает в себе божественный элемент. От объекта же исходит социальное приспособление к состоянию этого падшего мира. Познание может быть понято не как зависимость от объекта, а как универсализация субъекта, как раскрытие в субъекте универсума. Гносеологический субъект есть абстракция, субъект имеет прежде всего экзистенциальный смысл. Невозможно абсолютное знание относительно предмета, объекта. Абсолютно познанным может быть то, что создано самим субъектом. Таков метафизический результат германского идеализма. Мышление не противопоставляется чуждому ему, оно трансцендирует себя и этим остается собой. Это было бы верно, если бы сказать не мышление, а целостный субъект, как существующий, как человек. За человеком, как феноменом, стоит человек, как нумен. Отсюда двойственность человеческой природы. Объект меняется, зависит от состояния субъекта, от соотношения феноменального и нуменального в человеке, поверхностного и глубинного. Дильтей очень хорошо говорит, что отвлеченное отношение субъекта и объекта нужно заменить жизненным отношением существа и среды. Невозможна метафизика объекта, но возможна метафизика субъекта. Нельзя мыслить целостности мира как объекта, эта целостность в субъекте. Объективация, как мы увидим, должна была бы быть заменена экспрессивностью жизни, выражением ее вовне. Априорным должен был бы быть признан лишь сам целостный человек,

¹ См. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

активный человеческий дух. Риккерт делает попытку уточнить понятие объекта и очень усложняет его. Первое понимание объекта пространственное, это — внешний мир, мое тело тоже объект. Субъект есть мое сознание и его содержание. Объект же есть находящееся вне моего сознания, это — трансцендентный объект. Объект есть также представления, восприятия, чувства, желания, субъект же есть представляющий, воспринимающий, чувствующий, желающий. Это имманентный объект. Субъект есть мое «я», душа; мое сознание с его содержанием; мое сознание в противоположность его содержанию¹. Есть верное в классификации Риккерта, но он стоит исключительно на гносеологическом понимании проблемы. Он ошибочно допускает существование трансцендентного объекта, как находящегося вне моего сознания. Но трансцендентное открывается на пути, прямо противоположном движению к объекту, т. е. объективации.

Приняв пока без разъяснений понятие бытия, нужно сказать, что субъект не противостоит бытию, как находящийся вне его, но сам он есть бытие и приобщен к бытию. Мышление, разум — имманентны бытию. Рациональное погружено в иррациональное или сверхрациональное. Это отлично показывают и философы не экзистенциального типа, как Н. Гартман и С. Франк. Сам Кант еще не достаточно видел трансцендентную сторону в трансцендентальном сознании. Так как познающий субъект сам есть бытие, сам есть наиболее существующий, то познание может быть понято как событие в самом бытии, в существовании как отношение бытия к бытию. В экзистенциальном смысле субъект коррелятивен не с объектом, а с другими субъектами. Кн. С. Трубецкой верно говорит, что человек в каждом акте своей жизни выходит из себя к другому. Но он выходит из себя, как существующий. Субъект есть существующий, вкорененный в нумеральном мире, и в этом источник экзистенциальности философии. Н. Гартман говорит, что бытие есть общая сфера, в которой противопоставляется субъект и объект². Субъект как бы сознает зависимость от объекта. Я скажу, что он сам производит объективацию, порождает мир феноменов, производит не только как познаю-

¹ См. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis.

² См. N. Hartmann. Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis.

ший, но, прежде всего, как существующий. Необходимо понять таинственный процесс объективации. Я живу в двух мирах — в своем собственном, в субъективном мире и в для меня существующем, и вместе с тем мне чуждом объективном мире, мире объектов. Тот факт, что я выброшен в насилующий меня объективный мир, имеет не только гносеологический, но метафизический смысл. Кант не объяснил, почему образовался мир явлений и почему разум ограничен познанием этого мира явлений, который не есть подлинный мир. Подлинный мир вещей в себе закрыт для познания. Являет ли себя вещь в себе в явлении? В моей терминологии это значит, что Кант не объяснил тайны объективации. Он приводит к этой теме, но сам ее не ставит. Происходит объективация нами и для нас мира, и это есть падшесть мира, утеря им свободы, отчужденность его частей. Можно было бы сказать, что свобода нуменов переходит в необходимость феноменов. Мир явлений приобретает массивную эмпирическую реальность, которая нас принуждает и насилует. У Гегеля «объективность есть выступившее из своей внутренности и перешедшее в существование реальное понятие». Идея для Гегеля есть «объективно-истинное понятие, истинное, как таковое». Гегель ошибочно приписывает объективности какую-то свободу, в то время как она означает утерю свободы. Он не понимает, что самоотчуждение духа в объективность есть падшесть, он — оптимист, он ошибочно признает существование объективного духа, вместо того чтобы признавать лишь объективацию духа. В таком направлении происходило преодоление кантовского дуализма и переход к монизму. Это с другого конца вновь приближает к Фоме Аквинату и к его онтологизму. У Гегеля — прошедшая через критику познания, исходящая из субъекта объективность. У Фомы Аквината — объективность до критики познания. У него предмет познания реален и объективен, не зависит от субъекта, но в природе он не существует в универсальной форме, которую ему придает мысль. Абстрагирование интеллекта переводит в акт в мысли. В принципе, у Гегеля и Фомы Аквината тот же онтологизм, не желающий видеть падшесть мира в объективации, то же ложное преодоление дуализма, описывающего трагическое положение человека в познании. Но у Фомы Аквината это более наивно, у Гегеля более критично, более проходит через диалектику мысли. Логика Фомы

Аквината — статична. Логика Гегеля — динамична. Фома Аквинат исходит из объективности, как данной природы, и она остается у него неповрежденной до конца. Гегель исходит из субъективного духа и приходит к объективности и объективному духу в результате диалектического процесса. У Фомы Аквината, в сущности, нет иррационального, латинский разум освещает жизнь мира без наступления ночи. У Гегеля есть иррациональное, его панлогизм нельзя отождествлять с объективным рационализмом, у него иррациональное рационализируется, рациональное иррационализируется. Другим путем шел от кантовского дуализма Шопенгауэр, самый противоречивый из философов. В его учении об объективации воли есть более верный элемент, чем в объективном духе Гегеля, ибо он признает, что объективированный мир есть мир не подлинный и во зле лежит.

Мой внутренний духовный опыт не есть объект. Дух никогда не есть объект, существование существующего не есть никогда объект. Сознание определяет объективированный, феноменальный мир. Можно утверждать примат сознания над бытием. Но это не окончательная истина. Самое сознание определяется нуменальным миром, «умопостигаемой» свободой этого первичного мира. Нужно утверждать примат первоначального сущего, существующего над сознанием. Идеализм переходит в реализм, Гуссерль остается в пределах сознания, у него сознание первичнее субъекта и объекта. Он должен прийти к метафизике сознания. Но ведь у него всякое сознание есть сознание чего-то, сущность сознания — трансцендирование себя в интенции. *Noësis* — субъективная сторона интенциональности. *Noëma* — то, что сознание сознает. Феноменология есть эйдетическая описательная наука о сознании¹. Но метафизика сознания не оправданна. Интенциональный характер сознания есть учение, полученное Brentano от схоластики, и оно должно дать преимущества объектности над субъектностью. Трансцендирование себя в интенции должно оказаться объективацией, устремлением к объективному миру, но, по предлагаемой мной терминологии, трансцендирование есть путь, полярно противоположный объективации, путь к миру нуменальному, к подлинно существующему. Существует

¹ См. *ergo Ideen*.

две интенции сознания — интенция к порабощающему миру объектности, к царству необходимости и к миру подлинно сущему, к царству свободы. Феноменально-природный мир носит символический характер, он полон знаков иного и есть симптом раздвоений и отчуждений в плане духа. Нет природного объективного мира как реальности в себе, есть лишь мир свободный божественный и свободный человеческий. Объектный мир есть порабощенность и падшесть. Но в подлинный и свободный мир входит весь космос, которого нет в мире явлений, в мире объектов. Это отношение можно выразить так: явление, объективированный мир, природный и социальный мир необходимости и рабства, вражды и господства; нуменальный мир, дух, свобода, творчество; мир любви и сострадания; весь космос. Так называемый «иной» мир не есть иной мир для меня, это есть по преимуществу мой мир.

Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. С этим связана вся критика Канта. Вещь в себе не есть объект или «не-я», но есть субъект или «ты». Субъект не есть Абсолютное или Божество, как у Фихте. Субъект — человеческое «я» и субъект — «ты» превращаются в объекты и вещи, вследствие падшести в отношениях между ними. Падшесть есть важная категория познания. Объективация, неподлинность феноменального мира, совсем не значит, что мир людей, животных, растений, минералов, звезд, морей, лесов и т. д. нереален и что за ним есть совсем непохожие вещи в себе, а значит, что этот мир находится в недолжном духовном и нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности, выброшенности вовне, подчинения необходимости. Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстерииоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом. Вещь в себе может быть лишь вещью для меня, и я могу мыслить лишь о вещи для меня. Объективация есть возникновение экстерииоризированного «не-я», вместо «ты», внутренне существующего. Предметы мысли суть создания самой мысли. Это и есть объективирование. Для Канта выход из этого положения есть лишь через практический разум, который не объективирует и потому прорывается за мир феноменов. Нет вещей, предметов

внешнего мира вне мыслящего их субъекта. Поэтому на реальности лежит печать мысли. Но существуют «вещи в себе», которым присущ духовный элемент мысли, присуще и иррациональное. Объективация не есть только создание мысли, разума с его категориями, еще глубже то, что она есть результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение. Объект зависит прежде всего от воли субъекта. Существует трансцендентальная воля. Самое замечательное, что объективация умственных формаций начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдо-реальности. Противоядием тут должен был бы быть Кант, который показал, что существование идеи не говорит о существовании реальности. Это у него самое сильное. Объективация есть рационализация. Но объективация не есть только познавательный процесс, это еще более процесс эмоциональный, социализация эмоций и страстей. И самая рационализация может быть страстью.

Леви-Брюль утверждает, что пре-логическое примитивное мышление не объективирует, оно подчинено *loi de participation*, то есть мыслящий и познающий приобщен к предмету самой мысли и познания¹. Для самого Леви-Брюля познавать на вершине цивилизации значит объективировать, т. е. делать чуждым предмет познания, не приобщаться к нему, не соучаствовать в нем. Это проливает свет на то, что такое объективация. То, что можно условно назвать экзистенциальной философией, обозначает переход от понимания познания как объективации к пониманию познания как *participation*, приобщения к предмету, соучастия в нем. *Loi de participation* у отсталых, доцивилизованных народов может означать непробужденность ясного сознания, суеверное отношение к миру, магизм, в который было погружено человечество в своих истоках. Пробуждение и развитие сознания сопровождается раздвоением и отчуждением. Человек должен пройти через критику сознания, критику разума. Прохождение через объективацию есть судьба духа в этом мире. И объективация имеет и положительное значение в падшем мире, она может вооружать и защищать человека. Но на вершине сознания, где оно соприка-

¹ См. Levy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

сается с сверхсознанием, может начаться обратный процесс, познание может стать приобщением и соучастием, но со всеми завоеваниями критики и просвещенного разума. Германский идеализм есть важный этап в этом пути. Но слово «идеализм» не может быть сохранено, потому что идея не означает реального существования, что показано самим Кантом. Необходимо объяснить тайну объективации, в ней скрыта тайна этого мира, в ней — источник зол и страданий мировой жизни.

Проблема объективации в моем понимании ничего общего не имеет с проблемой восприятия, ощущения, отношения психического и физического и даже обычного отношения субъективного и объективного. Проблема объективации лежит на ином пути, чем критика наивного реализма и защита идеализма, эта проблема экзистенциальная и означает распадение и сковывание мира, отчужденность и рабскую связанность, эта проблема порождена падшестью экзистенциального субъекта, для которого все экстериоризируется и подчиняется необходимости. Каковы признаки объективации, возникновение объектных отношений в мире? Можно установить следующие признаки: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность. Этому противопоставляется общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности; персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования; переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над рабством необходимости; преобладание качества над количеством, творчества — над приспособлением. Это есть вместе с тем определение различия между феноменальным и нуменальным. Феномен и нумен определяются процессом объективации. Борьба против власти объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция. Такое понимание отношения нуменального и феноменального миров очень отличается от платонизма и выходит за пределы кантовского дуализма. Нумен есть дух, есть личность, есть свобода, есть творческая энергия, действующая в этом мире. Задача — освобождение от внеположности и необ-

ходимости, от насилующей власти объектности в природе и истории, обретение духовности и свободы как полноты реального существования, всегда личного на своей вершине, личного и вместе с тем коммюнитарного. Это означает преображение духом поработанной природы. Дух противоположен не природе, а ее поработанному состоянию, внутренне разобращенному, внешне скованному и связанному. Если этот мир есть моя объективация, создающая идола и иллюзии сознания, то я могу создать иной, лучший мир. Победа над властью объективации есть мессианская надежда. Вещь в себе, нумен не есть необходимая причина явления, феномена (противоречие у Канта), причиной явления может быть лишь явление же, необходимые причинные соотношения существуют лишь в феноменальном мире. Нумен же есть свобода, и если тут возможна причинность, то лишь причинность через свободу, что Кант отчасти понимает. Но нуменальная свобода действует в этом феноменальном мире как творческая сила. Объективация поработывает человека, и освобождение приходит из иного мира, чем этот феноменальный мир. Объективная природа, объективное общество не могут себя освободить, освободить может лишь дух. Объективация есть прежде всего экстерииоризация, отчуждение духа от самого себя. И экстерииоризация порождает необходимость, определяемость извне. Ужас, который испытал Паскаль перед бесконечными пространствами, есть ужас объективации, ужас чуждости. Зиммель хорошо говорит о нечеловеческом автоматизме объективации культуры и о борьбе жизни и формы, стремящейся к застылости¹. Но источник зла не в познании мира феноменов, — мира «природного», не в самом гносеологическом субъекте, создавшем «объективную» науку, а в экзистенциальном состоянии человека и мира, в отчуждении, в утрате свободы. Самое же научное знание имеет освобождающее значение в этом мире и поработывает, лишь когда превращается в сциентизм. Кант раскрывал гносеологическую сторону объективации. Идеалистическая метафизика шла дальше, но объективировала субъект, «я», дух, понятие. Мышление начинает представлять себя как другое. Субъект превращается в объект. Абсолютный идеализм выходит за пределы объективации, всегда связанный с

¹ См. Simmel. *Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel*.

раздвоением на субъект и объект, но достигает этого преждевременным и обманчивым монизмом. Так, в индусской мысли абсолютное не есть ни субъект, ни объект. Субъект и объект тождественны в Atman'e. Brahman — субъект познания. Индусская мысль недостаточно чувствовала всю тяжесть объективации и всю трудность преодоления разрыва. Она сильнее чувствовала призрачность мира, чем зло и грех мира. Можно установить три типа познания: познание субъекта самим собою, познание субъекта другим в качестве объекта, познание субъекта интуицией симпатии и любви. Мы очень привыкли называть объектом то, что мы познаем. Но это условная терминология, и мы могли бы называть субъектом то, что познаем, и познавать за объектом субъект, познавать вне объективации.

Слабая сторона старой спиритуалистической метафизики была в том, что она натурализовала дух, понимая его как субстанцию. Традиционный спиритуализм был возвратом к философии до Канта, Фихте и Гегеля — к философии Лейбница. Но реальность духа есть не только реальность иная, чем реальность природного мира, она есть реальность в ином смысле¹. Спиритуалисты XIX века (Тейхмюллер, Козлов) ставят себе вопрос об отношении нумена и явления. Сознющий и познающий субъект есть субстанция. Это тот, для кого явление является. Материя есть лишь порождение отношений между субстанциями. Материальные предметы — знаки духовных субстанций. Вместе с тем различается простое сознание до актов мышления и сложное сознание, знание. Все сводится к традиционной проблеме отношения духа и материи, то есть не точное обозначение. Мир телесный обладает какой-то реальностью, и мы находимся в очень большой от него зависимости. Мое тело входит в целостный состав моего образа, моей личности, я не бестелесный дух. Но телесный состав человека находится в том состоянии природного мира, которое порождено объективацией, т. е. экстерииоризацией, отчуждением, порабощением. Телесный мир может выйти из объективности и войти в субъективность, т. е. войти в дух, в духовное состояние. Это есть путь преобразования природного мира. Можно сказать, что весь материальный, весь природный мир есть символика мира духовного, есть знаки событий, происхо-

¹ См. мою книгу «Дух и реальность».

дящих в духовном мире, событий раздвоения, отчуждения, выброшенности в состояние, при котором происходит причинная определяемость извне. Но остается трудный, мучительный вопрос, каково же отношение между явлением и тем, что является, т. е. нуменом? Самое слово «явление» указывает на то, что кто-то или что-то является, обнаруживает себя. Но являет ли себя, обнаруживает ли себя в «явлении», в феномене «вещь в себе», нумен, нуменальное существо? Если мир явлений, «мир сей» есть мир падший и порабощенный, то в этом явлении, обнаружении себя есть какая-то порочность. Нумен не только являет, обнаруживает себя в феномене, но он и как бы отпадает от себя в феномене, выбрасывается вовне. И потому можно было сказать, что мир феноменальный не есть подлинный мир существ, существующего, сущего. Нумен не только открывает себя в феномене, но и скрывает, закрывает себя. Возможен другой путь явления, обнаружения себя подлинно существующим, чем в «явлении», феномене. Возможна иная экспрессивность, выразительность существ и существования, чем объективация в феноменальном мире. Возможно выражение, обнаружение свободы без подчинения власти необходимости. Это есть основная проблема, с ней будет связана и проблема творчества. Это может быть выражено еще так: возможна не символизация, не символическое воплощение духа в природном мире, а реализация, реальное воплощение духа в мире освобождающемся и преображающемся. Объективация не есть настоящая реализация, а лишь символизация, она дает знаки, а не реальности, и это сказывается на всем человеческом творчестве, на всех творческих продуктах. Мир нуменов, который есть мир творческих существ, а не мир идей, может выразить себя в ином мире, чем мир феноменов, но ошибочно представлять себе мир нуменальный и мир феноменальный совершенно изолированными и отрешенными друг от друга, таких непреходимых границ нет, как нет непреходимых границ человеческого сознания. Возможен прорыв нуменов в феномены, мира невидимого в мир видимый, мира свободы в мир необходимости, и с этим связано все самое значительное в истории. В жизни мира являются не только «явления», но и нумены, и их явление не может быть названо только «явлением». Пророки, творческие гении приходят в этот мир из мира нуменального, это — посланники Духа. Но

нет непрерывного эволюционного процесса, а прерывный, прорывной творческий процесс. Новое понимание отношения между нуменом и феноменом есть понимание эсхатологическое. Но новым должно быть и понимание эсхатологии, оно должно стать творчески активным. Это будет обосновано в последних главах. Н. Гартман, со своей склонностью к тонким дистанциям, предлагает различать транссубъективное, трансцендентальное и трансинтеллигибельное. Одно из этих обозначений — «транссубъективное» — я хотел бы удержать как замену «объективного». Познающий должен выходить из своей замкнутости не в объективное, а в трансобъективное. Это есть не объективация, а трансцендирование. В то время как объективация есть движение вовне, транссубъективное может означать движение внутрь и нахождение внутри всего, целого, универсума. Творческий субъект символически выражает себя в объекте и объективном, но он может реально выражать себя в транссубъективном. Учение Brentano и Husserl об интенциональности сознания находится еще в сфере объективации и не раскрывает двойственности выхода сознания к другому.

2. Экзистенциальный опыт. Первичная интуиция и социальный характер познания. Понятие как ограничение и защита. Ориентировка в окружающей бесконечности

Вот основной вопрос: происходит ли превращение «вещей в себе» в «явления» в познании и от познания или до всякого познания оно происходит в самих «вещах в себе», в самой первореальности, в самом существовании, и лишь отражается в познании? Если мир находится в состоянии падшести, то вина лежит не в познании этого мира, как хотел, например, Л. Шестов, — вина лежит в глубине существования мира. И еще вопрос: когда вещи в себе превратились в явления, то перестали ли они существовать, окончательно ли изошел мир нуменальный в мир феноменальный? Такого истощения нуменов в обнаружении феноменов нельзя предположить, это ведь совсем не есть эманация, истечение. Скорее всего можно себе представить это как прохождение нуменальных субъектов-существ через расщепление, раздвоение, отчуждение. Это есть

испытание, которое предполагает особенное, соответствующее познание. Сознание и познание проходят через раздвоение на субъекта и объекта, но первичная реальность от этого не перестает существовать и не теряется окончательно возможность возврата к единству и родственности. В человеке остается возможность интуитивного познания. Шеллинг думает, что в интеллектуальной интуиции субъект и объект тождественны. Но интуиция не может быть лишь интеллектуальной. Она была бы пассивным отражением предмета и, значит, не преодолевала бы раздвоения, объективации. Интуиция есть также эмоциональная и волевая, она есть напряжение и активность целостного духа. Настоящее созерцание не на объект направлено. Философское познание предполагает первичный, предшествующий всякой рационализации экзистенциальный акт, и оно измеряется глубиной и шириной этого акта. Философское познание может быть страстью, плачем и восхищением, мучением над смыслом жизни. Оно таким было и у самого Спинозы. *Amor intellectualis Dei** есть познавательная страсть. Интеллектуальное бесстрастие есть ложная выдумка и притворство. Результаты познания принимаются эмоционально, и самая первичная интуиция прежде всего эмоциональна. Существует эмоциональное мышление (Генрих Майер), но эмоциональный момент совершенно отделим от интеллектуального лишь в абстракции. Страстность, эмоциональная напряженность определяются встречей с реальностью, с первожизнью. Совершенно бесстрастным, лишенным эмоциональной напряженности может быть лишь мышление, погруженное в себя, никуда не выходящее. У Гегеля понятие полно страстей. Реальности нет без творческого отношения к ней субъекта. Самое восприятие носит творчески-синтетический характер, дух активен в чувственных восприятиях. Сила впечатлений, без которых нет познавательной проникновенности, предполагает творчески-страстное состояние, захваченность. Вот почему можно сказать, что подлинная философия есть искусство. Но и чисто научные открытия предполагают страсть, вдохновение и силу воображения. В первичных научных открытиях гораздо большую роль играет эмоциональный момент, чем обычно думают.

* Интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*).

Так как познание есть часть жизни, разум есть функция жизни, то самое явление, объект познания (объективация) обуславливается целокупностью жизни, чувством, страстями, болезнями духа. Первожизнь, глубина существования (нуменальная) определяет структуру сознания, от которого зависит то, каким нам предстоит мир. Для изменившегося сознания мир предстал бы иным. Но это изменение предполагает изменение в характере существования, в самой первожизни. Самая же первожизнь (нумен) не характеризуется как интеллект по преимуществу, что есть греческая точка зрения, она есть в большей степени страсть, нуменальная страсть, предшествующая самому различению между добром и злом. Буддийское сострадание, христианская любовь, шопенгауэрская воля к жизни, ницшевская воля к могуществу — нуменальны. Для большинства людей реальный мир, «действительность» (то, что действует на них) отождествляется с пределами среднормального сознания, т. е. сознания уже объективированного и объективирующего. Среднее же объективированное сознание есть приспособление к социальным условиям существования. Канта беспокоил вопрос, как достигнуть всеобщности, общеобязательности (*allgemeingültig*) познания. Но это — тема социологии познания, которая не была им раскрыта. Кант не допускал подвижности, изменчивости трансцендентального сознания, как это должна признать социология познания. Не социализирована только первичная интуиция, рационализированное же сознание подвержено процессу социализации, познание и самое восприятие мира зависят от социальных отношений людей, от ступеней общности. Никакое человеческое творчество, в области познания или в других областях, не имеет социального характера по своим источникам, даже когда оно направлено на социальную жизнь. Но оно подвергается социализации в своем обращении к людям, в своих продуктах познание имеет социальный характер, как сообщение между людьми. Царство объективации есть социальное царство, оно создано для среднего, массового человека, для обыденности, для *das Man*. «Объективность» восприятий и представлений носит социальный характер. Можно было бы сказать, что человек воспринимает известным образом картину мира в зависимости от форм своих социальных отношений с людьми. Поэтому есть особые миры, открывающиеся для вероиспове-

даний, для национальностей, для профессий, для сословий и классов. В этом — доля истины классовой идеологии марксизма, но выражение ее философски несостоятельно. Только подлинное творческое вдохновение, когда человек движется духом, а не обществом, определяется изнутри, а не извне, не зависит от социальных внушений, от социального подражания¹. Картина мира у среднего человека, в серединном пути его жизни, раскрывается не индивидуально-лично, а социально-коллективно. Так объективируется грех рабства человека. Это распространяется не только на мнения людей, всегда очень социализированные (общественное мнение, мнение и честь нации, сословия, полка, профессии и т. д.), но и на самое восприятие мира, на первоначальные впечатления от мира, которые зависят от семьи и среды. Самые основные восприятия картины мира и мнения и суждения о мире зависят от степени общности людей или степени их разобщенности. Даже каста ученых, которая должна стремиться к открытию истины, имеет свои миры и свои суждения о мирах, определяемые академическими традициями, учеными предрассудками и ученой рутинной. Многое закрыто для этой касты. Социализация разных ступеней создает свои закостенения. Иные отношения людей, высокая ступень их духовной общности и их братства создали бы иной мир, людям открылся бы иной мир. Единого, «объективного», мира не существует, он есть лишь социальное приспособление. Уже разным типам культур прошлого раскрывались разные миры, и по-разному раскрывались. Мир предстал по-разному эллинизму, юдаизму, Персии, Индии. Критерий всеобщего согласия для установки истины, из которого было сделано большое употребление в социализированной религии и в ее орудии — теологии, не есть критерий истины, а есть лишь критерий социальной полезности. Истина — аристократична, она раскрывается лишь немногим, ее расширение предполагает потрясение сознания, предполагает расплавление и сгорание окаменелого и закостенелого сознания, окаменелого, закостенелого мира. Это не значит, что истина существует лишь для немногих, она существует для всех людей, для последнего из людей, но до времени она

¹ См. во многих отношениях замечательную книгу Тарда «Les lois de l'imitation».

раскрывается лишь немногим, потрясенным ею. Большинство слишком зависит от ограниченности своего сознания, от социальной подражательности, от полезности в борьбе за жизнь. Наиболее социализована мысль примитивных, доцивилизованных людей, она целиком мысль групповая, мысль клана, племени. Первобытная, благостная «природа», противопоставляемая злу цивилизации, у Руссо и Л. Толстого, есть природа нуменальная, не феноменальная. Цивилизация создает новые формы социальной подражательности и приспособления, с ней связаны процессы обезличивания, но она же открывает возможность роста сознания и свободной мысли у меньшинства, возвышения личности.

Наступит новый эон, в котором истина всем откроется, все пройдут через потрясения, не только живые, но, еще более, умершие. Но в этом нашем эоне, в этом объективированном, объективном мире философия всеобщего или здравого смысла открывает не истину, а социализацию истины, необходимое, нужное, полезное для жизни общества. Объективированный мир, мир феноменов, обусловлен не индивидуальным разумом и не божественным разумом, не индивидуальной и универсальной, всеобщей чувствительностью, а социализированным разумом и социализированной чувствительностью. Объективированный мир, который некритически считают «объективным» миром, обусловлен трансцендентально-социальным. Ошибочно думать, что истина раскрывается родовому сознанию. Истина раскрывается духовному сознанию, граничащему с сверхсознанием, дух есть свобода, творческий подъем, личность, любовь. Существует история сознания, ступени и периоды сознания. Эту проблему сознавал лучше всех Гегель. Болдвин предлагает следующие периоды мысли — до-логический, логический и непосредственный, сверхлогический¹. Но эта сверхлогическая мысль возможна во все времена, это есть мысль интуитивная, творчески-оригинальная, близкая к первореальности, не объективированная. Пре-логическая мысль очень отличается от сверхлогической, ибо примитивный индивидуум не есть различимое и тождественное себе существо, единое «я» составляет социальная группа. Так думает и Леви-Брюль. Рост сознания способствует выделению личности и ее

¹ См. J. M. Baldwin. *Théorie génétique de la réalité.*

различению от социальной группы. Но укрепление сознания разом и изолирует личность, и подчиняет ее новым формам сознательной общности. Познание имеет две направленности и два значения: оно есть активный прорыв к смыслу и истине, возвышающийся над миром, и оно есть приспособление к данному миру, к социальной обыденности. Но и во втором типе познание есть отражение Логоса, его нисхождение в мир. В этом — источник высоты науки и ее независимости. Самые большие трудности познания связаны с языком, и это особенно сказывается на философии, в которой вопрос о терминологии играет такую огромную роль. Существует внутренний логос, внутреннее слово, близкое к глубине существующего, к первореальности. И существует внешний логос, внешнее слово, обращенное к этому миру и приспособленное к его падшести. В первом значении слово не объективировано и отчуждено, отдалено от первоначального смысла. Человеческий язык имеет свою основу в первоначальном, необъективированном слове, и только потому оно имеет смысл. Но язык есть также социальное явление и есть главный способ сообщения людей, благодаря ему возможно существование общества. Язык социализирован, и на нем лежит печать условности, вражды, ограниченности всех социальных образований. Множество человеческих языков есть распавшееся, самоотчуждающееся первичное слово — Логос. Язык делает возможным понимание и сообщение людей, но язык также отчуждает людей и делает их непонятными друг для друга. Есть также единый философский язык, связанный со Словом — Логосом, и потому только история философии не есть лишь история ошибочных мнений, но и раскрытие истины. Но философы также плохо понимают друг друга, потому что часто говорят на разных философских языках, — говорю сейчас о философских языках, а не о разных языках народов и племен земли. Все это приводит к острой постановке проблемы социологии познания, с которой связана и проблема логической общезначительности. Объективированный мир, который называют объективным, есть мир распада и отчуждения и вместе с тем мир принудительно объединенный, скованный и детерминированный, мир социализированный, мир общего. Именно в нем все стоит под знаком общего, все генерализировано. В противоположность утверждению платонизма, это в мире нуменаль-

ном все индивидуализировано, действует *principium individuationis** и все связано с личностью. Персонализм есть основное свойство мира необъективированного. Объективация есть прежде всего деперсонализация.

Общеобязательность в познании, которая так интересует кантианцев, имеет не только логический, но и социологический характер. Общеобязательность означает познавательное общение, общность познающего с другими, со всеми, она обращена не к предмету познания, а к другим, занята убедительностью для них. Но степень общеобязательности зависит не от логического аппарата, а от общности в узрении реальности. Логика — социальна. Сам познающий в истине своего познания, в первоначальных познавательных актах, очень мало зависит от логического процесса, он не стремится сознательно мыслить и познавать логически. Ошибочно думать, что себе нужно что-то доказывать, доказывать нужно другому. П. Флоренский очень верно говорит, что закон тождества ($A = A$), т. е. основной закон логики, есть смерть, пустыня и ничтожество. Он же говорит, что понятие — статично, суждение же — динамично. Но для Флоренского субъективность призрачна, объективность же онтологична, он остается во власти объективизма и онтологизма. Логика требует нового социологического освещения и совсем не в духе социологизма Дюркгейма, а в метафизическом духе. Логический аппарат познания есть порождение объективации и соответствует разным ступеням общности и чуждости. Логическая структура есть приспособление к насилующей мировой данности, есть прежде всего защита в борьбе за жизнь в этом объектном мире. В этом отношении в прагматизме есть доля истины, но это доля истины не об истине, не о критерии истины, а о другом. Объективированный мир, как не раз уж говорилось, есть мир чуждости, и существуют разные ступени чуждости. Познание устанавливается как сообщение для чуждого мира. Человек борется с этой чуждостью, пытается установить родственную среду, религиозную, национальную, социально-групповую, семейную, и для нее есть разные ступени познавательной общеобязательности. Вместе с тем у человека есть разные степени вмещения универсального. Для сознания, которое максималь-

* Принцип индивидуализации (неповторимости) (лат.).

но раскрывается для универсального содержания, общеобязательность иное значит, чем для сознания суженного и маловместительного. Средняя общеобязательность создана для сознаний узких, маловмещающих. Человек — микрокосм. Есть вечная правда в учении Николая Кузанского о том, что все присутствует во всем¹, и Лейбница о монаде как универсуме. Но человек — микрокосм лишь в потенции, в возможности, в глубоком слое его существа, для большинства людей прикрытого и придавленного.

Природа-космос раскрывается вне процесса объективации, и это раскрытие предполагает восстановление родственной общности и общения человека с природой и людей между собою. Тайна космической жизни остается скрытой для обычных путей познания, и наука ею не интересуется. Откровение космоса, тайны творения еще предстоит, и оно связано с откровением человеческого общения, преодолением чуждости, порожденной объективацией. Основное противоречие человеческого существования в том, что человек есть существо конечное, заключающее в себе потенциальную бесконечность и устремленное к бесконечности². Эмпирический мир частичен, а не целостен, и его нельзя беспротиворечиво мыслить ни бесконечным, ни конечно-завершенным. Относительно этого мира возможно познание физико-математических наук, наиболее точное, наиболее общеобязательное и подлежащее проверке. Но это общеобязательное познание не проникает в тайну космической жизни, оно соответствует разобщенности и отчужденности людей друг от друга и с космосом. Познание же духовное, познание о духе не представляется общеобязательным со стороны. Не буду повторять то, что я писал в книге «Я и мир объектов» и других книгах. Эмпирический мир дан нам в пассивном, отраженном опыте не как цельный космос, а как дурная бесконечность, в которой мы потеряны и должны ориентироваться. «Объективное» научное познание и есть такая ориентировка. В этом смысл образования понятий. Тут уместно исправить термин «вещь в себе». Экзистенциальная реаль-

¹ См. M. de Gandillac. La Philosophie de Nicolas de Cues.

² Для Гейдеггера смерть есть последнее слово конечного существования человека, потому что он отрицает эту бесконечность в человеке. См. его «Sein und Zeit».

ность всегда предполагает отношение, т. е. момент выхода из себя в общении, в общности. «Вещь в себе» реальна, поскольку она относится к другим вещам в себе, т. е. неверно назвать ее вещью в себе и для себя, она также для другого, она выходит из себя. Поэтому познание вещей в себе предполагает духовную общность и общение, расплавление изолирующего сознания. Общеобязательность, всегда внешняя и обращенная к объектности, заменяется общностью, духовной близостью, взаимнопроникновением. Но духовная интуиция извне для мира объектного и принуждающего представляется наименее общеобязательной и убедительной, хотя она наиболее универсальна. Поэтому положение метафизики всегда было неопределенное и вызывающее подозрение. Возможность метафизики связана с возможностью познания не объективирующего и не через понятие. Гегель превратил бытие в понятие и понятие в бытие, но он был гениальным метафизиком, и его собственная метафизика совсем не была познанием через понятие. Гегелевская диалектика не была только логической диалектикой понятия, она была диалектикой духа, т. е. диалектикой экзистенциальной. Такова «Феноменология духа», наиболее замечательное из его произведений.

Понятия ориентируют нас в окружающей темной бесконечности объектного мира. Понятие есть интеллектуальная защита и вместе с тем ограничение, не допускающее опрокинутости запутанностью мира. Оно рационализирует предмет познания, и эта рационализация есть применение разума к миру феноменов. Такая рационализация не годна для мира нуменов. Понятие вместе с тем генерализирует, возводит к всеобщему, никогда не схватывает индивидуальной действительности. Но его задача иная, его задача прагматически-инструментальная. Логос действует в понятии, но он действует в применении, в нисхождении к отчужденному, объектному миру. Понятие не познает индивидуального, не познает свободы, и потому оно не познает нуменов, не познает тайны существования. Иногда это выражали в такой форме, что через рациональные понятия нельзя познать иррациональную действительность (Риккерт), или что интеллект не может познать жизнь и движение (Бергсон). Но поскольку в мире феноменов есть необходимость и закономерность, он являет собой рациональную «действительность», соответствующую рациональности познания. Причин-

ные отношения, закономерности принадлежат обобщающей мысли, и вместе с тем мир феноменальный подчинен причинным отношениям и закономерностям. Трудность этой проблемы, на которую наталкивается гносеология, связана с тайной объективации. Ошибочно думать, что объективация происходит лишь в сфере познания, она прежде всего происходит в «бытии», в самой действительности. Ее производит субъект не только как познающий, но и как существующий. Падение в объектный мир произошло в самой первожизни. Но это привело к тому, что действительностью признают лишь вторичное рационализированное, объективированное, и сомневаются в реальности первичного, не объективированного, не рационализированного. Такова структура сознания падшести, отчужденности вовне. Познание есть интеллектуальное событие. Как может совершенно не интеллектуальный, материальный объект стать интеллектуальным событием в субъекте? Как возможно рациональное познание иррационального? Самое иррациональное имеет два разных смысла. Это или иррациональное в феноменальном, объектном мире, или иррациональное в нуменальном мире, в духовной глубине субъекта. Первое иррациональное признается как граница, но устроится ориентирующим познанием через понятие. Процесс отвлечения в этом заключается, он уходит от действительности, но и подчиняет себе действительность, которая совсем не есть первичная действительность, первореальность, духовная глубина существования, а есть экстериоризация. Мир объектный — множествен, но в нем потеряна личность, он — бесконечен, но в нем закрыта вечность, в нем торжествует общее, но нет единства, он рационализирован, но он полон дурного иррационального, противоположен смыслу. Мы живем в подобном мире, мы познаем его. Но это не есть безнадежно погибший мир, в нем светит солнце, хотя извне, не изнутри, как должно было бы быть, в нем есть напряженная и возрастающая жизнь, хотя она кончается смертью, в нем расцветают цветы, хотя они увядают, в него прорываются творческие акты человека, есть человеческое лицо, есть иногда изумительное выражение глаз, достигаются вершины святости и гениальности, но и нравственного уродства и преступности, есть проявление любви, жалости и жертвенности, но и сколько жестокости и убийства. В этом мире дух как бы отпал от самого себя, произошло отчу-

ждение, но связь с духом сохранилась и дух действует. Этот мир безбожный, но в нем есть и свидетельство о существовании Бога. Если в объектности есть падшесть, то в понятии есть нисхождение разума к этой падшести. Поэтому понятие имеет ограничительное применение. Оно должно оставить место для необъективированного познания. Критика познания разоблачила смешение понятия с бытием, с действительностью. Это смешение играло огромную роль в старой метафизике. Более всего для критики сделал Кант. Мы увидим, что на самое «бытие» легла печать познания, что оно в значительной степени есть порождение понятия. Падшесть мира отразилась на концепте бытия. Социализация познания, стремящаяся установить общеобязательность для средне-нормального сознания большей части людей, ограничивает и познание и самую реальность, она стремится вытеснить все, что требует большей духовной напряженности и духовной общности. Средний человек и особенно человеческое общество, всегда насилующее человека, защищается от опасностей и охраняется понятиями и законами логики в познании, законами в государстве, застывшими формами семьи, сословия, внешней церковности как социального института. В этих охранениях подавляется интуиция, вдохновение, любовь, человечность, живая вера, угашается дух. Л. Фейербах был прав в своем антропологизме, в своем восстании против власти над человеком всяких объективации и отчуждений, претендующих на метафизическую реальность. Но ошибка Фейербаха была в том, что, возвышая человека, он слишком низко о нем думал, смотрел на него исключительно как на материальное природное существо. Этим срывалась и лишалась смысла вся экзистенциальная диалектика о человеке и о его отношении к Богу, ибо она имеет смысл лишь в отношении к человеку как духовному существу.

3. Иллюзии сознания. Трансцендентальная иллюзия (Schein) у Канта. Дуализм и революция сознания. Два мира. «Иной мир»

Сознание должно ориентировать и привести в соотношение с мировой средой. Сознание борется с душевным хаосом, пример которого мы видим в снах, оно синтезирует душевную

жизнь. Но оно носит страдательный характер и причиняет страдание, раздваивая человека в самом своем синтезе, хотя человек и пытается усилиями сознания освободиться от страдания¹. Есть не только «несчастное сознание» (Гегель), но и всякое сознание несчастно. Причина этого несчастья в том, что сознание связано с раздвоением, с распадом на субъект и объект. И человек, чтобы победить свое несчастье и боль, пытается или подняться до сверхсознания, или опуститься до подсознательного. Сознание есть путь человека, и оно лежит между подсознательным, стихийным, и сверхсознательным, духовным. Человек есть существо страдательное, потому что он — существо двойственное, живущее в феноменальном и нуменальном мире. Человек есть явление, природное существо, подчиненное закону этого мира, и человек есть «вещь в себе», духовное существо, свободное от власти этого мира. Сознание находится в промежуточном состоянии, в этом его двойственность. Но оно совершает великую работу и в нем есть свет. Преодоление несчастливости сознания сверхсознанием не есть отрицание сознания, в сверхсознание входят положительные результаты сознания (это и есть *Aufhebung* в гегелевском смысле)². Но структура сверхсознания соответствует нуменальному миру, как структура сознания соответствует миру феноменальному, но не целиком и не окончательно, с просветом иного и возможностью прорыва. Сознание признает себе трансцендентным то, что было бы имманентным для сверхсознания. Поэтому я могу сказать, что трансцендентное не внеположно, а, наоборот, внутренне мне. На этом основана мистика, самая возможность ее. Но, вследствие структуры сознания, обращенной к этому феноменальному миру, происходит экстериоризация и объективация наиболее внутреннего и духовного. Примитивные не делают различия между этим миром и миром иным, для них все чудесно и сверхъестественно. Это объясняется непробужденностью, слабостью сознания. Сверхъестественное и чудесное, как отличное от природного порядка, существует для более высокой ступени сознания.

¹ См. J. Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

² Об отношении сознания и сверхсознания см. мою книгу «О значении человека».

Самое восприятие чувственного мира не всегда было одинаковым. Образы, краски «эмпирического» мира зависят от состояния сознания, от направленности сознания, от слабости или силы его. Сознание не только ориентирует нас в мировой среде, не только проливает свет, но и создает огромное количество иллюзий. Существуют иллюзии первобытного сознания, еще очень слабого. С ними связаны неисчислимые иллюзии, многие мифы, и существуют иные иллюзии сознания цивилизованного, повышенного. В сознании первобытном может быть меньше лжи, больше правды, чем в сознании цивилизованном. В мифе может быть больше реальности, чем в реальности цивилизованной. Общества, в которые группируются люди, создают ряд иллюзий, необходимых для их существования и развития. И это, может быть, самая прочная из иллюзий. Общество объективирует человеческое существование, внушает человеку трепет перед своей «священностью». Английский социолог Кидд¹ развивал остроумную мысль, что общество и общественная эволюция требуют для своего поддержания и процветания верований и святынь, которые совсем не соответствуют истине. Род внушает индивидууму иллюзии сознания, которые роду нужны. Шопенгауэр тоже говорил об иллюзиях любви, которые делают индивидуума игральным родом. Социальные иллюзии принимают форму иллюзий классовых, сословных предрассудков, искажающих сознание. У Гегеля есть гениальное учение о хитрости разума (*List der Vernunft*) в истории. Как монист и оптимист, он думал, что хитрость разума есть орудие раскрытия духа в истории. Но в действительности это должно быть источником горького пессимизма. Род создает иллюзии, необходимые для родового процесса, для торжества общего над индивидуальным, вида над индивидуумом, коллектива над личностью. И это принимает формы прочных, установившихся верований, святынь, вызывающих к себе идолопоклонническое отношение. Это и есть объективация человеческого существования, ввержение человека в мир принуждающих объектов. Принудительная социализация происходит через условную ложь, вкорененную в сознание. Иллюзии и ложь формируют структуру сознания, соответствующую объективному миру. Но лжи «цивилизации»,

¹ См. его книгу «Социальная эволюция».

лжи общества и историй нужно противопоставлять не «природу», как неточно это выражали Ж.-Ж. Руссо и Л. Толстой, а дух, духовность, нуменальный мир, который может изменить сознание и может вторгнуться в этот мир, как сила преобразующая. Против условий лжи феноменального мира есть правда инстинкта, но инстинкт этот вкоренен в большей глубине, чем так называемая «природа». Нуменная «природа» в человеке есть а priori по отношению к внешней феноменальной природе.

Самое гениальное у Канта не трансцендентальная эстетика, как обыкновенно думали, и не трансцендентальная аналитика, а трансцендентальная диалектика, учение о трансцендентальном Schein и об антиномиях. Разум, при неправильном пользовании им, порождает иллюзии. Но Кант считает всю диалектику разума иллюзорной. И, может быть, он прав, когда речь идет о разуме, отделенном от целостной жизни духа, от экзистенциального опыта. В чем источник трансцендентальных иллюзий, Schein, порождаемых диалектикой разума? Иллюзорность возникает вследствие принятия мыслимого за реальное и перенесения того, что относится к феноменам, на нумены. Я бы сказал, что иллюзии возникают вследствие объективации, проецирования в объекте того, что имеет подлинное существование лишь в субъекте. Это есть результат власти объектного мира над человеческим существованием. Понятие порождает иллюзии вследствие неверного применения. Неверно было бы сказать, что разум не способен к настоящей, существенной диалектике. Но разум искажен и теряет эту способность вследствие своей падшести, падшесть же эта означает утерю целостности, духовности, раздвоения на субъект и объект, мышление о нуменальном мире по приспособлениям к миру феноменальному. Интересно было бы вообразить себе, как Кант критиковал бы Гегеля и его диалектику. Гегель прошел через критику Канта и хотел преодолеть Канта. Он хотел сообщить понятию полноту жизни и превратить диалектику понятия в диалектику экзистенциальную. Он совершенно расходится с Кантом в понимании характера и пределов логики. Для Канта диалектика есть мнимый орган общей логики, диалектика имеет мнимую убедительность. Диалектика есть логика иллюзии, расширяя применение категорий за пределы эмпирического. Для Гегеля логика есть онтология и диалекти-

ка в логике есть диалектика бытия. Он хочет преодолеть кантовские антиномии. Внесение Гегелем динамики в логику гениально. Гегель признает иррациональный момент в диалектике. Он утверждает самодвижение в понятии и достижение тождества противоположностей. Истина есть целое. Гегель избегает принятия явлений за вещи в себе старой натуралистической метафизики. Но преодоление антиномий оказывается иллюзорным, это — новая форма трансцендентального Schein, потому что Гегель остается в круге имманентности, в ложном монизме, в оптимистическом истолковании мирового процесса, у него нет настоящего трансцендирования, и потому он мог породить диалектический материализм. Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим. Ошибка же Канта была в смешении и отождествлении опыта с относящимся лишь к явлениям, т. е. в отрицании возможности опыта духовного. Иллюзорность связана не с трансцендентным, а с имманентным. Именно трансцендентное наименее иллюзорно. Антиномии чистого разума связаны с бесконечностью. Можно допустить третье, отличное от тезиса и антитезиса, но это третье раскрывается не в диалектическом развитии в этом мире, а в трансцендировании за пределы этого объектного мира. Мир объективированный не дан как целое, и потому в нем нет истины в гегелевском смысле. Так как этот мир не есть вещь в себе, нумен, то он не существует ни как бесконечное, ни как конечное целое. Космологическая антиномия преодолевается лишь тем, что мир явлений не дан как целокупный. Но именно в нем-то и нельзя преодолеть антиномии. Кант прав в своем дуализме двух миров и в признании неизбежности антиномий, связанных с этим дуализмом. Но истолкование этого может быть иное, чем у Канта.

Сознание нельзя мыслить статическим. Оно лишь относительно стабилизировано. В принципе, возможно изменение, революция сознания, его расширение, как и его сужение. Возможен прорыв через объективацию, которая создает прочную иллюзию этого неизменного мира. Образы и картины сновидений связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую первореальность, а лишь знаки ее. Сны также имеют символическое значение. Но вме-

сте с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, первореальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого мира. Но ошибочно считать движение и множественность обманчивыми и призрачными (Зенон, элейцы). В индусской философии есть своя правда, она сильнее греческой и европейской философии сознавала неподлинность, обманность мира явлений, но не понимала смысла прохождения человека через этот мир, не чувствовала смысла истории. Интересно, что буддийская философия и европейская эмпирическая философия одинаково признают лишь текущие явления, и за ними ничто. Но первая — пессимистична, вторая же — оптимистична, первая глубже второй. Индусская мысль создала замечательную метафизику, но не создала науки. Наука создана европейским Западом. Ее создание предполагает не только самостоятельность разума, овладение им, но и особенное внимание к феноменальному миру. Сознание не только направлено к нему и приспособлено к нему, но и освобождено от страха перед этим миром, который делал для древнего человека, терзаемого демонолатрией, невозможным научное познание. Первоначальное значение священного это — табу. Паническое — первоначальное священное. Но человек в росте своего сознания перестал почитать священным этот угрожающий ему объективированный, феноменальный мир. Отсюда бесстрашие науки и техники. В этом бесстрашии, в этом искании неподкупной истины — величие науки и связь ее с Логосом. Наука не признает никаких табу, которые были болезненной пораженностью сознания. Отныне человек должен искать священное, искать Бога в ином плане, в мире духовном, в мире внутреннего существования, не в объекте, а в субъекте. Гордый философ Фихте говорил, что человек должен иметь цель за пределами этой жизни. Но «иной», лучший мир, находящийся за пределами этой жизни, нельзя мыслить натуралистически и объективированно, от чего не была свободна традиционная теология, а нужно мыслить прежде всего как изменение направленности и структуры сознания, как мир духа, который не есть иная «природа». Этот мир, который я называю миром объек-

тивации, означает самоотчуждение и экстериоризацию духа, выбрасывание вовне. Нет онтологического дуализма, который так же, как и монизм, порожден объективацией. Есть дуализм модусов существования, качественных состояний человека и мира. Различение миров не познается через объективирующее понятие, а через цельную интуицию, проникающую в тайну существования, через экзистенциальный акт духа. У Декарта заблуждение происходит от воли. Но от направленности первоначальной воли происходит не только заблуждение в познании, но и заблуждение в самом восприятии реальности, в самом созидании миров. Познание, наука имеют свой мир, как свой мир имеют религия, искусство, политика. Это менее всего значит, что мир науки есть мир фантастический и лишенный реальности. Он имеет огромное значение в пути человека, наука играет огромную роль в освобождении человека и в развитии его силы. Особенное значение имеет историческая наука, освобождающая от иллюзий и заблуждений сознания менее развитого. Но человека всегда подстерегают порабошающие соблазны. Таким порабошающим соблазном, искажающим науку, является сциентизм, превращение научного отношения к миру в единственное и верховенствующее. Научное познание должно быть освобождено от гнета сциентизма, т. е. ложной философии (миросозерцания материалистического, натуралистического, позитивистического). Для этого необходимо понять тайну объективации. Может ли такая теория познания быть названа идеализмом или реализмом? Одинаково неверно было бы назвать эту точку зрения идеализмом или реализмом, потому что вопрос поставлен неверно и выражен в старых категориях мысли. Это есть идеализм в одном отношении и решительный реализм — в другом. Экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия, но это не есть реализм старой онтологической философии, которая находилась во власти объективации и была формой натурализма. Это есть вместе с тем преодоление идеализма германской философии начала XIX века, но преодоление, в которое входит правда этого идеализма. Мы поставлены перед проблемой бытия и существования.

ЧАСТЬ II ПРОБЛЕМА БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

Глава III

1. Бытие как объективация. Бытие и сущее, существующее, существование. Бытие и небытие. Бытие как познание. Бытие и ценность. Бытие и дух

С древних времен философы искали познания бытия (усия, эссенция). Высшей претензией философии было построение онтологии. И вместе с тем возможность ее вызывала у философов сомнения. Иногда казалось, что мысль человеческая гоняется за призраком. Тема о переходе от множественного к Единому и от Единого к множественному была основной для греческой философии. Она же по-иному была основной и для индусской философии. Индусскую мысль беспокоил вопрос, как из небытия происходит бытие, она была очень сосредоточена на проблеме ничто, небытия, иллюзорности, она занята была нахождением Абсолютного и избавлением от относительного, что и было спасением. Индусская мысль пыталась стать по ту сторону бытия и небытия и раскрывала диалектику бытия и небытия, в этом была ее значительность¹. Греки искали *αρχή*, первоначала. Они размышляли о неизменном, их беспокоила проблема отношения неизменного к изменяющемуся, они хотели объяснить бывание из бытия. Философия хотела возвыситься над обманчивым чувственным миром, проникнуть за этим множественным и изменчивым миром к Единому. Сомневались даже в реальности движения. Если человек прорвется к познанию бытия, то он достигнет вершины познания, а иногда думали, что достигнет спасения, приобщившись к первоисточнику. И вместе с тем Гегель говорит, что понятие бытия самое пустое, а Лотце говорит, что бытие не определимо и может лишь переживаться². Гейдеггер, претендующий построить новую онтологию, говорит, что поня-

¹ См.: R. Grousset. *Les philosophies indiennes*; O. Strauss. *Indische Philosophie*; A. Schweitzer. *Les grands penseurs de l'Inde*.

² См. Lotze. *Metaphysik*.

тие бытие самое темное. Чистое бытие есть абстракция, и в абстракции хотят схватить первореальность, первожизнь. Мысль человека гонится за собственным порождением. В этом трагедия философского познания, трагедия всякой отвлеченной философии. Мы стоим перед проблемой: не есть ли бытие объективация, не превращает ли оно предметы философского познания в объекты, в которых исчезает нуменальный мир, не имеет ли понятие бытия дело с бытием как понятием, имеет ли бытие существование? Парменид есть основоположник онтологической традиции в философии, очень значительной, связанной с гениальными усилиями разума. Для него бытие едино и неизменно. Небытия нет, есть только бытие. Для Платона, который продолжает эту онтологическую традицию, подлинное бытие есть царство идей, которое он узревает за подвижным и множественным чувственным миром, но вместе с тем Платон утверждает примат добра, блага над бытием, и от этого можно идти и к другой традиции в философии. У Платона единство совершенства — высшая идея, и идея бытия есть самое бытие. Экхарт считал, что *Esse* есть *Deus*^{*}. Гуссерль, прошедший через идеализм, утверждающий примат сознания, будет продолжать традицию платонизма в созерцании идеального бытия, *Wesenheiten*^{**}. В процессе мысли, в разуме искали возвышения над этим данным чувственным миром, в котором все непрочно, над миром бывания, а не бытия. Но тем самым искание бытия было поставлено в зависимость от мышления, на него легла печать мысли. Бытие стало объектом мысли, и тем самым оно означало объективацию. Разум находит собственный продукт. Реальность ставится в зависимость от того, что она делается предметом познания, т. е. объектом. Но в действительности верно обратное — реальность не перед познающим субъектом, а за ним, в его экзистенциальности. Ошибочность старого реализма особенно явственна на примере томизма, философии общего или здравого смысла. Эта философия признает объективными реальностями продукты мышления, гипостазирование мысли¹. Поэтому св. Фома Аквинат думает, что интеллект, и лишь интеллект, соприкасается

* Бытие есть Бог (*лат.*).

** Сущностей (*нем.*).

¹ См. Garrigou-Lagrange. *Le sens commun*.

с бытием. Бытие получается извне. Это есть абсолютизация средне-нормального сознания, которое и признается неизменной человеческой природой. Такого рода онтология, яркий пример натуралистической метафизики, не признает антиномий, порождаемых разумом. Интеллектуалистическое познание бытия определяется тем, что бытие заранее уже было продуктом интеллектуализации. Для томизма бытие первичнее мысли, но это бытие уже обработано мыслью. Бытие вторично, а не первично. В средневековой философии большую роль играл вопрос об отношении между *essentia* и *existentia*^{*}. Бытие есть *essentia*. Но остается вопрос о том, имеет ли эссенция экзистенцию? В современной философии (Гейдеггер, Ясперс) этот вопрос принимает новую форму отношения между *Sein* и *Dasein*^{**}.¹ Аристотель и схоластики допускали в логике классификацию, подобную зоологической, при которой понятие бытия оказывалось наиболее широким и высоким. Бруншвиц верно говорит, что Декарт порывает с этим натурализмом в логике и метафизике². Но онтология никогда не могла вполне отрешиться от натуралистического духа.

Гегель вводит новое в понятие бытия. Он вводит небытие, ничто, без которого нет становления, нет возникновения нового. Бытие самое пустое и равно небытию. Начало есть бытие и ничто, единство, бытие и ничто. Бытие есть ничто, неопределенное и бескачественное бытие. *Dasein* у Гегеля есть единство бытия и ничто, становление, определенное бытие. Истина — в переходе бытия в ничто и ничто в бытие. Гегель хочет внести жизнь в омертвевшее, закостеневшее бытие. Он хочет перейти от понятия к конкретному бытию. Это достигается путем признания онтологичности самого понятия, оно и есть бытие, полное внутренней жизни. «Тождество, — говорит Гегель, — есть определение лишь простого, непосредственного, мертвого бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью»³.

* Сущностью и существованием (*лат.*).

** Бытием вообще и наличным бытием (*нем.*).

¹ См. Heidegger. *Sein und Zeit*; и Jasper. *Philosophie*, три тома.

² См. L. Brunschvicg. *Spinoza et ses contemporains*; и *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

³ См. Гегель. *Наука логики*. Пер. Н. Дебольского. Вып. II, стр. 42.

Диалектика есть настоящая жизнь. Но Гегель не достигает настоящей конкретности. Он остается во власти объектности. Вл. Соловьев, находившийся под сильным влиянием Гегеля, делает очень ценное и важное различие между бытием и сущим. Бытие есть предикат субъекта — сущего. Мы говорим: «Это существо есть» и «это ощущение есть». Происходит гипостазирование предиката¹. Разные роды бытия образовались через абстрагирование и гипостазирование атрибутов и качеств. Таким образом создавались онтологии, которые были учением об абстрактном бытии, а не о конкретном сущем. Но настоящим предметом философии должно быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т. е. сущее, существующее. Философия конкретная есть философия экзистенциальная, до которой Вл. Соловьев не доходит, оставаясь отвлеченным метафизиком. Учение о всеединстве есть онтологический монизм². Неверно сказать, что бытие есть, есть только сущее, существующее. Бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, что есть. Субъект существования бытийствует. Понятие бытия логически и грамматически двусмысленное, два смысла в нем смешиваются. Бытие значит, что что-то есть, и бытие значит то, что есть. Второй смысл «бытия» должен был бы быть устранен. Бытие оказывается субъектом и предикатом, подлежащим и сказуемым. В действительности бытие есть лишь предикат. Бытие есть общее, универсалия. Но общее не имеет существования. Универсальное есть лишь в существующем, в субъекте существования, а не в объекте. Мир — плюралистичен, в нем все индивидуально и единично. Универсально-общее есть лишь достижение качества единства и общения в этой множественности индивидуальностей. Есть доля истины, когда Риккерт говорит, что бытие есть суждение оценки, что реальное есть предмет суждения. Отсюда делается ошибочный вывод, что истина есть долженствование, а не бытие, трансцендентное есть лишь *Geltung*³. *Geltung* относится к ценности, а не к реальности. Когда утверждается примат долженствования над бытием, то это может показаться схожим с

¹ См. Вл. Соловьев. Критика отвлеченных начал; и Философские начала цельного знания.

² См. С. Франк. Непостижимое.

³ Значение, значимость (*нем.*).

платоновским приматом добра над бытием. Но Вл. Соловьев говорит, что должествующее быть в этом мире есть вечно сущее в другой сфере. Ставится основная проблема: смысл, идеальная ценность существует ли и в каком смысле существует? Существует ли субъект смысла, ценности, идеи? Я отвечаю на этот вопрос, что существует, как дух. Дух же не есть отвлеченное бытие, но есть конкретно существующий. Дух есть реальность иного порядка, чем реальность «объективной» природы или «объективности», порожденной разумом. Онтология должна быть заменена пневматологией. Экзистенциальная философия отходит от «онтологической» традиции, в которой усматривает неосознанную объективацию. Когда Лейбниц видит в монаде простую субстанцию, которая входит в сложное образование, учит о мировой гармонии монад и более всего интересуется вопросом о простоте и сложности, он находится еще во власти натуралистической метафизики, объективированной онтологии. Необходимо понять соотношение между таким понятием, как истина, бытие, реальность. Реальность — самый несомненный, наиболее независимый от философских направлений термин по значению, которое он приобрел. Но первоначально он был связан с *res* — вещью и на нем лежала печать объективированного мира. Истина же не есть просто то, что существует, истина есть достигнутое качество и ценность, истина — духовна. Нельзя поклоняться тому, что есть, потому только, что оно есть. Ложный онтологизм ведет к идолопоклонству перед бытием. Поклоняться нужно Истине, а не бытию. Истина же конкретно существует не в мире, а в Духе. Чудо христианства в том, что в нем явлено воплощение Истины, Логоса, Смысла, воплощение единственное, единичное, неповторимое. И это воплощение было не объективацией, а разрывом объективации. Неустанно нужно повторять, что дух никогда не есть объект и что объективного духа не существует. Бытие лишь одно из порождений духа. Но лишь транссубъективное есть существующее, сущее. Бытие же есть лишь продукт гипостазирования существования.

Чистый онтологизм подчиняет ценность бытию. Иначе говоря, он принужден считать бытие единственным мерилom и критерием ценности, истины, добра, красоты. Бытие, бытийственность и есть истина, добро, красота. Единственный смысл истины, добра, красоты в том, что это — бытие. И об-

ратная сторона того же: единственное зло, ложь, уродство есть небытие, отрицание бытия. Онтологизм должен признать бытие Богом, обоготворить бытие и Бога определить как бытие, что будет характеризовать катафатическое учение о Боге в принципе, отличается от апофатического, для которого Бог есть не бытие, а сверхбытие. Шеллинг говорит, что Бог есть не бытие, а жизнь¹. «Жизнь» — лучшее слово, чем «бытие». Но онтологическая философия имеет формальное сходство с философией жизни, для которой «жизнь» есть единственный критерий истины, добра и красоты, максимум жизни есть верховная ценность. Высшее благо, высшая ценность определяется как максимум бытия или максимум жизни. И, бесспорно, нужно быть, нужно жить, чтобы мог быть поставлен вопрос о ценности, о благе. Нет ничего печальнее и пустынное, чем то, что греки выражали словом οὐκ ὄν*, которое есть настоящее ничто. В μὴ ὄν** скрыта возможность, и потому это лишь полубытие или бытие не реализованное. Жизнь конкретнее и нам ближе, чем бытие. Но недостаток философии жизни в том, что она всегда имеет биологический привкус (Ницше, Бергсон, Клагес). Бытие же абстрактно и лишено внутренней жизни. Бытие может иметь высшие качества, но может их и не иметь, может быть и самым низшим. И потому бытие не может быть критерием качества и ценности. Все всегда спасается, когда прибавлять слово «подлинное», но тогда «подлинность» делается высшим критерием и оценкой, тогда целью делается достижение «подлинного» бытия, а не утверждение максимума бытия. Это только подтверждает, что онтологизм есть гипостазирование предикатов, качеств. Бытие приобретает аксиологический смысл. Ценность, истина, добро, красота есть узрение качества существования и возвышается над бытием. Но для характеристики онтологизма в философии важно еще другое. Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над индивидуальным, это — философия универсалий. Бытие есть идейный мир, подавляющий мир индивидуального, единичного, неповторимого. То же самое происходит, когда материю считают сущностью бытия. Уни-

¹ См. Schelling. Philosophie der Offenbarung.

* Укон — абсолютное небытие (греч.).

** Меон — относительное небытие, еще не бытие (греч.).

версалистический онтологизм не может признать высшую ценность личности, личность оказывается средством, орудием универсально-общего. В самой живой действительности эссенция в своей экзистенциальности индивидуальна, универсальное же есть создание разума (Дунс Скот). Такой же подавляющий характер для личности носит философия идеальных ценностей, и не ее нужно противополжить философии отвлеченного бытия. Настоящая философия есть философия конкретного существа и существ, и она-то наиболее соответствует христианству. Это есть также философия конкретного духа, ибо в духе ценность, идея, смысл есть также существующее и им сообщается существование существующим. Бытие и бывание должны иметь живого носителя, субъекта, конкретное существо. Глубже и первичнее ценности конкретно существующий, глубже бытия существование. Онтологизм был метафизикой интеллектуализма. Но слова «онтология» и «онтологизм» употребляют в расширенном смысле и нередко отождествляются со всяким метафизическим реализмом. Н. Гартман говорит, что иррациональное онтологии лежит глубже иррационального мистики, ибо не только вне познаваемости, но и вне переживаемости¹. Но таким образом онтологическая глубина ставится выше (или глубже) переживаемости, т. е. существования. Эта онтологическая глубина очень походит на Непознаваемое Спенсера. У Фихте бытие существует для разума, а не наоборот. Но бытие есть порождение разума, разум же есть функция первожизни или существования. Глубоко говорит Паскаль, что человек поставлен между ничто и бесконечностью. Это есть экзистенциальное положение человека, а не абстракция мысли. Пытались стабилизировать и укрепить бытие между ничто и бесконечностью, между нижней и верхней бездной, но это было лишь приспособлением разума и сознания к социальным условиям существования в объективированном мире. Но бесконечность снизу и сверху врывается и действует на человека, опрокидывает стабилизированное бытие и установившееся сознание, порождает трагическое чувство жизни и ведет к эсхатологической перспективе. Вот почему то, что я называю эсхатологической метафизикой (она же есть экзистенциальная метафизика), не есть онтология, она отрицает стаби-

¹ См. N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.

лизированное бытие и предвидит конец бытия как объективации. В этом же мире бытие есть изменение, а не покой. Это верно у Бергсона¹. Я говорил уже, что проблема отношения мышления и бытия была ложно поставлена. Самая постановка проблемы была непониманием того, что познание есть возгорание света внутри бытия, а не стояние перед бытием-объектом.

Для проблемы бытия огромное значение имеет апофатическая теология, которая раскрывалась в индусской религиозной философии, на Западе, главным образом у Плотина, у неоплатоника псевдо-Дионисия Ареопагита, у Экхарта, у Николая Кузанского и в германской умозрительной мистике. Катафатическая теология рационализировала идею Бога, применила к Богу рациональные категории, выработанные в отношении к объектному миру. Поэтому с легкостью утверждали, как основоположную истину, что Бог есть бытие и к Нему применимо мышление, приспособленное к познанию бытия, на котором лежит неизгладимая печать феноменального природного и исторического мира. Это космоморфическое и социоморфическое богопознание вело к отрицанию той основной религиозной истины, что Бог есть тайна, что в основе всего лежит тайна. Учение катафатической теологии о том, что Бог есть бытие, познаваемое в понятиях, представляет собой выражение теологического натурализма. Бог понимается как природа, и на Него переносятся свойства природы, например всемогущество, как социоморфически Богу сообщаются свойства власти. Но Бог есть не природа, не бытие, а Дух. Дух не есть бытие, он выше бытия и находится вне объективации. Бог катафатической теологии есть Бог, раскрывающийся в объективации. Это есть учение о вторичном, а не о первичном.

Основной религиозный процесс в мире есть процесс спиритуализации человеческой идеи о Боге². Глубоко учение Экхарта о *Gottheit* как большей глубине, чем *Gott*^{*}. *Gottheit* есть тайна, и к *Gottheit* неприменимо понятие о творце мира. Бог, как первичное и последнее, есть сверхбытийственное небытие. Негативная теология признает, что есть высшее, чем бытие. Бог

¹ См. Bergson. *L'évolution créatrice*.

² См. R. Otto. *Das Heilige*.

* Божество (нем.).

** Бог (нем.).

не есть бытие, Он больше и выше, таинственнее, чем наше рационализированное понятие бытия. Знание бытия не последнее и не первое. Единое у Плотина по ту сторону бытия. Глубина апофатической теологии Плотина искажается монизмом, для которого отдельное существо происходит от прибавления небытия. Это было бы верно, если под небытием понимать свободу, отличную от природы. Учение Экхарта не есть пантеизм, оно непереводаемо на рациональный теологический язык, и уже скорее более правы те, которые предлагают назвать его теопантеизмом. Прав Отто, когда он говорит о сверхтеизме, а не об антитеизме Санхари и Экхарта¹. Нужно подниматься выше бытия. Отношение Бога и мира и человека нельзя мыслить в категориях бытия и необходимости, а нужно мыслить в целостной мысли — переживании духа и свободы, т. е. по ту сторону всякой объективации, всякой объектной силы, власти, причины, необходимости внеположности, вне всякой выброшенности вовне. Солнце вне меня означает мою падшесть, оно должно было бы быть во мне и из меня излучаться. Это имеет прежде всего космологическое значение и значит, что человек есть микрокосм². Но в проблеме отношения человека и Бога это совсем не должно означать пантеистического тождества, которое всегда есть рационалистическое мышление о бытии, в котором все или внеположно, или тождественно. Бог и человек не внеположны, не внешни друг для друга и не тождественны, одна природа не исчезает в другой. Но об этом нельзя выработать адекватных понятий, об этом можно выразаться лишь в символах. Символическое познание, перебрасывающее мост от одного мира к другому, есть познание апофатическое. Познание в понятиях, подчиненных ограничительным законам логики, пригодно лишь для бытия, которое есть вторичная объективированная сфера, и не пригодно для внебытийственной или сверхбытийственной сферы духа. Понятие о бытии было смешением феноменального мира с нуменальным, вторичного с первичным, предиката с субъектом. Индусская мысль видела верно, когда утверждала, что бытие зависит от акта. Также Фихте утверждает полагание чистого акта. Бытие полагается актом духа, оно вторично. Истинное не значит бытийственное, как хотела средневековая

¹ См. Otto. West-Oesthche Mystik.

² См. мою книгу «Смысл творчества».

схоластическая философия. Экзистенция не познается интеллектом. Эссенция же познается лишь потому, что она есть создание интеллекта. Истинное значит не бытийственное, а духовное. Для вопроса о соотношении катафатического и апофатического богопознания очень важна выработка понятия Абсолютного, которое было главным образом делом философии, а не религии. Абсолютное есть предел отвлеченной мысли, и его негативному характеру хотят сообщить позитивный характер. Абсолютное есть отрешенное, самодостаточное. В Абсолютном нет отношения к другому. В этом смысле Бог не есть Абсолютное, Абсолютное не может быть творцом и не знает отношения. Бог Библии не есть Абсолютное. Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему другому, к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство Его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения. Тут абсолютность есть предикат, а не субъект. Вряд ли допустимо и различие, которое Вл. Соловьев делает между Абсолютным Сущим и Абсолютным становящимся, в Абсолютном нет становления. Абсолютное есть — единственное, что мысль может сказать о *Gottheit*, но сказать очень бедно. Реальное, не словесное, доказательство бытия Божьего невозможно уже потому, что Бог не есть бытие, что бытие есть натуралистическая категория, реальность же Бога есть реальность духа, внебытийственной или сверхбытийственной духовной сферы. Бог ни в каком смысле не может мыслиться как объект, хотя бы и высочайший, в мире объектов нельзя найти Бога. Онтологическое доказательство разделяет слабость всякого онтологизма. Нужно признать заслугой Гуссерля его борьбу против всякой натуралистической метафизики¹. Натурализм понимает полноту бытия по образу материальной вещи, натурализация сознания считает сознание частью природы. Но существование имеет разное значение в разных сферах. Гуссерль делает различие между бытием вещи и бытием сознания. Для него сознание — источник всякого бытия, в этом он — идеалист. Он занят бытием сознания. Верно указывают на то различие между Гуссерлем и Декартом, что Декарт не был занят исследованием разных

¹ См. Levinas. La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.

смыслов существования, Гуссерль же занят этим и хочет перейти от теории познания к теории бытия. Но он сохраняет онтологизм, идущий от Платона. Он утверждает направленность на самое бытие. Но дальше приходится сказать, что не только вещи, но и *Wesenheiten* существуют лишь для сознания и, значит, подвержены процессу объективации. За этим лежит сфера духа, иная сфера. Дух есть не бытие, не сущность, а сущее, существующее, имеющее подлинное существование, он не подчинен детерминации всякого бытия. Дух есть не принцип, а личность, т. е. высшая форма существования. Те идеалисты, которые учили, что Бог есть не бытие, а существование и ценность, лишь искаженно и умаленно выражали эсхатологическое учение о Боге. Бог открывает себя в этом мире и познается эсхатологически: это будет яснее в последних двух главах. Я утверждаю философию духа, но она отличается от традиционной спиритуалистической метафизики. Дух понимается не как субстанция, не как иная природа, сопоставимая с материальной природой. Дух есть свобода, а не природа, дух есть акт, творческий акт, а не застывшее и детерминированное, хотя бы по-иному, бытие. Для экзистенциальной философии духа природный материальный мир есть падшество, объективация, самоотчуждение внутри существования, но форма тела, выражение глаз принадлежат духовной личности и не противопоставляемы духу.

2. Примат свободы над бытием. Детерминизм бытия и свобода. Бытие и первичная страсть.

Бытие как застывшая свобода и застывшая страсть.

Бытие как природа и бытие как история

Философия онтологическая не есть философия свободы. Свобода не может иметь своего источника в бытии и быть определяема бытием, она не может войти в систему онтологического детерминизма. Свобода не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом. Когда Гегель говорит, что истина необходимости есть свобода, то он отрицает первичность свободы, он целиком подчиняет ее необходимости. Нисколько не помогает, когда Гегель утверждает, что конечное состояние мира есть сознание свободы духа, конечная цель — актуализация свободы. Свобода оказывается порожд-

дением необходимого мирового процесса, подарком необходимости. Впрочем, нужно сказать, что у Гегеля и Бог есть порождение мирового процесса, Он становится в мире. Нужно выбирать: или примат бытия над свободой, или примат свободы над бытием. На этом определяются два типа философии. Признание примата бытия над свободой есть неизбежно или открытый, или прикрытый детерминизм. Свобода не может быть как результат определения и порождения чем-либо и кем-либо, она уходит в неизъяснимую глубину, в бездонность. И это признает философия, исходящая из примата свободы над бытием, из добытийственности свободы. Но большая часть философских направлений находилась во власти детерминированного и детерминирующего бытия. Такой тип философствования находится во власти объективации, т. е. выброшенности человеческого существования вовне. Вначале был Логос. Но вначале была и свобода. Логос был в свободе, и свобода была в Логосе. Но таков лишь один из аспектов свободы. Есть другой аспект, в котором свобода является совершенно вне-логосной, и происходит столкновение Логоса и Свободы. Поэтому жизнь мира драматична, она полна трагизма, в ней есть противоборство полярно противоположных начал. Существует экзистенциальная диалектика свободы, свобода переходит в необходимость, она не только освобождает, но и порабощает. Нет гладкого развития и совершенствования. Мир живет в страстях, и свобода — основная тема жизни мира. Большая часть философских учений о свободе мало удовлетворяет, боится приблизиться к ее тайне и проникнуть в нее.

Было гениальное учение Я. Бёме об *Ungrund*'e, не рациональное учение, а видение. Бёме один из первых разрывает с интеллектуализмом греческой и схоластической философии, и волюнтаризм его раскрывает возможность для философии свободы. Он открывает внутреннюю жизнь и процесс внутри самого Божества. Это есть вечное богорождение, самопорождение. Отрицание этого теогонического процесса есть отрицание жизни Божества. Это говорит и Фр. Баадер¹. Как и для Гераклита, для Бёме жизнь мира объята огнем, основной стихией, через космос проходят огненные токи, происходит борьба

¹ См. «Franz von Baader's Sämmtliche Werke» Dreizehnter Band. «Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Boehme's Lehre», стр. 65.

света и тьмы, добра и зла. Противоречивый, страдальческий, огненно-трагический характер мировой жизни определяется тем, что до бытия, глубже бытия лежит Ungrund, бездонность, иррациональная тайна, первичная свобода, из бытия не выводимая. Воспроизвожу то, что было мною написано в этюде «Учение об Ungrund'е и свободе у Якова Бёме». «Учение об Ungrund'е отвечает потребности Бёме постигнуть тайну свободы, происхождение зла, борьбу тьмы и света. Бёме говорит:

«Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehtet in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das in Nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehtet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden»^{*} 1.

Таким образом, Ungrund есть ничто, бесосновное око вечности и вместе с тем воля бесосновная, бездонная, недетерминированная воля. Но это — ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas»^{**} 2. Вместе с тем Ungrund есть свобода³. В тьме Ungrund'a возгорается огонь, и это есть свобода — свобода меоническая, потенциальная. По Бёме, свобода противоположна природе, но природа произошла от свободы. Свобода подобна ничто, но от нее происходит что-то. Голод свободы, бесосновной воли к чему-то должен быть насыщен.

«Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein»^{***} 4.

* «Вне природы Бог есть тайна, постигаемая в ничто, ибо вне природы есть ничто, которое есть око вечности, бесосновное око, которое находится и взирает в ничто, ибо это бездна, и то же самое око есть воля, понимаемая как стремление к откровению, чтобы найти ничто» (нем.)

¹ См. «Jacob Boehme's Sämmtliche Werke herausgegeben von Schiebler». В. IV, стр. 284-285. Vom dreifachen Leben des Menschen». (Автором указан неверный источник приведенного отрывка. В действительности цитируется работа Я. Бёме «О рождении и обозначении всех сущностей» — «De signatura rerum...». — Прим. ред.)

^{**} Голод по нечто (жажда нечто) (нем.).

² См. В. IV, стр. 286.

³ См. В. IV, стр. 287-289.

^{***} «Ничто в своем стремлении через свободу обнаруживает себя во тьме смерти, ибо ничто не хочет быть ничто, и не может быть ничто» (нем.).

⁴ См. В. IV, стр. 406.

Свобода Ungrund'a не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И свобода есть причина света.

«Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss»¹.

Бёме апофатически и антиномически описывает мистерию, происходящую в той глубине бытия, которая соприкасается с изначальным ничто. В тьме возгорается огонь и брезжит свет, ничто становится чем-то, бесосновная свобода порождает природу. Быть может, впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и добытия лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет, т. е. он явился обоснователем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной. Воля, т. е. свобода, есть начало всего. Но Бёме мыслит так, как будто бы Ungrund, бесосновная воля, лежит в глубине Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теологии и вместе с тем бездна, свободное ничто первичнее Бога и вне Бога. В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто — по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund — до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто. Это есть путь богомыслия, родственного тому, на котором Мейстер Экхарт делает различие между Gottheit и Gott, Gott как творец мира и человека соотносителен с творением, он порождается из глубины Gottheit, неизреченного Ничто. Эта идея лежит в глубине германской мистики. Такой путь богомыслия определяется апофатической теологией. Ничто глубже и изначальнее чего-то, тьма, которая тут не есть зло, глубже и изначальнее света, свобода

* «А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность бесосновного Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто» (нем.).

¹ В. IV. «Von der Gnadenwahl». Стр. 504.

глубже и изначальное³ всякой природы. Бог же катафатической теологии есть уже что-то, и он означает мышление о вторичном.

Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts»¹.

Это и есть теогонический процесс, процесс богорождения в вечности, в вечной мистерии, которая описывается по методу апофатической теологии. Созерцание Бёме лежит глубже всех утверждений вторичной и рационализированной катафатики. Бёме утверждает путь от вечной основы природы, от свободной воли Ungrund'a, т. е. Безосновности, к природной основе души². Природа вторична и производна. Свобода, воля не есть природа. Свобода не сотворена. Бог рождается везде и всегда, Он есть и основа, и безосновность. Ungrund нужно понимать прежде всего как свободу, — свободу во тьме.

«Darum so hat sich der ewige frei Wille in Finsterniss, Pain und Qual, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in eine Fremdenreich eingefuhret, auf dass das Nichts in Etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grund offenbar sei, denn ohne Böses und mochte kein Grund sein»³.

Свобода коренится в ничто, в меоне, она и есть Ungrund. «Der frei Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in Nichts gefasset, oder durch etwas geformet... Sein rechte Ur-

* «Свобода есть и расположена во тьме и, противопоставляя темному влечению влечение к свету, она охватывает вечной волей тьму; а тьма ловит свет свободы и не может этого достигнуть, ибо через свое влечение к себе она замыкается в себе и становится в себе самой тьмой» (нем.).

¹ См. стр. 428.

² В. IV, стр. 607.

** «Для того вечная свободная воля во тьме, страдании и муке, как и через тьму в огне и свете, и вовлекается в чуждую сферу, чтобы ничто обнаружило себя в нечто, чтобы оно испытало игру своих противодействующих стремлений, а свободная воля безосновного раскрыла его в основе, ибо без зла не могло бы быть и никакой основы» (нем.).

³ В. V. «Mysterium magnum». Стр. 162.

stünd ist im Nichts»^{*} ¹. Nichts не означает здесь ничтожества, оно первичнее бытия, бытие вторично. Отсюда следует примат свободы над бытием. Свобода воли имеет в себе добро и зло, любовь и гнев, она имеет также в себе свет и тьму. Свободная воля в Боге есть Ungrund в Боге, ничто в Нем. Бёме дает глубокое истолкование истине о свободе Бога, которую признает и традиционная христианская теология. Он учит о свободе Бога глубже Дунса Скота.

«Der ewige Göttliche Verstand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist sein Selbst eigener Sitz und wohnt einig und allein in sich Selber; unergriffen von etwas, denn ausser und vor ihm ist Nichts doch auch Selber als ein Nichts. Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts»^{**} ². Для Бёме хаос есть корень природы, хаос, т. е. свобода, Ungrund, воля, иррациональное начало. В самом Божестве есть бесосновная воля, т. е. иррациональное начало. Тьма и свобода у Бёме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода и есть сам Бог, и она была в начале всех вещей. Бёме, по-видимому, первый в истории человеческой мысли поставил свободу в первооснову бытия, глубже и первичнее всякого бытия, глубже и первичнее самого Бога. И это было чревато огромными последствиями для истории мысли. Такое понимание первичности свободы привело бы в ужас и греческих философов, и средневековых схоластиков. Этим раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи. Первичная мистерия есть возжигание света в темной свободе, в ничто и отвердение мира из этой темной свободы. Чудесно говорит об этом Бёме в «Psychologia vera»: «Denn in der Fin-

* «Свободная воля заключена в ничто, не имея никакого начала и никакого основания, а также не будучи сформирована никаким нечем... Ее подлинное первоначальное состояние в ничто» (нем.).

¹ В. V, стр. 164.

** «Вечный Божественный разум есть свободная воля, не возникшая из нечего или через нечего, она сама по себе есть свое собственное место и существует единой и одинокой в самой себе, неохваченная ничем, что вне или перед нею, и то же самое ничто едино и также существует само по себе как ничто. Это единая воля бесосновного и находится ни близко ни далеко, ни высоко ни низко, а она есть все и в то же время она выступает как ничто» (нем.).

² В. V, стр. 193.

sterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestät. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wesen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist die Freiheit»¹.

Есть две воли — одна в огне, другая в свете. Огонь и свет — основные символы у Бёме. Огонь начало всего, без огня ничего не было бы, был лишь Ungrund... «Und ware Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer»². Переход от небытия к бытию совершается через возгорание огня из свободы. В вечности есть изначальная воля Ungrund'a, которая вне природы и до природы. Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Э. Гартман произошли отсюда, хотя они и дехристианизировали Бёме. Германская идеалистическая метафизика прямо от Ungrund'a, от бессознательного, от первоначального акта свободы переходит к мировому процессу, а не к Божественной Троичности, как у Бёме. Первомистерия бытия, по Бёме, заключается в том, что ничто ищет чего-то.

«Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als ein Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht»³.

Свобода у Бёме есть не обоснование нравственной ответственности человека и не урегулирование отношений человека к Богу и ближнему, а объяснение генезиса бытия и вместе с

* «Ведь во тьме есть молния и в свободе есть свет и величие. И есть здесь то расхождение, что тьма выступает материально, поскольку все же не есть сущность постигаемого, а темный дух и сила, наполнение свободы в самой себе, подразумеваемое во влечении, а не вовне: ибо вовне существует свобода» (нем.).

¹ В. VI, стр. 14.

² «Без огня все было бы ничто и небытие» (нем.).

³ В. VI, стр. 60.

*** «Бездна есть вечное ничто, но она делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечего: и отсюда ничто есть то, что давало бы нечто; однако жажда сама дает последнее, так что ничто и выступает только как алчущая (требовательная) жажда» (нем.).

³ См. В. VI. «Mysterium pansophicon». Стр. 413.

тем генезиса зла; есть космологическая мистерия. Бёме не дает рационального учения, выраженного в чистых понятиях, об *Ungrund*'е и свободе. Он говорит языком символов и мифов, и, может быть, именно потому ему удается приоткрыть глубину, до которой не доходит рациональная философия. Бёме имел видение об *Ungrund*'е, и оно оплодотворило германскую метафизику, которая пыталась его рационализировать. Германская метафизика, в отличие от латинской и греческой, будет видеть в первооснове бытия иррациональное начало, не разум, подобно солнцу освещающий мир, а волю, акт. Это исходит от Бёме, и его подземное действие можно найти у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Раскрылась возможность философии свободы, основанной на примате свободы над бытием. Гегель изменяет философии свободы, но и у него есть бёмевское начало, есть устремленность за пределы онтологизма. Основоположником философии свободы нужно считать Канта. Все приводит нас к тому, что бытие не есть последняя глубина, что есть начало добытийственное, с которым и связана свобода. Свобода не онтична, а меонична. Бытие есть вторичное порождение, и в нем свобода всегда уже ограничивается и даже совсем исчезает. Бытие есть застывшая свобода, есть затухший и охлажденный огонь. В истоке же своем свобода огненна. Объективация и есть это охлаждение огня, застывание свободы. Бытие порождается трансцендентальным сознанием в сторону объекта. Тайна же первичного существования с его свободой, с его творческим огнем раскрывается в сторону субъекта. Элементы философии свободы приоткрывались уже у величайшего из схоластиков, еще скованного, у Дунса Скота. Основное значение имеют видения Бёме и философия Канта. Это есть и основная тема Достоевского, творчество которого имеет метафизическое значение.

Мир и человек совсем не то, что представлялось большей части профессиональных метафизиков, целиком сосредоточенных на интеллектуальной стороне жизни, на процессе познания. Лишь немногие прорывались к тайне существования, и менее всего философы школьные. Бытие понималось как идея, мысль, разум, нус, усия, эссенция, потому что оно было уже продуктом разума, мысли, идеи. Дух представлялся философам нусом, потому что из него вынута было первичное дыхание жизни и на него легла печать объективирующей мысли.

Кант не раскрыл трансцендентальных чувств, волений, страстей, обуславливающих объективный мир явлений. Я говорю не о психологических страстях, не о психологических волениях, а о трансцендентальных, из мира нуменального обуславливающих мир феноменальный. Трансцендентальная воля и страсть могут преобразиться, обратиться в другую сторону, раскрыть мир в глубине субъекта, в сознании до его рационализации и объективации. И тогда самое бытие может предстать нам как охлажденная страсть, как застывшая свобода. В глубине мира лежит первичная страсть, но она объективируется, остывает, стабилизируется, заменяется интересом. Мир как страсть превращается в мир как борьбу за жизнь. Н. Гартман типично для философа определяет иррациональное отрицательно-гносеологически, как не вошедшее в познание. Но иррациональное имеет и иной экзистенциальный смысл. Нужна новая страсть, новая страстная воля, чтобы расплавить застывший, детерминированный мир и раскрыть мир свободы. И эта страсть, эта страстная воля может возгореться на вершинах сознания, после всех испытаний разума. Есть первичная, изначальная страсть, страстная воля, и есть последняя, конечная. Я называю ее мессианской. Мир может быть преображен, освобожден от рабства лишь мессианской страстью. Страсть двойственна по своей природе, она может поработать и может освободить. Есть огонь испепеляющий, истребляющий, и есть огонь очищающий и творческий. Иисус Христос говорил, что Он пришел низвести огонь с неба, и хотел, чтобы он возгорелся. Огонь есть великий символ первоначальной стихии мировой и человеческой жизни. Противоречия, из которых слагается жизнь мировая и человеческая, связаны с огненной стихией, которая есть и в самом мышлении. Творческая мысль, которая знает противоречия и движется ими, есть огненная мысль. Это Гегель понимал в логике. Но пламенная, огневая основа мира, к которой человек лишь редко прорывается через обыденность, к которой прорывается гений, порождает страдание. Страдание может губить, но в страдании есть глубина, и оно может прорвать застывший мир обыденности. Огонь есть физический символ духа. Мир объят огнем для Гераклита и Бёме, мир вулканичен для Достоевского. И огонь этот есть и в жизни космической, и в глубине человека. Бёме раскрывалось алкание, алкание ничто стать чем-

то, первичная воля из бездны. У Ницше дионисическая воля к могуществу, получившая злое выражение, но тоже огненная, расплавляющая. У Бергсона *elan vitale*^{*}, слишком школьно выраженное, с биологическим привкусом, говорит о том, что метафизическая сущность мира есть творческий порыв и жизнь. Фробениус, в более ограниченной сфере философии культуры, говорит о трепете, охваченности, потрясенности как творческом источнике культуры¹. Л. Шестов всегда говорит о потрясенности как источнике настоящей философии. И поистине потрясенность есть сила восприятия тайны человеческого существования и существования мира, тайна судьбы. Такими потрясенными людьми были Паскаль и Киркегард. Но их слова были слова ужаса и близки к отчаянию. Но ужас и отчаяние суть состояния человека в его пути, а не определение того, что такое мир и человек в своей первореальности, первожизни. Первореальность, первожизнь есть творческая воля, творческая страсть, творческий огонь. Из этого первоисточка порождаются и страдание, ужас, отчаяние. В мире же объективном, в явлениях мы видим уже охлаждение, царство необходимости и закона. Ответом человека на Божий зов должен был бы быть творческий акт, в котором еще сохранился огонь, но падшесть человека делает возможным лишь ответ в форме закона. В этом скрыта тайна богочеловеческих отношений, не в объективированном понимании, а в экзистенциальном. Но творческая страсть и в падшести сохраняется в человеке, она наиболее обнаруживается в творческом гении и остается непонятной для огромной массы человечества, погруженной в обыденность. В глубине человека скрыта творческая страсть любви и сострадания, творческая страсть познания и давания имен вещам (Адам давал имена вещам), творческая страсть красоты и выразительности, в нем есть творческая страсть справедливости и овладения природой, есть общая творческая страсть жизненного подъема и экстаза. Падшесть же объективного мира есть подавленность творческой страсти, требование ее охлаждения.

В двух формах проявляет нам себя первореальность, первожизнь: в форме мира природы и мира истории. Мы потом

* Жизненный порыв (*фр.*).

¹ См. L. Frobenius. *Le destin des civilisations*.

увидим, что эти две формы мира, как явления, связаны с разным временем. В то время как жизнь в природе протекает в космическом времени, жизнь в истории протекает в историческом времени. Для метафизика натуралистического типа бытие есть природа, не материальная непременно, но и духовная природа, дух натурализуется и понимается как субстанция. При этом история, которая есть по преимуществу движение во времени, оказывается подчиненной природе, превращается в часть космической жизни. Но основное положение историософии, в противоположность господствующей натуралистической философии, заключается в том, что не история есть часть природы, а природа есть часть истории, в истории раскрывается судьба и смысл мировой жизни. Смысл может раскрыться не в круговороте космической жизни, а в движении во времени, в осуществлении мессианской надежды. Источники философии истории заложены не в греческой философии, а в Библии. Метафизический натурализм, для которого дух есть природа, субстанция, есть статический онтологизм, он пользуется пространственной символикой иерархической концепции космоса, а не символикой, связанной со временем. Понимание же мира как истории есть динамический взгляд на мир, взгляд этот понимает возникновение новизны. Тут сталкиваются два типа мирозерцания, из которых один характеризуется как космоцентризм, другой же как антропоцентризм. Но природа и история находятся во власти объективации. Выход же из этой объективации возможен лишь через историю, через раскрывающуюся в ней метаисторию, а не через погружение в круговорот природы. Это всегда связано с третьим временем, экзистенциальным, временем внутреннего существования. Постигнуть тайну и смысл мировой и человеческой истории может лишь не объективирующая экзистенциальная философия. Но экзистенциальная философия в применении к истории делается эсхатологической. Философия истории, не существовавшая для греческой философии, не может не быть христианской. История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек, и потому что она идет к богочеловеческому царству. Тема о том, что во вторичном называют «бытием», есть тема о встрече и взаимодействии первичной страстной воли, первичного творческого акта, первичной свободы и Логоса, Смысла. Это есть просветление свободы,

воли, алкания, страсти Логосом-Смыслом, обретение духовности, духовной освобожденности. Страсть в космической жизни носит иррациональный, подсознательный характер и должна быть преобразована в сверхрациональную, сверхсознательную. Нам говорят о гибельности страстей и дают разуму и благоразумию преимущество над страстями. Но победа над злыми, порабощенными страстями есть также страстная победа — победа излучающего, солнечного света, а не объективирующего разума. Бесстрастие есть ли ошибочное наименование или ошибочная идея? Духовное солнце не бесстрастно. Семя произрастает из земли, когда падают солнечные лучи.

Последняя попытка построить онтологию принадлежит Гейдеггеру. При этом Гейдеггер претендует на то, что его онтология экзистенциальна¹. Нельзя отрицать большой напряженности, сосредоточенности и своеобразия мысли Гейдеггера. Это — один из самых серьезных и интересных философов нашего времени. Немного раздражает у Гейдеггера погоня за новыми словосочетаниями, новой терминологией, хотя он в этом большой мастер. Во всяком метафизическом вопросе он справедливо видит всю метафизику. Нужно признать показательным и поразительным, что последняя онтология, к которой пришел очень одаренный философ Запада, оказалась не учением о бытии, а учением о небытии, о ничто. И последняя мудрость о жизни мира выражается словами: *Nichts nichtet*². Что Гейдеггер ставит проблему ничто, небытия и, в отличие от Бергсона, признает его существование, нужно признать его заслугой. В этом можно увидеть родство с учением Бёме об *Ungrund*². Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы. Но Гейдеггер, быть может, самый крайний пессимист в истории философской мысли Запада, во всяком случае, более крайний и последовательный, чем Шопенгауэр, который знал много утешений. И он, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии *Existenz*, он дает лишь философию *Dasein*. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в *das Man*, есть падшесть. Для Гейдеггера падшесть принадле-

¹ См. его «*Sein und Zeit*».

² Ничто отрицает (делает ничем) (*нем.*).

² См. Heidegger. *Was ist Metaphysik?*

жит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность. Он учит, что забота есть структура бытия. Забота овременяет бытие. Но с какого возвышения можно это увидеть, как осмыслить это? Непонятно, откуда у Гейдеггера берется сила познания. Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он — человек, потрясенный этим миром заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования. Эта философия остается во власти объективации. Выброшенность в мир, в *das Man*, и есть объективация. Но, во всяком случае, этот опыт онтологии уже почти ничего общего не имеет с онтологической традицией, идущей от Парменида и Платона. И не случайно, полно значения, что последняя из онтологии упирается в ничто, которое ничтоствует. Не значит ли это, что нужно отказаться от онтологической философии и перейти к экзистенциальной философии духа, которая не есть бытие, но не есть и небытие? На нашем пути стоит проблема индивидуального и универсалий, может быть, самая трудная из проблем.

Глава IV

1. Реальность индивидуального и реальность «общего». Спор об универсалиях. Общее и универсальное. Общее как объективация

Спор реалистов и номиналистов об универсалиях считается характерным для средневековой философии. Но это вечный спор, и он постоянно возобновляется в новых формах, он возобновляется и для философии экзистенциальной, и персоналистической. Спор этот логически неразрешим, и каждая сторона может привести в свою пользу достаточно аргументов. Мышление само по себе имеет склонность к реализму понятий и легко попадает во власть им самим созданного «общего». То, что субъект отчуждает от себя, начинает представляться ему объективной реальностью. Выйти из порождаемого этим спора можно только через выход за пределы отвлеченной мысли, т. е. путем целостного акта духа, совер-

шающего выбор и устанавливающего ценности. Мысль создает неверную постановку проблемы, она находится как бы в плену у самой себя. Экстериоризация, совершаемая мыслью, и есть поглощенность собой. В этом парадокс чистой мысли, переставшей быть функцией существования. Признать примат индивидуального над общим и верховную ценность личности как экзистенциального центра может только мысль экзистенциальная, соединенная с волеием. Дунс Скот думал, что единичное и индивидуальное — единственная цель творения и самое значительное. Но это не может быть открыто отвлеченной мыслью. Три приведенных схоластических направления в споре об универсалиях, в сущности, неверно ставят вопрос. Одни говорят: *universalia sunt ante rem* или *universalia sunt realia*^{*}. Продукт мысли оказывается выброшенным в вещи. Это типичный результат объективации. Другие говорят: *universalia in re*^{**}. Это есть внутренняя ступень объективации. Но нужно признать, что концептуализм включает в себе большую долю истины, чем реализм и номинализм. Третьи говорят: *universalia sunt post rem*^{***}. Тут мысль сознает себя целиком зависящей от объектного эмпирического мира и говорит о том, что образовалось в результате объективации человеческого существования. Основная ошибка — в смещении универсального и общего. Уже Аристотель смешивает универсальное с общим. Вследствие этого универсалии получают характер бытия, господствующего над индивидуальным, но лишены конкретного существования. Универсальное совсем не есть общее, не есть продукт отвлекающей мысли и совсем не противопоставляется индивидуальному. Противопоставлять можно универсализм и индивидуализм, как философские направления, но не универсальное и индивидуальное. Конкретное универсальное может быть индивидуальным и индивидуальностью. Индивидуальное может заключать в себе универсальное. Общее, родовое подавляет индивидуальное и не может дать ему содержания. Но универсальное совсем не подавляет индивидуального, наоборот, возвышает до полноты экзистен-

* Универсалии существуют до вещей; универсалии существуют реально (лат.).

** Универсалии — в сущности вещей (лат.).

*** Универсалии — после вещей (лат.).

циального содержания. Общее — абстрактно и находится лишь в мысли, склонной к самоотчуждению. Универсальное — конкретно и находится в самом существовании, как его качество и наполнение. Бог есть высочайшее универсальное и вместе с тем конкретно-индивидуальное, личность. Бог есть единственное верное и допустимое гипостазирование универсального. Ложно допущение идеального бытия вне существ и подчинение существ этому идеальному бытию¹. Понятие есть общее и отвлеченное, и общее и отвлеченное для понятия оказывается первой реальностью, уже вторично определяющее из себя индивидуальное. Это есть тайна объективирующей мысли. Поэтому для теории познания все вновь ставится вопрос, как возможно через понятие познание действительности, в которой все индивидуально и единично? Соответствуют ли отвлеченные и универсальные понятия субъекта объективным реальностям? Гегель стремился к познанию конкретного универсального (не общего), но он не дает его. Философия Гегеля обнаруживает лишь сложность проблемы и означает новую ее постановку. Реализм понятий, восходящий к греческой философии и владеющий средневековой философией, и был настоящим источником рационализма, хотя обычно, вследствие иллюзий сознания, иллюзий объективации, думали обратное. Другой стороной этого рационализма был порожденный номинализмом эмпиризм, признававший лишь рационализированный, вторичный опыт. Последовательный номинализм никогда не был домыслен до конца. Он должен разлагать не только универсальное, но и индивидуальное и не может остановиться ни на какой конкретной реальности. Для номинализма не существует никакой конкретной целостности, конкретного единства, конкретного образа, он противоположен персонализму не менее, чем реализм понятий, перенесенный на коллективные общности. Номинализм и эмпиризм порождают ложный атомизм. Номинализму противопоставляется целостная интуиция, интуиция целостности, мышление образами, в котором интеллектуальное соединяется с эмоциональным. Реализм и номинализм, рационализм и эмпиризм порождены одной и той же направленностью духа на самоотчуждение, в

¹ Самая замечательная книга о Платоне принадлежит Festugière: «Contemplation et vie contemplative selon Platon».

сторону объективирующей мысли. В действительности реален индивидуальный образ, о котором и мыслить нужно индивидуальными образами. Аристотеля считали источником умеренного реализма (например, Фомы Аквината). Но этот умеренный реализм, пытающийся спасти индивидуальное, был все же основан на выведении частного из общего и предполагал тождество разумного мышления с формами действительности. Для мысли, исходящей из основ греческой философии, род был первичнее индивида, человек вообще был первичнее конкретного человека, например Сократа. Частное существует через родовое. Поэтому для платонизма возможно лишь знание общего. Этому противоположна теория познания, для которой индивидуальное узнается не в чувственном восприятии, а в духовной интуиции. Реализм понятий вызвал реакцию крайнего номинализма, который признает существование универсалий лишь в словах (Росцелин), термизм Оккама. Но Оккам принужден отрицать и реальность индивида. Ошибочным и иллюзорным решениям проблемы отношения универсального и индивидуального противополжить можно лишь экзистенциальный персонализм, для которого универсальное есть, но есть качественное личное. Вместе с тем персонализм преодолевает замкнутость индивидуального сознания в эмпиризме. При этом отрицается онтологический метод выведения из понятия предмета его истинности. Онтологизм, в сущности, означает не примат бытия, а примат понятия. Это — один из парадоксов, порождаемых иллюзиями сознания. В противоположность платонизму и схоластическому реализму, в противоположность всем формам рационализма, верно не то, что чувственный мир индивидуален и единичен, а мир идейный и нумеральный есть мир общего и универсального, верно то, что в чувственном феноменальном мире все подчинено общему, роду, закону, в нумеральном же мире все индивидуально и личностно. Пантеизм был логическим результатом реализма понятий. Персонализм должен быть логическим результатом теории познания, обличающей иллюзии объективации и господства «общего». У Спинозы Бог любит не индивидуумов, а вечные сущности. Но любить вечные сущности невозможно. Христианский Бог любит именно индивидуумов.

Философская мысль, прошедшая через Канта, должна была прийти к постановке проблемы иррационального и к огра-

ничению применения понятий в познании. Индивидуальное — иррационально, и понятие, всегда обращенное к общему, не схватывает его. У самого Канта было замечательное учение о спецификации природы, которое было оставлено в тени. Кант открывает закон спецификации. Способность суждения есть возможность мыслить частное через общее¹. Принцип целесообразности специфицирует общие законы. Таким образом, приоткрывается возможность познания индивидуального. Но все-таки в философии Канта прежде всего раскрывается трагедия человеческого познания. Познание рационализирует свой предмет, превращая его в «общее». Самая же реальная действительность — индивидуальна и иррациональна. Это и значит, что рациональное познание объективирует, в объективации же исчезает подлинно существующее и существующий. Неокантианцы типа Виндельбанда — Риккерта упираются в проблему иррационального. Представитель философии жизни, Мюллер-Фрейнфельс, говорит, что общее есть продукт рационализации индивидуального². Бергсон, который идет другим путем, чем Кант и кантианцы, приходит к тому, что разум не познает жизни, ему недоступно движение. Интеллект фабрикует³. Тут Бергсон в другой терминологии выражает ту же тему, которую я выражаю в термине объективации. Он находит выход к действительности. Интересна его мысль: то, что для древних греков открывалось как роды, для современных европейцев открывается как законы. Это может пролить свет на скованность родового бытия законами. И что такое интуиция, есть ли она видение сущностей или видение индивидуальностей? На этом расходятся философские школы. Для Гуссерля, как для платоников, интуиция есть видение сущностей. Это ставит вековечный вопрос о том, есть ли нумеральный мир индивидуальный, множественный, подвижный, или он есть лишь единый и бездвижный, множественность и движение принадлежат лишь феноменальному миру? Но если феноменальный мир как предмет познания порождается рационализацией и обобщающим понятием, то именно в нем исчезает индивидуальное и творчески-свободное, господствует общее.

¹ См. Kant. Kritik der Urteilskraft.

² См. Mueller-Freienfels. Philosophie der Individualität.

³ См. «L' évolution créatrice».

Проблема же познания заключается в том, возможна ли универсальная познающая мысль об индивидуальном, или она возможна лишь об общем? Мышление об индивидуальном носит иной характер, чем мышление об общем, и отличается именно тем, что в нем нет того раздвоения и той утери целостности, которые сопровождают всякое объективирующее познание; это мышление экзистенциальное, оно раскрывает познаваемую реальность как субъект, а не как объект. С этим связано значение образов в познании. При этом интуиция должна быть понята не пассивно, как, например, у Н. Лосско-го, у которого объективная реальность непосредственно присутствует в познании, а творчески-активно. Интуиция носит не только интеллектуальный характер, в нее привходит и элемент эмоциональный и волевой, есть страстный прорыв воли к свету, к цельной истине. Тогда раскрывается универсальное в конкретном и индивидуальном, не подавляя его и не превращая в средство. Истина не есть общее и отвлеченное, истина — конкретна, она — индивидуально-лична. Цельная же Истина есть Существо, воплощенный Логос.

Род имеет два смысла — природно-биологический и логический. Один смысл связан с другим. Родовая логика приспособлена к родовой природе, соответствует ей. Род подавляет индивида, хотя является его лоном. Родовое в структуре логической подавляет индивидуальное. Жизнь в феноменальном мире есть процесс родовой, она есть общность. Мы увидим, что человеческая личность есть прорыв и разрыв в этом природном мире, в котором господствует родовое и общее. Через жизнь мира проходит дуализм, она не сплошная, не непрерывная. Современная физика, особенно теория квант, придает значение прерывности. И современная философия и современная наука не признают той эволюционной монистической философии XIX века, которая связана была с непрерывностью. Индивид есть прерывность. Уже число есть прерывность. Но родовой процесс жизни, подчиняющий себе и подавляющий индивидуальность, обозначает тенденцию к непрерывности, и это логически выражается во власти общего. Как много раз было говорено, общее есть порождение объективации и имеет и биологическое, и логическое выражение. Индивид делается частью рода, личность же получает нормативный характер. Зиммель говорит о дуализме потока жизни и индивидуальной форме.

Ясперс говорит о положении духа между хаосом и формой. Это все та же тема, по-разному выраженная. Опасность философии жизни в том, что она может признать поток жизни первичной реальностью, т. е. родовое и общее признать первичным, индивидуальное же признать вторичным и производным. Но экзистенциальная и персоналистическая философия не соглашается мыслить индивидуальное как часть универсального, не соглашается на подчинение личного общему, для нее индивидуальное заключает в себе универсальное. В сущности, бытие всегда есть родовое начало, для бытия нет первородности, изначальности личности. И в познании бытия логос приспособлен к родовому и общему, затруднен в познании индивидуального и личного. Самое сознание понимается как родовый процесс. Таково «сознание вообще» германского идеализма. Кн. С. Трубецкой употребляет выражение «метафизический социализм» для обозначения родового характера сознания. Действительность имеет логическое, идеальное основание, т. е. основание родовое, универсально-общее, «объективное». Но в действительности универсально-общее, идеальное, родовое, «объективное» происходит от субъективной работы разума, от процесса объективации. Глубже идеальных логических основ мировой действительности лежит акт, через который всякая реальность существует. Родовой логический процесс есть процесс социализации, и форма социальных отношений людей налагает печать на самые категории логической мысли. Логическая принудительность есть принудительность социальная. В мире происходит борьба свободы с родовым бытием, духа с необходимостью. Человек должен бы зависеть не от родовой природы, не от объекта, а от духа. Но парадоксальность и конфликтность отношений между индивидуально-личным и мировым, родовым, объективной природой неразрешимы в пределах этого мира и логического мышления в понятиях.

2. Коллективные реальности и индивидуальные реальности. Род, индивидуум, личность

Вопрос о так называемых коллективных, сверхличных реальностях и общностях или коллективных, «симфонических» личностях очень трудный и еще не разрешенный во-

прос. Он, конечно, связан со спором о реализме и номинализме, но современной мыслью, пропитанной социологией, ставится с совершенно новых сторон. Борьба ведется не столько в сферах логики, как в средневековой философии, сколько в сфере социологии. И совершенно понятно, что вопрос особенно обостряется в социологии. Вопрос о том, в каком смысле существуют и представляют реальности коллективные общности, можно ли признать существование коллективных личностей, не может быть решен рациональным, понятийным познанием. Решение предполагает выбор, направление воли, нравственную оценку¹. Волевой выбор, установка иерархии ценностей создают реальности. Воление объективируется, избираемые качества гипостазировуются. Человек живет среди реальностей, им самим созданных. Ему представляется наиболее объективно-реальным, максимально-действительным то, что есть объективация интенции субъекта, гипостазирование его качественных состояний. Склонность человека к самоотчуждению и самопорабощению — одно из самых изумительных явлений мировой жизни. Для того, кто создал себе идола из нации или государства, нация и государство — реальности, несоизмеримо большие и более «объективные», чем человек, чем личность, во всяком случае реальности более изначальные и господствующие. Таковы все националисты и этатисты. Нация и государство представляют, конечно, собой какую-то ступень реальности в мировой жизни, но их массивная и принуждающая «объективность» создана «субъективным» состоянием общества, верованиями народов, объективацией состояния сознания. Примат общества над человеческой личностью несомненен и объективно принудителен для тех, которые подавлены взглядом извне на человеческое существование или идолопоклонством перед обществом как верховной ценностью. Такова точка зрения социологов типа Дюркгейма. Совершенно так же можно утверждать абсолютный примат и господство мирового целого, космоса, над человеком и его внутренней жизнью и впадать в космическое идолопоклонст-

¹ Социолог 70-х годов прошлого века Н. Михайловский высказал очень верные мысли о субъективном методе в социологии, о борьбе за индивидуальность, об органической теории обществ, враждебной индивидууму. Но он не имел философской культуры, был позитивистом и не мог обосновать своей точки зрения.

во¹. Во всех этих случаях нация, государство и общество, космос сознаются первичными целостями и реальностями, в отношении к которым человек есть лишь подчиненная часть. Род есть большая и более первичная реальность, чем индивид, и это одинаково логически и биологически. Такова «объективная», эксцентрическая точка зрения на мир, общество, человека. Опровергнуть невозможно тех, кто прочно установился на такой точке зрения и прочно устроился в проецированных реальностях. Космическое целое, общество, нация, государство связаны с сильными человеческими эмоциями. И труднее всего опровергнуть суждения, порожденные этими эмоциями, когда они экстерииоризированы и превращены в объективные реальности. Реализм понятий, перенесенный в социологию, защищен эмоциями, страстями, велениями людей и общественных групп. Необходимо радикальное изменение сознания, чтобы изменилось суждение в этой области. Поразительно, как Маркс, который наивно считал себя материалистом, применял к своей концепции класса как первичной реальности, более глубокий, чем общество и чем человек, логический реализм в средневековом смысле. Идея пролетариата у Маркса есть идея не научная, а мессианская. Он страстно и негодуяще боролся за освобождение рабочего класса от угнетения и рабства, в котором он находится в капиталистическом обществе. И он объективировал свои страстные эмоции, он гипостазировал угнетение и восстание рабочих, он превратил нравственные суждения в онтологические. Рабочий класс существует, как эмпирическая реальность, в капиталистических обществах, и Маркс много верно сказал о его положении. Но его совсем не существует, как умопостигаемой реальности в марксовском смысле, не существует как универсалии. Также не существует подобной реальности космического целого, общества, нации, государства, которые представляют объективирование и гипостазирование древних эмоций, желаний и страстей. Коллективные реальности суть порождение объективации разных ступеней, выброшенности вовне состояний сознания и расположение их в иерархическом порядке. Экзистенциально, в глубине субъекта, не принадлежащего к объект-

¹ См. мою книгу «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии».

ному природному и социальному миру, я не приемлю преобладание и господство рода над индивидом, нации, государства, общества над человеческой личностью. Я не хочу совершить соответствующей объективации, я имею другую установку иерархий ценностей, в которой человеческая личность, единственная, неповторимая, незаменимая, есть верховная ценность. Дух, раскрывающийся в глубине субъекта, иначе судит, иначе устанавливает реальности, чем природа и общество, раскрывавшиеся в объекте. Коллективное, групповое сознание, всегда объективирующее, искажает человеческие суждения о реальностях. Логический реализм может быть социальным внушением и гипнозом. И личность человеческая призвана вести героическую борьбу за освобождение. Борьба за личность есть борьба за дух. И нет большего врага духа и духовной свободы, чем объективированные коллективные реальности. И враг этот тем более страшен, что выдает себя за дух. Поразительно еще, что номинализм, восторжествовавший в позитивизме, привел к новым формам реализма понятий, например в социологии. Человек современности переживает настоящее социальное рабство. Происходит социализация и национализация рабства.

Коллективные реальности могут быть признаны индивидуальностями, но никак не личностями, они не имеют экзистенциального центра, не способны к страданию и радости. Экзистенциальный субъект космоса, общества, нации, государства можно искать лишь в сущем человеке, в качествах личности. Универсальное находится в индивидуальном, сверхличное — в личном. Человек — микрокосм и микротеос, в глубине человека совершается мировая история, слагается и разлагается общество. Но происходит экстериоризация микрокосмичности человека, выбрасывание вовне и гипостазирование качеств, объективация реальностей, не имеющих экзистенциального центра. Нет нации, государства, общества как коллективных общих реальностей, стоящих над личностью и превращающих личности в свою часть. Но есть русскость как качественное, объединяющее людей, как наполнение жизни личности конкретным содержанием, есть общность и общение людей, без которых личность не может себя реализовать, есть необходимые для общения людей функции государства. Человек есть существо космическое и существо социальное. Лич-

ность реализует себя в космических и социальных отношениях. Но выброшенность вовне, самоотчуждение, при котором природа и общество представляются действующими на человека извне и принудительно, есть падшесть человека. Нет универсального вне человеческой личности и над ней, но есть универсальное в ней. И когда это универсальное трансцендентно, оно все же в человеке, а не вне его. Лейбниц не допускал действия монады на монаду, действия извне. В этом была доля истины. Но решение проблемы взаимодействия в духе окказионализма внешнее и неудовлетворительное. Монада не закупорена в себе и не лишена окон и дверей. Но падшесть монад разом выражается и в их закрытости для подлинного общения и единения, и в слишком большой их открытости для принудительного воздействия извне. Монада теряет свою микрокосмичность вследствие отчуждения, выброшенности вовне того, что должно быть внутри, и подвергается насилию природы и общества как сил, ставших внешними. Солнце не светит больше изнутри человека. Природа стала объектом внешнего технического воздействия человека. Природа, как субъект, закрылась для человека. Личность пуста, если она не наполняется сверхличными ценностями и качествами, если в творческих актах она не выходит за свои пределы вверх, не преодолевает себя, тем реализуя себя. Но человек имеет непреодолимую склонность к идолопоклонству и рабству, к отчуждению собственной глубины и превращению ее в реальности, стоящие над человеком и ему повелевающие. Фейербаху открылась какая-то истина об отчуждении и проецировании вовне человеческой природы, но это есть истина не в отношении к Богу, а в отношении к человеческим силам и качествам, представляющимся внешними человеку реальностями¹. В объективации, в самоотчуждении духа род и родовое господствуют над индивидуальным и личным. Ложные универсалии, ложное «общее» получают не путем абстрагирования от чувственного опыта, как думает эмпиризм, а путем отчуждения вовне внутреннего, данного в духовном опыте человека.

В вопросе о коллективных реальностях особенно труден вопрос о Церкви. В каком смысле Церковь есть, реальность?

¹ См. в книге Фейербаха «Das Wesen des Christentums» есть проблески гениальности.

Церковь как объективная реальность, стоящая над человеком, есть социальный институт и в этом смысле есть объективация религиозной жизни, приспособление духа к социальным условиям. Но Церковь в своей глубине есть жизнь духа, духовная жизнь, есть чудесная жизнь, не подчиненная социальным законам, есть общность, братство людей во Христе, есть таинственная жизнь Христа в человеческом общении, есть таинственное приобщение ко Христу. В этом смысле Церковь есть свобода и любовь, в ней нет внешнего авторитета, нет необходимости и насилия, в ней свобода просветлена благодатью. Это и есть то, что Хомяков называет соборностью. Соборность не есть коллективная реальность, стоящая над человеком и ему повелевающая, а есть высшее духовное качество людей, есть вхождение в общение живых и умерших. Эта соборность не может иметь рационального и юридического выражения. Каждый должен принять на себя ответственность за всех, никто не может выделить себя из мирового целого, хотя и не должен считать себя частью целого. В этой двойственности существа Церкви весь трагизм истории Церкви. Церковь не есть личность, не есть онтологическая реальность, в отношении к которой человеческая личность была бы подчиненной частью. Церковь, как стоящая над человеком онтологическая реальность, есть объективация внутренней соборности, выбрасывание ее вовне. Нет экзистенциального центра Церкви, кроме самого Христа. Выражение «церковное сознание» есть лишь выражение метафорическое, как выражение «национальное сознание» или «классовое сознание». Объективация Церкви была источником рабства, она и вызывала клерикализм, разрушительный для духовной жизни. Ошибочна традиционная постановка вопроса о видимой и невидимой церкви, который ставится в спорах православных и католиков с протестантами. Различение «видимого» и «невидимого» условное, и признаки видимости и невидимости меняются в зависимости от волевых актов судящих. Таинство евхаристии имеет внешние, видимые в чувственном восприятии признаки своего совершения. Но вместе с тем несомненно, что таинство евхаристии невидимо и оно совершается в таинственной, скрытой от феноменального мира сфере, доступной лишь вере, которая есть обличение вещей невидимых. Церковь — видима, имеет целый ряд видимых признаков: храм, построен-

ный из камней, богослужение, выражающееся в человеческих словах и жестах, приходские собрания, иерархическая власть, очень похожая на иерархическую власть в государстве. Но таинственное присутствие Христа в Церкви невидимо, не дано в чувственном восприятии, обличается лишь верой. Церковь есть видимая реальность, но эта видимая реальность носит символический характер, в ней даются лишь знаки иной, духовной реальности. Нуменальная сторона церкви есть реальный дух, а не природа и общество, она есть царство Божие, приходящее неприметно. Феноменальная же сторона Церкви есть объективация и символизация духа. Церковь как дух есть реальность, существующая в существах, а не вне их и не над ними, как объективные универсалии. В этом смысле Церковь есть просветленный и преображенный мир, просветленное и преображенное общество. Повторяю, вопрос о верховной ценности личности, о примате личного и индивидуального над общим, спор об универсалиях неразрешим интеллектуально и рационально, он разрешим лишь нравственной волей, устанавливающей ценности, волевым выбором. Тайна личности, тайна экзистенциальная раскрывается лишь в творческой жизни целостного духа. Это есть духовная борьба. Ложные объективированные универсалии, ложные коллективные реальности должны быть опрокинуты борьбой духа.

3. Ошибки германского идеализма. Персонализм

Установка ценностей имеет первостепенное значение для суждения о реальности. Люди признают что-нибудь реальностью и даже высшей ценностью, потому что предварительно избрали как ценность. Государство признают онтологической реальностью, потому что видят в нем высокую ценность и любят начало власти. Этот феноменальный природный мир, мир «объективный», признают абсолютно реальным и склоняются перед его массивностью, перед его принудительностью, потому что привязаны к нему и приспособлены к нему всей структурой своего сознания. Человек всегда живет не только в «эмпирическом» мире, но и в мире «идейном», и идеи, которыми он определяется, имеют прежде всего оценочный характер. До рождения душа была приобщена к универ-

сальному разуму; соединение души с телом вызвало обращение к чувственному миру, но остается воспоминание об идеях; философия не знает, что такое вот этот человек, а лишь что такое человек вообще. Так учил платонизм, учил не о совершенной личности, а о совершенном роде, совершенном обществе. Индивидуальная душа эманурует из универсальной души. Влияние Платона на европейскую мысль было огромное, определяющее. Различие мира идейного, нуменального, и мира чувственного, феноменального, было великим открытием. Но не раскрылась тайна личности. Она не раскрывалась и в индусской философии, для которой существование отдельной души призрачно¹. В «атмане» индивидуальное «я» теряет себя. Есть тожество всех душ с универсальной душой. Таков смысл *Tat twam asi*². Правда, *Janisme* допускает существование множественности душ и как будто бы сохраняет индивидуальность, но преобладающее учение иное. Средневековая схоластическая философия, особенно томистская, имела большие трудности с проблемой индивидуальности. Индивидуация материей в сущности означала отрицание индивидуума. Философски оказывался прав Аверроес. Боролись с ним по религиозным причинам, так как христианская вера требовала индивидуального бессмертия. Форма была универсальна. Это значило, что из духа могло быть обосновано лишь универсальное, но не могло быть обосновано индивидуальное. Множественность и, значит, индивидуальность принадлежит лишь чувственному миру. Наиболее поразительное для этой проблемы — судьба германской метафизики. Она началась как философия «я», субъекта, и пришла к отрицанию индивидуального «я», к монизму, в котором исчезает личность. У Фихте индивидуальное «я» лишь часть великого целого. Личность исчезает в созерцании цели. «Я», с которого Фихте начинает свой путь философствования, не есть индивидуальное «я». Для него индивидуальный человек — инструмент разума. В этом Фихте отличается от Канта, единственного из великих

¹ Нужно оговориться, что не все теории индусской философии были монистическими и отрицающими индивидуальное. *Vaiseshika* — плюралистическая онтология. *Ramānuja* был близок теизму. Но преобладало монистическое понимание тожества Атмана и Брамана и призрачности множественного мира.

² Ты есть то (*санскр.*).

идеалистов в германской философии, который был близок к персонализму. Гегель — самый крайний антиперсоналист. Думать для него значило привести в форму универсального¹. Религия для Гегеля была самосознанием абсолютного духа в конечном. Религия не есть отношение человека к Богу, а есть самосознание Бога в человеке. Одинаково можно было бы сказать, что философия Гегеля непомерно возвеличивает человека, делая его источником самосознания Бога, и совершенно унижает человека, отрицая всякую самостоятельность человеческой природы. Это свойство монизма. Также антиперсоналистом, хотя и по-другому, был Шопенгауэр. Немецкий идеализм пожертвовал душой для абсолютного духа. Абсолютный дух подавляет личный дух, съедает человека. И должно было быть восстание человека, человеческой души против абсолютного духа. Философия абсолютного духа началась с провозглашения автономии человеческого разума. Она кончилась отрицанием человеческой личности, подчинением ее коллективным общностям, объективированным универсалиям. Философская мысль раскрывала очень сложную диалектику отношений между индивидуальным и общим, личностью и универсалиями. Диалектику в отношениях личности и общества можно найти у Платона, Руссо, Гегеля, Фейербаха, М. Штирнера, К. Маркса, Ницше, Достоевского, К. Леонтьева, Киркегарда. Общественники Руссо и Маркс, вдохновлявшие революции, строили идеологии очень неблагоприятные для личности, для самой постановки проблемы личности. Достоевский и Киркегард с наибольшей остротой ставили проблему личности и личной судьбы.

Мне приходилось уже довольно писать о различии между индивидуумом и личностью². Повторяю, что индивидуум есть категория натуралистическая и социологическая. Индивидуум рождается в родовом процессе, принадлежит природному миру. Личность же есть категория духовная и этическая, она не рождается от отца и матери, она духовно творится, осуществляя Божью идею о человеке. Личность есть не природа, а сво-

¹ См. малую логику Гегеля в его «Enzyclopädie» и большую «Науку логики».

² См. недавно вышедшую книгу Ch. Baudouin. Découverte de la personne.

бода, она есть дух. Можно было бы сказать, что личность есть не человек как феномен, а человек как нумен, если бы эта терминология не имела слишком гносеологического привкуса. Про индивида можно сказать, что он есть часть рода и общества, но часть неделимая. Личность же нельзя мыслить частью какой-либо целости. Она — внемирна, духовна, она вторгается в природный и социальный порядок с претензией быть самоцелью и верховной ценностью, быть целостью, а не частью. Личность человеческая есть разрыв в миропорядке. Человеческая личность есть целостная форма, не составленная из частей, и она имеет соотношение с другими формами социальными и физическими. Но человек есть духовная личность, другие же формы могут и не быть личностями. Тоталитарность, целость, примат целого над частями — это относится лишь к личности. Природный мир, общество, государство, нация и т. п. — частичны, и их претензии на тоталитарность есть порабощающая ложь, порожденная идолопоклонством человека. Коллективные субстанции (агрегаты) не настоящие. Это душа в своей мысли сообщает им единство. Душа человека консолидирует реальности, которые подчиняют ее необходимости и порабощают. Верно, что такое целое, как, например, общество, не есть только сумма частей, и социальное соединение людей включает в себе свойства, которых нет в отдельно взятых людях. Атомистическое учение об обществе ошибочно. Но эта истина не имеет никакого отношения к нашей теме о личности. Универсальное, космическое, социальное находятся в человеческой личности. Отдельный человек есть уже существо космическое и социальное, есть уже целый мир. Человеческую личность нельзя мыслить в отвлечении и изоляции. Человеческая личность есть существо космическое и социальное не потому, что она детерминирована природой и обществом, получив извне космическое и социальное содержание, а потому, что человек несет в себе образ Божий и призван к царству Божьему. Личность в своей самореализации должна вести борьбу с порабощающей ее объективацией, с отчуждением и экстерниоризацией, которые и создают природный порядок, подчиняющий себе людей как часть. Существование личности с ее бесконечными стремлениями, с ее единственной, неповторяемой судьбой есть парадокс в объективированном природном мире. Личность поставлена перед чуждой

ей мировой средой, и она пыталась принять этот мир как мировую гармонию. Конфликт человеческой личности с мировой гармонией, вызов мировой гармонии есть основная тема персоналистической философии. Никто не ставил ее с такой силой и остротой, как Достоевский. Мир и мировая гармония должны кончиться именно потому, что в пределах мира и истории неразрешима тема о личности и мировая гармония в этом мировом эоне есть издевательство над трагической судьбой человека. Верховная ценность личности, верховная истина персонализма не может быть доказана как положение объективной онтологии, она утверждается нравственной волей, полагающей ценности, избранием свободы. Примат свободы над бытием есть примат этики над онтологией. Личность есть исключение. Познание личности есть познание исключения. Но исключительное познание индивидуального может быть безусловным и абсолютным. Это познание страстное, и для него раскрывается не объект, а субъект.

ЧАСТЬ III БЫТИЕ И ТВОРЧЕСТВО. ТАЙНА НОВИЗНЫ

Глава V

1. Ущемленность бытия злом. Несостоятельность монизма и философии всеединства

С. Франк, который исповедует философию всеединства, принужден сказать, что факт существования зла есть скандал во всеединстве¹. Я бы сказал, что проблема зла есть скандал для всякой монистической философии и для традиционного учения о Промысле Божьем. Мир во зле лежит, в жизни мира зло преобладает над добром. Но происхождение зла остается наиболее таинственным и необъяснимым. Бытие ущемлено злом. Перед огромностью этого ущемления как может удержаться оптимистическая монистическая онтология? Онтологическая философия признает бытие высшей ценностью и

¹ См. его книгу «Непостижимое».

благом, истиной, добром, красотой. Онтологизм говорит бытию свое да, небытию — свое нет. Оценка входит в самое образование понятия бытия. Платон утверждал примат добра над бытием. Но те, которые признавали примат бытия, тем самым признавали бытие добром, источником и критерием добра. Оценочный этический элемент неустраним и из чисто онтологической философии. Бытие признается высшей, верховной идеей. Существование злого бытия отрицается. Верховному благу бытия противопоставляется не другое бытие, а небытие, ничто, отсутствие блага, недостаток. Некоторые учителя Церкви (св. Григорий Нисский, Бл. Августин) мыслили, что зло есть небытие. Философия жизни заменяет бытие жизнью и в жизни, в ее максимуме видит высшее благо, в умалении и отсутствии жизни видит дурное, зло. Но и для онтологической философии и для философии жизни существование зла в мире, его огромность и его победы остаются скандалом. Почему благостное бытие, благостная жизнь исказились злом? Откуда, из самого ли бытия и из самой ли жизни явилось зло или из другого источника? Почему благо бытия, благо жизни не окончательно господствует в мире, почему оказалось возможным вторжение небытия и смерти, откуда власть ничто? Для спасения всеединства, для поддержания мировой гармонии придумали теорию, согласно которой зло существует лишь в частях и поражает лишь тех, которые обращают внимание на части, для целого же зла не существует, оно исчезает для тех, которые созерцают целое. Зло лишь тень, нужная для света. Этого антихристианского и безнравственного учения держались и такие люди, как Бл. Августин. Этим проникнута теодицея Лейбница. Но подобного отрицания существования зла в мире, издевательства над непомерными страданиями человека и всей твари, равнодушия к несправедливости и неправде мира должны держаться все сторонники традиционного учения о Промысле, которые даже ад умудрились превратить в благо. Не только для опознания и объяснения факта существования зла, но для возможности самого существования мира и человека необходимо допустить дуалистический момент. Но этот дуалистический момент нужно мыслить диалектически, его нельзя превратить в дуалистическую онтологию, которая столь же ошибочна, как и онтология монистическая. Человеческая мысль имеет непреодолимую тенденцию к

монизму (пантеизму) или к дуализму, к превращению диалектических моментов динамической мысли в статическую онтологию. Но и та и другая теории суть лишь ограниченный рационализм, подлежащий преодолению. Всякая система тождества склоняется к отрицанию зла и свободы или должна изменить себе, как у Шеллинга. Интересно, что и активно-отрицательное отношение к миру и активно-положительное одинаково может быть связано с сильным этическим элементом. Этика, особенно чувствительная к злу и страданию, не отрицает вообще мир, а отрицает этот мир, это состояние мира. Все заставляет нас допустить существование не только бытия, но и небытия, темной бездны, предшествующей самому опознанию бытия и самому различению между добром и злом. Это небытие и ниже бытия и выше бытия. Точнее было бы сказать, что небытие не существует, но имеет экзистенциальное значение. Дуализм, поляризованность, борьба противоположных начал есть экзистенциальный факт. Не то нужно сказать, что зло есть небытие, а то, что появление зла предполагает существование небытия и необъяснимо из замкнутой в себе системы бытия.

2. Слабость рациональных объяснений происхождения зла. Критика традиционных учений о промысле Божьем в мире.

Личность и мировая гармония

Было уже сказано, что несостоятельны все попытки рационального объяснения зла. Онтология зла невозможна, и очень хорошо, что невозможна, ибо она была бы оправданием зла. Онтология зла порождала онтологию ада, который рассматривался как торжество добра. Но зло и ад можно рассматривать лишь как человеческий опыт в пути, описывать его в терминах духовного опыта. Тут мы встречаемся с парадоксальным соотношением. Ложный онтологический монизм порождал ложный онтологически-эсхатологический дуализм —рая, царства Божьего, и ада, царства дьявола. И наоборот, дуализм в отношении к миру, прежде всего этический, может привести к эсхатологическому монизму, к всеобщему преображению и спасению. Этот мир во зле лежит, но он победим,

победимо его зло, победимо за его пределами. «Я победил мир». И победа над злом и злыми не есть кара, ввержение в вечный адский огонь, а есть преобразование, просветление, рассеяние призрачного мира зла как страшного кошмара. Может быть, глубже всех мыслил Я. Бёме, когда говорил, что грехопадение произошло от дурного воображения. Углубление в мысль Бёме, быть может, единственный путь решения проблемы зла. Платону, как и Плотину, очень трудно было объяснить при их интеллектуализме, откуда произошло зло. Греческая метафизика видела источник зла в материи. Но это было лишь обозначением границ греческой мысли. Сократ признавал источником зла незнание. Знание рассеивает зло. Человек естественно склоняется к добру. Нет выбора воли. Греки не понимали метафизической свободы. Сократовское решение остается классическим для всякого интеллектуализма. Его можно найти у Л. Толстого. Достаточно сознать, что такое добро, чтобы зло исчезло. Этому противопоставляется волюнтаризм Я. Бёме. Есть темная воля в основе мировой жизни, которая не может быть побеждена интеллектуально, одним усилием сознания. Бл. Августин был одним из первых, отошедших от греческого интеллектуализма в понимании зла и свободы. Но он перегнул в обратную сторону. У него есть свобода к злу, но нет свободы к добру. Зло победимо лишь через благодать. Но осужденные у него служат порядку мира. От Бл. Августина пошла диалектика свободы и благодати, заполнившая всю западную христианскую мысль, католическую и протестантскую. В Бёме же приоткрывается что-то новое и по отношению к античной мысли, и по отношению к Бл. Августину. Большой шаг вперед был сделан германским идеализмом начала XIX века, он раскрывал диалектику, которая была не только диалектикой логической, но и диалектикой онтической. Дух не действует без противоположения и границы. «Нет» принадлежит к «я». Негативное есть момент позитивного. Абсолютный дух делает себе противоположное, зло преодоленным моментом самого себя. Это не было решением проблемы зла, вследствие монизма этой философии. Но была раскрыта возможность не статического, а диалектического понимания зла, зла в процессе. Гегеля подстерегала опасность релятивизма, но он лучше других философов понимал динамику духовной и исторической жизни. Философия Гегеля не

есть статическая философия единства, это динамическая философия. Он не раскрывает зла с точки зрения мирового порядка и гармонии, он видит в зле движущие силы мировой истории, он повсюду видит диалектическую борьбу противоречий. Но это не есть борьба существ, борьба свободы с необходимостью, это борьба, в которой существа движутся универсальными силами, универсальным духом, и свобода есть дитя необходимости. Для персоналистической философии иначе ставится и иначе решается вопрос о зле, эта тема проводится через дуалистический момент борьбы духа и свободы, свободы и необходимости, личного и общего, субъективного и объективного.

Проблема зла обличает основную ошибку эволюционно-монистического понимания мирового процесса (это понимание может быть духовным, как может быть натуралистическим). Ошибочно видеть в мировом целом, в мировом историческом процессе прогрессивное воплощение, прямое выражение духа или прямое действие Бога. Это есть ошибочное понимание объективации как обнаружение нуменов в феномене, как реализация духа в истории. Субъективный дух становится объективным духом, и за ним стоит и действует абсолютный дух. Таков гегелевский оптимистический монизм. Так же ошибочно видеть в мировом процессе сплошной телеологический процесс. Этой идеей целесообразности, имманентной или трансцендентной, очень злоупотребляли и ею оправдывали многое, не подлежащее оправданию. Древние греки были более правы, когда думали, что над мировой жизнью царствует *μοῖρα*^{*}. Но это — царство фатальности, а не целесообразности. В мире огромную роль играет не только неотвратимая необходимость, но и непредвидимый и необъяснимый случай. Случай будет все более и более признаваться наукой, которая освободится от гипостазирования закономерности, связанного с ложным мирозерцанием¹. Для примитивных не было случая, но его не было и для просвещенных, гордящихся своей научностью людей XIX века. Но им нужно перейти на более высокую ступень просвещения. Дарвинизм находился еще во власти оптимистической телеологии. Выживают наи-

^{*} Судьба (участь) (*греч.*).

¹ См. Borel. *Le Hasard*; и M. Bole. *Les certitudes du Hasard*.

более приспособленные, которые оказываются и лучшими. Но в действительности в этом мире худшие, наиболее приспособляющиеся, обладают наибольшей способностью выживать и торжествовать, лучшие же подвергаются преследованиям и погибают. В мире есть частичная целесообразность, относящаяся к отдельным частям мира, к отдельным группам, но нет целесообразности как универсального принципа. Идея целесообразности была ложным смешением этического с онтологическим, долженствования с бытием. Для Фихте возможен был только абсолютно хороший мир, потому что абсолютно хороший мир он считал долженствованием. Фихте учит, что человек должен освободиться от страха перед необходимостью, им самим созданной. Но это есть борьба духа. Этот мир внушает страх перед необходимостью и вместе с тем покорность ей. В нем нет имманентного, прогрессивного раскрытия духа, нет закономерного развития, которое должно привести к высшей цели. На процесс объективации, на выбрасывание человека в объектный мир нельзя возлагать подобных надежд. В действительности происходит борьба духа с природной необходимостью, личности — с объектным миром, борьба Бога в человеке с «миром», находящимся в состоянии падшести, утеревшим свободу. Действительное развитие, прогресс в мире есть результат не закономерного необходимого процесса, а творческих актов, вторжения царства свободы в царство необходимости. Нет ничего более ложного и порабощающего, чем сакрализация всяких исторических воплощений, твердых тел истории, в которых видят или прямо действие Духа Божьего, или явление объективного духа. В действительности все эти «священные» исторические воплощения были относительными формами объективации, приспособлением духа к тяжести мира, распавшегося и скованного. Основной темой остается тема трагического конфликта личности и «мировой гармонии», личности и мирового процесса, тема Ивана Карамазова. Достоевский пережил эту тему как потрясение, в котором что-то открылось. Это очень русская тема, мало свойственная очень социализированной западной мысли. Это тема экзистенциальной философии по преимуществу. Но это также тема эсхатологической философии, так как она не разрешима в пределах истории и требует конца истории. История должна кончиться, потому что она превращает человеческую лич-

ность в средство, потому что в ней каждое живущее поколение лишь унавоживает почву для поколений последующих, которых ждет та же участь, потому что она основана на страшном разрыве средств и целей. Конец истории есть не только истина религиозного откровения, но и нравственный постулат экзистенциальной философии. Поэтому так важно понять, что объективного мира как целого, как космоса не существует, он частичен. Космос есть регулятивная идея. Космос должен быть еще создан, он явится как преобразование мира. «Мировая гармония» совсем не применима к этому миру, это — ложная идея, прикрывающая зло и неправду. Этот мир терзается злобной ненавистью и жестокой враждой. Человеческая история являет неприглядную картину беспощадной войны людей, племен, классов. Мир между людьми есть лишь краткий миг, передышка, и рах гомана* недолго длился. Образ мировой гармонии есть образ умопостигаемого мира, упреждающий преобразование мира. Всякая красота в этом мире, красота человека, природы, произведения искусства есть частичное преобразование мира, творческий прорыв к иному миру. Мировую гармонию, мировой порядок возможно мыслить лишь эсхатологически, как наступление Царства Божьего, которое есть не «мир», не объективный порядок. Монизм, всеединство возможны лишь как конец этого мира, конец объективации. Для этого же мира остается в силе дуализм. Идея «бытия» была компромиссом между двумя мирами и заслонила собой тайну эсхатологическую. Но дуализм означает не трансцендентный разрыв двух миров, а означает борьбу, он есть призыв к творческому акту.

Внушение священности исторических образований, священности царств явно носит социологический характер. Чтобы принудить человеческие массы к покорности, дисциплине и порядку, нужно было внушить им верование в священность власти, государства, нации, войны, в священность подчинения индивидуального общему, личности роду. Для управления людьми и народами нужна была ложь, фикции. И безумно боялись разоблачения этой лжи, опасались, что раскрытие истины приведет к распадению обществ. Как дорожила католическая церковь такой уже разоблаченной ложью, как, напри-

* Римский мир (лат.).

мер, дарение Константина и Лжеисидоры декреталии. Народы не могут существовать без мифов, без мифов не может существовать власть и управлять человеческими обществами. Мифы соединяют, покоряют, вдохновляют, через них охраняются общества и через них делаются революции. Таковы мифы о священности царской власти или папской власти, о священности *volonté générale*^{*}, народного суверенитета в демократии, о священности избранного класса или избранной расы, о священности вождя и т. п. Все это фикции, создаваемые в коллективном социальном процессе. Они имеют огромную силу и в жизни церквей, и традиция частично заполнена ими. Сакрализация есть социальный акт коллектива, и она совершается во имя коллектива. Могли ли бы существовать общества, народы чистой истиной, без примеси лжи, без социально полезных фикций, без скрепляющих, вдохновляющих и охраняющих мифов? Теологи признают существование экономии для жизни церкви. Эта категория экономии распространялась даже на отношение Св. Троицы к миру. В экономии царствует относительность и компромисс с состоянием мира. Во всякой педагогике есть эта относительность. Мне могут сказать, что я отрицаю право относительного, соответствующего состоянию мира и людей, и требую абсолютного. Это неверно. Именно сакрализация относительного есть абсолютизация, есть внушение народам, что самые относительные феномены, самые несвященные акты имеют священную санкцию и священный источник. Но люди и народы должны были бы быть перевоспитаны в признании значения относительного, как относительного, без всякой поработщающей священной санкции. Власть, всякая власть по существу есть явление относительное и не священное, в ней нет ничего нуменального, она имеет лишь преходящее функциональное значение в жизни обществ. В политике нет ничего священного и есть много преступного. Ее десакрализация есть настоящий процесс освобождения человека. Этого обыкновенно не делают политические революции, которые создают свою сакрализацию относительного. Провозглашение чистой истины, низвержение условной социальной лжи означает не отрицание относительного, а снятие с него ореола священности, т. е. прекращение абсолютизации

* Общей воли (*фр.*).

относительного. Тому,¹ что носит исключительно феноменальный характер, не должно придавать нумерального значения. Наиболее необходимо освободиться от поработавшего социоморфизма в богопознании. И, придя к монотеизму, народы продолжали жить не реальностью Бога, а социоморфическим мифом о Боге, нужным для укрепления власти в этом мире. Есть социально полезная ложь о Боге, и противостоять ей может лишь очищенная духовная религия. Лишь завершающее откровение Св. Духа и параклетическая эпоха приведут к этому. На известной ступени развития эта сакрализация была необходима.

Перед значительностью и беспокойностью проблемы зла обличается несостоятельность всех традиционных теологических и метафизических учений о Промысле Божьем в мире, которые и являются главным препятствием для веры в Бога. Поразительна слабость учения о Промысле Божьем, например Мальбранша или Лейбница. Официальная теологическая доктрина в этом вопросе поражает своим наивным рационализмом, жалкостью своих аргументов, своей нечувствительностью к тайне и своей невольной безнравственностью. Бог не действует повсюду в этом объективированном мире, Он не был творцом этого падшего мира, Он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийстве, в войнах и насилиях, в попирании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму. Более чуткая совесть не могла его принять. Такого рода учение о Промысле или совсем отрицает зло, или принуждено возложить на него ответственность на Бога. Проекция такого рода теологических учений на вечную жизнь ведет к апологии ада как торжества справедливости, как блага. У св. Григория Великого, у св. Фомы Аквината праведники радуются вечным мукам грешников в аду как торжеству Божьей правды¹. Так же на земле радовались казням, пыткам, каторге. Это только свидетельствует о том, какое огромное значение имеет проблема зла и страдания для богопознания, какие извращения на этой почве существуют в человеческом сознании, сформированном социальным рабством. Вынести самую возможность веры в Бога, самую

¹ См. Addison. La vie après la mort dans les croyances de l'humanité.

нравственную возможность принятия Бога можно, только признав, что Бог открывает себя в этом мире, открывает в пророках, в Сыне, в веянии Духа, в духовных подъемах человека, но Бог не управляет этим миром, миром объектности, который находится во власти своего князя, «князя мира сего». Бог есть не «мир», и откровение Его в мире есть откровение эсхатологическое. Бог находится не в «мире», не в его данности и необходимости, а в его заданности и свободе. Бог присутствует и действует лишь в свободе, Он не присутствует и не действует в необходимости. Бога можно найти в Истине, Добре, Красоте, Любви, а не в миропорядке. Бог в правде обнаруживается в мире, а не в силе в нем господствует. Бог есть Дух, и Он может действовать лишь в духе и через дух. К Богу совершенно неприменимы наши понятия о силе, о власти, о причинности. Таинственность действия Бога в мире и человеке обыкновенно выражается в учении о благодати. Благодать ничего схожего не имеет с нашим, от мира взятым пониманием необходимости, силы, власти, каузальности. Потому только благодать не противоположима свободе и соединяется со свободой. Но теологические доктрины рационализировали благодать и сообщили и благодати социоморфный характер. Поэтому атеизм, высокий, а не низкий атеизм, мог быть диалектическим очищением человеческой идеи Бога. Когда восставали против Бога из-за зла и неправды мира, то тем самым предполагали существование высшей правды, т. е., в конце концов, Бога. Во имя Бога восстают против Бога, во имя очищенного понимания Бога — против загрязненного этим миром понимания Бога. Но человек в этом пути, в этой мучительной борьбе может пережить минуты не только совершенной богооставленности, но и смерти Бога («Бога убили», — говорит Ницше). Страшная натяжка в учении о Промысле, применение к нуменальному того, что относится лишь к феноменальному, вызывает бунт. Вера в Бога теряется, потому что торжествует зло, непомерность страданий твари непримирима с тем, ему учили людей, с присутствием и действием Бога в мире. Более высокая вера в Бога может возродиться, когда она станет более духовной и освободится от ложных космоморфных и социоморфных мифов о Боге, которыми проникнуто традиционное учение о Промысле. Библейское учение о Боге еще пропитано социоморфными мифологическими элементами, идолопоклон-

ством перед силой. Ягве был племенным Богом, богом войны. Интересно, что Ягве не имел власти над сhéас'ом. Богосознание одухотворяется и универсализируется у пророков, но не окончательно. Лишь в Сыне Бог открывается, как любовь. Но историческое христианство не вполне освобождается от социоморфизма (Бог, как власть), от мифа, от идолопоклонства. Мы верим, что последнее слово принадлежит Богу, но это можно мыслить лишь эсхатологически. Это принесет нам лишь окончательное откровение Духа. Тогда все предстанет по-новому.

3. Нет объективного мира как целого.

Таинственность свободы

Эсхатологию, основанную на экзистенциальном опыте, нужно противополжить монистической онтологии. Свободу нужно противопоставить бытию, творчество — объективному порядку. Нет в этом мире объективного порядка, который имел бы, как принято говорить, онтологическое, метафизическое, нуменальное знание. Нет вечного и неизменного, «естественного» порядка, наряду с которым теологи признают «сверхъестественный» порядок, прибавляемый к «естественному». «Естественный» порядок, который обладает лишь относительной и временной устойчивостью, есть лишь сцепление феноменов, подлежащих научному объяснению, он всегда есть эмпирический, а не метафизический порядок. Дух может опрокидывать и изменять «естественный» порядок. В феноменах «естественного» порядка можно находить знаки, символы свершающегося в духовном мире, но это есть принципиально иное отношение к «естественному» порядку, чем то, которое признает за ним метафизический характер. Нет в этом объективном, феноменальном мире гармонического целого, нет «мировой гармонии». «Мировая гармония» не господствует, не определяет вечный порядок в этом мире, а ищется, она есть творческое задание, и наступление ее означает конец объективации, преобразование падшего мира. Никаких вечных, объективных, «естественных» начал природы и общества не существует. Это — иллюзия сознания, порожденная объективацией и социальным приспособлением. Самые законы природы не

вечны, они соответствуют лишь известному состоянию природного мира и преодолеваются при другом состоянии мира. Существуют лишь вечные духовные начала жизни — свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, все же родовое — преходяще. Все преходящее есть лишь символ. Это не значит, что преходящее и относительное лишено всякой реальности, но эта реальность не первичная, а вторичная. Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа. Перво-реальность же духа иная, чем все реальности объективированного мира. То, что Гейдеггер называет *In-der-Welt-Sein*^{*}, есть царство обыденности, *das Man*. Таково все, ставшее объектным, объективированным. Власть объективного и есть власть обыденности, есть закон мещанского царства. Мучительная проблема зла получает другое освещение и перестает быть аргументом против существования Бога. Этот мир, в который мы выброшены, не есть Божий мир, и в нем не может царствовать Божий порядок, Божья гармония. Божий мир лишь прорывается в этот мир, он лишь приоткрывается в подлинно существующем, в существах и их существовании, но не образует порядка и гармонии целого, которые мыслить можно лишь эсхатологически. Божественное в жизни раскрывается в творческих актах, в творческой жизни духа, которая пронизывает и природную жизнь. Самая важная задача, стоящая перед сознанием, это перестать объективировать Бога и мыслить о Нем натуралистически, по аналогии с вещами и отношениями этого мира. Бог есть тайна, но тайна, к которой возможно приобщение. Бога нет в обыденности объективного миропорядка, Он есть лишь в прорыве через эту обыденность. Свободе принадлежит примат над бытием, духу принадлежит примат над всякой застывшей природой. Но свобода есть тайна, она не подлежит рационализации. Таинственность свободы выражается в том, что она творит новую, лучшую жизнь и она же порождает зло, т. е. обладает способностью самоистребления. Свобода хочет бесконечной свободы, творческого полета в бесконечность, но она же может захотеть и рабства, что мы и видим в истории человеческих обществ. Свободы не было бы, если бы явления были самими вещами в себе, если бы нумены

* Бытие-в-мире (нем.).

исчерпывали себя в феноменах. И свободы не было бы, если бы нумены совсем не действовали в феноменах. Но человек есть не двухмерное существо, в нем есть глубина, и глубина эта глубже трех измерений, она уходит во все новые измерения. Мен де Биран открывает в глубине сознания свободу. Кант учил о причинности через свободу. Но у него остается непонятным, каким образом интеллигибельная причина, т. е. нуменальная свобода, может вторгаться в причинный ряд явлений. Он мыслил два мира как бы совсем разорванными и замкнутыми в себе. Но один мир может вторгаться в другой мир и творчески действовать в нем. Человек как творчески активное, свободное существо, как духовное существо не есть лишь феномен. Это главный вопрос. Еще необходимо повторить, что философия свободы не есть телеологическая философия. Подчиненность цели, для которой человек принужден применять самые неподходящие средства, противоположна свободе человека. Важна не цель, а творческая энергия, благородство существ, творящих жизнь, важно излучение из глубины, просветляющее жизнь людей.

Глава VI

1. Появление новизны в бытии. Новизна и время. Новизна и эволюция. Прогресс

Для монистической онтологии затруднительным является не только возникновение зла, но и возникновение новизны. Как небывшее входит в бытие, становится бывающим? Известно затруднение эллинской философии, онтологической по преимуществу, с движением, которое она принуждена была отрицать. С этим связан и парадокс Зенона об Ахиллесе и черепахе. Вопрос был нелегкий и для Платона. Аристотель пытался выйти из затруднения учением о потенции и акте, которое долгое время оставалось классическим. Но в этом учении есть коренная неясность. Что является источником движения, изменения — потенция или акт? Чистый акт — бездвижен и неизменен, ибо он есть совершенное состояние, движение же и изменение означает несовершенство. Томист Гаригу-Лагранж особенно настаивает на том, что в неподвижности боль-

ше, чем в движении, в ней есть то, что в движении лишь становится¹. Это и есть философия, утверждающая примат бытия над свободой, для нее свобода есть несовершенство и творческое движение есть несовершенство. Но можно стать на точку зрения принципиально отличную от аристотелевско-схоластической и признать, что в потенции больше, чем в акте, в движении больше, чем в бездвижности, в свободе больше богатства, чем в бытии. Нуменальный, духовный мир обнаруживает себя в творчестве, в движении, в свободе, а не в застывшем, замкнувшемся, бездвижном бытии. Для греческого идеализма множественный, чувственный мир был весь в движении, это был мир генезиса и становления, мир бывания. В этом его несовершенство, поэтому он не может быть признан бытием. Идеальный, нуменальный мир не знает возникновения, изменения, движения. Греческий онтологизм оказал подавляющее влияние на христианскую теологию. Это была победа пространственного миропонимания. Порядок существует в пространстве, во времени существует движение и творчество. Каузальное понимание, которое есть условие познания феноменального мира, в сущности не допускает возникновения нового, небывшего, невыводимого из бывшего уже. Творческая новизна — беспричинна. Когда вы описываете причину явления, то вы идете в бесконечность ряда и никогда не доходите до первичного творческого акта, в котором обнаружилось впервые новое в бытии. Правда, причинность имеет две стороны, причинность есть также причиняющая последствие сила, к которой иногда пытались свести свободу². Но лучше мыслить свободу вне каузального ряда как принадлежащую к другому порядку. Употребляя аристотелевскую терминологию, можно сказать, что наш мир полон потенций, возможностей, энергий, но источники этих потенций уходят в мир нуменальный, к которому неприменимы наши каузальные отношения. И остается очень сложным вопрос об отношении творческого акта, в котором возникает новое, и реальностью. Если реальностью признавать замкнувшееся, завершенное бытие, в котором невозможно уже никакое изменение и движение, то неиз-

¹ См. его «Le'sens commun».

² На этой почве развивал учение о свободе Л. Лопатин. См. его «Положительные задачи философии», т. II.

бежно отрицать возможность творческого акта. Никакого творческого акта нет, кроме того, в котором Бог сотворил мир. Официальная, признающая себя ортодоксальной теология отрицает, что человек есть существо, способное к творчеству. К творчеству неспособна тварь, к творчеству способен лишь Творец, который есть чистый акт. Но если отрицать в Боге-Творце существование потенции, а значит, и всякого движения, то мы принуждены отрицать за Богом возможность творчества, ибо творчество нового связано с потенцией. Человек-тварь, наоборот, оказывается способным к творчеству, ибо в нем есть потенция, он не актуализирован до потери возможности движения и изменения. Возможность совершать творческий акт, обнаруживать изменение и новизну связана с несовершенством. Это — парадокс. То, что обнаруживает в человеке образ и подобие Творца и наиболее совершенно в нем, есть как бы порождение несовершенства, ущербности, потенциальности, присутствия в нем небытия. Учение о Боге как о чистом акте, в котором нет потенции, в сущности, делает бессмысленным, нелепым миротворение.

Творение мира и человека случайно, ни для чего Богу не нужно. Тварь, как случайность, не вызванная внутренней жизнью Божества, призвана лишь к слепому повиновению, но не к творческому ответу на Божий призыв. Возникновение тварного мира не было новизной во внутренней жизни Божества, и в самом творении мира никакая новизна не может возникнуть. Последовательный онтологизм должен отрицать возможность новизны, творчества, свободы, которые означают прорыв в замкнутой системе бытия. Во избежание недоразумений нужно сказать, что если допустить в Боге возможность творчества и, значит, движения, то нужно признать, что это творчество и движение происходят не во времени в нашем смысле.

В XIX веке эволюционные теории защищали возможность новизны, допускали изменение в мире, возникновение небывшего, развитие как движение, обещающее улучшение, совершенствование. Но большое недоразумение видеть в эволюционализме защиту творчества. Бергсоновское выражение «творческая эволюция» нужно считать недоразумением. Эволюционизм целиком находится во власти детерминизма и каузальных отношений. В эволюции, как ее понимает натуралистический эволюционизм, по-настоящему новизна возникнуть

не может, так как нет творческого акта, всегда восходящего к свободе и прерывающего каузальную связь. Эволюционной теории доступны лишь последствия творческих актов, но она не хочет знать активного субъекта развития. Эволюция есть объективация. В ней происходит передвижение и перераспределение частей мира, материи мира, образующих новые формы из старого материала. Но эволюция в сущности консервативна по своему принципу и не знает действительно нового, т. е. творческого. Правда эволюционизма в признании самого факта эволюции в мире, но эволюционная теория находится во власти ограниченного натурализма. Эволюция лишь говорит о том, что пережит новый опыт и что произошло обогащение от этого нового опыта. От всякого пережитого опыта, мыслительного или жизненного, и после его преодоления остается что-то положительное. В этом смысл гегелевского *Aufhebung*. Есть новизна во всяком сильном, захватывающем переживании, и этот пережитый опыт неизгладим. «*Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais*»* (Л. Блуа). Через глубоко пережитое страдание возникает новизна. Но это значит, что в пережитом был творческий момент, было творческое отношение к страданию. И это не объяснимо объективным рядом каузальных отношений. Если в эволюции возникает что-то новое, то это значит, что не все было детерминировано, не все определено предшествующим рядом. В творческой новизне всегда есть элемент чудесного. Причинное объяснение новизны в истории мира всегда говорит о вторичном, а не о первичном, об окружении, а не о ядре. Причинное, детерминистическое объяснение особенно не годно для объяснения явления творческого гения. Я. Бёме, кажется, первый употребил слово *Auswicklung* для обозначения развития, явления, вновь открывающегося. К нему восходит эволюционизм германской метафизики, метафизический эволюционизм Гегеля, который первый понимает мировой процесс как динамику, как развитие, а не как статическую систему. Эволюционизм Гегеля гораздо глубже натуралистического эволюционизма второй половины XIX века. Становление, диалектика мирового развития

* Снятие (нем.).

** «Страдание проходит, но то, что страдание было пережито, не проходит никогда» (фр.).

возможны лишь потому, что есть небытие. Если допустить лишь бытие, то никакого становления, никакого развития не будет. Новизна в становлении возникает из недр небытия. Но существуют ли недра небытия? Это есть понимание потенции иное, чем аристотелевское. В недрах потенции, которая не есть бытие и которую мы апофатически принуждены называть небытием, заложена та первичная, добытийственная свобода, без которой не может быть творчества нового, небывшего. Гегель превратил становление и диалектическое развитие в необходимый логический процесс и этим изменил идею свободы как источнику творческой новизны. Но остается верным открытие Гегеля, что становление, развитие, появление новизны невозможны и необъяснимы, если мы остаемся в пределах бытия и не введем небытие в нашу диалектику. Гегель находится во власти не только детерминизма, но и во власти телеологизма. Телеологическое же мировоззрение враждебно возникновению новизны. В нем детерминированность дана с обратного конца, дана с конечной целью. У Гегеля свобода в конце и порождена необходимостью. Этому противопоставляется творческий акт из свободы. Этим актом определяется движение, которое по источнику находится вне объективированного бытия и в нем лишь проецируется. Можно апофатически сказать, что нумен есть небытие, потому что нумен есть свобода. Бытие же есть детерминация, бытие не есть свобода.

Новизна предполагает время, она во времени появляется. Без времени нет изменения. Но время не есть форма, в которую вкладывается мировой процесс и которая и сообщает миру движение. Время есть потому, что есть движение и новизна. Бездвижный и неизменный мир не знал бы времени. Творчество нового предполагает, что раньше не было того, что творится, не было во времени, и обнаруживает себя во времени. Это и значит, что творчество предполагает не-бытие, иное, чем бытие. Но время, которое несет с собой новую жизнь, имеет и смертоносное жало, оно безжалостно вытесняет то, что было, оно разом дает предчувствие жизни и смерти. Молодость и старость одинаково приносятся временем. Одинаково порождает оно изменение, что хорошо, и измену, что плохо. Мы будем еще говорить и о разных его смыслах. То, что мир существует во времени, и не только в пространстве, означает, что мир не закончен, не завершен в своем творении, что

он продолжает твориться. Если бы миротворение было замкнуто, то новизна не была бы возможна. Не существует законченной и замкнутой действительности. Не существует эмпирического мира, как целого. Действительность может для нас расширяться и суживаться. Признание субъективности времени совсем не ведет к статическому пониманию действительности, обусловленной временем. Наоборот, это значит, что время зависит от экзистенциального опыта и что есть время, зависящее от объективации, которая происходит в событиях самого существования. Для субъекта, как существующего, есть разное время, определяемое его состоянием, его направленностью. Наше существование погружено не только в действительность, реализовавшуюся в формах объектности, но и в действительность потенциальную, более глубокую и широкую. И потому только возможно изменение, творчество и новизна. Потенциальность же погружена в свободу, поэтому она отличима от бытия. Не только настоящее есть действительность, но также прошлое и будущее. Но эта действительность раздробленная, разорванная падшим временем. В падшем времени протекает жизнь природы и жизнь историческая. Но все происходящее во времени, распавшемся на прошлое, настоящее и будущее, т. е. во времени больном, есть лишь проекция вовне совершающегося в глубине. Подлинная творческая новизна совершается в экзистенциальном времени, во времени необъективированном, т. е. по вертикали, а не по горизонтали. Но творческие акты, совершающиеся по вертикали, проектируются на плоскости и воспринимаются как совершенные в историческом времени. Так метаистория входит в историю. Но то же происходит уже в жизни природы. Творческие акты в глубине, которые несут с собой новизну, процированные на плоскости как передвижение точек, обозначающих эти творческие акты, воспринимаются как детерминированная эволюция, как объективный природный процесс. Но, как уже было сказано, эволюция есть не источник новизны, а следствие, результат. Эволюция принадлежит плану объективации. В обращении к будущему нельзя ставить задачу эволюции, а можно ставить лишь задачу творчества. Бергсон противопоставляет вещь и действие и он признает творчество нового. Но он слишком натурализирует творчество, слишком вводит его в биологический процесс. Необходимо еще

делать различие между эволюцией и прогрессом. Эволюция есть натуралистическая категория, прогресс же есть категория аксиологическая и духовная, он предполагает оценку с точки зрения принципа, стоящего над природным процессом изменения. Идея прогресса — христианского происхождения, она родилась в мессианском христианском уповании, в ожидании Царства Божьего, как завершение истории, в ней есть эсхатологический момент. Но в сознании XIX века идея прогресса секуляризировалась и натурализировалась, она подчинилась власти разорванного времени. Прогресс в мире объективации делает настоящее средством для будущего, современное поколение — средством для будущего поколения, он несет не только жизнь, но и смерть. В природном и историческом мире рождение чреватое смертью. Прогрессу, подчиненному детерминированному объективному миру, совершенно чужда эсхатологическая идея воскресения умерших, восстановления и преобразования всего мира и человечества. Поэтому считали возможным говорить о законе прогресса, о необходимости прогресса. В действительности такого закона не существует. Прогресс предполагает творческую свободу. Нет в мире прогресса по прямой, восходящей линии. Есть прогресс лишь в отношении частей и групп явлений, а не целого. Прогресс в одном отношении может сопровождаться регрессом в другом отношении. Может быть интеллектуальный прогресс и моральный регресс, технический прогресс и общекультурный регресс, культурный прогресс и социальный регресс и т. д. Прогресс есть задача, а не закон. И идея прогресса неизбежно упирается в мессианско-эсхатологическое ожидание, но ожидание, требующее творческой активности человека. В истории действует фатум, но действует и свобода человека¹. В XIX и XX веках идеи развития и прогресса были извращены. В мире есть развитие, но необходимое развитие не означает непременно улучшения и обогащения, повышения напряженности жизни. Творческая молодость, первоначальная экспрессивность могут теряться в развитии. В так называемом развитии может насту-

¹ Что в истории действуют три начала — промысел, фатум и свобода человека, говорит Fabre d'Olivet в своей любопытной книге «Histoire philosophique du genre humain ou l'Homme». В книге есть обычные для оккультической литературы недостатки.

пить охлаждение, постарение, исчезновение цельной веры, цельной интуиции и энтузиазма. Охлаждается любовь, охлаждается вера, охлаждается творческий энтузиазм, наступает зрелость и старость. Подъем жизни был позади. Таково падшее время. Но в победе над объективированным временем прошлое и будущее соединяются. Творчество обращено к вечности, к вневременному. Во времени же оно объективируется.

2. Новизна и история. Необходимость, рок и свобода

В историческом времени есть явление новизны. Много раз указывали на единичность, неповторимость исторических событий и в этом видели их отличие от явлений природы, в которых есть повторяемость. Это различие относительное, потому что и явления физического мира единичны, хотя они и могут быть вызваны путем эксперимента, и события исторические имеют между собой черты родового сходства, например революции, войны, образования сильных государств и разложение их, столкновения социальных классов и пр. Есть даже щемящая скука в знакомых течениях революций и реакций. Есть мучительное чувство комедии всемирной истории. Главное различие я вижу в том, что события истории происходят в ином времени, чем события природы, они происходят в историческом времени, в то время как события природы происходят в космическом времени. Космическое время есть круговорот, историческое же время есть линия, устремленная вперед. Вновь наступает весна и осень, вновь деревья покрываются листьями, и вновь листья падают. Но данная историческая эпоха, например первохристианство, Ренессанс, Реформация, французская революция, индустриальное развитие XIX века, в своей конкретности не повторяется никогда, хотя могут быть черты сходства с ней в новой эпохе. История выходит из космического круговорота и устремляется к грядущему. В истории есть давящая необходимость, есть власть массивности, есть подавление индивидуального родовым. И все же история чревата новизной, которая входит в эсхатологию истории, влечет к всеразрешающему концу. Только потому история не есть окончательно отвратительная и бессмысленная

комедия. Не только события исторического времени вторгаются в круговорот событий времени космического и обозначают выход из круга, но и в события времени исторического вторгаются события времени экзистенциального, не подлежащего математическому счету, и, прерывая детерминированный ряд исторических событий, сообщают им высший смысл, проливают свет на судьбу человека. Это можно назвать метаисторическим, идущим из экзистенциальной глубины. Метаисторическое разрывает не только космический круговорот, но и детерминизм исторического процесса, разрывает объективацию. Так, явление Иисуса Христа есть по преимуществу событие метаисторическое, оно произошло в экзистенциальном времени, но оно прорвалось в историческое и здесь воспринимается со всеми ограничениями, налагаемыми историей, ее эпохами, ее человеческой ограниченностью. Но задний план метаистории все время присутствует за историей, план экзистенциальный бросает свет на план объективированный. Творческие акты человека, в которых возникает новая жизнь и которые должны привести к всеразрешающему концу, идут из этого плана. На плоскости объективации невозможно настоящее творчество и настоящая новизна, возможно лишь перераспределение материи прошлого. От «бытия» не может произойти никакой творческой новизны, она может произойти лишь от «свободы». Почва истории — вулканична, и из нее возможны вулканические извержения. Лишь поверхностный слой истории принадлежит устойчивому порядку, задерживающему движение к концу. Мир есть не только космический круговорот, который греки и за ними люди средневековья склонны были воспринимать как космическую гармонию, мир есть также история с ее катастрофами, с ее прерывностью. История есть сочетание традиции, сохранение непрерывности с катастрофизмом и прерывностью, история и консервативна и революционна. Возможны новые мировые зоны. Мы не живем в совершенно замкнутом эсхатологическом, во времена Параклета, и тогда существенно изменится лицо мира и характер истории¹.

¹ Об этом есть замечательные мысли у философа польского мессианизма Cieszkowsky «Notre Père».

3. Новизна и причинная связь. Творческая новизна опрокидывает объективное бытие

Подлинная новизна, которая не будет только перераспределением частей, всегда приходит как бы из другого мира, из другого плана, из свободы, из того, что мыслится «небытием» по сравнению с «бытием» этого мирового зона. Поэтому мы говорим, что тайна новизны не есть тайна бытия, но есть тайна свободы, которая невыводима из бытия. Творческая новизна немыслима для монистической философии. Джемс прав, связывая новизну с плюрализмом. Но принципиально важнее, что творческая новизна предполагает дуализм, прорыв в этом объектном мире, а не эволюцию этого объектного мира. Новизна необъяснима из объекта, она объяснима лишь из субъекта. Детерминистическая наука всякую новизну в мире объясняет каузально, из прошлого, и видит свой *point d'honneur*^{*} в том, чтобы показать, что новизна была результатом необходимости и что в новизне нет ничего принципиально нового. Таким образом, наука многое открывает, проливает свет на процессы, происходящие в мире, она исследует среду, в которой совершались творческие акты, подготовлялось появление нового, но самое главное, первоначальное, от нее ускользает. Исследуя мировую и историческую среду, в которую прорывается и входит творческий акт, детерминизм и натуралистический эволюционизм воображают, что объясняют самый творческий акт. Бесспорно, величайшие творцы зависят от мировой среды, от своей исторической эпохи и от действующих в ней исторических сил. Но главная проблема в том, что они вносят принципиально новое, небывшее в мировую и историческую жизнь, что они вносят, а не что получают, что от них исходит, а не что в них входит. Нельзя объяснить явление Иисуса Христа и свет, внесенный Им в мир, из процессов, происходивших в юдаизме и эллинизме, но можно объяснить восприятие христианства человеческой средой. Последовательный детерминизм, идущий в дурную бесконечность причинного ряда, должен признать, что в человеке и в каждом его акте все получено извне, в нем нет нутра, нет ядра, не выводимого извне. Более того, вообще в мире нет ничего, имеюще-

* Дело чести (фр.).

го внутреннее ядро, внутреннюю силу, все объяснимо действием внешних сил, и эти внешние силы так же объяснимы действием внешних для них сил. Это значит, что нет свободы. Объективное бытие, в конце концов, превращается в небытие. Но это небытие не есть свобода, она лишь предел движения вовне. Так запутанна и сложна диалектика бытия и небытия. Основная ошибка заключается в объяснении творческой новизны из прошлого, в то время как она объяснима лишь из будущего. В этом тайна творчества и появления новизны. В этом тайна свободы. Это есть парадокс времени. Изначальный, первородный творческий акт совсем не вытекает из прошлого, он не совершается в космическом и историческом времени, он совершается в экзистенциальном времени, которое не знает каузальной связанности. Во времени же историческом творческий акт парадоксально представляется идущим из будущего. В этом смысле он может быть назван профетическим. Самое различие между прошлым и будущим существует только для времени объективированного мира. Творческий акт, создающий новизну, консерваторы обвиняют в неверности прошлому. Но в нем есть верность будущему. Не только прошлое связано с вечностью, с ней связано и будущее. И прошлое могло быть изменой вечности, как будущее может быть верным вечности. Будущее так же не должно быть обоготворяемо, как и прошлое, хороша и любима только вечность. «Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit»*, — говорит Заратустра у Ницше. Вечность же не может мыслиться нами как законченность, завершенность в нашем здешнем смысле. Вечность есть вечная новизна, вечный творческий экстаз, растворение бытия в божественной свободе. Я говорил уже, что творческое воображение, требующее нового, идет из экзистенциальной вечности, к которой неприменимы наши категории мысли. Приобщение к тайне есть не только граница познания, но есть познание, иное познание. История отяжелена не только природной необходимостью, но и роком, который таинственнее необходимости. Но за этой непереносимой тяжестью скрыта борьба свободы с роком. Поэтому в истории, в которой господствует детерминизм, т. е. каузальные связи, приоткрывается и просвечивает иной план, в более глубоком слое действуют творческие субъ-

* «Ведь я люблю тебя, о вечность» (нем.).

екты, прорывается свобода. Но акты творческого субъекта встречают сопротивление объективного мира. И сила свободы измеряется силой сопротивления. Свобода в этом мире есть борьба, а не наслаждение. У Фихте «я» полагает «не-я», это есть сопротивление, которое нужно преодолеть. Но это не есть последняя истина. Последняя истина, что «не-я», давящая тяжесть объектного мира, есть порождение объективации, падшести, закрывающей другие «я», другие экзистенциальные субъекты. У Фихте нет понимания этой падшести. Драма мира в том, что творческая новизна подчиняется законам этого объективированного мира. Поэтому в истории раскрывается дурная бесконечность. Творческий акт человека переживает в истории свою трагическую судьбу. И это дает возможность утверждать безысходный детерминизм и отрицать самую возможность творчества человека. Это отрицание мы встречаем и в теологических доктринах, и в позитивной науке.

Глава VII

1. Бытие и продолжение миротворения.

Воображение, вдохновение, экстаз.

Подавленность и подъем.

Преодоление застывшего бытия

Для философии творчества основным является сознание, что человек не находится в законченной и стабилизированной системе бытия, и только потому возможен и понятен творческий акт человека. Другое основное положение заключается в том, что творческий акт человека не есть только перегруппировка и перераспределение материи мира и не есть только эманация, истечение первоматерии мира, не есть также лишь оформление материи в смысле налагания на нее идеальных форм. В творческий акт человека привносится новое, небывшее, не заключенное в данном мире, в его составе, прорывающееся из иного плана мира, не из вечно данных идеальных форм, а из свободы, не из темной свободы, а из просветительной свободы. Возможность творчества в мире свидетельствует о недостаточности этого мира, о постоянном преодолении его, о существовании для этого силы, исходящей из другого мира

или более глубокого пласта, чем этот плоский мир. Вместе с тем творчество человека свидетельствует о принадлежности человека к двум мирам, о призванности человека к царственному положению в мире. Паскаль очень глубоко сказал, что сознание ничтожества человека есть признак его величия. Я говорил уже, что появление великих творцов невыводимо из среды и необъяснимо причинными отношениями. Пушкина не могла породить среда его времени; его явление, с этой точки зрения, должно представляться чудом. И это верно для всякого творческого запинания, в нем всегда кончается старый мир. Не только то, что «я» творит, но и самое существование «я» есть уже творческое усилие, творческий синтезирующий акт. Гундольф верно говорит, что творчество есть выражение всей жизни человека. Человек творит свою личность и в творчестве выражает свою личность. В самосозидании «я», личности человеческий дух совершает творческий акт синтеза. Нужно творческое усилие духа, чтобы не допустить разложения «я», раздвоения и распада на части личности. Человек не только призван к творчеству как действию в мире и на мир, но он сам есть творчество и без творчества не имеет лица. Человек есть микрокосм и микротеос. И он личность лишь тогда, когда не соглашается быть частью чего-либо или состоять из частей. Образ человека есть творческое единство. С трудом можно понять утверждение Жильсона, выражающее традицию томизма, что невозможно себе представить творчество человека¹. Для меня это равносильно и невозможности представить себе человека. Человек есть существо, преодолевающее себя и преодолевающее мир, в этом его достоинство. Но это преодоление есть творчество. Тайна творчества есть тайна преодоления данной действительности, детерминированности мира, замкнутости его круга. В этом смысле творчество есть трансцендирование. В более глубоком смысле творчество есть победа над небытием. Философия творчества не есть философия финитизма, который, по верному замечанию Бергсона, считает, что все дано. В отношении к творчеству нужно создать учение, аналогичное учению Канта и Фихте, т. е. утверждать творческую активность субъекта, невыводимую из объективного бытия. Фихте называет созерцание продуктивной силой

¹ См. E. Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale.

воображения. Но это значит признавать творческий, а не пассивный характер интуиции. Об искусстве говорят, что оно есть творчество конкретное по сравнению с абстрактностью философии. Но это требует разъяснения и может породить недоразумение. Творчество в искусстве, как и всякое творчество, есть победа над данной детерминированной, конкретной жизнью, победа над миром. Объективация знает свою обыденную конкретность, но от этой навязанной конкретности творчество уходит в иную конкретность. Творчество не есть только придание более совершенной формы этому миру, оно есть также освобождение от тяжести и рабства этого мира. Творчество не может быть лишь творчеством из ничего, оно предполагает материал мира. Но в творчестве есть элемент «из ничего», т. е. из свободы иного мира. Это значит, что самое главное и самое таинственное, самое творчески новое идет не от «мира», а от духа. Есть что-то чудесное в преобразении материи в искусстве. Это чудесное есть и в образах красоты природы, в которой действуют силы вражды, распада, хаоса. Из бесформенного камня или глины получается прекрасный образ статуи, из хаоса звуков получается симфония Бетховена, из словесного хаоса получаются чарующие стихи Пушкина, из ощущений и восприятий, не знающих смысла, получается познание, из стихийных подсознательных инстинктов и влечений получается прекрасный моральный образ, из уродливого мира добывается красота. С точки зрения мира, данного эмпирического мира, в этом есть что-то чудесное. Творчество упреждает преобразование мира. В этом смысл искусства, всякого искусства. И творчество несет в себе эсхатологический элемент. Оно есть конец этого мира, начало нового мира. Мир творится не только Богом, но и человеком, он есть Богочеловеческое дело. Завершение же миротворения есть конец этого мира. Мир должен превратиться в образ красоты, раствориться в творческом экстазе.

Творческий акт, по природе своей, экстатичен, в нем есть выход за пределы, есть трансцензус. Творчество не есть процесс имманентный, имманентно объяснимый, в нем всегда есть больше, чем во всякой причине, которой хотят объяснить творчество, т. е. есть прорыв в детерминированной цепи. Творчество не мирится с данным состоянием мира, хочет иного. Творческий акт всегда вызывает образ иного, воображает в

себе высшее, лучшее, более прекрасное, чем это, чем данное. Это возникновение образа иного, лучшего, более прекрасного есть таинственная сила в человеке и оно не объяснимо воздействием мировой среды. Мировая среда полна охлажденных и окостеневших результатов былого творчества. Как объяснить из них возгорание нового творческого огня? Творческая фантазия, возникновение образов лучшего имеют основоположное значение в человеческой жизни. Соотношение между воображаемым и реальным сложнее, чем обыкновенно думают. То, что представляется твердой предметной реальностью, могло быть стабилизированным, одревеневшим, окаменевшим, окостеневшим результатом очень древнего воображения. Я говорил уже, что Я. Бёме считал зло результатом дурного воображения. Светлое, к Божественной красоте направленное воображение может создать светлый мир. Интересно отметить, что позитивисты, агностики, материалисты, скептики приписывают необыкновенную мощь человеческому воображению, отрицая этим первоосновы своего мирозерцания. Человек, жалкий продукт природной среды, целиком детерминированный извне, оказывается, нашел в себе силы выдумать духовный мир, Бога, вечность. В этом есть что-то совершенно неправдоподобное. Продуктивное воображение есть метафизическая сила, которая ведет борьбу с объектным, детерминированным миром, с царством обыденности. Творческое воображение создает реальности. Образы, созданные творцами художественных произведений, ведут реальное существование, действуют в мире. Воображение есть выход из непереносимой реальности. Но ложное воображение, а оно нередко бывает ложным, ввергает в кошмарную реальность. Нужно всегда помнить, что воображение может быть творчеством лжи, оно может ввергать человека в фиктивный, но ставший предметным мир. Об этом много верно открывает современная психопатология. Много раньше об этом говорили книги по духовной жизни. Творческое воображение может создавать истинную и ложную идеализацию, оно может быть актом реальной любви и актом иллюзорным, несущим с собой страшные разочарования. В этом источник глубокого трагизма в человеческом существовании. Человек может быть жертвой своего воображения, хотя воображение может быть выходом к высшему миру. Основным является противоположение образа

и вещи. Первореальность не есть вещь, первореальность имеет образ. Непереносимо человеку жить среди вещей, не имеющих образа или потерявших образ. Воображение относит ощущения и мысли к целостному образу. Через воображение, а не ощущение познается конкретная реальность, имеющая образ. В самом создании объектов, которые представляются прочными и насилующими извне реальностями, огромную роль играло воображение. Но образ есть акт, а не вещь¹. Тема о творчестве ведет к основному вопросу метафизики: что есть первореальность — вещь, предмет, объект, хотя бы так был понят дух, или акт, субъект, творческая жизнь. В первом случае мир не может быть изменен, и положение человека в мире безнадежно, во втором случае мир может быть изменен, и человек может выйти из царства необходимости в царство свободы. Поэтому нужно различить метафизику рациональную и метафизику образов. Философия духа есть метафизика образов. Позитивистически настроенный Рибо говорит, что творческое воображение соответствует воле, что воображение идет от внутреннего к внешнему, и что материалом творческого воображения являются образы². Для Рибо творчество зависит от двигательной силы образов. Мифотворческий процесс, который есть истоки человечества и от которого человечество не освободилось и сейчас, есть продукт воображения и персонализации. И в мифологии было что-то более верное, чем в безраздельной власти понятия и вещи. Красота связана с образом, а не понятиями. Кант говорит, что при рассмотрении объектов через понятие исчезает всякое представление красоты³. Образ иного, лучшего, образ красоты порождается из таинственной глубины, из свободы, а не из необходимости, из нумена, а не из феномена. И творческий акт есть как бы связь нуменального и феноменального мира, выход за пределы феноменального мира, экстаз, трансцензус. Выбор между двумя ориентациями метафизики зависит от направленности духа. Признание первореальностью вещи, предмета, объекта имеет очень много за собой оснований, и соответствующая этому метафизика есть

¹ См. Sartre. L'imagination. Влияние Гуссерля в том, что образ есть сознание чего-то.

² См. Ribot. Essai sur l'imagination créatrice.

³ См. «Kritik der Urteilskraft».

движение в направлении наименьшего сопротивления. Признание же первореальности акта, субъекта, духа требует усилий духа и веры, борьбы с властью необходимости. Речь идет не только о двух путях познания, но и о двух путях существования. Нелепо было бы сказать: имеет ли смысл делать усилие духа, если духа как реальности, может быть, и нет. Если я могу сделать усилие духа, то дух есть. В этом особенность реальности духа, непохожая на реальность предметного мира¹. Последовательно воображать себя свободным духом, действовать как свободный дух значит быть свободным духом. Творческая фантазия может иметь реальные жизненные последствия. Творческий экстаз есть выход из времени этого мира, времени исторического и времени космического, он происходит во времени экзистенциальном. Люди, пережившие творческий экстаз, знают, что в нем человек как бы одержим высшей силой. Это одержимость богом, демоном (в греческом смысле). В платоновском «Федре» изумительно рассказано о росте крыльев у человека. Экстаз родствен бреду. Гений есть демон, вселившийся в человека и владеющий им. Творчество всегда носит индивидуально-личный характер, но в нем человек не один. Человеческое творчество не только человеческое, оно — богочеловеческое. В этом таинственность творчества. В нем происходит трансцензус, в нем разрывается замкнутость человеческого существования. Творческий акт есть акт, совершаемый человеком, и в нем человек чувствует в себе превышающую его силу. Это гениально выразил Пушкин. Есть родство между поэтом и пророком. В творчестве есть благодатный элемент. Это связано с природой всякого дара, который дается даром, *gratia grata data*. Творческий дар благодатный, творческая свобода просветленная. Это не мешает тому, что человек может злоупотреблять своим даром. Противоречивость и парадоксальность творческого состояния заключаются в том, что человек в момент творческого подъема чувствует себя как бы одержимым высшей силой, демоном, и вместе с тем чувствует необыкновенную свободу, вольность. В творчестве, особенно в искусстве, в поэзии, есть что-то от воспоминания об утерянном рае. Эту память об утерянном рае особенно вызывает поэзия Пушкина. Но воспоминание об утерянном рае,

¹ См. мою книгу «Дух и реальность».

которое никогда не покидает человека и к которому обращают человека наиболее благодатные минуты творчества, не есть только обращенность к прошлому, уходящему за пределы этого эмпирического мира. Воспоминание об утерянном рае есть также обращенность к будущему, также уходящему за пределы эмпирического мира. Творческий акт не может не быть обращен к будущему. Но за пределами объективированного времени нашего мира снимается наше различие и противоположение прошлого и будущего, оно существует лишь для срединности, но не для пределов, или, вернее, запредельности мировой жизни. Древним евреям свойственно было мессианское сознание, обращенное к будущему, древним грекам свойственна была обращенность к золотому веку, т. е. к прошлому. Но есть сфера, в которой мессианское царство будущего и золотой век прошлого сближаются и сжимаются в одно упование. Поэтому при более глубоком взгляде на творчество можно сказать, что в нем есть элемент профетический, оно пророчествует об ином мире, об ином, преображенном, состоянии мира. Но это значит, что творческий акт эсхатологичен, в нем сказывается невозможность довольствоваться этим данным миром, в нем кончается этот мир и начинается иной мир. Таково всякое творческое состояние человека, хотя бы в нем не создавалось никаких продуктов. Значение творческого состояния для внутренней жизни человека в том, что оно означает преодоление подавленности, приниженности, вызванных тяжестью этого мира, и достижение подъема. Поэтому творчество говорит о преодолении этого мира, преодолении застывшего бытия, о возможности расковывания его, освобождения и преображения. Романтики любили связывать творческий художественный процесс с продуктивным воображением в сновидении¹. Это неприемлемо в такой форме, в какой утверждали романтики, но заключает в себе долю истины. В сновидении возникают образы, которые не вызываются непосредственно впечатлениями внешнего эмпирического мира, но связаны с тем, что хранилось в глубине подсознательного². Сновидческое состояние не зависит от восприятий и образов чувственного мира в данный момент, но это состоя-

¹ См. А. Béguin. L'Âme romantique et le rêve.

² См. Laforgue. Le rêve et le psychanalyse.

ние не активное, а пассивное. Сознание подавлено и почти парализовано. Человек в сновидении может быть совершенно раздавлен прошлым. В творчестве же возникают образы, которые не определяются эмпирическим миром или определяются им через творческое преображение, но они приносят с собой освобождение от подавленности прошлого, от накопившихся в подсознательном впечатлений и травм, от ранений прошлого. Правда, бывают светоносные видения, бывают сны пророческие, но это сравнительно редкие состояния, в которых происходит творческий подъем. В творчестве всегда действует не только подсознательное, но и сверхсознательное, движение вверх.

2. Восхождение и нисхождение в творчестве. Творческий акт и творческий продукт. Объективация и воплощение

В творчестве есть две стороны и два смысла. Есть внутренний творческий акт и есть творческий продукт, обнаружение творческого акта вовне. Я много писал об этом¹. Сейчас скажу необходимое и о новой стороне вопроса. Очень важно выяснить, является ли творческое воплощение объективацией, или нужно различать воплощение и объективацию. Нужно также различать между воплощением и овеществлением, ибо плоть и вещественность не одно и то же, плоть может быть просветлена, вещь же подлежит преодолению. Творчество осуществляется по линии восходящей и по линии нисходящей. Первичный творческий акт есть взлет вверх, к иному миру. Но он встречает затруднение, сопротивление в материи этого мира, в ее бесформенности, массивности, тяжести, в дурной бесконечности, окружающей со всех сторон творца. Человек есть демиург, он творит, работая над материей мира, оформляя и просветляя ее. В творческом состоянии есть большая легкость, в нем растут крылья для полета, и есть большая трудность, мучительность, препятствие для полета. Творящий субъект поставлен перед миром объективации, и результаты творческого акта должны войти в этот мир объек-

¹ Особенно важна моя книга «Смысл творчества».

тивации. В этом трагедия творчества. Первичное творчество происходит вне объективированного мира, вне времени этого мира, во времени экзистенциальном, в мгновении настоящего, не знает прошлого и будущего. Творческий акт есть акт нумеральный, но он создает продукт, принадлежащий феноменальному миру. Бетховен создает симфонии, и потом в этом создании открывают «объективные» закономерности. Но творчество Бетховена должно было бы привести к тому, чтобы весь мир зазвучал, как симфония. Так же творчество подлинного философа должно было бы привести к изменению мира, а не к обогащению мира лишь новыми ценными книгами. Уже греки делали различие между действием (*πραξις*), цель которого деятельность самого действующего субъекта, и созиданием (*ποιησις*), цель которого в имеющем быть созданным объекте¹. Творящий, находящийся в состоянии творческого взлета, в сущности, стремится не к реализации цели, а к выражению этого своего состояния. Бенедетто Кроче в значительной степени прав, когда видит сущность искусств в экспрессивности². Но во всяком случае творящий не может остаться в себе, он должен выйти из себя. Этот выход из себя обычно называют воплощением, которому придают объективный характер по преимуществу. Именно в воплощении творящий стремится к совершенству формы. В творчестве нет материи, нет содержания без формы. Творческий акт устремлен к бесконечному, форма же творческого продукта всегда конечна. И весь вопрос в том, просвечивает ли бесконечность в конечном образе? Весь творческий процесс происходит между бесконечным и конечным, между полетом и образом, входящим в этот объективированный мир. Первоначальный творческий акт по восходящей линии есть творческий экстаз, взлет, первичная интуиция, видение иного, открытие, чудесное вызывание образов, великий замысел, великая любовь, притяжение высоты, восхождение в гору, творческий огонь. Тогда творящий стоит перед Богом, перед Тайной, перед первоисточником всякой жизни. Познание, например, не есть написанная книга, система, доказательство, объективация во внешний мир открывшегося, а

¹ См. J. Maritam. L'art et la scolastique.

² См. Benedetto Croce. Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale.

внутреннее озарение, приобщение, трансцензус. Совершенно то же нужно сказать о художественном замысле или замысле нового социального строя. И совершенно то же о возгоревшейся любви, которая есть творческое состояние человека. Но творчество не есть только все это, творчество есть также обращение к людям, к обществу, к этому миру, притяжение творческого акта вниз. И тут человек должен быть искусен, должен обладать искусством во всем, не только в «искусстве» в собственном смысле, но и в науке, в социальном и моральном творчестве, в технике жизни. Искусство стремится к совершенству, но оно есть движение по нисходящей, а не по восходящей линии. Искусство человека обнаруживается вследствие сопротивления, которое творческий акт встречает в мире, в материи мира. Искусство должно эту сопротивляющуюся человеку силу превратить в орудие творчества, создающего продукты. Парадокс заключается в том, что творчество и искусство (не только художника) между собой неразрывно связаны и вместе с тем находятся как бы в конфликте и нередко враждебны друг другу. В методически разработанном научном познании может исчезнуть творческая интуиция, в совершенных классических формах художественного произведения может быть охлажден творческий огонь художника, в выработанных социальных формах человеческого общения может исчезнуть первоначальная жажда справедливости и братства людей, в застывших формах семейной жизни может исчезнуть огонь любви, в традиционных церковных учреждениях может ослабеть и исчезнуть вера в профетический дух. Воплощение духа может оказаться объективацией духа, и тогда дух нельзя уже узнать в его воплощениях. Объективный дух есть *contradictio in adjecto*^{*}, есть иссякание духа¹. И на этом держатся организации человеческого общества и цивилизации. И всякий раз, когда человеком овладевает воля к могуществу в этом мире, он вступает на путь охлаждения и иссякания духа, на путь рабства этому миру. Необходимо подчеркнуть, что оформление, придание формы, с которым связано всякое творчество, совсем не тождественно с объективацией, т. е. совсем не означает отчуждения от ядра существования, охлаждения, подчинения власти детерминизма.

* Противоречие в определении (лат.).

¹ См. N. Hartmann. Das Problem des geistigen Sems.

Творчество в своем первоисточнике связано с недовольством этим миром, оно есть конец этого мира, хочет конца этого мира в своем первоначальном порыве и есть начало иного мира. Поэтому творчество эсхатологично. Можно удивляться тому, что не было обращено внимания на эсхатологическую сторону творчества. Это может быть объяснено тем, что есть две перспективы творческого акта: 1) конец этого мира, начало нового мира, и 2) усовершенствование и укрепление этого мира, перспектива революционно-эсхатологическая и перспектива эволюционно-строительская. Творческий акт, начальный и конечный, — эсхатологичен, он есть взлет к иному миру, но в середине он создает продукты, рассчитанные на длительное существование в этом мире. Воплощение творчества не тождественно с объективацией, но результаты творчества так же могут объективироваться, как и все человеческое существование в этом объектном мире. Самая возможность творчества предполагает вливание в человека Духа, что и называют вдохновением. И это возвышает творчество над миром. Но мир требует от творящего соответствия себе, мир хочет воспользоваться творческими актами, рассчитанными на конец этого мира. Великие творцы создают великие произведения. И эта удача есть вместе с тем неудача творчества. Что делает мир, что делается в мире со всяким творческим актом, всегда огненным по своему источнику? Творческое горение охлаждается, на него давит тяжесть мира. Не наступает новой жизни, преображения мира, нового неба и новой земли. Всякий акт любви, любви-эроса и любви-жалости, есть творческий акт, в нем наступает новизна в мире, в нем явлено небывшее, в нем есть надежда на преображение мира. Подлинный акт любви — эсхатологичен, означает конец этого мира, мира ненависти и вражды, и начало нового мира. Но любовь в своем существовании в мире охлаждается и объективируется, и срывается ее эсхатологический характер. И так все. Творческий акт познания носит эсхатологический характер, означает наступление конца, конца этого мира тьмы, возникновение мира света. Но познание в своем существовании в мире также охлаждается и объективируется. Всякий творческий моральный акт, всегда предполагающий моральную фантазию, есть конец этого мира, основанного на поругании добра и преследовании добрых, начало мира подлинной богоподобной чело-

вечности. Но моральные акты в своем существовании в мире объективированы и превращены в давящее царство законности и бесчеловечной добродетели¹. Всякий творческий акт, моральный, социальный, художественный, познавательный есть акт наступления конца мира, взлет в иной, новый план существования. Но творящий должен воплощать для мира и для людей свои образы иного, свой экстаз, свой огонь, свой трансцензус, свое приобщение к иной жизни². И он принужден это делать по законам этого мира. Творческая свобода человека укрепляется и закаляется в сопротивлении этого мира, его тяжести. И человек то побеждает, то терпит поражение. Слишком легкая свобода деморализует. Творчество нуменально по своему первоисточнику, но оно обнаруживает себя в мире феноменальном. Продукт творчества принадлежит к феноменам, но в них просвечивает и нуменальное, в них есть и вечное. Воплощение имеет нуменальное значение, оно раскрывает идеальный образ, оно обнаруживается в общении с другими, с субъектами же, но искажается объективацией, в которой исчезает огонь первожизни. Этот мир не кончается, задерживается. Но он должен кончиться. Творческий акт человека, ответ на Божий зов, должен уготовлять конец этого мира, начало мира иного. Очень важно установить, что есть противоположность между телеологией и эсхатологией, как и между телеологией и творчеством. Последовательно телеологический взгляд на мир признает конечную цель, которой все подчинено, но исключает конец, делает ненужным конец. Мир должен кончиться именно потому, что в мире нет совершенной целесообразности, т. е. сообразности царству Божьему.

Творческий гений редко бывает доволен своим созданием. Вечная неудовлетворенность есть даже один из признаков гениальности. Внутренний огонь гениальной природы не вполне передается в ее произведениях. Совершенство творческих созданий есть что-то иное, чем творческое горение. Судьба гения — трагична. Его часто не признают при жизни, он сам собой недоволен, и его искажают после смерти, пользуясь произведениями гения для целей, ему чуждых. В творчестве, в

¹ См. мою книгу «О рабстве и свободе человека».

² См. мою книгу «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».

творческой гениальности есть что-то пророческое. Но нет ничего мучительнее и трагичнее судьбы пророков. Голос Божий, который слышен через них, вызывает ненависть, как неуместное и неприятное напоминание. Пророки побивались камнями. Про гения было сказано, что он сосредоточивает в себе и выражает дух времени. Это очень неточное и искажающее выражение. Гений — несвоевременный человек, человек, неприспособленный к своему времени и бросающий ему вызов. Но гений несет в себе движение Духа, он прозревает века грядущие, обличая ложь своего времени. В этом гениальность сближается с профетизмом. Впрочем, есть несколько типов гениальности. Гениальным называют творца, который создал наиболее совершенное произведение. Но и самое совершенное произведение оказывается не на высоте того, что было в гениальном творце. Нужно решительно признать, что есть роковая неудача всех воплощений творческого огня, ибо он осуществляется в объектном мире. Что выше — св. Франциск Ассизский, самое явление его единственной в истории христианства религиозной гениальности, или созданный им францисканский орден, в котором угас дух св. Франциска и победила обыденность? Что выше — Лютер и пламенно пережитая им религиозная драма или созданные им лютеранские церкви, пасторы и теологи XVIII и XIX веков, в которых торжествует рационализм и морализм? Что выше — раскрывшаяся в Ж.-Ж. Руссо новая эмоциональность или дела его последователей, якобинцев? Что выше — сам Ницше с гениально и пламенно пережитой им трагедией человека или люди и движения, бесстыдно им пользующиеся? Ответ слишком ясен. Но история мира знает одну самую страшную творческую неудачу — неудачу христианства, дела Христа в мире. История христианства была слишком часто распятием Христа. Нет ничего ужаснее и мрачнее, чем объективация в истории того огня, который Христос низвел с неба. Наибольшая неудача поражала все большие исторические строительства, все замыслы социального устройства людей. Не удалась Афинская демократия, не удалась мировая империя Александра Великого, не удалась Римская империя, не удалась христианские теократии, не удалась Реформация, не удалась Французская революция, не удался коммунизм. Это не значит, что все было бессмысленно и было чистой потерей, но это значит, что результаты всякого

творческого горения и творческого замысла настоящим образом сказываются не в этом объектном феноменальном мире, а в ином мире, в ином порядке существования. Печальна, трагична творческая неудача в этом мире, но есть великая удача в том, что результаты всякого подлинного творческого акта человека входят в царство Божие. Это и есть эсхатология творчества. Неудача творческого акта в том, что ему не удастся кончить этот мир, преодолеть объектность. Удача же в том, что он уготовляет преображение мира, царство Божие. В творческом огне сгорает грех. В царство Божие войдут все великие творческие произведения человека. Поэтому творческие воплощения человека — двойственны, в них как бы отражается борьба двух миров. И все же нет ничего ужаснее, безнадежнее, трагичнее всякой реализации.

3. Субъективное и объективное творчество. «Классическое» и «романтическое» в творчестве

Тема творчества и воплощения связана со старым спором классицизма и романтизма. Речь идет тут не о направлениях в искусстве, а о разных типах мироощущения и мирозерцания, о разных отношениях к творчеству во всех областях. Различение и противоположение классиков и романтиков очень относительно и часто преувеличено. Про величайших творцов совсем нельзя сказать, были ли они классиками или романтиками, например про Шекспира и Гете или про Достоевского и Л. Толстого. Творческие гении всегда находились вне спорящих школ и над ними, хотя к ним и примешивались споры направлений. Например, Библия, в которой есть книга потрясающей художественной силы, стоит совершенно вне классицизма и романтизма. «Романтическими», в узком смысле слова, иногда называют второстепенные художественные произведения; таковы, например, произведения многих немецких романтиков. «Классическими» называют произведения, достигшие большого совершенства, вполне удавшиеся. Но все же самое различение и противоположение ставит важную для творчества проблему. Прежде всего, в каком отношении стоит творчество к «субъективному» и «объективному», в каком отношении оно стоит к конечному и бесконечному и что зна-

чит совершенство творческого продукта? Творчество по существу своему — субъективно, творящий есть субъект, и в субъективной сфере происходит творческий процесс. Выражение «объективное» творчество — неточно и говорит лишь о направленности творческого субъекта. Но результаты творческого акта, его воплощения попадают во власть законов объективации мира. Можно сказать, что в творчестве действуют три начала — свобода, благодать и закон. И, может быть, разная степень преобладания того или другого начала. Есть правда и ложь «классицизма» в творчестве, как есть правда и ложь «романтизма». Правда классицизма — в стремлении к совершенству и гармонии, к овладению материи формой. Но с этим же связана и ложь классицизма. Совершенство формы, гармония достигаются в конечном. Бесконечность в мире объектном, в мире феноменов есть бесформенность, дурная бесконечность, и потому стремление к совершенству продукта творчества попадает во власть конечного. Субъективное стремится перейти в объективное. Классицизм подвержен той иллюзии, что совершенство достижимо в конечном, в объекте. Классицизм, создав красоту, хочет оставить нас в этом мире навсегда. На этой почве возможны великие достижения, они были в культуре Греции. Греция, впрочем, тоже знала свой романтизм. Но классическое творчество легко подвержено иссушению и омертвлению. Это и есть процесс объективации, все дальше уходящий от истоков жизни. Тогда неизбежно бывает творческая реакция романтизма. Романтизм стремится к выражению жизни творящего в продукте творчества. Правда романтизма — в стремлении к бесконечному, в недовольстве всем конечным. В романтизме есть правда «субъективного» против лжи «объективного». Романтизм не верит, что в этом объектном мире достижимо совершенство. В этом мире могут быть лишь знаки, символы совершенства иного мира. Это так же в познании, как и в искусстве¹.

¹ Французы, враждебные романтизму, склонны сводить его к тому, что E Seilhère, автор многочисленных книг о романтизме и империализме, называет «мистическим натуразмом». См. его «Le mal romantique Essai sur l'impérialisme irrationnel». Все сводится к Руссо и к признанию доброты человеческой природы. См. также P. Lasserra. Le romantisme français. Все это мало применимо к романтизму немецкому и вообще неверно.

Чистый классицизм^{*} не хочет знать трансцендентного; романтизму свойственна, по крайней мере, тоска по трансцендентному, хотя обычно при невозможности его достигнуть. Для романтизма творчество есть прежде всего способ жизни самого субъекта, переживание им подъема и экстаза, внутреннего трансцензуса, который может выводить за пределы романтизма. Для классицизма же все сосредоточивается на совершенстве формы творимого продукта, на объекте. Но романтизм порождает иллюзии, — иллюзии иные, чем классицизм. У романтиков было немало лживости, была нечистота, замутненность творчества. Есть ложь романтической субъективности, как бессилие выхода из самозамкнутости, поглощенности собой. Есть неспособность к реальному трансцензусу. У романтиков раздвоилось «я» и слабо выражена личность. Претенциозность и неудачничество легко принимали форму романтизма и оправдывали себя. Ценность не есть только психологическое переживание субъекта, но и ценность реальности, на которую субъект направлен. Романтизм может означать потерю чувства реальности. Классицизм же склонен понимать реальность исключительно объектно. В действительности в творчестве конкретно сочетаются элементы классические с элементами романтическими. Классическая и романтическая тенденции обнаруживаются уже в мире объективации. Целостная же истина лежит в ином.

У Канта, в «Критике способности суждения», были замечательные и основоположные мысли о красоте и искусстве. Прекрасно то, что без понятия нравится *allgemein*^{*}. Красота есть целесообразность без представления цели. Прекрасное нравится без всякого интереса. Прекрасное нравится не в чувственном восприятии и не в понятии, а в суждении, в оценке. Красота природы есть прекрасная вещь, красота искусства есть прекрасное представление о вещи. Этим подчеркивается значение творческого субъекта. Суждение вкуса не зависит от предметной реальности. Искусство, как и всякое творчество, возвышает над обыденностью, т. е. над реальностью объектного, предметного мира. Обыкновенно говорят, что искусство изображает лишь существенное, значительное и напряженное, оно не есть подражание и отражение объектной природы. Но это значит, что творческий акт прорывается к более глубокой

^{*} Вообще (*нем.*).

реальности, к нуменальному за феноменальным. Проблема творчества ставит вопрос об истинном и ложном реализме. Романтики, начиная с Ж.-Ж. Руссо, защищали правду «природы» против рационализации и механизации, которые несет за собой цивилизация. В этом была правда, но самое понятие «природа» осталось двусмысленным. Произошло смешение объективированной природы этого феноменального мира, — природы механического мирозерцания и Дарвина, и природы нуменальной, идеального космоса. По ту сторону спора классицизма и романтизма, в котором есть много условного, стоит настоящий реализм или реалистический символизм, который и характеризует величайших творцов. Поскольку человеческое творчество теургично, оно — реалистично, т. е. обращено к преобразению мира, к новому небу и новой земле. Истинно творческий реализм есть реализм эсхатологический, он направлен не на отражение природного мира и не на приспособление к нему, а на изменение и преобразование мира. Творческое познание, творческое искусство не есть также отражение и выражение вечного идейного мира (в платоновском смысле) в этом чувственном мире, а есть активность свободного духа, продолжающего миротворение, уготовляющего преобразование мира. Границы человеческого творчества, человеческого искусства, поставленные этим объектным миром, делают его символическим, хотя символизм этот реалистический, а не идеалистический. Конечное же преобразование мира будет переходом символов в реальность. Творчество человека будет творить самую жизнь, иной мир, а не предметы, в которых всегда остается разрыв между субъектом и объектом. Тогда не будет жертвы жизнью, любовью во имя творчества, как, например, у Гёте, Ибсена и других, но отождествление творчества и жизни. Тогда творчество не будет ни классическим, ни романтическим. Тогда в своем роде совершенная мысль, как в Греции, в Китае, не будет характеризоваться как классическая и рациональная. Тогда недостаточно будет, как было сказано про Гегеля, соединить ценности протестантско-теологические с классическими, античными. Тогда будет единство природы и свободы, вещь истинная и добрая будет вещью прекрасной.

¹ Это Болдвин утверждает, как уже достигнутое. См. его книгу «Théorie génétique de la réalité».

Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и человека, т. е. богочеловеческим. Творчество есть ответ человека на зов Бога. Религиозная трудность этой проблемы в том, что воля Бога о творческом призвании человека, нужда Бога в творчестве человека не могла быть открыта Богом человеку, она должна быть открыта дерзновением самого человека, иначе не было бы свободы творчества, не было бы ответа, исходящего от человека¹. Искупление исходит от Бога, от явления Бога Распятого и Жертвенного. Творчество же исходит от человека. Противоположение искупления и творчества есть иллюзорное противоположение объективированного и падшего сознания. Человек выходит из замкнутой субъективности в творческом акте духа двумя путями — путем объективации и путем трансцендирования. В пути объективации творческий акт приспособляется к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния, он пресекается. В путях трансцендирования творческий акт прорывается к нумеральной реальности и направляется к конечному преображению мира. Фактически, в действительности оба пути сочетаются в человеческом творчестве с преобладанием одного или другого. Ошибочно было бы заключать, что творчество объективированное лишено значения и смысла. Без него человек не мог бы поддерживать условия своего существования в этом мире и улучшать эти условия. Человек призван производить работу над материей этого мира, подчинять ее духу. Но нужно понимать границы этого пути и объективации и опасность его исключительности, закрепляющей ложное состояние мира. Это есть вопрос о соотношении закона со свободой и благодатью². Наступит эпоха, новый исторический зон, когда эсхатологический смысл творчества будет окончательно выявлен. Проблема творчества упирается в проблему смысла истории.

¹ См. мою книгу «Смысл творчества».

² См. мою книгу «О назначении человека».

ЧАСТЬ IV ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ И ЭСХАТОЛОГИИ

Глава VIII

1. Мир как история. Эоны. Мессианизм и история. Время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Профетизм и время

Есть две точки зрения на мир для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир есть прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Греки и евреи жили в разном времени, не в разное время, а в разном времени. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен. Это есть спор о том, нужно ли понимать человека из космоса или космос из человека. Есть ли человеческая история подчиненная часть космического процесса, или космический процесс есть подчиненная часть человеческой истории? В круговороте ли космической жизни или в историческом свершении раскрывается смысл человеческого существования? Это есть также спор статического и динамического мирозерцания, понимания мира прежде всего в пространстве и понимания мира прежде всего во времени. Действительность всегда историческая, и другой нет. И так называемая «природа» имеет свою историю во времени, ее имеют звезды неба и кора земного шара. Но она может быть понята как космическая бесконечность, в которую проваливается человеческая история, и тогда в ней нет значительных по своему смыслу событий, а может быть понята как входящая в человеческую историю, как подготовительная ее часть, и тогда она получает смысловое значение. У греков не могло возникнуть философии истории, вследствие их космоцентрического созерцания мира. Золотой век у них был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему. Философия истории могла возникнуть лишь в связи с мессианско-эсхатологическим сознанием, которое было лишь у Израиля и у влиявших на него персов¹, с

¹ См. любопытную книгу Charles Autran. *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Cristianisme.*

напряженным ожиданием великого явления в будущем, — явления Мессии и мессианского царства, т. е. воплощения Смысла, Логоса в истории. Можно сказать, что мессианизм конструирует историческое. Философия истории имеет иранско-иудейско-христианские истоки. Учение о прогрессе XIX века, столь не христианское по своей внешности, имеет все те же истоки в мессианском ожидании. Возможность философии истории вызывала сомнения и возражения¹. И, бесспорно, чисто научной философии истории построить нельзя. Мы живем внутри исторического времени. История еще не кончилась, и мы не знаем, какая история еще предстоит в будущем. Какая новизна еще возможна в человеческой и мировой истории? Как познать при этом условия смысла истории? Может ли история открыться до ее окончания? Философия истории была возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент, выходящий за пределы научного познания. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетична и мессианична не только философия истории, заключенная в книгах Библии или у Бл. Августина, но и философия истории Гегеля, Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса². Философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего, она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Когда историю делят на три эпохи и от третьей грядущей синтетической эпохи ждут совершенства, совершенного сознания свободы духа и воплощения духа или совершенного и справедливого общества, то это есть пророчество, секуляризированная форма мессианства или хилизма. Когда Гегель утверждает, что в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории, когда Маркс утверждает, что пролетариат будет освободителем человечества и создаст совершенный социальный строй, или Ницше утверждает, что явление сверхчеловека, в результате эволюции человечества, будет явлением смысла земли, то все они утверждают мессианское и профетическое сознание, оповещают о наступлении тысячелетнего царства.

¹ См. W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften.

² См. Georges Dumas. Psychologie de deux Messies positivistes Saint-Simon et Auguste Comte.

Ничего подобного не может утверждать наука. У Гегеля история есть священная история¹. Мессианско-профетический характер философии истории определяется тем, что смысл истории зависит от неведомого грядущего. Трудность философии истории связана с тем, что она есть познание не только того, чего уже нет, но и того, чего еще нет. Поэтому можно было бы сказать, что она есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом. Историческая действительность делается неуловимой, ибо настоящее, присутствующее, не может удержаться до следующего мгновения². Все течет, все находится в движении и изменении. В сущности, во всяком познании уже нет той конкретной действительности настоящего, которую мы хотели познать. Но в явлениях, которые изучают естественные науки, это носит иной характер, чем в познании истории, ввиду их повторяемости и возможности эксперимента. Философия истории может быть лишь религиозной метафизикой истории. Для нее имеет основное значение проблема мессианизма.

При более глубоком взгляде на историю можно увидеть, что мессианизм есть основная тема истории — истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действенностью мессианской идеи, с постоянным двоением ее в человеческом сознании. Мессианизм — древнееврейского происхождения. Это и есть вклад еврейского народа в мировую историю. Напряженность мессианского ожидания еврейского народа и привела к явлению Мессии — Христа среди этого народа. Греции чужда была мессианская идея, ее призвание иное. Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастьях и ждет дня справедливого суда и в конце — мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства. Психологически это есть компенсация сознанием мессианской избранности за пережитые страдания. Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют рождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание, которое возникает из непомерного страдания человека на земле. Если страдание не раздав-

¹ См. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.

² См. J. Guitton. Le temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin.

ливаает человека и народа, то оно является источником страшной силы. Ослабляют, деморализуют благополучие и успокоенность. И нет ничего более разлагающего, чем благополучный и успокоенный скепсис. Явление Мессии сопровождается постоянным недоумением, вопрошанием о том, подлинный ли это Мессия. Мы видим в Евангелии это постоянное вопрошение об Иисусе: Христос ли Он? Было и много лже-Мессий, лже-мессианизмов. Антихрист будет лже-Мессией. Есть мессианизм национальный и мессианизм универсальный, мессианизм индивидуальный и мессианизм коллективный, мессианизм победный и мессианизм страдальческий, мессианизм посясторонний и мессианизм потусторонний¹. В истории Израиля представлены все типы мессианского сознания и ожидания. У пророков мессианизм универсальный побеждает мессианизм национальный. При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий. Образ страдающего отрока у Второ-Исайи может быть отнесен и к страданиям мессианского народа — Израиля, и к пророческому предчувствию страданий Христа — Мессии. И вместе с тем еврейскому народу чрезвычайно трудно было примириться с тем, что Мессия будет явлен на земле не в победном образе царя, а в образе страдающем и распятом. У еврейского народа было очень сложное и двойственное отношение к страданию, как это видно по книге Иова, по псалмам. Ягве был Богом бедных, защитником угнетенных. Пророки требуют, чтобы первые, богатые, сильные, господствующие были унижены и наказаны, были признаны последними, чтобы последние, бедные, слабые, униженные стали первыми. Это и произойдет, когда пробьет мессианский час истории. У пророков, в мессианском сознании Израиля, заложены религиозные источники революционно-социальных учений истории, всех социалистических движений². В Библии уже была поставлена основная тема теодицеи, которая мучит и нас: как примирить могущество и благодать Ягве с несчастьями еврейского народа и несправедливостями земной жизни. Мессианизм и был ответом на тему теодицеи. Израиль страдает за грехи мира. Такова

¹ См. А. Causse. Les «pauvres» d'Israel (Prophètes, Psalmistes, Messianistes).

² См. G. Walter. Les origines du communisme.

форма универсального мессианизма. Но долгое время мессианское ожидание остается ожиданием Мессии победного в этом земном мире. Мессианское ожидание не связано с верой в личное бессмертие, которая возникает поздно. Мессианизм потусторонний связан с апокалиптикой, которая отличается от книг пророческих. Возникает небесный мир. Мессия — небесное существо. Новый Иерусалим сходит с неба с Мессией. Будущее начинает представляться сверхприродным. Мессианские чаяния апокалиптики связываются не только с торжеством народа, но и с личным спасением¹. Несомненны персидские влияния на еврейскую апокалиптику. Происходит также сближение мира юдаистического и мира эллинского. Этим подготавливается христианский универсализм.

Мессианское сознание переходит в христианский мир и в нем преображается. В противоположность многим богословским мнениям нужно сказать, что христианство — существенно мессианично. Первое явление Мессии, первая реализация мессианской надежды не уничтожает мессианской обращенности к будущему, ожидания царства Божьего, преображения мира, нового неба и новой земли. Только эсхатологическое понимание христианства есть глубокое и верное понимание². Проповедь Иисуса о наступлении царства Божьего, что и составляет главное содержание во всяком случае синоптических Евангелий, есть проповедь эсхатологическая. Идея царства Божьего имеет эсхатологический смысл, означает конец этого объектного мира и наступление иного, преображенного, мира. Царства Божьего еще нет, оно еще не наступило. «Да придет царство Твое». Церковь не есть царство Божье, как утверждал Бл. Августин и как думает за ним большая часть католических теологов. Церковь есть лишь путь в земной истории. Первохристианство было эсхатологично по своей настроенности. Первохристиане ждали второго явления Христа — Мессии и конца мира. Эсхатологический характер христианства осла-

¹ См. много интересного в книге С. Трубецкого «Учение о Логосе».

² Научно-историческими защитниками эсхатологического понимания христианства являются, главным образом, Вейс и Луази. Самым замечательным религиозно-философским выражением понимания христианства, как религии Духа, и чаяний параклетической эпохи является Чешковский. См. «Notre père». Четыре тома.

бел, мессианское сознание почти угасло, когда раскрылся исторический путь между первым и вторым явлением Мессии и началось приспособление христианства к историческим условиям. Произошла объективация христианства, возникло историческое христианство. Феномен задавил нумен. Начались соблазны и падения. Порча вошла в самые принципы христианства. Соблазн был не в человеческих грехах христиан, иерархов, а в извращении самого учения социальными влияниями, т. е. в победе исторической объективации над духом. Мессия-Христос отверг в пустыне соблазн царствами этого мира. Но христиане в истории приняли этот соблазн. Это наложило печать на самую догматику, выработанную историческим христианством. Древнееврейская идея Мессии-царя переходит в христианское сознание. На этой почве родились исторические христианские теократии, т. е. величайшее извращение христианского мессианизма. Теократия, во всех своих формах, восточных и западных, была изменой христианству, изменой и ложью. И теократии были обречены на гибель. То, что они осуществляли, было противоположно царству Божьему, царству свободы и любви. Теократии дышали и двигались империалистическим духом, волей к могуществу. Они сакрализировали земную силу, совершавшую величайшие насилия над человеком, они прикрепляли христианские символы к реальностям, ничего общего с христианством не имеющим. Мессианизм вновь делался национальным и придавал универсальный характер национальным притязаниям, в то время как после явления Христа-Мессии национальный мессианизм навеки отменен и недопустим. Национальный мессианизм и теократия отменены не только Евангелием, но и пророками. Исторические теократии и лжемессианизм рухнули, но в XIX и XX веках мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы и избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения, и нужно сказать, что в освободительных движениях было больше христианской правды, чем в исторических теократиях¹. Двойственность мессианизма поражает, например, в учении Достоевского о русском народе-богоносце. Эта двойственность была уже в старом учении о Москве — Третьем

¹ На этом всегда настаивал Вл. Соловьев.

Риме. Единственный истинный мессианизм есть мессианизм ожидания новой эпохи Духа, преобразования мира и царства Божьего. Это мессианизм эсхатологический, противоположный всем историческим теократиям и всем сакрализованным государствам. В истинный мессианизм входит лишь искание социальной правды. Но искатели социальной правды также могут соблазняться царством этого мира и отвергнуть крест. Остается еврейский мессианизм в ложной своей форме. Двоение мессианского сознания останется до конца времен. В этом драма истории. Поэтому главным содержанием истории остается война. Христианство, в своей исторической судьбе, находится как бы в антракте. Духовные силы исторического христианства исчерпываются, в нем угасло мессианское сознание, и оно перестало играть руководящую роль в так называемых великих событиях истории. Творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, вне видимой церкви. Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать признание религиозного значения этого опыта. Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть прежде всего философия времени.

Мы воспринимаем историю как течение времени — эпохи, десятилетия, столетия, тысячелетия. Но в том ли самом времени происходят события истории, в каком происходят явления природы? От нагревания расширилось какое-либо тело, произошло соединение химических элементов, выделилась желчь или началась Пелопонесская война, Лютер прибил свои тезисы, была разрушена Бастилия. Это — ряд событий, в которых время имеет иное значение и разное отношение к смыслу. Я писал уже в других своих книгах о том, что есть разное время. Сейчас повторю лишь самое главное. Есть время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Время космическое исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари и часы, оно символизируется круговоротом. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, но

в нем каждое событие неповторимо и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему, к новизне. Время экзистенциальное не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем остаться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку («счастливые часов не наблюдают»), свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке. На большей глубине мы знаем, что временная жизнь совершается в вечности. Развитие духа в истории — сверхвременно. Гегель думает, что в историчности дух преодолевает историю, осуществляет вечность, но он не понимает трагедии истории. В экзистенциальном времени, которое ближе к вечности, нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. В нем происходит вечное свершение мистерии духа. Вследствие событий, происходящих в экзистенциальном времени, в истории есть развитие, обогащение и есть возврат к чистым истокам. Периодически раскрываются чистые ключи, бьющие из экзистенциальных недр. И получается иллюзия перенесения откровения вечного в древнее прошлое. Время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад вечности. Космическое и историческое время не походит на вечность. Но вместе с тем христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени. Кошмарное учение о предопределении возможно было лишь благодаря ложному, иллюзорному пониманию объективированного времени. На

этой же почве возникает и учение о вечных адских муках. Все это есть выбрасывание вовне, в объектность событий, происходящих в экзистенциальном времени. Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени. Глубоким является учение о предсуществовании, ибо оно основано на памяти об экзистенциальном времени.

Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции. Суждение о ценности связано с этой мессианской основой, а не с естественной эволюцией, которая может вести к дурному и нежеланному. Прогресс должен иметь конечную цель, и в этом он эсхатологичен. Но исторический прогресс заключает в себе непреодолимое противоречие, неразрешимое внутри его. Противоречие это связано с тем, что человек есть существо историческое, лишь в истории осуществляющее полноту своего существования, и вместе с тем есть непреодолимое в пределах истории столкновение человеческой личности и истории. Человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им как материалом для нечеловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль. И история есть жестокая борьба людей, классов, наций и государств, вероисповеданий и идеологий. Она движется ненавистью, и с остротой ненависти связаны наиболее динамические ее моменты. Эта безумная борьба ведется людьми во имя исторических целей, но она жестоко ранит человеческую личность, причиняя ей непомерные страдания. В сущности, история делалась, как преступление. И вместе с тем мы не можем сбросить с себя тысячелетнюю историю, не можем перестать быть историческими существами. Это был бы слишком легкий выход. Но нельзя видеть в истории прогрессивное торжество разума. Герой «Записок из подполья» у Достоевского говорит: «однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, — согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению может в голову прийти. Одно только нельзя сказать, — что благоразумно». С этим связана основная тема Достоевского: о своеволии человека и о мировой гармонии. Своеволие человек ста-

вит выше благополучия. Человека терзает воля к могуществу и к принудительному мировому единству. Человек терзает себя и других иллюзорными целями исторической мощи и величия. Образование и разрушение царств — одна из главных целей истории. Об этом говорится в первой философии истории — в книге Даниила, — и там прозревается судьба царств. Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимые человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя, погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствовали при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы. Царство кесаря и слава его быстро проходят. История предполагает свободу человека. Детерминизм природы не может быть перенесен на историю. Это глубоко понимал Достоевский, глубже всех. История предполагает свободу человека, и она отрицает и попирает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Трагедия и мука истории суть прежде всего трагедия и мука времени. История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновенные жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле. Исторический пессимизм в значительной степени прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований. Но окончательная истина лежит по ту сторону пессимизма и оптимизма. Все восходит к тайне отношения между временем и вечностью. Есть мгновения приобщения к вечности. Эти мгновения проходят, и я вновь впадаю во время. Но проходит не это мгновение, прохожу я в своей падшей овременности, мгновение же остается в вечности. Задача, стоящая передо мной, в том, чтобы целостная личность вошла в вечность, а не разорванные ее части.

В истории мира действуют три силы — Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история. Если бы действовал

только Бог или только свобода человека, то этой сложности не было бы. Ошибочно думать, что христианство должно отрицать рок. Христианство признает победимость рока. Христос победил неотвратимый рок. Но рок победим лишь во Христе. Те же, которые вне Христа и против Христа, подчиняют себя власти рока. И страшная власть рока действует в истории народов, обществ, государств. Рок действует в образовании великих империй и в их разрушении, в революциях и контрреволюциях, в сумасшедшей погоне за богатством и в разорениях, в соблазненности наслаждениями жизни и в непомерных страданиях. Рок превращает личность человека в игральные иррациональные силы истории. Гегелевская хитрость разума есть рок. Роковыми оказываются и силы иррациональные и силы рационализирующие. Роковой оказывается сила техники, созданная человеческим разумом для роста человеческого могущества. В известные времена своей истории народы особенно подпадают власти рока, ослабляется действие свободы человека и переживается богооставленность. Это очень чувствуется в судьбе русского народа, в судьбе германского народа. Это — судьбы, наиболее значительные в настоящую историческую эпоху. Богооставленность, сопровождающуюся и ослаблением свободы, переживают и отдельные люди, и целые народы. Смысл истории неуловим и необъясним в ее объективации, ибо в перспективе объективации закрывается конец истории. При натуралистическом взгляде на историю можно только говорить о молодости и старости народа, но нельзя говорить о прогрессе. Высшей целью может быть признано лишь переживание подъема сил молодости. Есть смена сравнительной грубости и примитивности жизненного подъема народов и утонченной и усложненной упадочности. Существуют бесконечные возможности развития в человеческом мире по сравнению с миром животным, хотя это не касается органического, биологического развития, где есть скорее регресс. В человеке есть вечное начало, и этим определяется его судьба. Но человек не есть неизменная величина в истории. Человек изменяется в истории, переживает новый опыт, усложняется, разворачивается. Есть развитие человека, но оно не происходит по прямой восходящей линии. Роль свободы разная в исторической судьбе человека. И нельзя сказать, вслед за Гегелем, что в истории есть поступательное развитие к свобо-

де. Может разворачиваться небывалая свобода человека, но и небывалое рабство его. За феноменами истории действуют нуменальные реальности, и потому только возможна свобода и возможно развитие. За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном времени. Явление Христа-Освободителя есть явление метаисторическое, и оно произошло во времени экзистенциальном. Но в этом центральном мессианском явлении метаистория прорывается в историю, хотя и воспринимается ею в замутненной среде. Не только это центральное смысловое событие было метаисторическим. Метаисторический элемент, не объяснимый детерминизмом истории, есть и во всяком явлении творческого гения, всегда таинственном, во всяком подлинном освобождении от детерминирующей власти феноменального мира. Метаисторическое приходит из мира нуменального в этот объектный мир и переворачивает его. Настоящая глубокая революция в истории мира есть революция нуменальная, но она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. История христианства стоит под этим знаком. Революция духа не удалась в истории, и потому неизбежен переход к эсхатологическому христианству. Но в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее. Тайна обаяния исторического прошлого связана с преображающей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преображает это прошлое, преображает в вечное. Красота всегда раскрывается в творческом преображении и есть прорыв в мир объектный. В объектной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преображающей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего. Поражает противоречие истории: красота прошлого представляется связанной с несправедливостью и жестокостью, век же стремления к справедливости, равенству и свободе представляется уродливым¹. Это связано с недостижимостью полноты в пределах истории и с

¹ На этом основана вся философия истории и социология К. Леонтьева.

иллюзиями объективирующего сознания. Конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее. Безбожие очень современной философии Гейдеггера в том, что для нее забота и современность бытия непобедимы¹. Бытие к смерти есть забота, забота есть бытие к смерти. И это — последнее слово, слово, противоположное религии воскресения, религии эсхатологической. Философия Гегеля по-другому безбожна, в ней нет сознания конфликта личного и универсального, нет божественной жалости к страдающему человеку, к страдающей твари. Примирение с ужасом истории, со смертоносностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося.

2. Общество как природа и общество как дух.

Дух опрокидывает основы общества, казавшиеся вечными. Прорыв свободы и любви.

Коммунистический и анархический идеал

Человек есть существо не только историческое, но и существо социальное. И это совсем не в том смысле, что он есть детерминированная часть общества и член общества, как утверждают социологи. Наоборот, общество находится в человеке, и социальность есть одна из сторон человеческой природы. Человек реализует себя в общности с другими людьми. Социальность заложена уже в основах космической жизни. Она есть уже и у животных, и люди подражают даже обществу животных, например муравейнику или пчелиному улью. Природный мир хотел быть в единении и живет в раздоре. Человеческий мир осуществляет единение, создав общество, которое потенциально заключено в нем. Без общества и вне общества человек не мог бы бороться за жизнь с угрожающими стихиями мира. Общество имеет две цели — кооперацию, сотрудничество людей в борьбе, и общение, единение людей. Первая цель более осуществляется, чем вторая, да и то путем порабощений и несправедливости. Именно в судьбах обществ человек подвержен

¹ См. его «Sein und Zeit».

наибольшим соблазнам. В обществе происходит взаимодействие и борьба духа и природы, свободы, справедливости и человечности — с насилием, беспощадной борьбой, подбором сильных и господством. Организация общества есть объективация человеческого существования и подавление человеческой личности. Падшесть есть в самом возникновении общества. Библейская легенда о грехопадении выражена уже в падшем человеческом сознании. Событие нуменального духовного мира представлено, как событие феноменального природного мира, для человека, уже поработанного объективацией, выброшенностью вовне своего существования. Но изначально, в глубине существования, грехопадение и было как бы утратой свободы, поработанием внешнему объективному миру, экстериоризацией. Это и есть не непослушание Богу, что есть категория падшего, социального мира и возникших в нем рабских отношений, а отдаление от Бога во внешнюю среду, в которой все определяется извне одно для другого, в царство вражды и принуждения. Бог есть свобода и хочет свободы, как Он есть любовь и хочет любви, как Он есть Тайна, непохожая на все свойства и отношения природного исторического и социального мира. Этим уже определяется, что падшесть — рабство, детерминизм, в котором все определяется извне, вражда, ненависть и насилие. Такова печать падшести. Социальность, осуществляемая в обществе, и обогащает жизнь человека, и является источником рабства. Падший социоморфизм определяет и искажает и формы богопознания. Христианство в истории было очень социальным в дурном смысле, в смысле объективации духа, и было недостаточно социальным в хорошем смысле, в смысле осуществления коммюнитарности. Царство Божие, искание которого есть сущность христианства, есть не только спасение отдельных душ, но и духовное общество, общность людей, оно социальное в метафизическом смысле слова. Христианское общество очень легко делалось феодальным или буржуазным и с большим трудом делается социальным, не в смысле идущей извне коммюнитарности, а в смысле раскрывающейся изнутри, из духа. Христианскую группировку, общество, семью и т. д. можно мыслить лишь коммюнитарно, а не иерархически, как свободную братскую общину.

Проблема общения, преодоления замкнутости и уединения — основная проблема человеческой жизни. Одиночество

есть поздний продукт усложненной культуры. Прimitивный человек не знает одиночества, он слишком живет в своей социальной группе¹. Коллективизм предшествует индивидуализму. Пережитое одиночество по-новому ставит вопрос об общении. И нет для современного человека, выпавшего из органической жизни, более мучительной проблемы. Человек живет в разобщенном мире. И последняя истина в том, что подлинное общение, подлинная общность возможны лишь через Бога, сверху, а не снизу. Объективация человеческого существования устанавливает сообщение между людьми. Это сообщение, в конце концов, принудительно идет извне, оно необходимо, и им не достигается подлинное общение². Человек в истории подвержен двум процессам — процессу индивидуализации и процессу социализации. И наиболее индивидуализированное существо попадает в условия максимальной социализации. На этой почве происходит обостренный конфликт. Ошибочно думать, что социализация создает большую общность людей, она может и уменьшить общность. Социализация, соответствующая принудительной объективности, происходит во всех сферах существования. Социализируется и познание, о чем было уже говорено. Возникновение социологии в теории, социализма — в практике отражает процесс социализации. В XIX веке все более обнаруживаются предельные идеалы социальной жизни людей. Но они возникают в атмосфере крайней объективации человеческого существования, они являются активным восстанием против унижения человека, против несправедливости и порабощения. Предельными являются идеал коммунистический и идеал анархический. Они стоят под великими символами хлеба и свободы. Разорванность объективированной социальной жизни людей ведет к тому, что людям предлагают или свободу без хлеба или хлеб без свободы. Сочетание же хлеба и свободы есть самое трудное задание и высшая правда. Оно оказалось непосильным для нашей эпохи, когда человеческим массам предлагают хлеб за отказ от свободы духа. Это и есть тема «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского, в которой гениально прозрева-

¹ См. книги Леви-Брюля. См. также гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht».

² См. мою книгу «Я и мир объектов».

ются пути истории¹. Человеческие общества и общества, прошедшие через христианство, в разных формах принимают три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. У человека есть глубокая потребность не только в «хлебе», символизирующем самую возможность человеческого существования, но и во всемирном единении. Поэтому человек идет за теми, которые обещают превратить камни в хлеба и создают царства мира сего. Люди любят рабство и авторитет. Человеческая масса не любит свободы и боится ее. Да и свобода бывала страшно извращена и даже превращена в орудие порабощения. Свобода была понята исключительно как право, как притязание людей, в то время как она есть прежде всего обязанность. Свобода есть не то, что человек требует от Бога, а то, что Бог требует от человека. И потому свобода есть не легкость, а трудность, тяжесть, которую должен взять на себя человек. И лишь немногие на это соглашаются. Свобода, в духовном смысле, — аристократична, а не демократична. Есть и буржуазная свобода, но она есть извращение и надругательство над духом. Свобода — духовна, она есть дух. Она исходит из нуменального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального. Анархический идеал, взятый в предельной глубине, есть предельный идеал человеческого освобождения. Он совсем не должен означать отрицания функционального значения государства в этом объективированном мире. Анархизм должен противопоставляться не порядку и гармонии, а принципу власти, т. е. извне идущего насилия. Ложен оптимизм большей части анархических учений. Мы не можем мыслить в условиях этого объективированного мира, идеального общества, без зла, борьбы, войны. Абсолютный пацифизм в этом мире есть ложный идеал, потому что он антиэсхатологичен. Об этом много верного есть у Прудона². Все политические формы — относительны: демократия, как и монархия. До конца нужно утверждать относительные формы, дающие максимум возможной реальной свободы и достоинства личности, и примат права над государством. Но идеалом может быть лишь преодоление всякой власти, как основанной на отчуждении и экстерииоризации, как порабощенности. Царство Божье можно

¹ См. мою книгу «Мирозерцание Достоевского».

² См. Proudhon. La guerre et la paix.

мыслить лишь апофатически, как совершенное безвластие, как царство свободы. Гегель говорит, что «закон есть объективность духа», т. е. этим он признает, что он обозначает царство объективации. Он же говорит, что государство есть духовная идея в *Äusserlichkeit** человеческой воли к свободе. *Äusserlichkeit* и есть основной признак государства и власти.

Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы. Общество как природа находится во власти необходимости, движется борьбой за преобладание и господство, в нем происходит естественный подбор сильных, оно строится на принципах авторитета и принуждения, и отношения в нем определяются как объектные. Общество как дух движется исканием свободы, оно основывается на принципе личности и отношениях субъектных, оно движется желанием, чтобы любовь и милосердие были в основании строения общества. Общество как природа покорно закону мира. Общество как дух хочет быть покорным закону Бога. Это иначе понимали такие защитники органического, как Шеллинг, Фр. Баадер, Мёллер, Хомяков, Вл. Соловьев, но это — романтические иллюзии, от которых нужно освободиться. Фактически общество есть и природа и дух, в нем действуют оба начала, но преобладает природное, то, что от мира, над духовным, тем, что от Бога, необходимость над свободой, принудительная объектность над личностью, воля к могуществу и господству над милосердием и любовью¹. Но великая ложь была в том, что «природная» основа общества как борьба за существование и за преобладание, соревнование, война, эксплуатация человека и попираание его достоинства, насилие сильных над слабыми признавались вечными и даже духовными основами. И происходила идеализация этих дурных, не должных основ у идеологов авторитета и иерархического строя. Общество как природа

* Внешняя сфера, внешнее (*нем.*).

¹ Ясно, что слова «природа» и «природное» я употребляю в другом смысле, чем употребляют их Ж.-Ж. Руссо и Л. Толстой или защитники «естественного» права.

есть сила в глазах мира¹; общество как дух есть правда, к которой мир слишком часто бывает слеп. Общество как природа есть объективация, экстериоризация, самоотчуждение духа и отчуждение во-вне человеческой природы и порабощение, как итог всего. Этому соответствует натурализм в социологии, пытающийся дать научную санкцию подбору расы сильных и господствующих, подавлению личности обществом, понятием как организм¹. При органическом понимании общества в прошлом смягчение могли вносить патриархальные отношения. Общество как организм, построенный на традиционных, патриархальных отношениях, не раздирается не знающей удержу разъяренной борьбой людей, социальных групп, классов, наций, рас, оно устанавливает относительную социальную гармонию, основанную на иерархических неравенствах, санкционированных народными религиозными верованиями. В обществах капиталистических и так называемых индивидуалистических, которые первоначально вдохновлялись идеологией естественного состояния и естественной гармонии, раскрывается борьба всех против всех и создаются величайшие социальные неравенства, которые уже не санкционируются никакими народными верованиями, никакими традициями и являются совершенное бесстыдство. На этой почве готовятся бунт и восстание, в которых есть справедливость, но которые получают характер природно-общественных, а не духовно-общественных движений. Марксизм хочет освободить человека от порабощающей власти экономики, но он ищет этого освобождения в экономике, которой придает метафизическое значение². Вопреки социологическому натурализму и экономизму, в природную жизнь общества с ее злыми страстями и ее лживыми идеологическими санкциями, которые хуже самих страстей, с ее властью детерминизма, прорывается дух не-объективированный и хочет по-иному определить общество, внести свободу, достоинство и ценность личности, милосердие и братство людей. Это отразилось в искаженной форме и фило-

¹ Н. Михайловский проявил большую прозорливость, когда еще в 70-е годы прошлого века обличал реакционный, враждебный человеческой личности характер органической теории общества, дарвинизма в социологии и пр. См. его «Борьба за индивидуальность».

² В этом отношении важны ранние произведения Маркса, особенно «Philosophie und Nationaleconomie».

софски наивной идее общественного договора. Интересно для уяснения условности и сбивчивости терминологии, что естественным правом называли то, что следовало бы назвать духовным правом. «Естественные» права человека, которые как раз противоплагаются обществу как природе природному детерминизму в обществе, и потому эти права духовны, а не природны¹. Учения об «естественном» в истории европейской мысли, об естественном разуме, естественной морали, естественном праве очень связывались с борьбой за освобождение человеческой природы и природы вообще от подавленности ее в средневековье. Но наступает время, когда окончательно должно быть выяснено, что именно порабощение — «естественно», идет от объективированного и детерминизированного мира, освобождение же — духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективированного и детерминизированного мира, освобождение же — духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективной детерминации. С этим связаны величайшие недоразумения. Нет более ужасающего недоразумения, чем считать материализм освободительной философией, а спиритуализм философией порабощающей. Недоразумение это порождено тем, что спиритуализмом пользовались для целей порабощения, для идейных санкций как раз общества как природы, а не общества как духа. Самое большое зло было в этих идейных санкциях, а не в природных первостихиях. Все это связано с ложным пониманием духа. В действительности природная материя есть консервативное и реакционное начало, дух же есть начало творческое и революционное. Дух опрокидывает природно-рабьи основы общества и пытается создать общество по своему образу. Обличается не вечный, преходящий характер этих рабских иерархических основ общества. Но революция духа в своем социальном выражении легко попадает во власть объективации, и обнаруживаются все новые и новые формы рабства. Процесс вторжения освобождающегося духа прерывен, не есть прямое развитие. Настоящая революция духа есть конец объективации как этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального. Тогда окончательно будет явлено духовное общест-

¹ См. Еллинек. Декларация прав человека и гражданина.

во, царство Духа, царство Божье. Но действие рока в истории, вытесняющее действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к своим максимальным объективациям. В государстве, этом царстве мира сего и князя его по преимуществу, были необходимые функции для этого злого мира, но была заложена и злая, демоническая воля к могуществу и господству, к закреплению несправедливого царства этого рабского мира, была насыщенность враждой и ненавистью. И образ государства будет, в конце концов, явлен как образ зверя, выходящего из бездны. С большой охотой и любовью говорят, что на земле совершенство невозможно, что не может быть и совершенного общества. И это говорят прежде всего потому, что не хотят этого совершенства, что заинтересованы в поддержании неправды. Но верно, что совершенного общества в этом «земном» плане быть не может, и ожидание такого совершенства есть лишь утопическая иллюзия. Вопрос совсем не в этом, а в том, возможно ли преодоление этого объектного мира, не уничтожение «земного», а его освобождение и преобразование, его переход в иной план. Это есть вопрос эсхатологический. И христианам подобает верить, что единственное царство, которое может удалиться, есть царство Божье. Царство Божье не только ожидается, оно создается, начинает создаваться уже здесь и сейчас на земле. Это требует активного, творческого понимания эсхатологии.

3. Дух, природа и техника. Культура и цивилизация. Власть дурных и злых идей

Самое революционное, переворачивающее событие мировой истории есть появление техники как фактора, преобладающего в человеческой жизни, победоносное вступление машины, определяющей всю структуру цивилизации¹. Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. В машине есть новизна, не бывшее еще в мировой жизни. Машина есть сочетание физических и химических сил, но она не есть явление природы. Кроме тел неорганических и органических

¹ См. мой этюд «Человек и машина». См. F. Dessauer. Philosophie der Technik.

появляются тела организованные. Это есть природа, прошедшая через акт человека и подчиненная его целям. В технике из недр природы извлекаются силы, которые дремали и не раскрывались в круговороте природной жизни. Если будет достигнуто разложение атома, то это будет космический переворот, который выйдет из недр самой цивилизации. Вместе с тем возрастающая власть техники в социальной жизни людей есть все большая и большая объективация человеческого существования, ранившая душу и угнетающая жизнь. Человек все более и более выбрасывается вовне, все более экстериоризируется, все более теряет свой духовный центр и целостность. Жизнь человека перестает быть органической и становится организованной, она рационализуется и механизмуется. Человек выпадает из ритма, соответствующего природной жизни, все более отдаляется от природы (не в смысле объекта механического естествознания), и его эмоциональная душевная жизнь ущербляется. Диалектика технического прогресса заключается в том, что машина есть создание человека и она направляется против человека, что она порождена духом и поработает дух. Прогресс цивилизации есть процесс противоречивый и двойственный. В жизни общества взаимодействуют и противостоят дух, первоначальная природа и техника. Элементарная техника существует уже в самом начале зарождения цивилизации, ее требует борьба за жизнь со стихийными силами природы. Но на вершине цивилизации роль техники делается преобладающей и охватывающей всю жизнь. Это вызывает романтическую реакцию «природного» против технического. Человек, раненный технической цивилизацией, хотел бы вернуться к органически-природной жизни, которая начинает ему представляться раем. Это — одна из иллюзий сознания. Возврата в этот рай нет. Невозможен возврат от жизни технически-организованной к жизни природно-органической. В общество, понятое как дух, входит и элемент органический, и элемент технический. С этим связана проблема отношения культуры и цивилизации, особенно остро поставленная в русской и немецкой мысли¹. Это соотношение нельзя понимать хронологически. Тенденция к преобладанию

¹ Задолго до Шпенглера эту проблему ставили славянофилы, Герцен, К. Леонтьев и др.

типа цивилизации над типом культуры всегда проявлялась уже в древнем мире. Эта тема существовала уже у пророков, борцов против нарождающегося капитализма. Культура связана еще с природно-органическим, цивилизация же разрывает эту связь, одержимая волей к организации и рационализации жизни, волей к возрастающему могуществу. Происходит также головокружительное ускорение, бешеная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться и углубиться. Происходит острый процесс дегуманизации, и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными войнами. В известном смысле, разрушительные войны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технической цивилизации и погруженных в мещанское довольство. Орудия разрушительные оказываются безмерно сильнее орудий созидательных. Цивилизация на своих вершинах необыкновенно изобретательна для дела убийства, но она не заключает в себе сил воскрешающих. В этом ее осуждение. Роль техники с необыкновенной остротой ставит проблему духа, духовного овладения жизни. Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И потому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь — объект, в аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории.

Главное зло, главные страдания в жизни обществ определяются не столько тем, что люди индивидуально дурные и злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержаны, социальными предрассудками, затуманенными верованиями, унаследованными от среды, из которой они вышли. Зло и страдание, причиненные каким-нибудь Торквемадой,

Филиппом II, Робеспьером и многими другими, их жестокость определялись не тем, что они были злые и дурные люди, — индивидуально они не были дурными и жестокими, а тем, что они были одержимы злыми идеями и верованиями, представлявшимися им хорошими и высокими. Глава семьи, член сословия, начальник государственного учреждения, хозяин предприятия, иерарх церкви, генерал, министр, царь бывают жестокими и сеют страдания, главным образом вследствие сознания своего иерархического положения; они индивидуально, по натуре, могут и не быть жестокими, но традиционное состояние их сознания предписывает им быть беспощадными, жестокими, насильниками. Эти люди с извращенной совестью отстаивают честь и мощь семьи, сословия, государства, армии, церковного учреждения, начала власти и иерархии. Сколько человеческих жизней было искалечено и загублено вследствие ложных идей об авторитете родителей или начальников! Объективный иерархизм, основанный на родовом и общем, есть отрицание достоинства и ценности личности, на нем лежит печать падшести существования. Только субъективный, духовный, харизматический иерархизм утверждает достоинство и ценность самого человека, личности, связан с ее качествами. Объективные иерархические принципы, которые страшнее чумы и холеры, всегда жертвуют личностью, живым существом, способным к страданию и радости, во имя рода, расы, сословия, государства и пр. Субъективный же иерархизм есть иерархизм человеческий, иерархизм даров, харизмов в пророке, апостоле, святом, иерархизм гения в человеческом творчестве, иерархизм личного благородства и душевной красоты. Есть метафизическое неравенство между людьми по харизмам, и оно сочетается с сохранением и утверждением достоинства и ценности всякого живого существа, всех детей Божьих, с равенством неравных. Объективный социальный иерархизм почти никогда не соответствует субъективному духовному иерархизму, в нем слишком часто бывает подбор худших, самых низких по своим личным качествам. Объективный иерархизм есть самая хитрая выдумка объективированного падшего мира. В этом мире наиболее высоко стоящие по своим харизмам и качествам бывают жертвами, преследуются и распинаются. Как трагична судьба пророка и гения в этом мире! Как торжествуют в нем лишь таланты по-

средственности, обыденности и приспособления! Только полководцы и люди власти сакрализируются вместе с сакрализацией племен, городов, наций, государств. Но это было и есть настоящее язычество. Пусть не говорят защитники объективного иерархизма о невозможности равенства между людьми, об естественном неравенстве между людьми и господстве одних над другими. Идея равенства сама по себе действительно пустая и производная. Первоначальна идея свободы, достоинства каждого человека как личности, хотя бы личность находилась в потенциальном состоянии. И равенство значит лишь, что свобода и достоинство утверждаются для каждой человеческой личности, для всех людей, что ни с одним человеком нельзя обращаться как с вещью и средством. В обществе, как духе, как раз и должно быть выявлено метафизическое, харизматическое неравенство, разнокачественность людей. В обществе же, как объективной природе, чудовищное неравенство, господство одних и рабство других соединяются с нивелировкой личностей, с подчинением личности сознанию родовому, с господством общества над человеком. Страшному рабству человека в объективированном обществе, вампирическому господству нечеловеческих и бесчеловечных иерархических принципов и родовых идей нужно противополжить человечность, чистую, божественную человечность, человеческий иерархизм, харизматический иерархизм. В пределе это означает замену общества законнического обществом харизматическим, обществом или, вернее, общиной освобожденных в Духе людей. Рабству человека, принимающему самые разнообразные формы, принимающему и формы либеральные и социалистические, противополжен лишь персонализм, имеющий нуменальные основы. Это персонализм социальный, а не индивидуалистический, персонализм коммюнитарный. Но персоналистическую духовную революцию можно мыслить лишь эсхатологически. Это означает конец объективированного обыденного мира, — мира детерминизма, переход в царство свободы, это — новый эон Духа. Но персонализм этот, охватывающий все живущее, утверждается уже здесь и сейчас, он не в будущем только, он и в настоящем, он указывает путь, хотя и не ждет оптимистически победы в условиях этого мира. Этот персонализм чудесен для мира социальной обыденности, он сопротивляется объективированной природе, он есть иной

порядок существования. Чтобы избежать недоразумений, нужно сказать, что в наиболее материальных частях объективированного мира принуждение неизбежно, нельзя предоставить грубой материальности полной свободы. Но чем более мы возвышаемся до духовности, тем более неуместно и недопустимо объективированное принуждение и тем более должна быть утверждаема свобода субъективности, свобода духа. Нужно также сказать, что существует подлинная священная традиция, она есть воскрешающая память, через нее поддерживается связь с вечным в прошлом, но преодолевается дурная традиция — традиция родовая, а не соборная, традиция инерции, традиция объективации, а не духовности.

Глава IX

1. Конец объективного бытия. Обретение свободы и личного существования в конкретной универсальности. Снятие противоположения субъекта и объекта. Гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии

Уже было сказано, что история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится. Бесконечная история была бы бессмысленна. И если бы в бесконечной истории обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, потому что означал бы превращение всего жившего, живущего и призванного жить в будущем, всякого живущего поколения в средство для будущих поколений, и так до бесконечности. Всякое настоящее оказывается средством для будущего. Бесконечный прогресс, бесконечный процесс означает торжество смерти. Только воскресение всего жившего может сообщить смысл мировому историческому процессу — смысл, соизмеряемый с судьбой личности. Смысл, несоизмеряемый с судьбой личности, с моей судьбой и ничего для нее не значащий, есть бессмыслица. Если универсальный смысл не есть вместе с тем и персональный смысл, то он бессмыслен. Я не могу жить в «великом целом», «великое целое» должно жить во мне, я должен раскрыть его в себе. Если бы был Бог, и это ничего не означало бы для меня и для моей

вечной судьбы, то это равносильно тому, что Бога не было бы. Конец и означает бесконечность человеческого существования. Отсутствие же конца, т. е. дурная бесконечность, означало бы конечность человеческого существования, окончательную конечность. Бог — бесконечен, не в смысле дурной, а в смысле хорошей бесконечности, и от Него приходит конец всему, что представлялось бесконечным в дурном смысле. Рационализация религии пыталась приписать Богу дурную конечность. Моя жизнь бессмысленна, если она окончательно кончается смертью. И даже ценности, которыми может быть наполнена эта жизнь, не спасут от бессмыслицы. Но так же бессмысленна была бы моя жизнь, если бы она была бесконечной в этом объективированном мире, она не была бы вечной жизнью. Историческая жизнь бессмысленна, если в ней все время торжествует смерть и нет конца смерти, победы над смертью, если смерть бесконечна. Бесконечная история в условиях объектного мира есть торжество конечности, т. е. смерти. Бесконечность истории, если эта история не имеет экзистенциального значения, относящегося к существам и существованию, есть самая ужасная бессмыслица. Смысл личному и историческому существованию может сообщить лишь конец как Воскресение, в которое входят все творческие достижения существ. Смысл лежит за пределами истории, за пределами личной и мировой истории, он не имманентен ей, он ей трансцендентен. Но самые слова «имманентен» и «трансцендентен» тут относительны и условны. Трансцендентное, лежащее за пределами, действует имманентно. Имманентное в истории есть трансцендентная в отношении к ней сила. Время не вмещает вечности, и вместе с тем вечность выходит во время, и время выходит в вечность. Парадокс отношений конечного и бесконечного, времени и вечности есть основной. Все движется через противоречие конечного и бесконечного, временного и вечного. На этом покоится или, вернее, беспокоится вся наша жизнь. Человек есть конечное, ограниченное существо, заключающее в себе бесконечность и требующее бесконечности как конца, есть временное существо, заключающее в себе вечность и требующее вечность. Метафизика неизбежно становится эсхатологией. И слабость всех старых метафизик была именно в том, что они не были эсхатологическими. Слабость же эсхатологии богословских систем была в том, что

они были гносеологически и метафизически наивными. Необходимо гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии. Моя книга в значительной степени имеет именно этот смысл. Она связывает проблему конца с идеей объективации, основной для меня. При этом совершенно иначе понимается отношение между этим миром и миром иным.

Метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Это есть вместе с тем снятие противоположности между субъектом и объектом. Индусская религиозная философия хотела стать по ту сторону противоположения субъекта и объекта, и в этом была ее правда. Но это совсем не было связано с историей и с опытом человеческого творчества, и в этом была ограниченность этой философии. Конец означает также победу экзистенциального времени над временем историческим и космическим. Только в экзистенциальном времени, измеряемом напряженностью и интенсивностью состояний субъекта, может открыться выход к вечности. Во времени историческом и космическом нельзя мыслить конца, оно находится во власти дурной бесконечности. С этим связана основная антиномия конца. С философской точки зрения парадокс времени делает очень трудным истолкование Апокалипсиса как книги о конце. Нельзя мыслить конца мира в историческом времени по сю сторону истории, т. е. нельзя объективировать конца. И вместе с тем нельзя мыслить конец мира совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Это есть антиномия кантовского типа. Времени больше не будет, не будет объективированного времени этого мира. Но конец времени не может быть во времени. Все происходит не в будущем, которое есть разорванная часть нашего времени. Но это значит, что все это происходит в экзистенциальном времени. Это есть переход от объектности существования к субъектности существования, переход к духовности. Человек как нумен в начале, и человек как нумен в конце. Но он изживает судьбу свою в мире феноменальном. То, что мы называем концом, проецируя его во внешнюю сферу, есть экзистенциальный опыт касания нуменального, и нуменального в его конфликте с феноменальным. Это не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. При объектности мира, при падшести челове-

ческого существования³ конец представляется фатумом, тяготеющим над греховным миром и человеком, прежде всего страшным судом. В конце есть неотвратимый момент суда совести, которая есть как бы голос Божий в человеке. Но в конце есть и наступление царства Божьего. И тут есть антиномия, связанная со свободой. Конец есть не только дело божественного фатума (самое словосочетание плохое), но и дело человеческой свободы. Это — не меньшая антиномия, чем антиномия, связанная со временем. Отсюда — гениальное прозрение Н. Федорова об условности апокалипсических пророчеств¹. Если не будет христианского «общего дела», дела свободы в осуществлении царства Божьего, то будет одно — будет темный, страшный конец; если же будет «общее дело» людей, то будет другое — будет преобразование мира, воскресение всего живущего. Но Н. Федоров не нашел философского выражения этой проблемы, его философия была наивно реалистической и однопланной. Подлинное, глубинное существование человека, нуменальное «я», не принадлежит к миру объектов. Конец мира будет концом для мира объектного, но придет он от процессов, происходящих не в объектном мире. Трансцендентный свет в мире приходит не из мира, если под миром понимать объекты-феномены, он может приходиться лишь из субъектов-нуменов. Парадокс времени ведет к тому, что конец мира всегда близок, всегда есть касание его в акте потрясений. И вместе с тем конец мира проецируется в будущее и говорит о наступлении апокалипсической эпохи. Конец воспринимается не как фатум, а как свобода, есть обретение личности и свобода в конкретной универсальности духовного существования, в вечности. Это есть преобразование мира, в котором человек творчески и активно участвует, это есть новое небо и новая земля.

Реальные экзистенциальные отношения существ, существующих, могут выражаться в законах, но не подчиняются законам как чему-то, над ними господствующему. Поэтому возможно изменение отношений в мире, прекращение объектности этих отношений. Такое изменение отношений есть победа над властью необходимости и, с точки зрения детерминистического миросозерцания, оно чудесно. Это есть смысловое понимание

¹ См. его «Философию общего дела».

чудесного. В истории европейского сознания столкнулись и противоположили себя друг другу две веры — вера в Бога и вера в человека. Но это был лишь момент диалектики сознания. На более высшей ступени сознания человек понимает, что вера в Бога предполагает веру в человека и вера в человека — веру в Бога. Поэтому христианство должно быть понято как религия Богочеловечества. Единственная причина веры в Бога есть существование божественного в человеке. И никакая низость человеческая, поистине страшная, не может заставить отрицать эту высоту человека. Вера в Бога без веры в человека есть одна из форм идолопоклонства. Самая идея откровения делается бессмысленной, если тот, кому открывается Бог, совершенное ничтожество и совсем не соответствует открывающемуся. Отрицание и унижение человека в бартианстве делает бартианскую теологию недиалектической. В противоположность Шлейермахеру, можно было бы сказать, что религия есть не чувство зависимости человека, а чувство независимости человека в отношении к миру, в силу того что в человеке есть божественное начало, есть в нем богосыновняя ипостась. Но человек в экзистенциальной диалектике проходит через состояние приниженности и подавленности. И ему хотели внушить, что эта приниженность и подавленность и есть его единственная природа. Но человек не есть только один из феноменов в мире объектном. В нем остается его нуменальная сущность. И в актах, исходящих от этой нуменальной сущности, он может изменять этот мир. Ошибочно совершенно разделять этот мир и мир иной. Именно конкретная жизнь в этом падшем объектном мире, конкретная жизнь людей, животных, растений, земли, гор, полей, рек и морей, звезд и небесных пространств заключает в себе нуменальное ядро, которого нет в отвлеченно-общем, в гипостазированной иерархии универсалий. Но падший мир создает и фиктивные образования, лишённые нуменального ядра, — солома, которая должна быть отделена от плевел, отвратительные гады и насекомые, призрачные чудовища. Эсхатологическая перспектива, преобразование мира, возможна именно потому, что есть нуменальная основа в конкретной жизни мира, в самых простых ее проявлениях. И во всяком случае в ней больше этой нуменальной основы, чем в жизни государств и в технической цивилизации, в которых всякая индивидуальная жизнь подавлена отвлеченно-общим.

2. Эсхатология личная и эсхатология универсально-историческая.

Предсуществование душ и многопланное
перевоплощение. Освобождение от зла

Есть две эсхатологические перспективы: индивидуально-личная и универсально-историческая. Согласование этих двух перспектив необыкновенно трудно вследствие парадокса времени. В традиционной христианской теологии эта перспектива никогда не была сносно разъяснена. С одной стороны, утверждается индивидуальное разрешение личной судьбы после смерти человека. С другой стороны, ждётся разрешение судьбы всего мира и человечества в конце времен, в конце истории. Между двумя перспективами образуется пустое время. Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мировой, всечеловеческой неудачей. То, что моя личная судьба для меня не меньше значит, даже больше значит, чем судьба всей Солнечной системы, не есть выражение обыкновенного человеческого эгоизма, а есть подтверждение микрокосмичности человека. Между тем как мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию. Как это ни печально, но нужно признать, что религии спасения склонны к концепции ада. От мстительной эсхатологии не свободен и христианский Апокалипсис. Это вдохновляло и великого христианского поэта Данте. Построено было даже учение о наслаждении праведников в раю созерцанием мук грешников в аду (Книга Эноха, папа Григорий Великий, Фома Аквинат, Иоанн Эдварс). Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие. И так бывало не только у жестоких, злых, мстительных людей. Фома Аквинат был святой человек, совсем не злой, скорее мягкий и добрый человек. Но он предвосхищал наслаждение от торжества справедливости в адских муках грешников. Идея справедливости может оказаться мстительной идеей. Идея ада имела огромное значение, она в измененной форме действует и в сознании, утерявшем старую

веру. Ненависть, месть, беспощадное отношение к врагу всегда ведут к желанию ада. Учение о вечном аде есть безысходный, не относительный, а абсолютный дуализм, и оно означает роковую неудачу не человека только, но прежде всего Бога, неудачу миротворения, неудачу не во времени, а в вечности. Предельный религиозный ужас, в сущности, не от Бога, а от того, что Бога нет, что Бог ушел, отрезан от меня. Переживание ада есть переживание безбожия. Поразительно, что персы, которые считаются источником дуалистической концепции, признавали ад не вечным и в этом имели преимущество перед христианами, исповедующими доктрину о вечном аде. Проблема ада имеет основное значение для эсхатологии. Эсхатологическая перспектива ада есть рабство у павшего объективированного времени. Это свидетельствует о том, что в плане объективации неразрешима стоящая перед человеком эсхатологическая проблема. Между тем как традиционные теологические доктрины в своей эсхатологии целиком находятся во власти объективации, они относят к нуменальному миру то, что может быть отнесено лишь к феноменальному миру, они относят к вечности то, что может быть отнесено лишь ко времени, и наоборот. Человек здесь, на этой земле, знает опыт адских мук, и эти муки представляются ему бесконечными, не имеющими конца во времени¹. Но в этом опыте человек остается во власти павшего времени, он не выходит к вечности. И вследствие иллюзий сознания, порожденных объективацией, человек проецирует свой опыт адских мучений на вечную жизнь, он объективирует зло здешней жизни в диавольское, адское царство, параллельное царству Божьему. Но если освободиться от кошмаров, порожденных нашим объективированным сознанием, за которым лежит бездна подсознательного, то может наступить просветление в нашем переживании парадокса времени. Ад есть, и лишь легкомысленный оптимизм может его совершенно отрицать. Но ад посясторонен, а не потусторонен; феноменален, а не нуменален; он во времени, а не в вечности; он более относится к области магии, чем мистики. И вместе с тем проливается для меня свет на то, что ад, хотя бы для меня одного, которого в иные минуты я считаю себя достойным, есть неудача всего творения, есть трещина в

¹ См. мою книгу «О назначении человека».

царстве Божьем. И наоборот, рай для меня возможен, если не будет вечного ада ни для одного живущего и жившего существа. Спасаться в одиночку и в изоляции нельзя. Спасение может быть лишь соборным, всеобщим освобождением от муки. И самое слово «спасение» есть лишь экзотерическое выражение для просветления и преображения. Без такого понимания миротворение неприемлемо.

У древних евреев надежда на бессмертие связана была не с учением о душе, а с учением о Боге, об исполнении Богом обещаний, данных народу. Это есть мессианская вера и надежда. В христианстве эта мессианская вера и надежда принимают универсальный характер. Это есть надежда на всеобщее воскресение и преображение, на наступление царства Божьего. Учение о вечном аде в христианской эсхатологии значит, что не было еще вполне достигнуто универсальное сознание и что дух любви не победил еще духа древней мести. Не было еще освобождено христианское сознание от остатков мстительной и уголовной эсхатологии. Должно быть еще очищение христианского сознания от древнего страха, от *terror anticus*. В этом страхе было смешение этого мира, грозившего человеку мукой, со страхом Божиим. Идея Бога была подавлена ограниченными категориями социоморфизма, антропоморфизма, космоморфизма. Но в этом было недостаточное благоговение перед Божественной Тайной. Человеческие, слишком человеческие счеты были перенесены на Бога, на Его отношение к миру и человеку. Бог мыслился в здешних категориях силы, власти, управления, суда. Но Бог не походит ни на что в мире объективации. Бог не есть даже бытие, тем менее сила, в здешнем смысле, или власть, но есть дух, свобода, любовь, вечное творчество. Слабость эсхатологии в тенденции возврата во время, когда стоит вопрос о вечности. В эсхатологической мысли, не свободной от власти объективации, проецирующей конец в форме этого мира, невыносима не только картина ада, но и картинарая. На небо переносится сублимированное чувственное земное царство, на него переносятся наши ограниченные социальные категории. О бесконечном судят по конечному. Иногда является желание предпочесть нашу грешную землю с ее неудовлетворенными бесконечными стремлениями, с ее противоречиями и страданиями этому ограниченному, конечному, удовлетворенному раю. У Досто-

евского были гениальные мысли о рае, он раскрывает гениальную диалектику, связанную с идеей рая¹. Нельзя мыслить конец, перенося на него черты конечности нашего мира. Это и значит, что нельзя объективировать конец, нельзя овременять вечность. В человеке живет страстная мечта о рае, т. е. о радости, о свободе, о красоте, о творческом полете, о любви. Она принимает то форму воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного к будущему. Но это одна и та же мечта, мечта существа, раненого временем, жаждущего выйти из времени. В искусстве, в поэзии есть воспоминание о рае. Но в обращенности к грядущему человек мучительно раздвоен, он ждет не только радости и освобождения из плена, но и возможного страдания и муки. Самая категория будущего есть категория падшего мира как объектности, выпадения из экзистенциального времени, из глубины существования. Существуют люди, у которых есть оккульт-

¹ В гениальном «Сне смешного человека» у Достоевского есть изумительные слова: «Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что истина достигается лишь мучениями. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтобы сохранить ее, а для обозначения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой... Утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав ее сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь и опять, что пали перед желаниями сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же «желанию», в то же время вполне веруя в неисполнимость и неосуществимость его. И, однако, если бы только могло так случиться, что они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если бы кто-нибудь вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? — то они, наверное бы, отказались». Виновник утери рая говорит: «Они воспевали страдания в песнях своих. Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще было страдание, и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе».

ные способности преодолевать границы пространства и времени. С этим связаны так называемые телепатические явления, которые отрицать невозможно. Это само по себе может и не означать особенного духовного достижения. Подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе, эпохе параклестизма. В Духе все предстанет в ином, новом свете.

Древнее учение о перевоплощении душ, очень вульгаризированное теософами, включает в себе серьезное вопрошание. Бесконечное однопланное, на нашей земле происходящее перевоплощение в разных людей, даже животных, есть другой эсхатологический кошмар, чем кошмар вечных адских мук. Но идея перевоплощения душ может все-таки дать облегчение, по сравнению с идеей вечного ада. Перевоплощение все-таки значит, что нет окончательного решения судьбы человека кратким мигом существования от рождения до смерти при ограниченности человеческого опыта пространством и временем, что есть справедливое требование большего опыта, и нет той террористической идеи, что после смерти уже невозможен никакой обогащающий опыт, никакое изменение к лучшему. Если мы не соглашаемся принять террористическое и рабье учение о вечном аде, то должны признать предсуществование душ в ином плане до рождения на земле и путь души после смерти в ином плане. Это значит, что неприемлемо однопланное перевоплощение, как противоречащее целостности личности и неизменности самой идеи человека, но приемлема идея многопланного перевоплощения, которое ставит судьбу человека в зависимость от существования и в ином плане, чем план объектного феноменального мира. Лейбниц правильно говорит не о метемпсихозе, а о метаморфозе. Учение Оригена во всяком случае более приемлемо, чем традиционное богословское учение о творении души в момент зачатия или о порождении ее в родовом процессе путем наследственной передачи. Во всяком случае невозможно пригвоздить эсхатологическую судьбу человека исключительно к феноменальному миру, который я называю миром объективации. Существование человека в этом плане мира есть лишь момент его духовного пути. Но судьба человека погружена в вечность и не может окончательно зависеть от этого падшего времени. Падение человека произошло не в этом феноменальном мире и не в

этом времени. Наоборот, этот феноменальный мир и это время суть продукт падшести. Поэтому и путь человека, решающий его судьбу, не может быть исключительно путем в этом мире, в этом мировом зоне. Популярное учение о перевоплощении, в сущности, остается в этом времени, которое мыслится бесконечным и не знает выхода в вечность. Не знает выхода из времени в вечность и учение об аде. Это указывает на основное значение проблемы времени для эсхатологии. Вся трудность эсхатологического сознания в том, что мыслят в категориях прошлого и будущего. Но эсхатологическая перспектива находится вне этих категорий. Поэтому одинаково неприемлемо учение о бесконечных перевоплощениях и учение о бесконечных адских муках. Это — две формы рационализации тайны. Популярное учение об однопланном перевоплощении дробит личность человека, отрицая значение формы тела для личности, неразрывной связи личности с этой формой, с единственным лицом человека. Многопланное же перевоплощение не означает непременно перехода в другое тело. Меняется материя тела, но не его форма, которая духовна. Ошибочно думать, что «этот мир» значит мир телесный, а «иной мир» значит мир бестелесный. Материальность и телесность не одно и то же. «Иной мир» тоже телесен, в смысле вечной формы, вечных лиц. Вечного выражения лиц. Качество тела зависит от состояния духа и души. Дух-душа творит свое тело. Поэтому наиболее верно и глубоко учение о воскресении, — воскресении целостного существа, а не сохранения дробных частей существа. Происходит развоплощение и перевоплощение не только отдельного существа, человека, но и всего мира. Эсхатологическое чувство есть чувство происходящего развоплощения и перевоплощения мира. Этот процесс может переживаться как смерть, но это смерть не окончательная. Ложно то направление духа, которое стремится к уплотнению мира. Стремиться нужно к победе над тяжестью мира, т. е. к преображению. Индусская религиозная философия учит о *Karman* — действии дел и после смерти, о *Samsara* — вечном круговороте нового рождения через *Karman*, о *Sahnhara* — страдальческом характере новых рождений, о *Маkса* — избавлении от страданий новых рождений через преодоление *Karman*'а. В этом есть правда, но преломленная в космоцентрическом сознании, не знающем избавления от власти мира, — человек изживает

свою судьбу в погруженности в космос. Христианство учит об избавлении человека от власти мира, от космического круговорота, от иерархии космических духов и демонов. В этом единственность христианского света, в этом своеобразие христианской эсхатологии. Теософия в своей эсхатологии находится во власти космических иерархий, она не свободна от демонолатрии. Но мир в своей многопланности есть среда, в которой человек изживает свою судьбу. Человек может достигнуть духовной свободы от власти мира, но он не может отделиться от мира, ускользнуть от него. Есть два пути отношения человека к миру: или человек подчиняет себя миру как часть его, или человек вбирает в себя мир, и мир делается как бы частью человека. Только второй путь есть путь духовного освобождения. Христианство есть религия историческая, а не натуралистическая, религия духовная, а не космическая. И потому эсхатология христианская есть эсхатология мессинская. Но две опасности подстерегают эсхатологическое сознание — или впасть в монистический натурализм учения о перевоплощении, или впасть в дуалистический сатанизм учения о вечном аде. Обе опасности остаются во власти объективации и объективированного времени. По-настоящему раскрыта может быть эсхатология лишь в эпоху параклетизма, это будет откровение Духа.

Объективированный, феноменальный мир находится во власти родового процесса, и в нем господствует родовое сознание. Личное, неповторимо-индивидуальное в нем утеснено и подавлено. Отсюда возникает метафизический вопрос о поле и любви. Пол есть не только биологическое, но и метафизическое явление. Через рождающий пол торжествует в мире родовая стихия, распадается индивидуум и возникает множество новых индивидуумов в непрекращающейся жизни рода. С полом связаны рождение и смерть. Родовой пол сеет смерть и — вновь восстанавливает жизнь. Новая жизнь вытесняет старую жизнь. Семена этой жизни повсюду разбросаны в мире человеческом и животном. Родовой пол целиком находится во власти падшего времени, в котором будущее пожирает прошедшее. Но родовой пол ставит трагическую проблему лишь для обостренного личного сознания, лишь для личной судьбы человека. Человек же, целиком погруженный в родовую стихию, никакой трагической проблемы не сознает. Я иду так далеко,

что склонен ставить господство универсалий, примат рода в логическом смысле рядом с господством рода в биологическом, половом смысле. С полом, враждебным персонализму, может быть связано самое возникновение объектного феноменального мира, и тут есть точка, в которой решается судьба мира и человека. Преображение мира есть прежде всего преодоление падшего пола. Это мало сознают. С полом связано чувство греха и стыда, сознание неблагополучия в самом источнике жизни и вместе с тем самая большая напряженность жизни. Это очень таинственная сторона человеческого существования и крайняя форма объективации человеческого существования, его обезличивания. Пол, обозначающий раскол в целостном, андрогинном образе человека, есть живое противоречие в существе человека. С ним связаны притяжение и отталкивание разорванного мужского и женского начала. С ним связаны призрачные наслаждения и реальные страдания. Раздвоенность, двусмысленность пола сообщается и эросу, который есть сила, происходящая из иного источника и носящая иной характер. Смысл любви — личный, а не родовой. Любовь направлена на неповторимо-индивидуальное лицо. Но эрос может быть и безличен, или подчиняясь низшей стихии пола, или поднимаясь до идеального мира, как в платонизме. Любовь-эрос искажается, опошляется, профанируется более, чем что-либо в мире, с ней переплетается сексуальная жизнь и жизнь хозяйственная, принадлежащая к низшему миру. Но любовь призвана искупить грех пола, напомнить о вечной, вне-родовой личной судьбе. Человек в объектном мире подчинил себя родовой жизни и дал преобладание безлично-общему над лично-индивидуальным. С этим связаны низменные грехи, но с этим связаны и высокие родовые добродетели. И иногда приходится сомневаться, что хуже, грехи ли эти или эти добродетели. Многие философы-моралисты связывали альтруистические добродетели с родовыми инстинктами, почти отождествляя личное с эгоистическим. Это есть типическая путаница, порожденная объективацией человеческого существования. В действительности личное, не только не связанное с эгоистическим, но и противоположное ему, есть нуменальное в человеке, родовое же принадлежит феноменальному миру, в котором человек превращен в объект среди объектов. В этом же метафизическая важность проблемы пола и любви. Пол

есть падшесть, разорванность, стремящаяся к восстановлению целостности, но не достигающая этой целостности в личном существовании, в первореальности. Любовь есть энергия, исходящая из нуменального мира, энергия преображающая. Мир объектный отталкивается, извергает любовь как связанную с личностью и относящуюся к личности, а не роду. Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому все продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Я говорю о всех типах любви. Всякая любовь есть энергия нуменального мира: христианские агапэ и филия, и любовь-эрос. И всякая любовь подвергается в мире процессу объективации, любовь-жалость и милосердие и любовь-эрос, любовь-влюбленность, любовь нисходящая и любовь восходящая. Все нуменальное, огненное и творческое ведет к созданию объективных структур, в которых угасает то, что первоначально возгоралось. Настоящая просветленная любовь соединяет в себе жалость и влюбленность. Но в разорванности человеческого существования в мире происходит разъединение этих двух начал, влюбленность может быть безжалостной и жестокой; жалость и милосердие могут быть высушенными, лишенными всякого личного влечения и симпатии. В любви в этом мире, во всякой любви, есть трагический надлом¹. Любовь по существу своему есть излучение, радиоактивность, и любовь-влюбленность, и любовь-жалость, и она всегда направлена от личности к личности, она есть видение лица через кору объектности, т. е. преодоление объективации. Любовь-эрос, по смыслу своему, есть преодоление объектности пола, победа личности над родом, т. е. уготовление преображения мира. Пол порождает падшее время и смерть. Любовь должна победить время и смерть, обратить к вечной жизни. Женская природа более связана с полом как космической стихией. Отсюда культы Великой Матери, матери-сырой земли. Но в женской стихии есть и дурное, поработанное и поработщающее начало. Культ Божьей Матери, Пресвятой Девы, по существу

¹ В средние века были две школы любви — любовь физическая (у Фомы Аквината) и любовь экстатическая (у мистиков). Речь шла о любви к Богу. Любовь физическая значит, что человек всегда любит себя и ждет себе блага через любовь к Богу. Более верно, что любовь к Богу есть отдача, в которой Бог нуждается. См. P. Rousselot. Pour l'histoire du problème de l'amour aux moyen âge.

отличный от языческого культа женственного начала, есть культ женственности совершенно просветленной, победившей дурную женственность.

История имеет мессианскую тему. И весь исторический процесс в глубине своей есть запутанная диалектика мессианской идеи. Мессианское сознание — исторично и эсхатологично, оно обращено к истории и к концу, к историческому будущему и к вечности. И самое христианство — исторично и эсхатологично, оно протекает в экзистенциальном времени и оно объективируется во времени историческом, оно есть конец этого мира и оно внедряется в этот мир, оно возвещает победу над миром и оно, в своей объективации, было побеждено миром. В отличие от Гегеля диалектика истории, которая есть диалектика существования, а не мысли только, разрешима лишь в конце мира и влечет к этому концу. В середине истории все разрешения сопровождаются неудачей. До конца мира и истории в силе остается дуализм; монизм, единство, целостность могут утверждаться лишь после конца, т. е. лишь вне объективации, вне детерминированного феноменального мира. История, в которой по видимости царят детерминизм и даже фатум, полна внутренней диалектики свободы. Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным, было бы детерминированным, насильственным. И вместе с тем свобода зла порождает необходимость и рабство. Рабство оказывается порождением свободы, и без этой возможности порождать рабство не было бы свободы, было бы рабство добра. Но рабство добра есть зло, и свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное. Это противоречие неразрешимое в пределах истории объективного мира, и оно влечет к концу. Другой стороной этой экзистенциальной диалектики является диалектика свободы и благодати. Благодать должна быть той силой, которая призвана разрешить противоречие свободы и необходимости. Благодать стоит выше, чем свобода и необходимость в этом мире, она идет от высшего мира. Но вот что трагичнее всего. Благодать также объективируется в этом мире и потому как бы подчиняется законам этого мира. Благодать стоит выше закона, она есть иное, чем закон. Но оказывается возможной законниче-

ская благодать, — благодать, допущенная лишь в закономерных формах, связанная. Этим полна история христианства. Бог как бы связывается людьми в истории. И потому в пределах истории благодать не разрешает противоречия свободы, конфликта свободы и необходимости. Разрешение можно мыслить лишь эсхатологически.

Тема зла — основная тема мировой жизни. Но отношение к злу и злым также диалектично. Это — одно из основных противоречий объективированного мира. Беспощадное и злое отношение к злу и злым может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает все новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг. С этим связана евангельская тема об отношении к врагам, это — другое выражение отношения к злым. Мир не мог вместить евангельской истины. Тайну искупления эзотерически выражали в ограниченных категориях этого мира. Но тайна христианства лежит глубже: человек бессилён победить зло, но и Бог-Творец бессилён победить зло актом силы, победить зло может лишь Бог жертвы и любви, Бог, принявший на себя грехи мира, Бог-Сын, ставший человеком. Остается поверхностным, не идущим в глубину, противоположение двух учений о человеке — человек по природе своей греховен и зол и человек по природе своей добр и безгрешен (Руссо, гуманизм). Первое суровое традиционное учение противопоставляло оптимистическому учению о доброте человеческой природы с его якобы прогрессивными и революционными выводами и требовали ежовых рукавиц для человека. Непонятно только, почему сами требовавшие исключали себя из этой необходимости ежовых рукавиц. В действительности, революционным в глубоком смысле является не оптимизм, который, в конце концов, консервативен, а скорее пессимизм, который не может примириться с миром. Но пессимизм этот не абсолютный, а относительный, и в нем остается мессианское упование. Мы не живем больше в космосе, в античном, греческом и средневековом смысле слова, мы не знаем больше мировой гармонии и выпали из миропорядка. Это разрушение космоса началось давно, с начала новых времен, с великих научных открытий о мире. Античный космос с землей в центре связан с птолемеевской системой. Современная физика принуждена отрицать

космос, она разлагает его. Мир, наша планета, пошатнулся. Человек не чувствует уже под собой твердой почвы, связанной с мировым порядком. В мире происходит не только процесс эволюции, но и процесс диссолюции¹. Мир приходит в жидкое состояние. Однородность, к которой идет феноменальный мир, есть то, что во втором законе термодинамики называется энтропией. Все это должно обострять эсхатологическое чувство. Происходит двойной процесс: мир все более обезчеловечивается, человек теряет сознание своего центрального положения в мироздании и человек делает огромное творческое усилие очеловечить землю и мир, подчинить себе. Противоречие этих двух процессов неразрешимо в пределах этого мира. Центром мира является лишь человек, как нунен, — человек, как феномен, ничтожная песчинка в мире. Человек окружен космической бесконечностью, супра- и инфрамирами. Его средства к жизни очень ограничены, добытие их требует напряженного труда, и он принужден вести бессмысленные, истребительные войны. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь эсхатологически. И несчастный в мире человек живет хилиастической мечтой, которая принимает разнообразные и нередко обманные формы.

Хилиазм — эзотеричен и символически выражает разрешение мессианской темы. Исторический процесс сопровождается целым рядом неудач, и в пределах истории неразрешима тема истории, тема же эта есть Царство Божье. И стоит перед нами вопрос: будет ли какой-либо положительный результат истории или только отрицательный? Иначе, это есть вопрос о том, будут ли учтены в вечной жизни творческие акты человека, войдут ли они в Царство Божье? Отрицать положительные результаты истории для сверхистории значит отрицать всякий смысл истории, отрицать значение человеческого творчества для осуществления полноты Царства Божьего, значит отрицать богоподобное достоинство человека. Неудача человеческого творчества связана с объективацией всех продуктов творчества. Но самое творчество выходит за пределы объективации и обращено к новой жизни, к Царству Божьему. Творения великих творцов уготовляют Царство Божие и входят в

¹ См. интересную книгу А. Lalande. *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales.*

него. В него входят и греческие трагедии, и картины Леонардо, Рембрандта, Боттичелли, и скульптура Микель-Анджело, и драмы Шекспира, и симфонии Бетховена, и романы Л. Толстого, и философская мысль Платона, Канта и Гегеля, и творческие муки Паскаля, Достоевского и Ницше, и искание свободы и социальной правды. Хилиазм выражает в условно-отрицательной и ограниченной форме, что история будет иметь и положительный конец. Есть ложный и есть истинный хилиазм. Ложный хилиазм объективирует и материализирует тысячелетнее царство, представляя его себе по категориям этого падшего мира. Ложное хилиастическое сознание не стоит на высоте понимания антиномического отношения между «посюсторонним» и «потусторонним», между историей и метаисторией, между миром и духом. Нужно помнить, что речь идет о новом эоне, об эпохе Духа, эпохе Параклета, и к ней неприменимы наши категории. Царство Божие, которое нельзя мыслить ни как порядок, ни как беспорядок, ни как необходимость, ни как произвол, должно быть и на земле, хотя оно в то же время и небесное царство. Бог может быть всяческим во всем лишь эсхатологически, лишь в Царстве Божьем, а не в царстве мира. Лишь во втором явлении Христа, в образе Христа Грядущего, будет явлена полнота совершенства человека, и в это совершенство и полноту войдут все творческие деяния человека. Это было еще прикрыто, не явлено в первом явлении. Пассивное понимание Апокалипсиса как претерпевание конца и суда, как отрицание всякого значения человека и его творчества для самого наступления конца есть выражение рабства человека, его подавленности. Этому противостоит активное понимание Апокалипсиса¹. Конец мира есть дело богочеловеческое, в него входит активность и творчество человека; человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его. Грядущее явление Христа предполагает уготовление человеком этого явления. И потому мыслить о конце мы мо-

¹ Есть замечательные мысли у главного философа польского мессианизма Чешковского, а также у нашего Н. Федорова.

жем лишь двойственно и антиномически. Конец есть событие духовное, происходящее в экзистенциальном времени. Когда мы проецируем конец во время этого мира и объективируем его в истории, то конец двоится, и он одинаково может представляться пессимистическим и оптимистическим, разрушительным и созидательным. Поэтому неизбежна хилиастическая надежда. Поэтому эсхатологизм может и должен быть активным и творческим.

Через противоречия и конфликты происходит возврат к первоначальному, но в полноте, с обогащением пережитым творчеством. Таковы пути Духа. В более глубоком смысле весь мировой и исторический процесс может быть вобран в вечность. И тогда он есть внутренний момент в свершении мистерии духа. Вечность объемлет время.

Кант говорил, что философия имеет свой хилиазм. Утверждение смысла жизни есть неизбежно утверждение хилиазма, но важно лишь его более глубокое духовное понимание. И вот что поразительно. Официальное, традиционное богословие любит говорить о всемогуществе Бога и о присутствии Бога везде в мире. Но его представляли очень мало, верят в силу Божью в мире и не ждут пришествия Царства Божьего. Если бы они более верили, то не давали бы постоянно религиозной санкции насилию и необходимости в мире. Они верят в другое, верят, что сила, власть, насилие этого мира освящены, верят в символическое выражение силы Божьей в феноменальном мире, ни в чем на Бога не походящем и во всем Богу противоположном. Но подлинная, очищенная, духовная вера в Бога и есть вера эсхатологическая, есть вера в грядущее Царство Божье. В полноту веры, веры вселенской, войдут и частичные истины ересей: савелианства, маркионизма, пелагианства, патропассионизма, но преодоленные (*Aufhebung*) в своей односторонности, и все гуманистическое творчество человека нового времени, но религиозно освященное в Духе. На меня со всех сторон действует необходимость и связанная с ней полезность, и я не могу победить ее в условиях объектного мира. Но я не хочу ни в чем сакрализировать этой необходимости и полезности. Я знаю, что эта необходимость призрачная, и я верю, что она победима, и что сила, через которую победа возможна, называется Богом, Богом-Освободителем. Но моя вера в победу — эсхатологична, моя религия — про-

фетична. Нужно не столько ставить себе цели и реализовать их в предметном мире, практикуя злые средства, сколько обнаруживать, выражать, излучать свою творческую энергию, в познании, в любви, в общении, в свободе, в красоте, определяя себя эсхатологически. Все погружено в мистиерию духа. Но в путях Духа происходит самоотчуждение, экстериоризация и объективация. Творение Богом мира — есть объективированное понимание мистерии Духа. Драма между Богом и человеком есть внутренне-троичная драма. В центре ее Сын — предвечный человек. И разрешается она Духом, исходящим в вечности от Бога. Это опрокинуто отражается в мире, который называется тварным. Бог есть в вечности совершающаяся победа света над тьмой, смысла над бессмыслицей, красоты над уродством, свободы над необходимостью. Но в мистерии Духа есть Бог и Его другое. Это не покрывается учением об Абсолютном, которое не знает другого и отношения к другому. Первичная мистерия и есть мистерия рождения Бога в человеке (включающем в себя мир) и рождение человека в Боге. На нашем несовершенном языке это значит, что Бог имеет нужду в ответном творческом акте человека. Человек не только грешник, сознание греха есть лишь момент пути, человек и творец. Безысходная трагедия человека, диалектика свободы, необходимости и благодати находят себе разрешение в пределе Божественной Тайны, в Божестве, лежащем глубже драмы между Творцом и творением, глубже представлений о рае и аде. Тут умолкает человеческий язык. Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа. Эон конца есть раскрытие Духа.

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

Гносеологическое введение БОРЬБА ЗА ИСТИНУ

Мы живем в эпоху, когда истину не любят и ее не ищут. Истина все более заменяется пользой и интересом, волей к могуществу. Нелюбовь к истине определяется не только нигилистическим или скептическим к ней отношением, но и подменой ее какой-либо верой и догматическим учением, во имя которого допускается ложь, которую считают не злом, а благом. Равнодушие к истине уже и ранее определялось догматической верой, не допускавшей свободного искания истины. Наука развивалась в европейском мире как свободное исследование и искание истины, независимо от ее выгоды и полезности. Но потом и наука стала превращаться в орудие антирелигиозных догматических учений, напр. марксизма, или технической мощи. Если наша эпоха отличается исключительной лживостью, то ложь эта особенная. Утверждается ложь как священный долг во имя высших целей. Зло оправдывается во имя добра. Это, конечно, не ново. История всегда любила оправдывать зло для своих высших целей (хитрость разума у Гегеля). Но в наше время это приняло огромные размеры. Философски довольно новым является то, что пошатнулась самая идея истины. Правда, предшественниками в этом отрицании истины были древние софисты. Но они быстро были побиты Платоном, Аристотелем, Платином, т. е. на вершинах греческой мысли. Взгляды эмпириков и позитивистов на истину были противоречивы и неопределенны, но, в сущности, они так же признавали ее несомненность, как и противоположные философские направления, для которых истина была абсолютной. Сомнение в старом понимании истины началось в прагматической философии, но она не отличалась радикализмом и имела преходящее значение. Гораздо более глубокое значение имеет потрясение истины у Маркса и Ницше, хотя это потрясение произошло у них в противоположных направлениях. У Маркса утверждается исторический реляти-

визм истины как орудия борьбы классов на почве диалектики, взятой у Гегеля. Диалектическая ложь, широко практикуемая марксистами на практике, оправдывается диалектическим материализмом, который, в глубоком противоречии со своими философскими основами, признается наконец открытой абсолютной истиной. И к этой открытой марксистами истине существует догматическое отношение, напоминающее отношение католической церкви к своей догматической истине. Но марксистская философия, которая есть философия *πραξις*¹, признает истину орудием борьбы революционного пролетариата, у которого истина иная, чем у классов буржуазных, даже когда речь идет об истинах наук о природе. Ницше понял истину как выражение борьбы за волю к могуществу, как творимую ценность, истина подчиняется созданию расы сверхчеловека. Иррациональная философия жизни, в сущности, истинной не интересуется, но в этой философии есть доля истины, той истины, что познание есть функция жизни. Более интересная экзистенциальная философия, чреватая будущим, склонна утверждать не старое объективированное понимание истины, а субъективно-экзистенциальное. Но это не означает отрицания истины. У Киркегарда в субъективном и индивидуальном открывается абсолютная истина. Новейшие течения экзистенциальной философии очень противоречивы в отношении к истине. Гейдеггер, которого нельзя признать экзистенциальным философом, в своей брошюре, посвященной проблеме истины, склоняется к онтологическому и объективному пониманию истины. Но это классическое понимание истины выражено в новой терминологии и носит своеобразный и более утонченный характер. В конце концов непонятно, почему человек (*Dasein*) может у него познавать истину. Опора истины на свободу противоречит онтологическому пониманию истины, при котором центр тяжести лежит в открывающемся сущем. В отличие от других экзистенциалистов, Гейдеггер держится за старое понимание истины, но по-новому выраженное. В широких философских наивных кругах торжествуют релятивизм и историзм, в которых есть доля правды по сравнению со старым статическим пониманием истины, но есть еще большая доля коренной лжи. Историзм не в состоянии

¹ Практики (*греч.*).

понять смысл истории, ибо вообще отрицает смысл. В политике, которая в наше время играет господствующую роль, обычно говорят не об истине и лжи, не о добре и зле, а о «правости» или «левости», о «реакционности» или «революционности», хотя такого рода критерий начинает терять всякий смысл. Тот хаос, в который сейчас ввергнут мир и за ним мысль, должен был бы привести к пониманию неразрывной связи истины с существованием Логоса, смысла. Диалектика теряет всякий смысл, если нет Смысла, Логоса, который должен победить в диалектическом развитии. Вот почему диалектический материализм есть противоречие в терминах. Историческое развитие, которое порождает релятивизм, невозможно, если нет Логоса, Смысла исторического развития. Смысл этот не может заключаться в самом процессе развития. Мы увидим, что старое, статическое, объективированное понимание истины ложно и вызвало реакцию, дошедшую до отрицания истины. Но и при субъективно-экзистенциальном, динамическом понимании истины она остается вечной и получает иной смысл. В конце концов на большей глубине открывается, что Истина, целостная истина есть Бог, что истина не есть соотношение или тождество познающего, совершающего суждение субъекта и объективной реальности, объективного бытия, а есть вхождение в божественную жизнь, находящуюся по ту сторону субъекта и объекта. Научное познание обычно определяют как познание того или иного объекта. Но это определение не доходит до глубины и приспособлено к условиям нашего объективированного мира. Но в глубине и самое позитивное, точное научное познание природного мира включает в себе отблеск Логоса.

Старая традиционная точка зрения признает объективный критерий истины. Истина почти отождествляется с объективностью. Этот объективизм в понимании истины и истинного познания свойствен совсем не только так называемому наивному реализму, который отвергается большей частью философских направлений. Преобладает все-таки понимание познания как соответствия «объективной» реальности, которая открывается. Критика Канта разрывает с такого рода объективизмом и видит истину в соответствии разума с самим собой, она определяется отношением к законам разума и согласованием мыслей между собой. Но Кант все же держится за объек-

тивизм, за общеобязательность, связанную с трансцендентальным сознанием. Понятия субъективного и объективного остаются у Канта противоречивыми и недостаточно выясненными. Неокантианство школы Виндельбанда, Риккерта и Ласка считает истину ценностью, но дает этому ложное истолкование в духе нетворческого нормативизма. Гуссерль движется в направлении объективного идеализма сознания, своеобразного платонизма, оторванного от платоновских мифов. С властью объективизма, в реалистической или идеалистической форме, порывает лишь экзистенциальная философия, хотя она и принимает разные направления и может срываться в новую форму объективизма, как, напр., у Гейдеггера при освобождении от старой терминологии. Только у Киркегардта истина в субъективности и индивидуальности, но это не получает у него философского обоснования. Нужно прежде всего сказать, что истина не есть соответствие в познающем объективно данной реальности. Никто никогда не объяснил, как реальность бытия может переходить в идеальность познания. Когда я говорю, что передо мной стол, то это есть некоторая частная истина, но нет соответствия между этим столом и моим утверждением, что это стол. Это скромное узнание стола имеет прежде всего прагматическое значение. Существуют ступени познания истины, зависящие от ступеней общности людей и их общности с мировым целым. Но истина не есть также соответствие разума с самим собой и своими общеобязательными законами. Истина, которой должны быть соподчинены все частные истины, не отвлеченно-разумна, а духовна. Дух же находится по ту сторону рационализованного противоположения субъекта и объекта. Истина не есть пребывание в замкнутой мысли, в безвыходном круге сознания, она есть размыкание и раскрытие. Истина не объективна, а транссубъективна. Вершина познания есть не выход через объективацию, а выход через трансцендирование. Средне-нормальное сознание приспособлено к состоянию объективированного мира. И логическая общеобязательность познания носит характер социологический. Я не раз писал уже, что познание зависит от духовной общности людей. Для духовной общности людей высокой ступени раскрывается истина, которая есть трансцендирование объективного, вернее объективированного мира. То, что называют «бытием», не есть последняя глубина.

Бытие есть уже продукт рациональной мысли, оно зависит от состояния сознания и состояния мира. Глубже бытия духовное существование, или духовная жизнь, которой принадлежит примат над бытием. Целостная истина есть не отражение или соответствие реальности мира, а торжество смысла мира. Смысл же не есть торжество логики, приспособленной к падшему миру и сдавленной логическими законами, прежде всего законом тождества. Божественный Логос торжествует над бессмысленностью объектного мира. Истина есть торжество Духа. Целостная истина есть Бог. И лучи этой целостной, божественной, логосной Истины падают и на научное, частичное познание, обращенное к данной, объектной мировой действительности. Раскрытие Истины есть творческий акт духа, человеческий творческий акт, творческий акт, преодолевающий рабство у объектного мира. Познание активно, а не пассивно. Феноменология, в сущности, требует пассивности познающего, считая активность психологизмом. Вот почему феноменологию Гуссерля нужно признать неблагоприятной для экзистенциальной философии. Признание творчески активного характера познания совсем не означает идеализма, скорее наоборот.

Познание истины есть не выработка рациональных понятий, а прежде всего оценка. Истина есть свет Логоса, возгоревшийся в самом бытии, если употреблять традиционную терминологию, или в глубине существования или жизни. Единая целостная Истина разбивается на множество истин. Сфера, освещенная единым лучом света (отдельная наука), может отрицать источник света, Логос — Солнце, но она не могла бы получить освещения без этого единого источника света. Все познающие в разных сферах познания признают логику и ее законы, почитаемые непреложными, но могут отрицать Логос, целостный духовный Разум-Слово. Между тем как законы логики, закон тождества и закон исключения третьего, означают необходимые приспособления к условиям нашего падшего мира, дух находится в сфере, которая по ту сторону законов логики, но в Духе есть свет Логоса. Я уже много раз писал о социологическом характере логической общеобязательности и соответствии этой общеобязательности и убедительности ступеням духовной общности. Не хочу сейчас повторять сказанного. Но вот что особенно важно установить.

Ни материализм, ни феноменализм (в разных типах позитивизма), ни экзистенциализм типа Гейдеггера не могут обосновать самого возникновения проблемы Истины. Сейчас особенно важен Гейдеггер. Совершенно непонятно, как человек (Dasein) может возвыситься над низостью мира, выйти из царства das Man. Для этого в человеке должно быть высшее начало, возвышающее его над данностью мира. Экзистенциалисты антирелигиозного типа так низко мыслят о человеке, так понимают его исключительно снизу, что остается непонятным самое возникновение проблемы познания, возгорание света Истины. Как бы мы ни мыслили о человеке, мы поставлены перед тем, что человек и познает свет истины и ввергается во тьму ошибок и заблуждений. Почему возможна трагедия познания, почему свет Логоса не всегда освещает познавательный путь человека как существа духовного, превышающего мир? Познание не есть только интеллектуальный процесс, в нем действуют все силы человека, волевое избрание, притяжение и отталкивание от истины. Декарт понимал зависимость ошибок от воли. Совершенно ошибочен взгляд прагматизма, что истина есть полезное для жизни. Истина может быть вредна для устройства обыденной жизни. Христианская Истина могла быть даже очень опасна, от нее могли рухнуть все государства и цивилизации. И потому чистая истина христианства была приспособлена к обыденной человеческой жизни и искажена, было исправлено дело Христа, как говорит Великий Инквизитор у Достоевского. Если мы верим в спасительность Истины, то совсем в другом смысле. По отношению к Истине происходит разделение «божьего» и «кесарева», духа и мира. На совершенно другом конце, в точных науках о природном мире, мы сейчас встречаемся с настоящей трагедией ученого. Физика и химия XX века делают великие открытия и приводят к головокружительным успехам техники. Но эти успехи ведут к истреблению жизни и подвергают опасности самое существование человеческой цивилизации. Таковы работы над разложением атома и изобретение атомической бомбы. Наука раскрывает если не Истину, то истины, а современный мир ввергается во все большую и большую тьму. От целостной Истины человек отпадает, и раскрывающиеся ему отдельные истины не помогают ему. При ложном делении мира на две части, которое вызывает необыкновенную лживость,

научные открытия и технические изобретения представляют страшную опасность все новых и новых войн. Химики могли бескорыстно открывать истину, хотя и частную, но получилась атомическая бомба, которая грозит гибелью. Это происходит в царстве Кесаря. Спасти может только свет целостной Истины, который раскрывается в царстве Духа.

Если мы отвергаем так называемый объективный критерий истины, и в смысле реализма наивного, и в смысле реализма рационалистического, и в смысле идеализма трансцендентально-критического, то совсем не для того, чтобы утверждать «субъективность» произвольную, «психологизм» в гуссерльском смысле слова, в противоположность глубокой реальности. Глубокая реальность раскрывается в субъективности, субъективности, стоящей вне объективации. Истина субъективна, а не объективна, она объективируется в соответствии с миром необходимости, с царством «Кесаря», в приспособлении к дробности и дурной множественности данного мира. «Субъективность», противоположная истине и глубокой реальности, «субъективность» замкнутая, неспособная к трансцендированию, к выходу из себя и есть как раз определяемость извне. Человек, закупоренный в себе, и есть существо несвободное, не определяемое глубиной, а определяемое извне мировой необходимостью, в которой все разорвано, враждебно одно другому, выпало из глубины, т. е. не духовно. Когда экзистенциалисты Гейдеггер, Сартр и др. говорят о выброшенности человека (*Dasein*) в мир и обреченности человека этому миру, то они говорят об объективации, которая делает судьбу человека безысходной, выпавшей из глубокой реальности. Об этом почти невозможно спорить, это есть дело последнего свободного избрания. Я не называю такую философию экзистенциальной, потому что она находится во власти объектности. Разница этой философии со старой классической онтологической философией в том, что она встречается с объективностью абсурдного, бессмысленного мира, в то время как первая думала, что она встречается с объективностью разума и смысла бытия. Это есть очень серьезный кризис философской мысли. Но и та и другая направленность остается во власти объектности. Объективация создает разные миры, об-

ладающие большей или меньшей степенью реальности или прозрачности. Ошибочно думать, что человечество живет в одном и том же объективном, данном извне мире. Человек живет в разных, часто фиктивных мирах, не соответствующих, если их взять в отдельности, сложной и многообразной действительности. Доля фиктивности и фантазмагоричности определяется степенью исключительной сосредоточенности на одном, вытесняющем все остальное. Универсализм в самом восприятии мира есть явление очень редкое. В разных мирах живут служители культа и теологи, ученые и изобретатели, политические деятели, социальные реформаторы и революционеры, писатели и деятели искусства, люди деловые, поглощенные хозяйством и т. д. Эти люди часто совершенно неспособны понять друг друга. Восприятие мира также зависит от верований людей и идеологических направлений, они иные у католика или марксиста, у либерала или социалиста, у материалиста или спиритуалиста и т. д. Иной также мир воспринимается в зависимости от классов, иным он представляется капиталисту, рабочему или интеллигенту. Люди чаще, чем думают, живут в царстве абстракций, фикций, мифов. Самые рациональные люди живут мифами. Самый рационализм есть один из мифов. Рациональная абстракция легко превращается в миф. Например, марксизм насыщен абстракциями, превращенными в мифы. Человеческое сознание подвижно, оно суживается или расширяется, оно сосредоточивается на одном или рассеивается. Средне-нормальное сознание есть одна из абстракций. Разум рационализма есть один из мифов. Якобы героизм и бесстрашие отказа от всякой веры в высший, духовный, божественный мир, от всяких утешений есть также один из мифов нашего времени, одно из самоутешений. Человек есть существо бессознательно хитрое и не вполне «нормальное», и он легко обманывает себя и других, более всего самого себя. Создание особенного мировоззрения, часто иллюзорного мировоззрения в зависимости от направленности сознания, имеет характер прагматический, которого не имеет познание истинной реальности.

Русские социологи 70-х годов XIX века, критиковавшие натурализм в социальных науках, утверждали субъективный метод в социологии и этим вызывали насмешки марксистов, которые считали себя объективистами, хотя и оши-

бочно¹. Классовая точка зрения также есть субъективный метод в социологии. Русские «субъективисты» в социологии не могли философски обосновать своей точки зрения, потому что были позитивистами, позитивизм тогда господствовал. Но в субъективном методе в социологии была несомненная правда. Более того, можно было утверждать субъективный метод в философии вообще. Экзистенциальная философия есть субъективный метод в философии, она утверждает познание мира в человеческом существовании и через человеческое существование, она антропоцентрична. И совершенно напрасно будут возражать против этого, называя это психологизмом. Психологизм остается натуралистическим направлением. Уже с большим основанием это можно назвать этицизмом, но и это не верно. Этицизм не есть цельная, интегральная точка зрения, которая духовна и судит из глубины духовности, открывающейся в человеческом существовании. Дух находится по ту сторону обычных споров субъективизма и объективизма. Оценка есть путь познания так называемых наук о духе, но эта оценка отражается на дух, а не на сферу объективации, которая существует не только в явлениях природы, но и в явлениях психических и социальных. Исторический мир или, вернее, исторические миры, которые познаются из объекта, имеют дело уже с объективацией. Подлинная философия истории, которая освобождена от объективации, мессианична и пророческа, т. е. духовна. В познании духовном, глубинно экзистенциальном, раскрываются Истина и Смысл. Объективное познание знает только царство Кесаря и не знает царства Духа. Ставится острый, предельный вопрос: существует ли подлинная, не объектная, не иллюзорная и не фиктивная реальность? Она, конечно, есть, но она не «объективна», она и не «субъективна» в дурном смысле слова, она по ту сторону уже вторичного разделения и противопоставления субъекта и объекта, по индусской терминологии она есть атман и брагман. Все предполагает эту реальность, без которой мы погружены в иллюзорное царство, в фактумы «объективации», в призрачную власть объективности, что и есть субъективизм в дурном смысле слова. Мы живем в значительной степени в иллюзорном мире, «объективном», созданном ложным направлением

¹ Н. Михайловский и П. Лавров.

субъекта, попавшем в рабство объектной необходимости. Все религии боролись против этого рабства и сами потом создавали новое рабство объективации. В основании философии, которая принадлежит царству Духа, а не царству Кесаря, лежит пережитый духовно-религиозный опыт, а не только опыт Киркегардта и Ницше, как хочет Ясперс. Этим я несколько не отрицаю огромного значения Киркегардта и Ницше.

Экзистенциалисты новой формации могут сказать, что моя философская точка зрения предполагает миф о Боге и миф о Духе. Пусть это назовут мифом. Меня это мало беспокоит. Это есть самый универсальный и целостный из мифов. Но вот что самое главное. Это есть также миф о существовании Истины, без которого трудно говорить об истине чего бы то ни было, не только об Истине, но и об истинах. Реальность мифа о Боге, о Духе, об Истине нельзя доказать и не нужно. Это дело последнего избрания и предполагает свободу. Я имею основание считать себя экзистенциалистом, хотя в большей степени мог бы назвать свою философию философией духа и еще более философией эсхатологической. Но вот в чем мое радикальное различие от нынешних экзистенциалистов. Они считают, что достоинство человека в бесстрашном принятии смерти как последней истины. Человек живет, чтобы умереть, его жизнь есть жизнь к смерти. Уже Фрейд считал инстинкт смерти самым благородным в человеке, о котором он мыслил очень низко. Гейдеггер, в сущности, в смерти видит единственное настоящее торжество над низменным *das Man*, т. е. видит в ней большую глубину, чем в жизни. Человек есть конечное существо, в нем не раскрывается бесконечность, и смерть принадлежит к его структуре. Сартр и Симон де Бовуар готовы видеть в смерти положительные достоинства. Мне представляется эта современная направленность поражением духа, упадочностью, смерто-божничеством. Бесспорно, достоинство человека в бесстрашии перед смертью, в свободном принятии смерти в этом мире, но для окончательной победы над смертью, для борьбы против торжества смерти. Все религии боролись против смерти. Христианство же есть религия воскресения по преимуществу. Современному направлению, признавшему торжество смерти последним словом жизни, нужно противопоставить очень русские мысли Н. Федорова, великого борца против смерти, признававшего не только воскресение

ние, но и активное воскрешение. Экзистенциалисты выше марксистов, потому что для них все-таки существует проблема смерти, которая не существует для марксистов. Для марксистов погружение в коллектив и активность в нем уничтожает самый вопрос о смерти. Но при всей жалкости этого решения у них все-таки нет обоготворения смерти. Если нет воскресения всех живших к вечной жизни, нет бессмертия, то мир абсурден и бессмыслен. Экзистенциалисты сегодняшнего дня видят эту абсурдность и бессмысленность мира. Сартр хочет найти выход в признании свободы человека, которая не определяется его свободой. Человек есть низменное существо, но через свободу он может создать себя иным, может создать лучший мир. Это должно было бы заставить Сартра признать идеальное, духовное начало в человеке. Без этого признания экзистенциалисты должны впасть в материализм, хотя бы и рафинированный. Можно было бы сопоставить мысли Сартра, Камю и др. с трагическим гуманизмом Герцена, для которого мир был случаен и бессмыслен, но человек был свободным существом и мог создать лучший мир. Но у Герцена, как потом у Ницше, было религиозное мучение, которого не видно у экзистенциалистов новейшей формации. Более глубокая истина заключается в том, что мир не бессмыслен и абсурден, но находится в бессмысленном состоянии. Этот мир, мир, являющийся нам, есть мир падший, в нем торжествует абсурдная и бессмысленная смерть. Иной мир, мир мысли и свободы, раскрывается лишь в духовном опыте, который отрицают современные экзистенциалисты. Нужно видеть абсурдность и бессмысленность мира, в котором мы живем, и вместе с тем верить в дух, с которым связана свобода, и в смысл, который победит бессмыслицу и преобразит мир. Это будет торжеством царства Духа над царством Кесаря, торжеством Истины не только над ложью, но и над частичными, дробными истинами, претендующими на руководящее значение.

Нет ничего выше искания Истины и любви к ней. Истина, единая цельная Истина, есть Бог, и познание Истины есть вхождение в божественную жизнь. Подмена единой, цельной, освобождающей Истины маленькими частными истинами, претендующими на универсальное значение, ведет к идолопоклонству и рабству. На этой почве возникает сиентизм, который совсем не есть наука. Все частичные истины означают

приобщенность, хотя бы и не осознанную, к единой, верховной Истине. Познание Истины не может быть только человеческим познанием, но не может быть и только божественным познанием, как, напр., в монистическом идеализме Гегеля, оно может быть только богочеловеческим познанием. Познание Истины есть творческая активность человека, который несет в себе образ и подобие Божие, т. е. включает в себе и божественный элемент. Этот божественный элемент есть Божье Другое. Познание Истины, к которому стремится философия, невозможно через отвлеченный разум, оперирующий понятиями, оно возможно только через духовно целостный разум, через дух и духовный опыт. Западно-европейская мысль бьется в противоречиях рационализма и иррационализма, которые одинаково являются результатами рассечения духовной целостности. В этом бьется и экзистенциальная философия. Это особенно обнаруживается у Ясперса. Приходят к тому, что философское познание должно быть экзистенциально, но оно невозможно, потому что познающий разум не может познавать существования, которое никогда не может быть объектом. Но познание существования вне объективации возможно через Дух, возможно духовное познание, которое на вершинах всегда существовало, оно было еще в древней Индии. Духовное познание есть богочеловеческое познание, познание не разумом и не чувством, а целостным Духом. Отрицание богочеловеческого познания Истины ведет к подмене Истины пользой, интересом, волей к могуществу. Познание Истины есть преображение, просветление мира, а не отвлеченное познание, в нем теория и практика совпадают. В человеке есть активное, творческое начало, с которым связано познание. Это активное начало есть духовное начало. Познание включает в себе элемент теургический. И потому человек может уготовлять царство Духа, а не только царство Кесаря. Когда в прошлом философы говорили о врожденных идеях, то, благодаря статическому характеру их мышления, они плохо выражали истину об активном духе в человеке и человеческом познании. Без допущения этой активности духа в человеке ничего нельзя понять в человеке, нельзя даже допустить его возможности. Поразительно, что человек не настолько раздавлен дурной бесконечностью мира, чтобы лишиться возможности познания Истины. Не только рассудок, но и разум не мог бы открыть

возможность познания истины, это делает исключительно дух. По гречески *vous* есть не только разум, но и дух. Дух не находится в противоположении рационального и иррационального. Настоящая экзистенциальная философия есть философия духа.

Современная философия имеет тенденцию к отрицанию дуализма двух миров, мира нуменального и мира феноменального, который восходит к Платону. Эта тенденция отнюдь не нова, она свойственна феноменализму, эмпиризму, позитивизму, имманентному монизму, материализму, свойственна Ницше и современным экзистенциалистам и мн. др. Сейчас это принимает более утонченные формы. Думаю, что тут мы имеем основное противоположение двух типов философии — довольствующейся данным миром и трансцендирующей его. Но что может означать дуализм двух миров и как согласовать с ним научное познание? Прежде всего нужно совершенно отстранить онтологический дуализм и всякое употребление статического понятия субстанции. Это совсем не есть дуализм духа и материи, духа и тела, который мы находим в школьных спиритуалистических направлениях. Вопрос ставится о двух *состояниях* мира, которые соответствуют двум разным структурам и направлениям сознания, прежде всего дуализма свободы и необходимости, внутренней соединенности и разъединенности и вражды, смысла и бессмыслицы. Мы живем в мире необходимости, разъединенности и вражды, абсурда и бессмыслицы. Но мир не исчерпывается этим состоянием, которое есть состояние падшести, возможно другое состояние мира, и оно требует иного сознания. Да и нет основания утверждать, что существует только один мир. Важнее же всего сознать, что дух совсем не есть реальность, сопоставимая с другими реальностями, напр. с реальностью материи; дух есть реальность совсем в другом смысле, он есть свобода, а не бытие, качественное изменение мировой данности, творческая энергия, преображающая мир. Еще нужно сказать, что нет духа без Бога как первоисточника. Духовный опыт человека, на котором только и может быть основана метафизика, есть единственное доказательство существования Бога. Мир необходимости, отчуждения, абсурдности, конечности, вражды — есть мир суженного сознания, выброшенного на поверхность, для которого закрыта бесконечность. Существуют еще другие

планы мировой жизни, которые могут раскрыться лишь измененному сознанию. В этом правы оккультисты. Мир, единый мир Божий, многопланен. Но как согласовать с этим возможность научного познания? Это нисколько не затрудняет науки в точном смысле слова и не создает никакого конфликта. Наука познает реальный мир в том состоянии, в котором он находится, и она не виновна в падшести мира. Наука ищет истины, и в ней отражается Логос. Но она имеет определенные границы, и есть вопросы, которые она не может не только решать, но и ставить. Конфликт создается ложными притязаниями науки на верховенство над человеческой жизнью, на способность авторитетно разрешать вопросы религии, философии, морали, на способность давать директивы для творчества духовной культуры. Это действительно создает конфликт, но не точная наука. Никакая наука не может ничего сказать о том, существуют ли или не существуют иные миры. Если наука отрицает иные миры, то только потому, что ученый, исключительно погруженный в этот данный ему мир, не имеет свободы духа, необходимой для признания других планов мира. Сиентизм проповедует рабство миру. Нужно сказать, что и ортодоксальная теология считает нужным отрицать существование множества планов мира и тоже проповедует рабство миру. Учение Оригена о множестве миров было осуждено. Это имеет тот же источник. Таким образом, дробная истина выдает себя за единую Истину, которая раскрывается лишь неустанному углублению и расширению сознания, т. е. возрастанию духовному. Данный мир, этот мир, частичен, как частичен день нашей жизни.

Глава I ЧЕЛОВЕК И БОГ. ДУХОВНОСТЬ

Человек стоит перед вопросом всех вопросов — вопросом о Боге. Вопрос этот редко ставится в чистоте и изначальности, он слишком сресся с мертвящей схоластикой, с вербальной философией, с игрой понятиями. Те, которые хотели возвысить идею Бога, страшно принизили ее, сообщив Богу свойства, взятые из царства Кесаря, а не царства Духа. Нет гарантий существования Бога, всегда человек может сомневаться и от-

рицать. Бог не принуждает себя признать, как принуждают материальные предметы, Он обращен к свободе человека. Вера в Бога есть лишь внутренняя встреча в духовном опыте. Нужно решительно признать, что все традиционные доказательства бытия Божьего — онтологические, космологические и физико-теологические — не только несостоятельны, но и совершенно ненужны, скорее даже вредны. Критика Канта этих доказательств бытия Божия очень убедительна и не опровергнута традиционной апологетикой. Гораздо сильнее доказательство, которое можно было бы назвать антропологическим. Оно состоит в том, что человек есть существо, принадлежащее к двум мирам и не вмещающееся в этом природном мире необходимости, трансцендирующее себя как существо эмпирически данное, обнаруживающее свободу, из этого мира невыводимую. Это не доказывает, а показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало. Еще важнее первоощущение, которое не может быть как следует выражено. Если вы на мгновение представите себе самодостаточность мира, напр. самодостаточность движущейся материи как первоосновы, то вы поражаетесь непонятностью, бессмысленностью, тьмой, нереализуемостью в мысли такого мира. Несомненный результат размышлений о Боге: о Боге нельзя мыслить рациональными понятиями, которые всегда взяты из этого мира, на Бога не похожего. Правда была лишь на стороне апофатической теологии. Невозможно строить онтологию Бога. Бог не есть бытие, которое всегда есть уже обработка отвлеченной мысли. Бог есть не бытие, Бог есть Дух. Бог есть не эссенция, а экзистенция. О Боге можно говорить лишь языком символики духовного опыта. Да и вообще метафизика возможна лишь как символика духовного опыта, как интуитивное описание духовных встреч. Нельзя отвлеченно ставить вопрос о Боге, отвлеченно от человека. Существование человека, взятого в глубине, а не в поверхности, есть единственное свидетельство существования Бога, так как человек есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ. Человек есть не только конечное существо, как хочет утверждать современная мысль, он есть также бесконечное существо, он есть бесконечность в конечной форме, синтез бесконечного и конечного. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному, есть обнаружение

божественного в человеке, человеческое свидетельство о существовании Бога, а не только мира. Понимание Бога, как самодостаточного и бездвижного существа, есть ограниченная и отвлеченная рациональная мысль, такое понимание не дано в духовном опыте, в котором отношения с Богом всегда драматичны. Человек встречается с Богом не в бытии, о котором мыслят в понятиях, а в духе, в духовном опыте. В бытии есть уже объективация, или мертвящая отвлеченность понятия, или идеализированная природная необходимость и социальное принуждение. Лишь встреча в духе есть встреча в свободе. Лишь в духе и свободе встреча с Богом есть драматическое событие.

Отношения человека и Бога парадоксальны и совсем не поддаются выражению в понятии. Бог рождается в человеке, и человек этим подымается и обогащается. Такова одна сторона богочеловеческой истины, она раскрывается в опыте человека. Но есть другая сторона, менее раскрытая и ясная. Человек рождается в Боге, и этим обогащается божественная жизнь. Есть нужда человека в Боге, и есть нужда Бога в человеке. Это предполагает творческий ответ человека Богу. Отношения между Богом и человеком можно понимать лишь драматически, т. е. динамически. Бога нельзя мыслить статически. Статическое понимание рационально и экзотерично. Символика Библии в высшей степени драматична и динамична. Статическая онтология взята из греческой философии. Допущение существования двух природ — божественной и человеческой, — которые могут быть соединены, но не тождественны и не слиянны, есть истина, непонятная объективирующему разуму, сверхразумная, ибо разум сам по себе склонен или к монизму, или к дуализму. Тайна христианства, рационализированно раскрывающаяся в теологических системах, связана с этим парадоксальным и драматическим отношением божественного и человеческого. Парадокс в том, что высшая человечность божественна и вместе с тем это есть обнаружение человека и человечности. Это представляющееся разуму противоречие рационально непреодолимо. Можно было бы сказать, что Бог человек, человек же бесчеловечен. Поэтому по-настоящему существует только богочеловеческая человек-

ность. Основная проблема есть проблема Богочеловека и Богочеловечества, а не Бога. Утверждение Бога вне богочеловечности, т. е. отвлеченный монотеизм, есть форма идолопоклонства. Отсюда огромное значение учения о Троичности Божества, которое нужно понимать прежде всего мистически, в терминах духовного опыта, а не рационально-теологически. Великие германские мистики дерзновенно говорили, что нет Бога без человека, что Бог исчезает, когда исчезает человек (особенно Экхардт и Ангелус Силезиус). Это нужно понимать духовно, а не в терминах натуралистической метафизики и натуралистической теологии. Это опыт любви, а не понятие. Основным противоположением для нас должно быть не схоластическое противоположение естественного и сверхъестественного, незнакомое греческим учителям церкви, а противоположение естественного и духовного. Есть два понимания трансцендентного: или Бог, как трансцендирование моей ограниченности, как таинственная, актуальная бесконечность, предполагающая божественный элемент в самом человеке, — или Бог, как внешняя для человека онтологическая реальность, предполагающая отчужденность человеческой природы, ее внебожественность. Не идолопоклонническим, духовным является лишь первое понимание. Совершенно ложна и унижительна часто повторяемая идея, что перед Богом человек ничто. Наоборот, нужно говорить, что перед Богом, в обращенности к Богу человек подымается, он высок, он побеждает ничто. Рациональные онтологические учения об отношениях между Богом и человеком нестерпимы, такие построения имеют лишь педагогически-социальный смысл для христианской общины. Более всего нужно отрицать распространенный в теологических учениях взгляд, что Бог есть причина мира, первопричина. Но причинность и причинные отношения совершенно неприменимы к отношениям между Богом и миром, Богом и человеком. Причинность есть категория, применимая лишь к миру феноменов, и совершенно неприменимая к миру нумеральному. Это достаточно выяснено Кантом, хотя он был непоследователен, признавая причинные отношения между вещью в себе и явлением. Бог не есть причина мира. Можно еще сказать, что Бог есть основа мира, творец мира, но и эти слова очень несовершенны. Нужно освободиться от всякого социоморфизма и космоморфизма. Бог не есть сила в природ-

ном смысле, действующая в пространстве и времени, не есть господин и правитель мира, не есть и самый мир или сила, разлитая в мире. Лучше можно сказать, что Бог есть Смысл и Истина мира, Бог есть Дух и Свобода. Если мы говорим в противоположность пантеистическому монизму, что Бог есть личность, то понимать это нужно совсем не в ограниченном природно-человеческом смысле, а в духовном смысле конкретного образа, с которым возможно для нас личное общение. Встреча и общение с Богом возможно не как общение с Абсолютным, для которого не может быть другого, не может быть отношения, не с Богом апофатической теологии, а с конкретным личным Богом, имеющим отношение к другому. Мир без Бога есть непреодолимое противоречие конечного и бесконечного, лишен смысла и случаен.

Человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. В этом тайна человеческого существования: оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему. Если нет Бога, как Истины и Смысла, нет высшей Правды, все делается плоским, нет к чему и к кому подыматься. Если же человек есть Бог, то это есть самое безнадежное, самое плоское и ничтожное. Всякая качественная ценность уже показывает, что в человеческом пути есть то, что выше человека. И то, что выше человека, т. е. божественное, не есть сила внешняя, над ним стоящая и им господствующая, а то, что в нем самом делает его вполне человеком, есть его высшая свобода. Тут самое различие трансцендентного и имманентного терминологически условно и указывает на непреодолимую парадоксальность в условиях нашего времени. Человек с зари своего существования предполагал существование божественного, хотя бы в самой грубой форме. Если нет Бога, если нет Правды, возвышающейся над миром, то человек целиком подчинен необходимости или природе, космосу или обществу, государству. Свобода человека в том, что кроме царства Кесаря существует еще царство Духа. Существование Бога обнаруживается в существовании духа в человеке. И Бог не походит ни на силу природы, ни на власть в обществе и государстве. Тут нет никакой аналогии, все аналогии означают рабий космоморфизм и социоморфизм в понимании Бога. Бог есть

свобода, а не необходимость, не власть над человеком и миром, не верховная причинность, действующая в мире. То, что теологи называют благодатью, сопоставляя ее с человеческой свободой, есть действие в человеке божественной свободы. Можно сказать, что существование Бога есть хартия вольностей человека, есть внутреннее его оправдание в борьбе с природой и обществом за свободу. Достоинство человека в том, чтобы не подчиняться тому, что ниже его. Но для этого должно быть то, что выше его, хотя и не вне его и не над ним. Ошибка гуманизма была совсем не в том, что он утверждал высшую ценность человека и его творческое призвание, а в том, что он склонялся к самодостаточности человека и потому слишком низко думал о человеке, считая его исключительно природным существом, не видел в нем духовного существа. Христос учил о человеке как образе и подобии Божьем, и этим утверждалось достоинство человека как свободного духовного существа, человек не был рабом природной необходимости. Свобода возможна лишь в том случае, если кроме царства Кесаря существует еще царство Духа, т. е. царство Божье. Повторяю, Бог — не объективное бытие, к которому применимы рациональные понятия, Бог есть Дух. Основное же свойство Духа есть свобода. Дух не есть природа. Свобода не может быть вкоренена в природе, она вкоренена в Духе. Связь человека с Богом не природно-бытийственная, а духовно-экзистенциальная, глубинная. Если нет Бога, то нет Тайны. Если нет Тайны, то мир плосок и человек двухмерное существо, неспособное восходить в гору. Если нет Бога, то нет победы над смертью, нет вечной жизни, то все лишено смысла и абсурдно. Бог есть полнота, к которой не может не стремиться человек. Существование человека не доказывает путем мертвой логической диалектики существование Бога, а показывает, свидетельствует о Нем. Отожествление царства Духа с царством Кесаря в той или иной форме есть ложный монизм, неотвратимо порождающий рабство. Дуализм между царством Духа и царством Кесаря — совершенно необходимое утверждение свободы человека. Но это не есть окончательный дуализм, это дуализм в духовном и религиозном пути человека. Окончательный монизм утвердится в царстве Божиим, он обнаружится лишь эсхатологически.

Не только сознание утонченно развитое, но и сознание более элементарное и мало развитое, должно быть обеспокое-

но таинственным учением о Промысле, пониманием Бога как Господина и Управителя этого мира. Как связать это с торжеством в мире зла и страданием? Думаю, что это один из главных источников атеизма. Обыкновенно выходят из затруднения при помощи учения о грехопадении. Но этим ничего не объясняется и не оправдывается. Сила зла остается необъяснимой. Не существует никакой пропорциональности между страданиями людей и их греховностью. Больше всего страдают не худшие, а лучшие. Остаются необъяснимыми периоды богооставленности в жизни исторической и в индивидуальной жизни. Объяснение страшных катастроф в жизни людей Божьим гневом и наказанием невыносимо. Страшно трудно оправдать и объяснить вседеприсутствие всемогущего и всеблагочестивого Бога в зле, в чуме, в холере, в пытках, в ужасах войн, революций и контрреволюций. Понимание действия Промысла Бога в этом мире зла и страдания должно быть переоценено. Значительно вернее мыслит Киркегардт, что Бог остается инкогнито в мире. В этом мире управляет не Бог, а князь мира сего по своим законам, законам мира, а не по законам Божиим. Этот мир более подчинен царству Кесаря, а не царству Духа. Отклик у живого Бога можно понимать только эсхатологически: «Да придет Царствие Твое». Его еще нет. Мир объектов, мир феноменов, с царствующей в нем необходимостью, — лишь внешняя сфера, но за ним скрыта глубина связи с Богом. Нельзя мыслить так, что Бог что-то причиняет в этом мире, подобно силам природы, управляет и господствует, подобно царям и властям в государствах, детерминирует жизнь мира и человека. Нельзя мыслить прогресса в отношении Бога в историческом процессе, в исторической необходимости. В истории происходит борьба свободы и необходимости, а Бог может быть только в свободе, Он не присутствует в необходимости. Это влечет за собой полное изменение учения о Промысле. Благодать не есть действующая извне сила, благодать есть обнаружение божественного в человеке. Не существует противоположения между свободой и благодатью, благодать есть лишь просветленная свобода. Как я много раз писал, сделав это основной темой, возможно противополжить ей зло и тварность и предшествующую несотворенную и потому не детерминированную свободу, иррациональную свободу. Но свобода может стать просветлением и обожествлением. По-

этому в истории мира и человека могут действовать иррациональные силы, темная свобода, порождающая необходимость и насилие. Но действует и просветленная свобода, действует и сила божественная. Поэтому история в высшей степени драматична, поэтому в ней постоянно происходит столкновение и борьба царства Духа и царства Кесаря, которое имеет тенденцию быть царством тоталитарным. Одинаково ложно видеть повсюду в жизни мира торжество злой, дьявольской силы и видеть прогрессирующее раскрытие и торжество божьей доброй силы. Дух не открывается прогрессивно в историческом процессе и торжествуют явные и злые процессы, но нужно видеть повсюду возможные зачатки и наитие духа и духовного царства. Отношение человека к Богу предполагает драматическую борьбу между царством Духа и царством Кесаря, прохождение через дуализм, во имя окончательного монизма, который может раскрыться лишь эсхатологически. Эта тема осложняется отношением человека к космосу.

Глава II ЧЕЛОВЕК И КОСМОС. ТЕХНИКА

Человек есть природное существо, он связан с космической жизнью многими нитями, зависит от круговорота космической жизни. Тело человека определяется и процессами физико-химическими. Человек умирает, как природное существо, и телесный состав его рассеивается в материи и мировой жизни. Человек живет в природном мире и должен определять свое отношение к нему. Но тайна человека в том, что он не только природное существо и не объясним из природы. Человек есть также личность, т. е. духовное существо, несущее в себе образ божественного. Поэтому положение человека в природном мире трагическое. Человек не только один из объектов этого мира, он прежде всего субъект, из объекта невыводимый. Вместе с тем отношение человека к космосу определяется тем, что он есть микрокосм, он включает в себе космос или включает в себе историю. Человек не может быть лишь частью чего-либо, он есть целое. Через духовное в себе начало человек не подчинен природе и независим от нее, хотя природные силы могут его убить. Если бы человек был ис-

ключительно природным и конечным существом, то смерть его не заключала бы в себе ничего трагического, трагична лишь смерть бессмертного существа, устремленного к бесконечности. Только извне, из объекта человек есть часть природы, изнутри, из духа — природа в нем. Поэтому отношение человека к космосу двойственное. Он раб природы и царь природы. Центральное положение человека в природе определяется совсем не астрономически, и оно не меняется после Коперника; оно совсем не зависит от того, что открывают естественные науки. Это положение человека определяется духом. Поэтому основная тема — дух и природа, свобода и необходимость.

Можно установить четыре периода в отношении человека к космосу: 1) погружение человека в космическую жизнь, зависимость от объектного мира, невыделенность еще человеческой личности, человек не овладевает еще природой, его отношение магическое и мифологическое (примитивное скотоводство и земледелие, рабство); 2) освобождение от власти космических сил, от духов и демонов природы, борьба через аскезу, а не технику (элементарные формы хозяйства, крепостное право); 3) механизация природы, научное и техническое овладение природой, развитие индустрии в форме капитализма, освобождение труда и порабощение его, порабощение его эксплуатацией орудий производства и необходимость продавать труд за заработную плату; 4) разложение космического порядка в открытии бесконечно большого и бесконечно малого, образования новой организованности, в отличие от органичности, техникой и машинизмом, страшное возрастание силы человека над природой и рабство человека у собственных открытий. Это различие отношений человека и природы типологично, а не хронологично, хотя смена времен имела значение. Но сейчас, когда мы вошли в техническую эпоху, существуют и другие страшные темы. Если раньше человек страшился демонов природы и Христос освободил его от демолатрии, то ныне он страшится мирового механизма природы. Власть техники есть последняя метаморфоза царства кесаря. Она уже не требует тех сакрализаций, которых требовало царство кесаря в прошлом. Это последняя стадия секуляризации, распадение центра и образование отдельных автономных сфер и претензия одной из сфер на тоталитарное при-

знание. Человек находится под влиянием одной из автономных сфер. Возможно мыслить также пятый период в отношении человека к природе. В этом пятом периоде будет еще большее овладение человеком силами природы, реальное освобождение труда и трудящегося, подчинение техники духу. Но это предполагает духовное движение в мире, которое есть дело свободы.

Мне не раз уже приходилось писать о том, что невероятная мощь техники революционизировала всю человеческую жизнь. Кризис, переживаемый человеком, связан с несоответствием душевной и физической организации человека с современной техникой. Душа и тело человека формировались, когда человеческая жизнь была еще в соответствии с ритмом природы, когда для него еще существовал космический порядок. Человек был еще связан с матерью-землей. Власть техники означает конец теллурической эпохи. Органическая, естественная среда человека, земля, растение, животные и пр., может быть убита техникой; что тогда будет? Элементарная техника существовала с первобытных времен. С конца XVIII века начинается революционизирующее вторжение машины, с которым связано развитие капиталистической промышленности. Только в наше время техника приобретает детерминирующую власть над человеком и человеческими обществами и возникает тип технической цивилизации. Этого нельзя еще было сказать про XIX в., который был сложным и противоречивым, но сохранял еще старый тип культуры. Ныне пошатнулся космический порядок, в который верили люди, верили и материалисты, и позитивисты XIX в. Человек по-новому поставлен перед космическими силами. Космос в античном, греческом, смысле слова, космос Аристотеля, Фомы Аквината, Данте — более не существует. Природа не есть больше установленный Богом иерархический порядок, на который можно положиться. Это изменение началось с Коперника. Уже Паскаль испытывал ужас перед бесконечностью пространств и остро почувствовал потерянность человека в чуждом и холодном бесконечном мире. Не меньший ужас должен возникнуть с открытием мира бесконечно малого. Наука входит во внутреннее строение природы, в глубину материи. В этом отношении работа над разложением атома имеет огромное значение. Она привела к открытию атомной бомбы, которое грозит не-

слыханными катастрофами. Это пугает ученых, которые не чувствуют себя свободными в своих лабораториях. Разложение материи освобождает огромную энергию. Можно сказать, что материя связывала и сковывала энергию. Это стабилизировало космический порядок. Теперь ученые говорят, что научные открытия своими техническими последствиями могут взорвать космический порядок, вызвать космические катастрофы. Война перестала быть локализованным явлением между нациями и государствами, она становится явлением космическим или, вернее, антикосмическим. Огромное значение в изменении взгляда на космический порядок имело также открытие закона относительности. Кончился также эволюционистский оптимизм XIX в., утверждавший, что все идет к лучшему в природном мире. Эволюционные теории возникли на почве биологических наук и имели ограниченный кругозор. Теперь определяющее значение имеют физика и химия, и кругозор делается космическим и именно в то время, когда космос почти разрушается. Отношение к природе определяется исключительно через *praxis*, и для *praxis*'а отрываются безграничные возможности. Это одинаково может порождать и оптимистические настроения, и настроения пессимистические.

Возникает новая реальность, отличная и от природной неорганической реальности, и от природной органической реальности. Эта новая реальность есть реальность организованная. Человек имеет дело уже не с природой, сотворенной Богом, а с новой реальностью, созданной человеком и цивилизацией, с реальностью машины, техники, которых в природе нет. Машина создается при помощи материальных элементов, взятых из старой природы, но в нее привходит что-то совершенно новое, не природное уже, не принадлежащее к старому космическому порядку. Не сразу человек заметил, какие это может иметь последствия. Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря, ночь, потому что солнечный свет может померкнуть. Но роль техники двойственна; она имеет и положительное, и отрицательное значение. И романтическое отрицание техники бессильно и реакционно. Нужно не отрицать научные открытия техники, а духовно овладеть ими. Рокковым последствием техники, подчиненной лишь собственному закону, порождающему технические мировые войны,

является непомерное возрастание этатизма. Государство делается всемогущим, все более тоталитарным и не только в тоталитарных режимах, оно не хочет признавать никаких границ своей власти и рассматривает человека лишь как свое средство и орудие. Власть техники имеет еще одно последствие, очень трудное для человека, к которому душа человека недостаточно приспособлена. Происходит страшное ускорение времени, быстрота, за которой человек не может угнаться. Ни одно мгновение не самоценно, оно есть лишь средство для последующего мгновения. От человека требуется невероятная активность, от которой он не может опомниться. Но эти активные минуты делают человека пассивным. Он становится средством вне человеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Активность человеческого духа оказывается ослабленной. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека. Маркс справедливо говорил об отчуждении человеческой природы в капиталистическом строе. Но это отчуждение продолжается в строе, которым он хочет заменить разлагающийся капиталистический строй. В техническую эпоху происходит также активное вступление в историю огромных человеческих масс, и происходит как раз тогда, когда они потеряли свои религиозные верования, — массы, которые не следует отождествлять с трудящимися классами. Все это создает глубокий кризис человека и человеческой цивилизации. В чем главная причина этого кризиса?

Со времени выхода из средневекового времени человек пошел путем автономии разных сфер творческой человеческой активности. В века новой истории, которая уже перестала быть новой и стала очень старой, все сферы культуры и общественной жизни начали жить и развиваться лишь по собственному закону, не подчиняясь никакому духовному центру. Таким образом, могли развиваться и творческие силы человека, связанные в средневековье. Политика, экономика, наука, техника, национальность и пр. не хотят знать никакого нравственного закона, никакого духовного начала, стоящего выше их сферы. Макиавеллизм в политике, капитализм в экономике,

сиентизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком — все это есть порождение этих автономий. Основным и роковым противоречием в судьбе европейского человека было то, что автономия разных сфер его активности не была автономией самого человека как целостного существа. Человек делался все более и более рабом автономных сфер; они не подчинены человеческому духу. Все большая утрата человеком целостности порождает в человеке потребность спастись от грозящей ему гибели, от утери человеческого образа. С одной стороны, европейский человек идет к неогуманизму, с другой стороны, хочет достигнуть целостности в тоталитарной системе организации всей жизни. Вопрос о тоталитаризме, о котором так много пишут, сложнее, чем обыкновенно думают. Тоталитаризм есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни. Но автономия разных сфер человеческой активности, утрата духовного центра привела к тому, что частичное, раздельное претендует на тоталитарность, целостность. Наука, политика давно уже начали заявлять такое притязание. В нашу эпоху тоталитарными делаются экономика, техника, война. Наука приобретает утилитарный характер в отношении к этим сферам. Марксизм стремится к целостному человеку, не хочет примириться с отчуждением человеческой природы, которое происходит в капиталистическую эпоху. Но он хочет воссоздать целостного человека из раздельной, автономной сферы экономики; он находится во власти экономизма капиталистической эпохи. Поэтому тоталитаризм марксизма ложный, не освобождающий человека, а порабащивающий его. Человек не есть экономическое существо по преимуществу, в своей глубине. Но самое большое значение имеет тоталитарное притязание техники. Техника не желает знать никакого высшего начала над собой. Она принуждена считаться лишь с государством, которое тоже приобретает тоталитарное значение. Потрясающее развитие техники, как автономной сферы, ведет к самому основному явлению нашей эпохи: к переходу от жизни органической к жизни организованной. В техническую эпоху жизнь огромных человеческих масс, требующих разрешения вопроса о хлебе насущном, должна быть организована и регулирована. Человек оторван от природы в старом смысле

слова и погружен в замкнутый социальный мир, какой мы видим в марксизме. И наряду с этим у него делается все большее и большее планетарное чувство земли. Жизнь человека погружена в противоречие, он находится в состоянии потери равновесия. Автономная власть техники есть предельное выражение царства кесаря, новая его форма, непохожая на прежние формы. Дуализм царства Духа и царства Кесаря принимает все более острые формы. Царство Кесаря не хочет признать нейтральных сфер, оно мыслится монистически.

Для нашей эпохи характерно соединение иррационального и рационального. Это может казаться противоречивым, но в действительности оно понятно. Происходит взрыв иррациональных сил, и человек упадает в образовавшемся хаосе. Он делает усилие спастись через рационализацию. Но рационализация есть лишь обратная сторона иррационального. Ситуация человека в мире делается абсурдной, бессмысленной. Он погружен в бессмысленность жизни, но не признает смысла, который только и может оправдать бессмысленность. Мир приходит к рационализированной тьме. Сама рационализация жизни может быть иррациональной. Самая рационализация происходит как раз тогда, когда вера в разум пошатнулась. Это делает весь процесс жизни противоречивым. Господство рационализированной техники делает ситуацию человека в мире абсурдной. Эта ситуация человека, эта выброшенность его в мир абсурда, отразилась в философии Гейдеггера, в романах Кафки. В них с новой остротой ставится вопрос о человеке и требование новой религиозной и философской антропологии. Технизация жизни есть вместе с тем ее дегуманизация. Старый гуманизм бессилен перед могущественным техническим процессом, перед ростом сознания абсурдности жизни. Только марксисты хотят оставаться оптимистами, верят в благость техники, относя сознание абсурдности жизни исключительно к обреченным на смерть буржуазным классам, и с ней связывают неотвратимое торжество пролетариата. Эта точка зрения признает человека исключительно социальным существом, в котором мыслит и творит класс. Марксистский оптимизм не ставит в глубине ни вопроса об отношении человека к космосу, ни вопроса о внутренней жизни человека, которая просто отрицается. Я много раз уже писал о двойственности гуманизма, об его внутренней диалекти-

ке, которая приводит к отрицанию человека. Бессмысленно стремление к отрицанию техники. Нужно не отрицать технику, а подчинить ее духу. Человек в своей исторической судьбе проходит не только через радикальные изменения социальной жизни, которые должны создать новую структуру общества, но и через радикальное изменение отношения к жизни космической. Слишком забывают, что социальная жизнь людей связана с космической жизнью и что не может быть достигнуто совершенного общества без отношения к жизни космической и действия космических сил. Основы марксизма остаются незащитимы в социальном мире. Развитие техники и ее власть над человеческой жизнью имеет прямое отношение к теме «человек и космос». Было уже сказано, что моральное и духовное развитие не соответствует техническому развитию и что это создает главную причину нарушения равновесия человека. Только соединение социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности. Только через духовное начало, которое есть связь человека с Богом, человек делается независимым и от природной необходимости, и от власти техники. Но развитие духовности в человеке означает не отвращение от природы и техники, а овладение ими. Проблема, стоящая перед человеком, еще сложнее: с механизированной природой не может быть взаимодействия. Древнее общение человека с жизнью природы теперь возможно лишь через воззрения духовные, оно не может быть просто органическим в старом смысле слова. Но ставится еще более острый вопрос об отношении человека к обществу.

Глава III

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО. СОЦИАЛИЗМ

Человек есть существо природное, социальное и духовное. Он также есть существо свободное и рабье, склонное к жертве и любви и к эгоизму, высокое и низкое, несущее в себе образ Божий и образ мира, природного и социального. И потому человек определяется своим отношением к Богу, к природе и к обществу. Иногда он в гораздо большей степени чувствует себя поставленным перед обществом, чем перед космо-

сом, и гораздо больше чувствует власть общества. И власть техники он чувствует как власть общества, а не власть природы. Поэтому с наибольшей остротой ставится вопрос о границах власти общества над человеком. Общество имеет тоталитарные притязания и склонно говорить человеку: «Ты мое создание и безраздельно принадлежишь мне». Христос утверждал дуализм — царства Божия и царства Кесаря. Ныне происходит возврат к античному, языческому сознанию, которое признавало безраздельную власть общества-государства. Отношения между человеком и обществом представляются парадоксальными. Извне, из объекта, человеческая личность есть лишь малая часть общества, изнутри, из субъекта, общество есть часть человеческой личности, ее социальная сторона, подобно тому, как космос есть часть человеческой личности как малой вселенной, заключающей в себе все. Важнее всего сознать, что человек принадлежит не только общественному плану, но и плану духовному, и в этом источник его свободы. Необходимо всеми силами обличать ложь всякого монизма, который всегда есть источник тирании. Общество, понятое монистически, всегда имеет тенденцию к тирании. Более был бы приемлем плюрализм, но плюрализм в обществах буржуазных и капиталистических связан с индивидуализмом и есть прикрытая форма тирании через капиталистическое господство. Поэтому речь может идти только о создании совершенно нового братского общества, общества персоналистического и коммюнитарного. Общество есть объект для человека, извне его детерминирующий. Его надо превратить в субъект, внутренне обозначающий коммюнитарный и социальный характер человека.

Коммунизм, совершенно так же и фашизм, отрицает трагический конфликт личности и общества. Этот конфликт признается свойственным лишь обществу, состоящему из классов. Так представляется, если оставаться на поверхности, но на большей глубине этот конфликт совершенно устраняется только в Царствии Божием. Трагизм ситуации человека заключается в том, что он принужден жить в природном и объективированном порядке, т. е. доля действия на него необходимости больше доли действия в нем свободы. Общество не есть ни особое существо, ни организм. В этом отношении совершенно ложна метафизика коллективизма, которая в соци-

альном коллективе видит реальность, стоящую над человеком. К этому вопросу мы еще вернемся. Но общество есть некая реальность. Реальность не только «я» и «ты», но и «мы». Но реальность «мы» нисколько не дает права признавать примат общества над человеческой личностью. Вне человека и отношений человека к человеку общества не существует или существует как отчуждение вонне природы самого человека. Универсализм Гегеля, Маркса, Дюркгейма, Шпанна и др., признающий примат общества или государства над человеческой личностью, есть ложный универсализм и основан на логике реализма понятий, для которой общее реальнее индивидуального. Маркс в этом отношении противоречив, но у него, в противоречии с материализмом, есть схоластический реализм понятий. Для него класс реальнее человека. Очень интересно, что это противоречие социальной диалектики, как подтвердил Ж.-Ж. Руссо, приводит к деспотическому государству якобинцев. Руссо уже отрицал свободу религиозной совести и возвращался к античному, дохристианскому пониманию свободы. Более правы были Прудон, у нас Герцен и Н. Михайловский, утверждавшие социализм во имя индивидуума, во имя человека.

Свобода человеческой личности не может быть дана обществом и не может по своему истоку и признаку зависеть от него — она принадлежит человеку как духовному существу. Общество, если оно не имеет тоталитарных претензий, должно лишь признать эту свободу. Эта основная истина о свободе находила свое отражение в учении об естественном праве, о правах человека, не зависящих от государства, о свободе не только как свободе в обществе, но и свободе от общества, безграничного в своих притязаниях. Бенжамен Констан видел в этом отличие понимания свободы в христианский период истории от понимания ее в античном греко-римском мире. Учение о естественном праве, которое признавало права человека независимо от политических прав, установленных государством, делало теоретическую ошибку, которая свойственна незрелой метафизике того времени. В действительности неотъемлемые права человека, устанавливающие границы власти общества над человеком, определяются не природой, а духом. Это духовные права, а не естественные права, природа никаких прав не устанавливает. Такую же ошибку делали, когда

совершали революцию во имя природы; ее можно делать только во имя духа, природа же, т. е. присущий человеку инстинкт, создавала лишь новые формы рабства. Христианство некогда совершило величайшую духовную революцию, оно духовно освободило человека от неограниченной власти общества и государства, которая в античном мире распространялась и на религиозную жизнь. Оно открыло в человеке духовное начало, которое не зависит от мира, от природы и общества, зависит от Бога. Это и есть истина христианского лишь персонализма, незнакомая древнему, дохристианскому миру. Но в своей исторической судьбе христианство искажалось приспособлением к царству Кесаря, склонялось перед государственной силой и пыталось сакрализировать эту силу. Так образовывались принудительные христианские теократии, так дошли до приспособления и оправдания капиталистического режима, который находится в самом остром противоречии с христианством. Роковое значение имели слова ап. Павла: «Несть бо власть, аще не от Бога», которые не имели никакого религиозного значения, а лишь временное, историческое значение. Слова ап. Павла стали источником оппортунизма. На Павловом христианстве утвердились два пути: или аскетический путь ухода из мира, оправдывавший аскетически-метафизическое миросозерцание, или путь приспособления к силам, господствующим в мире. Христианство всегда определяло свое отношение к организациям общества, которые делали другие, но не раскрывало правды организации общества из глубины самого христианства. Христианская правда об обществе еще не была раскрыта, не наступили еще для этого времена и сроки. Поэтому до времени нужно утверждать дуализм «божьего» и «кесарева», дуализм природно-социального, как и дуализм общества и государства. Это источник свободы. Но это не есть окончательное, это дуализм в пути, дуализм временный. Окончательная обращенность должна быть обращенностью к Царству Божьему, в котором всякий дуализм преодолен. Необходимо также установить различие между обществом и коммюнитарной общиной. Организация общества, в котором всегда большая доля необходимости, не есть создание коммюнитарности. В следующей главе будет речь о глубоко различии между идеей религиозной соборности и социалистической идеей коллективизма. Конечные цели челове-

ческой жизни не социальны, а духовные. Но с другой стороны совершенно ложно разделение индивидуально-морального акта и социально-морального. Нельзя быть моральным человеком и хорошим христианином в индивидуальной, личной жизни и быть жестоким эксплуататором и аморальным в социальной жизни в качестве представителя власти, хозяина предприятий, главы семьи и пр. Ложно и античеловечно различие человека и иерархического чина, замена человека иерархическим чином. Главная же причина кризиса христианства и кризиса общества и упадка веры — в понимании христианства исключительно как религии личного спасения. На почве такого сознания невозможно разрешение проблемы отношений человека и общества. Только новое сознание в христианстве, только понимание его как религии не только личного, но и социального и космического преображения, т. е. усиление в христианском сознании мессианства и пророчества, может привести к разрешению мучительной проблемы отношений человека и общества.

Проблема отношения человека и общества очень обострилась из-за роли, которую играет социализм в мировой жизни. Самое слово «социализм» происходит от слова «общество». Когда социализм был еще мечтой и поэзией, не стал еще прозой жизни и властью, он хотел быть организованной человечностью. Даже Маркс думал, что социализм должен осуществить новое общество во имя человека. Роковая диалектика всего осуществляемого в мире, в царстве кесаря, еще не обнаружилась. Но несмотря на несомненную практическую правду социализма — во всяком случае, критическую правду в отношении к капитализму — метафизика социализма ложна. Эта метафизика основана на примате общества над человеческой личностью, хотя и при предположении, что человек может от этого примата только выиграть. Социализм двойствен: он может создать или новое свободное общество, или новое рабство. Глубина и правда социализма в том, что человеческая личность вообще, и особенно личность рабочего, из объекта должна превратиться в субъект. Основным противоположением остается противоположение личности и вещи. Нельзя допустить, чтобы человек рассматривался как вещь и объект.

Человек есть субъект и личность, и оправдан социальный строй, который это признает. О различии между социализмом и коммунизмом будет сказано по существу ниже, в главе о коллективизме и марксизме.

Говорят, что различие между социализмом и коммунизмом в том, что лозунг социализма: «от каждого по его способностям, каждому по его труду», лозунг же коммунизма: «от каждого по его способностям, каждому по его потребностям». Это различие не принципиальное, вторичное, указывает лишь на разные степени достижения богатства обществом. Гораздо глубже то различие, что социализм не требует тоталитарного мирозерцания, как коммунизм, не стремится к коллективизации всей личной жизни человека и не все средства считает дозволенными. Но и социализм, в большинстве случаев основанный на ложной метафизике, признает мир объектов первичной реальностью, мир же субъекта — вторичной. Это одна из трансформаций царства кесаря. Материализм, т. е. абсолютизация вещи и объекта, есть наследие буржуазного мирозерцания. Капитализм есть практический атеизм. Много верного об этом говорит Рагац. Но есть иллюзия в его мысли, что пролетариату открыта бесконечность, потому что он свободен от собственности. Всегда есть опасность обуржуазления социализма, это очень остро отметил Герцен. И коммунизм может быть буржуазным в духовном смысле слова. Самое глубокое противоположение есть противоположение не капитализму как экономической категории, а буржуазности как категории духовной и моральной. Революционность в социальной борьбе за новое общество определяется обычно не по социальному идеалу и не по духовному и моральному изменению людей, создающих новое общество, а по средствам, которые применяются в борьбе, по степени применения насилия. Ганди был, конечно в духовном смысле слова, более революционным, чем коммунисты, но его убили именно за эту духовную революционность.

Огромное значение здесь имеет отношение к времени. Можно ли рассматривать настоящее как средство для будущего и современное поколение как средство для поколений грядущих? Социализм революционный часто хотят видеть в этом рассматривании настоящего поколения живых людей как простого средства для будущего. Поэтому считают возможным

убивать огромное количество людей, причинять неисчислимое страдание для осуществления грядущего блага и счастья людей. Так всегда создавалось и продолжает создаваться царство кесаря; это его закон. Различие тут лишь в степени. Революцию понимают как антиперсонализм.

Самой мучительной проблемой в социализме является проблема свободы. Как соединить решение проблемы хлеба для всех людей, проблемы, от которой зависит сама жизнь людей, со свободой, от которой зависит достоинство людей? Эта проблема совершенно неразрешима на почве материализма, она могла бы быть разрешима лишь на почве религиозного социализма. Но трагизм положения в том, что человеческие массы проходят через процесс дехристианизации и через материализм, в чем виноваты сами христиане. Социализм сам по себе никогда не осуществит совершенного общества, не осуществит и равенства. Не будет греховных форм эксплуатации человека человеком, не будет классов в том смысле, в каком они созданы капиталистическим строем. Но образуется новый, привилегированный правящий слой, новая бюрократия, та, что теперь названа «организаторы» (James Burnham).

В истории происходит двойной процесс: процесс социализации и процесс индивидуализации. Коммунизм имеет тенденцию к тоталитарной социализации. В этом его своеобразие. Экономическая система коммунизма могла бы не быть еще тоталитарной социализацией человеческой жизни. Она вытекает из философского мировоззрения коммунизма, из его религиозной веры. В этом его главное отличие от социализма. Социализм менее духовен, в нем процесс индивидуализации. Но социализм можно рассматривать как родовое понятие, и тогда возможны разные формы социализма. Может быть социализм революционный и социализм реформаторский, социализм религиозный и социализм атеистический, социализм демократический и социализм аристократический. Речь сейчас идет не о социальных переменах в Европе, а о принципах. В социализме всегда был элемент хилястический, он был в социализме утопическом и в социализме Маркса. Но не осознанный, хилястический и мессианский элемент социализма как раз порождает фанатизм, и с ним связан воинствующий, антирелигиозный его характер. Крайняя вражда к религии может быть желанием религии же. Это скорее та разновид-

ность социализма, которая именуется коммунизмом. Само слово социализм бесцветно и почти ничего не означает, оно происходит от слова «общество». Слово «коммунизм» более значительно, оно связано с приобщением, с коммюнитарностью. Но на практике коммунизм приобретает не столько характер коммюнитарности, сколько характер коллективизма. Мы увидим, что это — основное различие. Если бы не превращение коммунизма в предельный коллективизм, не оставляющий места ни для каких индивидуализаций, то я бы предпочел слово «коммунизм», я бы защищал религиозный и аристократический (не в социальном, а в классическом смысле слова) коммунизм. Но по жизнью установленной терминологии отдаю предпочтение слову «социализм».

Нужно признать, что социализм больше стесняется в средствах, менее склонен достигать своих целей насилием. И в прошлом хилиастический христианский коммунизм, задаваясь целью осуществления царства Божьего на земле, был склонен к кровавым насилиям. В этом отношении показательна фигура Фомы Мюнцера. Коммунистическая утопия, напр. утопия Кампанеллы или Кабэ, рисовала идеальный строй, в котором не оставалось места для свободы, и организация общества была тиранической. В сущности, проблема социализма, перед которой стоит современный человек, — проблема «хлеба» и социальной справедливости — элементарна и относительна. Социализм, употребляя это слово в радикальном смысле, не может решить основных вопросов человеческого существования. После осуществления элементарной правды социализма восстанут с особой остротой самые глубокие вопросы для человека и трагизм человеческой жизни станет особенно острым. Цели человеческой жизни духовные, а не социальные, социальное относится лишь к средствам. Борьба против буржуазного общества и буржуазного духа, с которым социализм и коммунизм недостаточно борются, совсем не отрицает заслуг буржуазного и гуманистического периода истории, утверждения свободы мысли и науки, уничтожения пыток и жестоких наказаний, признания большей человечности. В этом отношении XIX век был великим веком. Совершенно нелепа идея пролетарской культуры, которую никак не утверждали ни Маркс, ни Ленин. Пролетарская психология и пролетарская культура может означать лишь рабство человека. Культура

может быть лишь общечеловеческой и непременно предполагает аристократический элемент. Так же нелепо утверждение религии труда. Труд имеет религиозный смысл, но цель в освобождении от тяжести труда. Это будет одним из результатов техники, когда она будет подчинена духу. Но социализм должен быть связан с новым, не буржуазным отношением к жизни, с новым, не буржуазным отношением людей. Это не есть лишь социальная задача, это прежде всего духовная задача, духовная революция. Надо желать развития и победы религиозного социализма, но это совсем не означает религии социализма. Подчинение социализма религиозным началам и целям есть освобождение от ложной религии социализма, от ложной объективации общества.

Глава IV ЧЕЛОВЕК И КЕСАРЬ. ВЛАСТЬ

Кесарь есть вечный символ власти, государства, царства этого мира. Есть две основные точки зрения на соотношения кесаря, власти, государства, царства этого мира и духа, духовной жизни человека, царства Божьего. Это соотношение понимают или дуалистически, или монистически. Было уже сказано об относительной правде дуализма в условиях нашего мира. Монизм всегда имеет тираническую тенденцию, будет ли он религиозный или антирелигиозный. Верно же понятый дуализм царства Кесаря и царства Божьего, духа и природы, духа и организованного в государство общества, может обосновать свободу. Ложно были поняты и истолкованы евангельские слова: «Воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу», и слова ап. Павла: «Несть бо власти, аще не от Бога». Истолкование этих слов носило рабский характер. «Воздайте кесарю кесарево» совсем не означает религиозного определения кесаря и его царства, не означает никакой его оценки. Это есть лишь различение двух разных сфер, недопущение смешения. Слова же «несть бо власти, аще не от Бога», которые имели роковое значение, сплошь да рядом означали сервиллизм и оппортунизм в отношении к государственной власти и сакрализацию форм власти, ничего общего с христианством не имеющих. Слова ап. Павла никакого религиозного значения не имеют, их

характер чисто исторический и относительный, вызванный положением христиан в Римской империи. Ап. Павел боялся, что христианство может превратиться в анархическую, революционную секту. Он хотел ввести христианство во всемирную историю. Кроме того, следует помнить, что через некоторое время, во время правления Домициана, государственная власть характеризовалась как зверь, исходящий из бездны. Вопрос безмерно сложнее, чем обыкновенно думают, ссылаясь на слова ап. Павла. Христианство достаточно уже обнаружило сервилизм в отношении к царству кесаря. Причем это обыкновенно происходило так: всякое изменение — революционное или реформаторское — в царстве кесаря вначале вызывало сопротивление со стороны церкви, осуждение новшества как проявления духа антихриста. Но когда стабилизировалась и укреплялась новая власть кесаря, церковь вдруг замечала, что это и есть та власть, которая также от Бога, и санкционировала ее. Таким образом, выходило, что церковь лишь санкционировала то, что делали другие внецерковные и внехристианские силы, и не имела собственного идеала общества и государства. Когда она его, по видимости, имела, — в христианских теократиях прошлого — было еще хуже, ибо эти теократии были христианскими лишь по вывеске и отрицали свободу. Теократия была одним из соблазнов, через которые проходило христианское человечество. Соблазном была не только теократия в средневековом смысле слова, но и христианские государства, которые всегда бывали христианскими лишь символически, а не реально, и компрометировали христианство. Глубина проблемы в том, что дух не может зависеть от природы и общества и определяться ими. Дух есть свобода, но в объективации духа в истории создавался ряд мифов, которыми укреплялся авторитет власти. Это миф о суверенитете в религиозной области, это миф о папской непогрешимости или миф о соборе епископов. В жизни государств и обществ таковы: миф монархии — о суверенитете власти монарха, миф демократии — о суверенитете власти народа (*volonté générale*), миф коммунизма — о суверенитете власти пролетариата. Все эти мифы в сущности имели мистический характер, хотя бы это и не признавали открыто, и эти мифы означали, как правило, не ново понимаемый миф о суверенитете, а отрицание самой идеи суверенитета. Суверенитет не

принадлежит никому. Он есть лишь одна из иллюзий объективности.

Могут сказать, что моя точка зрения находится во власти анархического мифа, но это неверно. Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира. Но государство имеет лишь функциональное и подчиненное значение. То, что нужно отрицать, так это суверенитет государства. Государство всегда имело тенденцию переходить за свои границы. И оно превратилось в автономную сферу. Государство хочет быть тоталитарным. Это относится не только к коммунизму и фашизму. И в христианский период истории происходит возврат к языческому пониманию государства, т. е. тоталитарному, монистическому пониманию. Одно из главных классических возражений Цельса против христиан заключается в том, что христиане плохие, не лояльные граждане государства, что они чувствуют себя принадлежащими к другому царству. Этот конфликт существует и сейчас. Существует вечный конфликт Христа — Богочеловека и Кесаря — человекобога. Тенденция к обоготворению кесаря есть вечная тенденция, она обнаруживается в монархии и может обнаруживаться в демократии и коммунизме. Никакой суверенитет земной власти не может быть примирим с христианством: ни суверенитет монарха, ни суверенитет народа, ни суверенитет класса. Единственный примиримый с христианством принцип есть утверждение неотъемлемых прав человека. Но с этим неохотно примиряется государство. И сам принцип прав человека был искажен, он не означал прав духа против произвола кесаря, он включен был в царство кесаря и означал не столько права человека как духовного существа, сколько права гражданина, т. е. существа частичного. Происходит борьба монизма с дуализмом. Монизм есть всегда возврат к языческому пониманию государственной власти, дуализм же имеет христианское происхождение, он укреплен кровью мучеников. Отношения монизма и дуализма носят парадоксальный характер. Тема социальной революции включает в себе и крайний монистический и дуалистический элемент. Она дуалистична в делении мира на две части, за социальную революцию и против нее, и монистична в утверждении своего нового царства. Социальная революция включает в себе мессианский и хилиастический элемент, она

безусловно устремлена к царству Божьему на земле, хотя и без веры в Бога. И это ведет к монизму, отрицающему различие царства Духа и царства Кесаря. Грядущим царством Кесаря и предвечным царством Духа. Двойственность в психологии социальных революционеров показывает только, что монизм, единство, можно мыслить только эсхатологически. Возможна секуляризованная эсхатология, которая обоготворяет не вечную жизнь, а жизнь будущего. Отношения церкви и государства есть одна из форм отношения духа и кесаря, но уже в форме исторической объективации. Церковь в истории легко принимала царство Кесаря, т. е. царство объективации, но в ней всегда оставался и другой элемент. Кесарь принадлежит к объективированному миру, он подчинен необходимости. Дух же принадлежит к царству свободы. Отношения церкви и государства были и будут противоречивы и неразрешимы. Конфликт неустрашим и тогда, когда церковь оппортунистически приспособляется к государству. Церковная политика наиболее приспособлялась к царству Кесаря. В этом отношении особенное значение имело дело Константина. Империя стала христианской по своей символике. Но что еще важнее, так это то, что церковь стала императорской. Отцы и учителя церкви перестали быть защитниками свободы совести, которыми были раньше. Дух ущемлен Кесарем, происходит слияние двух царств. Кесарь сакрализуется церковью. Вселенские соборы собираются византийскими императорами, которые считаются церковным чином. Образуется христианство типа восточного и западного типа с уклонами к цезарепапизму и папоцезаризму. Власть кесаря получает церковное освящение. Можно даже сказать, что образуется особое таинство, таинство царской власти. И это должно было готовить революционное восстание. Но признание священной власти монарха переходит в признание священной власти народа, потом и власти пролетариата. Их суверенитет и священный характер власти остается.

У людей с древних времен была потребность в религиозной санкции власти, которая иногда принимала формы таинства помазания. Предполагали, что иначе народ не будет подчиняться власти. У древних человек и гражданин было одно и

то же. Религия была племенная, национальная. В древнем Израиле это носило особый характер. Это была единственная серьезная и глубокая форма расизма, кровь имела религиозный характер. Но национально-племенной, кровный характер еврейской религиозности означал сознание избранности еврейского народа как народа Божия, а потому связан был со вселенскостью. Мессианство всегда носит вселенский характер. В дохристианском мире была тенденция к отождествлению политики и морали. Большее значение для нашей темы имеет апофеоз римских императоров. Это идет за пределы сакрализации власти. Она стоит в прямом отношении к нашим современным диктаторам, они даже более священные особы, чем цари и короли. Реформа цезаря Августа была попыткой произвести религиозную реформу в Риме. И режим, который он хотел создать, был тоталитарным режимом. Август был Pontifex-Maximus¹, и он соединял в себе два начала, начало духа и кесаря. Было решено, что цезарь Август происходит от богов. Культ цезаря укреплял положение Рима. В языческом сознании не было непроходимой грани между богами и человеком. Август-император не означал обоготворения данного человека. В человеке-императоре почитали его гений в античном смысле слова. Есть различие между *divus* (блажен на небе) и *deus*². Власть цезаря и даже царя носит языческий характер и принципиально чужда христианству. Цельс защищал империю и апофеоз императорской власти против христиан, пользуясь аргументами, очень похожими на такие, которыми сейчас защищают тоталитарное государство. Апофеоз цезаря есть источник тоталитаризма в его предельном выражении. Это есть подчинение духа кесарю. Нужно помнить, что апофеоз цезарей, как и всех тиранов и диктаторов, был создан верой народа, бедноты, а не сенатом, который был уже скептичен и не склонен к мистическим верованиям. Часто недостаточно поняты и знают, что античный греко-римский мир не знал принципа свободы совести, которая предполагает дуализм духа и кесаря. К концу же античного мира свобода исчезла совсем. Но самое ужасное то, что культ императоров продолжается и в христианском мире. Это особенно поразительно в Византии, и

¹ Главный понтифик (верховный жрец) (лат.).

² Бог (лат.).

это делало ее не вполне христианским царством. Епископы средневековья иногда повторяли то, что говорили императорам в римском сенате: «Вы — образ Божества». Но Запад пытался ограничить власть кесаря церковью. Средневековью была свойственна идея органического единства. *Omnius multitudo derivatur ab uno*. Всякая часть предполагала единство целого. Человечество едино и есть мистическое тело. Но вместе с тем средневековой мысли совсем не свойственно обожествление государства. В этом преимущество Запада перед Востоком. Государство было создано актом насилия в грешном мире и лишь терпимо Богом. Библейская идея происхождения царской власти очень для нее неблагоприятна. Царская власть возникла против воли Бога. Если продумать все до конца, то нужно признать, что от Бога происходит лишь свобода, а не власть. Средневековое христианское сознание не признавало безусловного подчинения подданных власти. Тиранической злой власти можно не подчиняться. Допускалась даже возможность тираноубийства. Вместе с тем признавалось абсолютное значение естественного права, которое происходит от Бога. Власть должна служить народу. Средневековье признавало в ряде христианских теологов, философов и юристов врожденные и неотъемлемые права индивидуума (Гирке). В этом средневековое сознание стояло выше современного. Но сознание это было противоречивым. Признавалась смертная казнь еретиков. Рабство считалось последствием греха вместо того, чтобы считать его грехом. В истории христианства было страшное злоупотребление идеей первородного греха, из которого делали рабы выводы. Меланхтон еще защищает казнь еретиков, Кальвин казнит Servet`a, Théodore de Bèze против свободы совести. Империя перешла с Запада на Восток. Поэтому процесс абсолютизации власти на Востоке был острее, чем на Западе. В католичестве дуализм всегда был сильнее, чем на Востоке, где торжествовал монизм. Но важно сказать, что противоречивые отношения между царством Духа и царством Кесаря глубже средневекового противоположения духовной и светской власти.

Смешение и даже отождествление царства Кесаря и царства Божьего постоянно происходило и в практике жизни, и в мысли, и в учении. У людей была непреодолимая склонность к монистическим и тоталитарным системам. Такой системой

была прежде всего теократия, и в необычайной крайней форме, теократия византийская. Но также монистична и тоталитарна демократия Руссо и якобинцев. То же отождествление двух царств и двух порядков мы находим у Гегеля, у Маркса, у О. Конта, у Шпанна, в коммунизме и фашизме. Так называемых либеральных демократий, которые соглашались признать себя нейтральными в отношении царства Духа, больше не существует, они все больше становятся диктатурами. Исчезновение нейтралитета царства Кесаря есть важный момент в исторической судьбе. Кесарь все больше и больше высказывается по вопросам духа, хотя бы в форме радикального отрицания духа. Если императоры говорили, что они призваны не только управлять государством, но и заботиться о спасении душ своих подданных, то теперь новый кесарь тоже заботится о спасении души, хотя бы то было спасение души от религиозных суеверий. Кесарь имеет непреодолимую тенденцию требовать для себя не только кесарева, но и Божьего, т. е. подчинения себе всего человека. Это есть главная трагедия истории, трагедия свободы и необходимости, человеческой судьбы и исторической судьбы. Государство, склонное служить кесарю, не интересуется человеком, человек существует для него лишь как статистическая единица. А когда оно начинает слишком интересоваться человеком, то это самое плохое, оно начинает поработать не только внешнего, но внутреннего человека, между тем как царство Духа не может вместиться в царство Кесаря. Дух бесконечен и устремлен к бесконечности. Кесарь же конечен и хочет наложить на дух печать своей конечности. Есть требования кесаря, которые исполняют все живущие на земле. Все мы воздаем кесарево кесарю, хотя бы в форме революций, в которых мы участвуем. Требование революции тоже кесарево требование, только революция духа стояла бы вне этого, но она не может быть смешиваема с революциями политическими и социальными, она принадлежит к другому плану бытия. Дуализм духа и кесаря, противоположный всякому монизму, не должен означать отворачивания от мира и происходящих в нем процессов. Дух неизбежно вторгается в объективированный мир и опрокидывает его необходимость и рабство. Это всегда было движением по вертикали, которое потом лишь объективировалось и символизировалось по горизонтали. В условиях нашего мира, в нашем про-

странстве и времени нельзя мыслить окончательной победы Духа над Кесарем. Постоянно происходит самоотчуждение духа в объектный мир и постоянно дух должен возвращаться в собственную глубину. Это только наполовину понимал Гегель со своим историческим пантеизмом. Царство Кесаря утверждается в этой сфере отчуждения и объективации духа. В этой сфере кесарь меняет свои обличия, в этой сфере власть имеет функциональное значение. Но окончательная победа Духа над Кесарем возможна лишь в эсхатологической перспективе. До этого люди живут в гипнозе власти, и это распространяется и на жизнь церкви, которая тоже может оказаться одной из форм кесарева царства.

Тайна власти, тайна подчинения людей носителям власти, до сих пор не вполне разгадана. Почему огромное количество людей, на стороне которых есть преобладание физической силы, согласны подчиниться одному человеку или небольшой кучке людей, если они носители власти? Даже обыкновенный полицейский вызывает иное чувство, чем простой смертный в пиджаке. Как в древние времена, так и теперь люди склонны думать, что существует помазание к власти. Тут, конечно, сказывается пережиток древнего рабства человека, которое не вполне преодолено и в демократиях. Указывали не раз на то, что властвование связано с гипнозом. Государственная власть может очень рационально править народом, но само начало власти совершенно иррационально. Дар людей власти заключается в способности ко внушению. Властвует тот, кто ввергает народные массы в гипнотическое состояние. Пропаганда играет здесь такую колоссальную роль, она есть вульгарная форма гипнотизирования. И если бы люди не обладали способностью подвергаться гипнозу, то неизвестно, какая власть могла бы удержаться. Гораздо глубже то, что власть опиралась на религиозные верования народа, и ее исторические формы падали, когда эти верования разлагались. Это нужно сказать о священных монархиях прошлого. Демократии же держатся главным образом пропагандой и риторикой политических деятелей. Происходит объективация психических состояний людей, вкорененных в глубину не индивидуального только, но еще более коллективного подсознательного. Подсознательное может принять форму сознания, которое поражает своей иррациональностью. Весь процесс происходит в

сложных взаимодействующих группах людей. Совершенно ошибочна та точка зрения, которая видит в политической жизни самые корыстные чувства людей и социальных групп. Так называемые интересы социальных групп сплошь и рядом носят совершенно иррациональный, противный всякому разумному расчету характер. Кучка крупных капиталистов может желать вызвать войну, автоматически сила капитализма к этому толкает. Но это может повести к гибели этих капиталистов и их капиталов, к гибели всего режима. Можно было бы сказать, что в корыстном интересе таится безумие. Людьями управляют не столько рассудительные интересы, сколько страсти. Исторически сложившиеся формы власти есть всегда уже объективированные и рационализированные подсознательные состояния и страсти. И это всегда означает создание мифов, без мифов нельзя управлять человеческими массами. Создается тот или иной миф о суверенитете. В века новой истории пытались рационализировать начало власти, создав теорию социального договора. У Гоббса, смотревшего пессимистически на человеческую природу, это привело к утверждению монархии. У Руссо, оптимистически смотревшего на человеческую природу, это приводит к утверждению демократии. Но в действительности договоры и рациональные объяснения не играют никакой роли, все формы власти опираются на подсознательные коллективные чувства и страсти, если не опираются на религиозные верования. У Боссюэта абсолютная государственная власть и абсолютная власть монарха опираются на религиозную санкцию, хотя и в противоречии с католичеством, более склонным к дуалистической системе. Ложная идея суверенитета перенесена была с монарха на народ. Людовик XIV говорил: «Государство — это я». На это революционный народ ответил: «Государство — это я». Но это тот же самый ложный принцип суверенитета. Интересно отметить, что идея народного суверенитета возникла в монастырях, ее утвердили католические теологии Suares и Bellarmin. Правда этой идеологии отрицательная, более же высшая положительная правда заключается в том, что суверенитета нет совсем. Уже было сказано о различии античного и нового понимания свободы. Но суверенитет народа возвращает к античному пониманию. Это сказалось в формах, которые приняли социальные доктрины. Кабэ, который считал себя христиан-

ским коммунистом, отрицал в утопии совершенного строя свободу печати. Луи Блан утверждал социализм совершенно авторитарный, враждебный свободе. Гегель совершенно абсолютизировал государство как воплощение духа, а это повлияло на абсолютизацию общества в марксизме. Не без основания говорил Монталамбер, что демократия враждебна свободе совести. Из всех социальных учений нужно сделать исключение для Прудона. Для него в центре стоит идея человеческого достоинства, что и есть справедливость. Прудон противник насилия и определяет революцию как просветление умов. Он считался анархистом, потому что не хотел переносить суверенитет одного субъекта на другой. В этом его правда. Необходимо очищение сознания от мифов о власти, всегда опиравшихся на подсознательное. Есть только один великий миф, связанный с великой реальностью, миф о человеке, об его свободе, его творческой энергии, его богоподобии и его коммюнитарной связи с другими людьми и ближними.

Беспорно, начало власти связано с существованием зла. И это в двойном смысле. Власть принуждена бороться с проявлениями зла; в этом ее функция. Но она и сама сеет зло и бывает новым источником зла. И тогда нужна новая власть, чтобы положить этому предел. Но потом власть, положившая предел господству злой власти, сама делается злой. И нет выхода из этого порочного круга. Победа и господство всегда означают диалектическое перерождение и превращение в обратное тому, для чего боролись. Таков исход всех революций. Революция борется против власти, ставшей злой, и она борется за власть, и в ней побеждают силы, которые наиболее способны организовывать власть, вытесняя и часто истребляя менее на это способных. Революции обнаруживают и высоту человеческой природы, страстное увлечение идеей лучшего строя жизни, способность к жертвенности, забвение эгоистических интересов — и жестокость, неблагодарность, истребление высоких духовных ценностей. Таков человек в своих противоречиях. Нужно решительно признать, что в христианстве не было откровения об обществе. Это откровение должно быть отнесено к Эпохе Духа Святого, о чем я уже много раз писал. И потому до сих пор была так трагична судьба всех попыток создания нового лучшего общества. Проблема общества есть проблема отношения не «я» к «ты», а «я» к «мы», и

через отношение к «мы» — отношение к «ты». Но «мы» оставалось нечеловеческим анонимом, которым беззастенчиво распоряжались и «я» и «ты». «Мы» было объективацией человеческого существования. Власть «мы» над всеми человеческими «я» не означала человеческих отношений между ними, и это верно для всех режимов. Освобождение человека находилось лишь в отрицательном фазисе и было очень относительным, распространялось на некоторые отдельные сферы, а не на целостного человека. Так, напр., либерализм освободил человеческую мысль, науку, освободил от внешней власти церковного авторитета, но совсем не освободил представителей труда от закамуфлированной власти капитала. Освобождение же трудящегося от власти капитала может привести к закреплению мысли. Всякая власть, открыто и прикрито, заключает в себе яд. Настоящее освобождение произойдет лишь тогда, когда будет преодолена идея суверенитета, к какому бы субъекту этот суверенитет ни относился. Непрерывный хаос самоутверждения народов порождает войны, и человечество все время стремилось к преодолению этого хаоса, мечтало о всемирном единении. Можно установить три идеи: мировая империя (римская империя, империя Карла Великого, империя Наполеона); множество суверенных наций-государств, стремящихся к состоянию равновесия; мировая федерация свободных наций, отказавшихся от суверенитета и согласных подчиниться мировой организации. Только к последнему должно стремиться, но это предполагает радикальное, духовное и социальное изменение.

Глава V ОБ ИЕРАРХИИ ЦЕННОСТЕЙ. ЦЕЛИ И СРЕДСТВА

Человек есть существо оценивающее, определяющее качество. Определение ценностей и установка их иерархии есть трансцендентальная функция сознания. Даже дикарь совершает оценки. Но в нашем мире иерархия ценностей опрокинута, низшее стало высшим, высшее задавлено. Это опрокидывание ценностей касается не только Советской России, но еще, может быть, более Америки, да и всей Европы. Жизнь челове-

ских обществ стоит под знаком господства экономики, техники, лживой политики, яростного национализма. Иерархия ценностей определяется по принципу пользы, при совершенном равнодушии к истине. Духовная культура задавлена. Ставится вопрос даже не о ценностях, творимых человеком, а о ценности самого человека. Цели человеческой жизни померкли. Человек перестал понимать, для чего он живет, и не имеет времени задуматься над смыслом жизни. Жизнь человека заполнена средствами к жизни, которые стали самоцелью. Подмена целей жизни средствами есть очень характерный процесс человеческой жизни, которым многое объясняется. Ярким примером является определяющая роль экономики, поразившая Маркса. Но экономика, бесспорно, относится к средствам, а не к целям жизни. Между целями человеческой жизни и средствами, применяемыми для осуществления целей, существует разрыв, и часто нет никакого сходства. Это есть одно из порождений объективации, которая всегда совершает разрыв и подчиняется необходимости. То, что причина порождает следствие в мире феноменов, есть, в сущности, ненормальное явление. Это ведет к тому, что в низшем состоянии мира нужно применять силу и насилие для осуществления какой-либо цели. Характерно, что никто не выставляет прямо злых целей, зло всегда прикрывается добром, всегда крадет у добра. Зло видно лишь в применяемых средствах. Средства вообще всегда свидетельствуют о духе людей, о духе свободы или рабства, любви или ненависти. Есть опасность в осуществлении какой-либо цели во что бы то ни стало. Если для осуществления совершенно справедливого социального строя и счастья людей нужно замучить и убить несколько миллионов людей, то главный вопрос совсем не в цели, а в применяемых средствах, цель уходит в отвлеченную даль, средства же являются непосредственной реальностью. Достоевский остро поставил вопрос о том, можно ли построить райский блаженный мир на слезинке одного невинно замученного ребенка. А среди миллионов замученных для осуществления грядущего блаженства, наверно, есть немало невинных. Принцип «цель оправдывает средства» не нынче выдуман. Когда-то его приписывали иезуитам, применяли же его слишком многие. И вот что тут самое главное. Главное даже не то, что средства аморальны, жестоки, не похожи на высокие цели. Главное то, что когда

применяют злые, противоположные целям средства, то до цели никогда не доходят, все заменяют средствами и о целях забывают или они превращаются в чистую риторику. Дурные средства формируют душу, добрые же цели перестают быть жизненной силой. Отсюда царство лжи, в которое погружен человек. Добрые цели христианства в прошлом слишком часто осуществлялись дурными средствами. Хотели насаждать христианство в Европе кровавыми насилиями. Православие в Византии связано было со зверской жестокостью. Слишком известны костры инквизиции, Варфоломеевская ночь, отрицание свободы совести и мысли и многое другое. Дурные средства привели к вырождению, а не укреплению христианства. Добрые цели свободы, равенства и братства французской революции тоже осуществлялись кровавым насилием, террором, свирепствовавшим в продолжение всей революции. Создано было капиталистическое общество XIX в., в котором не было никакого равенства и еще менее братства. Русская коммунистическая революция тоже применяла террор. Она поныне не создала ни братства, ни коммюнитарного общества. Никогда свобода не осуществляется через насилие, братство через ненависть, мир через кровавый раздор. Дурные средства отвращают. Осень революции никогда не походит на ее весну. В практике дурных средств все объявляется дозволенным в отношении врага, которого перестают считать человеком. И образуется безвыходный магический круг. Смысл слов Христа о любви к врагам выводит из этого магического круга, круга ненависти. Когда во имя освобождения утверждают ненависть и месть, то наступает порабощение. Организация более справедливого и благостного общества не есть цель, есть лишь средство для достойного человеческого существования. Целью человечества остаются высшие ценности, но которые предполагают и очеловечение средств. Цель имеет смысл лишь в том случае, если ее начать осуществлять сейчас же, тут.

Есть два типа философии: философия ценностей и философия блага или пользы. Ценность есть качество, господствует же философия количества. Марксизм есть философия блага, а не ценностей. С марксистами нельзя даже говорить об иерар-

хии ценностей, ибо они не принимают самой постановки вопроса о ценности, для них существует только необходимость, польза, благо. В противоположность философии марксизма, философия Ницше есть философия ценностей. Человек для него есть прежде всего творец ценностей. Но философия ценностей у Ницше противоречива и неоправданна вследствие биологической окраски его философии и видения смысла жизни в воле к могуществу. С необыкновенной силой раскрывается в стихах Пушкина столкновение творческой свободы поэта и утилитарных требований человеческой массы, черни, которая была у него, может быть, более всего чернью дворян, чиновников, придворных, а не трудящихся масс. Чернь может менять свой социальный состав. Пушкин в страстной защите свободы творца обращался к черни: «Как ветер песнь его (поэта) свободна», «печной горшок тебе дороже, ты пищу в нем себе варишь». Пушкин говорил слова, которые так возмущали в 60-е годы: «Мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв». И еще: «Поэт, не дорожи любовью народной. Ты царь, живи один. Дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум». Но тот же Пушкин сознавал свое служение народу и в этом служении предвидел оценку себе грядущими поколениями. Нельзя без волнения читать эти строки: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный, к нему не зарастет народная тропа»... «Слух обо мне пройдет по всей Руси великой»... «И долго буду тем любезен я народу, что чувства добрые я лирой пробуждал, что в мой жестокий век прославил я свободу и милость к падшим призывал». И служение не противоречит творческой свободе, оно не может быть вынужденным и не имеет никакой цены, когда является результатом насилия. Самым большим злом является утилитарное отношение к истине. Истина совсем не есть слуга человека, и она оправдывается совсем не пользой, которую она приносит. Человек призван служить истине. Для темы об иерархии ценностей огромное и фатальное значение имело признание экономики предпосылкой всей человеческой жизни. Экономический материализм видит в экономике первореальность, которая противопоставляется иллюзии сознания. Но оно основано на явном смешении. Экономика лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина. Я не могу заниматься философией, не

имея пищи, одежды, крова. Но философия несколько не определяется этими условиями. Тезис материализма, что высшее есть эпифеномен низшего и объясняется из него, есть коренная ложь, совершенно неубедительная. Все высшее в человеческой жизни, чем только и определена ее ценность, для материалиста должно быть иллюзией сознания, которую нужно изобличать. Это лишь деградирование человека. Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные. Величие народа, его вклад в историю человечества определяется не могуществом государства, не развитием экономики, а духовной культурой. Германия была наиболее велика и была вершиной европейской культуры не тогда, когда она была империей Бисмарка, а когда состояла из небольших государств. Великая культура Греции была связана с маленьким государством. Великий творческий подъем Возрождения в Италии связан с периодом раздробления Италии. Правда, великое творчество русской культуры XIX в. связано с великой Империей, но она вся была направлена против Империи. Творчество ценностей духовной культуры совсем не пропорционально государственной и экономической силе первенствующих стран.

Революция есть фатум в жизни народов, ее течение не определяется свободой, в нем есть неотвратимость. Это обыкновенно плохо понимают современники. Революция есть передвижение масс и потому не может не понижать качества. Революция всегда опрокидывает иерархию ценностей. Многие ценности свергаются революцией вследствие ложного использования их в прошлом. Революцию нельзя свергать, ее нужно внутренне изживать, защищая дух, на который она всегда посягает. Если революция отрицает свободное творчество духовных ценностей, то его отрицала и организованная, затвердевшая в своих формах религия прошлого. Много раз говорилось, что творчество ценностей совсем не нужно для спасения души в вечной жизни. И приходится признать, что это верно. Но творчество ценностей нужно не для спасения, а для полноты Царства Божьего на небе и на земле. Лишь судебное понимание видит в христианстве исключительно религию спасения. Но это идея экзотерическая, на большей глубине христианство есть религия осуществления Царства Божьего, индивидуального, социального и космического преображения.

Есть большая аналогия в отношении социальной революции к творческим ценностям. Для осуществления социальной правды, для уничтожения эксплуатации человека человеком, для создания бесклассового общества совсем не нужно свободного творчества, философии и эстетических ценностей, вредна религиозная мистическая настроенность, противоречит цели социальной революции аристократическое понимание духовной культуры. Все это лишь отвлекает от социальной борьбы, мешает осуществлению единого на потребу. Об этом много раз приходилось слышать не только сейчас, но и пятьдесят и семьдесят пять лет тому назад. Внешне это кажется правдоподобным, но внутренне, по существу, это абсолютно ложно и обнаруживает раздробленность и слабость человека. Революция в глубоком смысле слова, если она не есть только перемена одежды, как слишком часто бывает, есть целостное, интегральное изменение человека и человеческого общества. Нельзя осуществлять социальной правды без истины и красоты. Если жизнь, созданная после социальной революции, будет уродлива и будет находиться на очень низком уровне познания истины, то это будет показателем внутренней порчи. Уродство есть также ложь. Красота, как высшая ценность, нужна и для социальной реорганизации общества. Иначе исказится тип человека, не будет стиля и формы, образа и гармонии. При утилитарной точке зрения использования оказываются допустимыми все средства. Тут мы встречаемся с самой зловещей ошибкой в отношении к жизни. Нет ничего более злого, чем стремление осуществить во что бы то ни стало благо. Это обыкновенно означает не излучение благодатной энергии, преображающей человека и человеческое общество, а скорее излучение злой энергии для осуществления благодатной цели. Преображающую же правду нужно видеть не столько в том, чтобы человек ставил себе благодатную цель, осуществляя ее средствами, не похожими на цель, сколько в том, чтобы он излучал благодатную энергию. Средства в гораздо большей степени заполняют жизнь людей, чем цели, которые могут делаться все более и более отвлеченными. При точке зрения качественных ценностей цели осуществляются средствами, которые сами признаются этими ценностями. Ужас человеческой жизни заключается в том, что добро осуществляют при помощи зла, правду — при помощи лжи, красоту — при по-

мощи уродства, свободу — при помощи насилия. Для осуществления доброй цели совершали величайшие ужасы. Это имеет глубокие причины. Такие утилитарные деформации происходили и в христианстве. Для осуществления целей христианства считали возможным применять кровавое насилие, и христианство так же не осуществилось, как не осуществлялись и цели революций. Это связано прежде всего с проблемой времени, со взглядом на настоящее не как цель в себе, а как на средство для будущего, для такого будущего, которое никогда не наступает. Сила и польза ставятся выше духа и истины. Достаточно обнаружено, что нельзя осуществить братство людей без творческого изучения братства в применяемых средствах. Насилие и принуждение допустимы только для ограничения проявлений зла, для защиты слабых. И это должно иметь место в борьбе против злостной эксплуатации, только в агрессивных, захватнических войнах.

Творчество духовной культуры, духовных ценностей, религиозных, познавательных, моральных и эстетических — аристократично и предполагает существование духовной аристократии. Духовная аристократия будет и в бесклассовом обществе. Ее исчезновение означало бы исчезновение качества. Качество — аристократично. Это не значит, что духовная культура существует лишь для немногих. Творчество великих творцов, напр. у нас Пушкина и Л. Толстого, имеет всенародное значение. Но тут надо предостеречь от смешения, которое сейчас все время происходит. Всенародное творчество совсем не значит коллективное творчество и заказное творчество. Всенародное ничего общего не имеет с коллективным. Великий творец всегда индивидуален, никому и ничему не подчинен, и в своем индивидуальном творчестве выражает дух народа; он даже гораздо более выражает дух своего народа, чем сам народ в своей коллективной жизни. И всякий творец свободен, он не терпит принуждения. Он в свободе совершает свое служение. Когда творец исполняет социальный заказ без свободы, то продукты творчества могут быть лишь бездарными и ничтожными. Такого рода активность относится к сфере полиции, а не к сфере творчества. Употребляя довольно противное современное выражение, можно было бы сказать, что

Вергилий исполнял социальный заказ цезаря Августа, но он исполнял его свободно, изнутри, подчиняясь творческому порыву. Только потому он создал гениальное произведение. Русская литература XIX в. всегда была литературой служения и учительства. И нам смешно читать, когда в современной французской литературе «engagement»¹ считается чем-то новым. Сартр в своих статьях о литературе иногда говорит то, что в России в 60-е годы говорили русские критики Чернышевский, Добролюбов, Писарев, но выражает это в более утонченной форме. В конце концов происходит возврат к марксистской классической точке зрения на культуру и литературу. Так хотят спасти себя от рафинированного декаданса. Культурная элита переживает тяжелый кризис, и ей грозит исчезновение в массовом социальном движении нашего времени. Об этом я не раз уже писал. Изоляция, гордыня, презрение должны вести к гибели. Только сознание своего служения может спасти. Гений выражает судьбу народа, а на вершинах и судьбу человека и мира. Но есть обратная опасность, опасность приспособления и утери свободы. Творец прежде всего и превыше всего должен хранить свою творческую свободу. Только через эту свободу возможно для него служение и выражение судьбы народа. Одинаково ложен изолированный индивидуализм и механический производственный коллективизм. Слово «коллективизм» должно было быть совершенно исключено; мы дальше увидим, что оно лишь карикатура на коммюнитарность. Коммюнитарность всегда свободна, коллективизм всегда принудителен. Нельзя допустить понижения качества творчества во имя количества. Делом творцов культуры должно быть не унижительное приспособление к массовому социальному движению, а облагораживание этого движения, внесение в него аристократического начала качества. Народ выражает свое призвание в мире в своих великих творцах, а не в безликой коллективности. Такие великие явления мировой культуры, как греческая трагедия или культурный ренессанс, как германская культура XIX в. или русская литература XIX в., совсем не были порождениями изолированного индивидуума и самоуслаждением творцов, они были явлением свободного творческого духа. Служение народу есть вместе с

¹ Ангажированность (вовлеченность) (фр.).

тем творческое созидание народа. Творчество духовной культуры всегда означает соблюдение иерархии ценностей, единственной иерархии, которая может быть оправдана. Это приводит нас к столкновению ценности справедливости и ценности свободы, основной теме современной мировой эпохи.

Сейчас очень любят противопоставлять ценность социальной справедливости ценности свободы и предлагают выбирать. Эти основоположные в жизни общества ценности располагают географически: Советская Россия — за социальную справедливость, Америка — за свободу. Поэтому считают неизбежным конфликт. При этом свобода оказалась почти совершенно отождествленной с капитализмом. Против такого рода постановки вопроса нужно всеми силами протестовать. Меня будет сейчас интересовать совсем не политическая злоба дня, а вечный вопрос о справедливости и свободе. По существу, о свободе и ее противоречиях речь будет идти в следующей главе. Но возможно ли противопоставлять свободу и справедливость? Свобода есть что-то гораздо более изначальное, чем справедливость. Прежде всего справедливость-юстиция есть совсем не христианская идея, это идея законническая и безблагодатная. Христианство явило не идею справедливости, а идею правды. Чудное русское слово «правда», которое не имеет соответствующего выражения на других языках. Насильственное осуществление правды-справедливости во что бы то ни стало может быть очень неблагоприятно для свободы, как и утверждение формальной свободы может породить величайшие несправедливости. Это есть обнаружение противоречий человеческой жизни. Такое же противоречие и конфликт может быть между свободой и любовью, между любовью и справедливостью и т. п. Трагизм человеческой жизни прежде всего не в конфликте добра и зла, а в конфликте положительных ценностей. Во имя свободы человек может пожертвовать любовью, во имя социальной справедливости может пожертвовать свободой, во имя жалости может пожертвовать научным призванием и т. д. Но все это совсем не означает, что в организации человеческого общества необходимо или отказаться от свободы, или отказаться от справедливости. Необходимо стремиться к свободному и справедливому обществу. Без свободы не может быть никакой справедливости. Это будет отвлеченная справедливость, не имеющая

отношения к конкретным людям. Справедливость требует свободы для всех людей. Я могу ограничить свою свободу во имя жалости к людям, но могу это сделать только свободно, и только в этом случае это имеет ценность. Принудительная жертва не имеет никакой ценности. И мой отказ от свободы перед конфликтами жизни может быть лишь актом свободы. И есть свобода, от которой человек не имеет права отказываться, если хочет сохранить достоинство человека, — такова свобода совести, свобода духа. Отчуждение совести не может быть терпимо ни во имя чего, ей принадлежит верховенство. Никакая социальная справедливость не может этого требовать. Вопрос очень осложняется еще тем, что имеют в виду не только справедливое общество, в котором не будет эксплуатации человека человеком, а братское, коммюнитарное общество. Тут мы встречаемся с огромным принципиальным различием. Закон может принуждать людей к справедливости, но не может принуждать к братству. Жалость, милосердие, любовь есть благодатное дело свободы, а не принуждающего закона. Принуждающий закон могут считать противоположением свободе, но не самую справедливость, а еще меньше братство. Да и сам принуждающий закон может быть охранением свободы от человеческого произвола. Утверждение социальной справедливости в отношении к трудящимся классам может означать именно освобождение этих трудящихся масс от гнета. В XIX в. любили говорить об освобождении труда. Социализм связывали со свободой человека. Если в XX в. предпочитают говорить о плановом хозяйстве, о дирижизме, об усилении власти государства над человеком, то это главным образом потому, что мы живем в мире, созданном двумя мировыми войнами, и готовимся к третьей мировой войне. Мы живем в мире, в котором революция является лишь трансформацией войны. Это определяет все ценности. Мы живем в хаотическом мире, в котором свобода представляется непоозволительной роскошью. Проблема справедливости и свободы ставится совсем не в ее чистоте, она погружена в мутную атмосферу. В конце концов в современном мире нет ни справедливости, ни свободы. Борьба за элементарные блага, за самую возможность жизни, вытесняет вопрос о ценностях. На вершинах цивилизации происходит элементаризация, которая лишь представляется сложной.

Можно мыслить три исхода из кризиса, к которому приходит мир: 1) Исход фатальный. Продолжающееся распадание космоса, космоса природного и космоса социального, продолжающийся разлагаться капиталистический режим, торжество атомной бомбы, хаотический мир, раскрытый в творчестве Генри Миллера, хаос не изначальный, не начала, а хаос конца, война всех против всех. Это гибель мира, и мы не можем его допустить. 2) Насильственный, механический порядок коллектива, организованность, не оставляющая места свободе, деспотизация мира. Это также трудно допустить. 3) Внутреннее преодоление хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды. До сих пор преобладает смешение первого и второго исхода. Мир как бы вступает в период принудительного организованного хаоса, который внутренне несколько не побеждается. Третий исход, единственно желанный, обращен к человеческой свободе, он не может быть результатом фатальной необходимости. В первом и втором исходе и в их смешении человек внешне как будто бы активен, но внутренне он пассивен. И при этом ни о какой иерархии ценностей не может быть и речи. Духовные ценности просто не существуют. Это совершенное низвержение духовных ценностей в бездну. Можно быть одинаковым пессимистом в первом случае и оптимистом во втором случае. Совершенно нелепо требовать, чтобы было доказано существование духовных ценностей и большая высота их по сравнению с так называемыми витальными ценностями. Духовные ценности прежде всего утверждаются актом моей свободы. Самое нужное не есть самое ценное. Высшие духовные ценности исчезают, когда свобода не направлена к их утверждению. Человек свободен признавать реальным лишь очень малый, очень поверхностный мир, он свободен отрицать свою свободу. Вопрос о реальности очень сложный вопрос, и он кажется простым лишь для сознания не философского. Жизнь приобретает глубину и значительность лишь при понимании ее в духе символического реализма. Видимый мир есть символ мира невидимого. Невидимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращен к свободе духа. При этом творимое свободным духом есть и наиболее реальное.

Глава VI ПРОТИВОРЕЧИЯ СВОБОДЫ

Философия свободы начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладется бытие и признается примат бытия над свободой, то все им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием. Только второй тип благоприятен свободе. Но невозможно рациональное определение свободы. Это признавал и Бергсон. Из двух типов метафизики интеллектуальной и волюнтарной — первый всегда неблагоприятен свободе, второй же благоприятен. Но и волюнтарная метафизика сама по себе не есть еще философия свободы. Что должно быть решительно утверждено, так это то, что свобода есть дух, а не бытие. То, что называли эссенцией или субстанцией, есть создание первичного экзистенциального акта. Интеллектуальная греческая мысль была очень неблагоприятна для свободы. Добро было детерминировано разумом. Примат и господство разума не признают свободы. Я не имею сейчас возможности анализировать сложное отношение между свободой, случаем, роком, промыслом и благодатью. Но на одном соотношении необходимо остановиться, на соотношении свободы и благодати. Вокруг этой темы ряд столетий происходили страстные споры в западном христианстве. Но мне представляется ошибочным самое противопоставление свободы и благодати. Это противопоставление означало объективацию благодати и понимание ее как действующую извне божественную необходимость. Но то, что называют благодатью, действует внутри человеческой свободы как ее просветление. Нельзя смешивать логическую необходимость в познании и необходимость в самой жизни мира; но и в самом познании нет исключительной логической необходимости, которая занимает лишь часть познания. Необходимо признать, что существует и иррациональное познание и оно играет большую роль. Только потому и возможно познание иррационального. Так называемый рационализм включает в себе совершенно иррациональные элементы, это особенно нужно сказать о материализме. Философски определить свободу пытались через волюнтаристиче-

ское понимание ее как акта причинности (напр., Мен де Бيران, Лопатин); но это не доходило до глубины проблемы. Глубина требует признания существования первичной несотворенной свободы, которая находится и вне психологической причинности. Так называемое традиционное учение о свободе воли всегда носило педагогическо-учительный характер. Это учение определяет ответственность человека в этой жизни и в жизни иной. Совершенно несостоятельной нужно признать свободу безразличия, которая есть механизация свободы. Настоящая проблема свободы должна быть поставлена вне награды и наказания, вне спасения или гибели, вне споров Бл. Августина с Пелагием, Лютера с Эразмом, вне споров по поводу предопределения, которое нужно отрицать в самой изначальной постановке вопроса, отрицать самое слово и понятие. Все это находится еще в пределах судебного понимания христианства, в пределах идей освящения и оправдания, вместо идеи преобразования. Настоящая проблема свободы есть проблема творчества. По замыслу своей книги я буду интересоваться не метафизической идеей свободы по существу, а главным образом ее последствиями в жизни социальной.

Свободу часто понимают статически, между тем как понимать ее нужно динамически. Существует судьба свободы в мире, экзистенциальная диалектика свободы в мире. Свобода может переходить в свою противоположность. Рабство может быть порождением ложно направленной свободы. Наиболее общее определение свободы, обнимающее все частные определения, заключается в том, что свобода есть определение человека не извне, а изнутри, из духа. Духовное начало в человеке есть истинная свобода, а отрицание духа, додуманное до конца, — неизбежно есть отрицание свободы. Материализм неизбежно ведет к отрицанию свободы. Свобода вкоренена в царство Духа, а не в царство Кесаря. Кесарь никому не хочет давать свободы. Она получается лишь через ограничение царства Кесаря. Объективированный мир, каким и является царство Кесаря, есть мир порабащующий. Другое различие свободы, которое часто делают, есть различие свободы внутренней и свободы внешней. Говорят, что человек может быть внутренне свободен и в цепях, может быть свободен, когда его сжигают на костре. Это верно. Но вопрос о внутренней свободе сложнее, чем обыкновенно думают, особенно когда не ин-

тересуются внутренней жизнью человека. Человек может быть рабом не только внешнего мира, но и самого себя, своей низшей природы. Освобождение рабов во внешнем обществе не есть еще освобождение от внутреннего рабства. Человек может стать внутренне рабом. В этом причина того, что революции не приводят обыкновенно к созданию нового свободного общества и всегда заключают в себе возврат к старому обществу. В революциях обыкновенно бывает меньше всего свободы. Определение свободы как выбора есть еще формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор. Тут мы приходим к новому определению свободы, свободы реальной. Свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новую жизнь, новую жизнь общества и мира. Но было бы ошибкой при этом понимать свободу как внутреннюю причинность. Свобода находится вне причинных отношений. Причинные отношения находятся в объективированном мире феноменов. Свобода же есть прорыв в этом мире. Свобода приходит из иного мира, она противоречит закону этого мира и опрокидывает его. Одинаково неверно рассматривать свободу лишь как средство для осуществления коллективного социального строя и рассматривать свободу как исключительно зависящую от социального строя. Мы увидим, что от формального и реального понимания свободы зависят противоречия свободы в социальной жизни. Свобода, которая делается слишком легкой, не требующей героической борьбы, вырождается и теряет свою ценность. Выродившаяся свобода выражается лишь в отрицательном сознании, что меня не насилуют. Предельное выражение упадочной свободы — это «оставьте меня в покое». Свобода совсем не есть легкость, свобода трудна и тяжела. Свобода есть не право, а обязанность. Либералы обыкновенно понимают свободу как право, а не обязанность, и свобода для них означает легкость и отсутствие стеснений. Поэтому свобода превращается в привилегию господствующих классов. В более глубоком смысле свобода есть совершеннолетие человека, сознание долга перед Богом быть свободным существом, а не рабом. Героическое понимание свободы противоположно старому либеральному пониманию свободы. Свобода

предполагает сопротивление, она есть обнаружение силы. Декларация прав человека и гражданина, чтобы не быть формальной, должна быть также декларацией обязанностей человека и гражданина. И ударение должно быть сделано на человеке как существе духовном, чего обыкновенно не делалось в политических революциях. Слишком известно, что в демократиях может совсем не быть настоящей свободы. В якобинской демократии, вдохновленной Руссо, может утверждаться принцип тоталитарного государства, самодержавие народного суверенитета. В демократиях капиталистических деньги и подкупленная печать могут править обществом и лишать реальной свободы, между тем как декларация прав человека и гражданина имела религиозные истоки, она родилась в утверждении свободы совести реформацией. Но от этого религиозного истока потом произошло отдаление. Поэтому внутренне не освобожденные души создавали новые формы рабьего общества. Лживая пропаганда совершает насилие над массами. Массы, подверженные этой пропаганде, не имеют внутренней свободы. Злоба и ненависть, вызванные демагогической пропагандой, делают людей внутренне рабами. И этими рабскими чувствами пользуются для своих целей и власть и партии. Ни о какой действительной демократии при этом не может быть и речи. Общество будет таким, каковы составляющие его люди.

Свобода как выбор и свобода как творческий акт есть основное различие свобод. Но есть еще более важный, основной вопрос, который ставится, когда речь заходит о свободе, и от его решения зависит судьба свободы в мире. И мы встречаемся с труднопреодолимым противоречием. Это вопрос об отношении свободы и истины. Возможна ли свобода без познания истины и возможно ли познание истины без свободы? В Евангелии сказано: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными». Это предполагает, что истина, истинная истина, освобождает. Эти евангельские слова перефразированы в современном мире, и их повторяет современный тоталитаризм, враждебный свободе. Так, марксизм-коммунизм говорит: «Познайте истину марксистскую, коммунистическую истину, и она сделает вас свободными. Вне этой истины свободы нет, вне ее есть ложь, ложная формальная свобода, утверждаемая в капиталистических обществах». Помня связь марксизма с гегельянством, можно сказать, что это познание истины дает

свободу как признание необходимости. Это совершенно обратное христианству понимание свободы. Для христианства истина есть также Путь и Жизнь. Она не только дает свободу, но и открывается в свободе. Для истины нужна свобода. Христианство впервые по-настоящему утверждает свободу духа. Истина о свободе была запечатлена кровью мучеников. Христианство есть религия распятой правды. Распятая правда не принуждает, она обращена к свободе. И было изменой христианству, когда христианскую правду хотели сделать принудительной. До конца времен остаются два царства. Конфликт христианства и империи был конфликтом духа и кесаря, которого не могло быть в дохристианском языческом сознании. В своей религии античный человек принадлежал государству. Никакой сферы свободы от государства и общества, свободы духа не могло быть. Это есть монизм, который не может знать по-настоящему свободы. Тоталитаризм не есть исключительно новое явление нашего времени. Христианская теократия и империализм были тоталитарными, и они монистически отрицали свободу духа. Империалистический режим Наполеона был тоталитаризмом, не доведенным до конца. Но тоталитаризм в христианский период истории есть всегда возвращение к языческому монизму. Абсолютное государство Гегеля как воплощение духа было также возвратом к язычеству. То же надо сказать об авторитарном режиме О. Конта, который можно характеризовать как католичество без Бога. Бога сделали врагом свободы и хотели видеть свободу в освобождении от идеи Бога. В этой страшной лжи повинно было христианство в истории. Дух тоже сделали врагом свободы и признали даже материализм благоприятным для свободы. Но трудно себе представить большую аберрацию. Свобода предполагает существование духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом. Свобода есть духовное начало в человеке. Если человек — существо целиком детерминированное природой и обществом, то не может быть никакой свободы. Материализм есть полное отрицание свободы, и социальный строй, основанный на материализме, не может знать никакой свободы. Мы это и видим на практике. Свобода есть прежде всего свобода личности. Если отрицать ценность личности и сомневаться в ее реальности, то ни о какой свободе не может быть и речи. Личность есть граница власти природы,

власти государства, власти общества. Но личность существует лишь в том случае, если человек есть свободный творческий дух, над которым кесарь не всесилен.

Сложность проблемы свободы — в ее социальных последствиях, в том, что средний человек масс, в сущности, не очень дорожит свободой. И совсем не к свободе стремятся революционные движения масс. Для того чтобы человек боролся за свободу, нужно, чтобы свобода в нем уже была, чтобы внутренне он не был рабом. Демагогия, к которой всегда прибегают в обращении к массам, есть лишение людей свободы, есть психологическое насилие. Управлять массами, активно вступившими в историю, совсем не легкая вещь. В сущности свобода аристократична, а не демократична. С горечью нужно признать, что свобода мысли дорога лишь людям, у которых есть творческая мысль. Она очень мало нужна тем, которые мыслью не дорожат. В так называемых демократиях, основанных на принципе народного суверенитета, значительную часть людей составляет народ, еще не сознающий себя свободными существами, несущими в себе достоинство свободы. Предстоит еще воспитание к свободе, что не делается быстро. Старый принцип авторитета, ограничивающий, а иногда и совсем отрицающий свободу, сокрушен, и его нельзя восстановить. Но потом создались новые авторитеты, для которых пытаются найти санкцию в самих массах, но авторитеты эти шатки и более тяжки, более истребительны для свободы, чем прежние. Нужно признать, что свобода скорее аристократична, чем демократична. И вместе с тем свобода делает возможными демократии. Отрицательным в демократиях является то, что они не столько ограничивают власть, сколько переносят ее на новый субъект. В либерализме когда-то была доля истины, но она была совершенно извращена и искажена. Осуществленный в жизни экономический либерализм стал капиталистической системой «laissez faire, laissez passer». Наименее благоприятно для свободы якобинское понимание демократии. Противоречия свободы в социальной жизни выражаются еще в том, что, дорожа сохранением данного режима, напр. капитализма, начинают воспринимать неподвижность и неизменность как свободу, а движение и изменение как нарушение свободы. Класс, который в молодости видел свободу в движении и требовал свободы, в старости начинает видеть

свободу в неподвижности. Буржуазные классы, склоняющиеся к упадку, видят в социальных реформах, самых скромных, нарушение свободы. И в самом деле всякое движение и изменение производит перестановки в окружающей среде, которые могут казаться насилием. Это только доказывает, что совершенно несостоятельно статическое понимание свободы. Такая статическая свобода торжествует в *status quo*, это кесарев принцип. И потому мы имеем такое парадоксальное явление, что реакционеры, враждебные всяким социальным изменениям, могут прикрываться защитой свободы. Против этого нужно утверждать динамическое понимание свободы, свободы творческого движения. Но всегда подстерегает опасность, что во имя свободы начнут отрицать свободу. Диктаторы и тираны, отрицая свободу для других, для себя очень любят свободу и всегда утверждают ее для тех, которые идут за ними и с ними связаны. По-настоящему любит свободу тот, кто утверждает ее для другого. Есть одно мерило, которым можно измерить свободу, это — веротерпимость, явление редкое, если понять ее в глубине. Совершенно неверно отождествление веротерпимости с индифферентным скептицизмом. Нетерпимость обыкновенно связывали с сильными религиозными верованиями и в нетерпимости национальной или революционно-социальной видели перенесение религиозной веры на другие сферы. Крайняя форма нетерпимости есть фанатизм. Люди терпимые представляются тепло-прохладными. Это поверхностное суждение. Фанатизм, т. е. предельная форма нетерпимости, есть утеря внутренней свободы. Фанатика поработает идея, в которую он верит, она суживает его сознание, вытесняет очень важные человеческие состояния; он перестает внутренне владеть собой. Фанатик не может установить никакой связи между идеей, которой он одержим, и свободой. И это даже в том случае, если он делается одержимым идеей свободы. Нетерпимость, смягченная форма фанатизма, есть всегда также сужение сознания, есть непонимание множественности и индивидуальности жизни. Истина требует свободы, свободы для того, кто открывает истину, и свободы для других. Веротерпимость связана с тем, что истина бесконечна, открывает бесконечный путь, и превращение истины в конечность, что есть нетерпимость и фанатизм, есть в сущности измена истине. Нетерпимые и фанатики обыкновенно бывают

страшно ортодоксальны, все равно какие — католики, православные, марксисты, — и в ортодоксальности этой происходит окостенение веры, прекращение движения жизни. Спор означает терпимость. Его не приемлют ортодоксии. Терпимость, которая не будет индифферентизмом, есть движение в бесконечность. И ни один человек не может себя считать обладающим полнотой и завершенностью истины.

В социальной жизни существуют ступени свободы. Свобода должна увеличиваться по мере приближения к духу и уменьшаться по мере приближения к материи. Максимальная свобода есть свобода духовной жизни, минимальная свобода есть свобода материальной жизни. Понятно, что нормально должно быть так, ибо дух есть свобода, материя же есть необходимость. Но часто бывают извращения, отрицается свобода мысли и духа и признается очень большая свобода в жизни экономической. Экономика есть работа духа над материей мира, от которой зависит самое существование людей в условиях этого мира. Абсолютная свобода в экономической жизни, т. е. совершенная ее автономия, и была системой «laissez faire, laissez passer», т. е. капиталистической системой. Она ставит в очень тяжелое положение огромные массы человечества. Это делается источником эксплуатации. Поэтому экономическая свобода должна быть ограничена, ограничена во имя свободы же. По мере того как мы возвышаемся от материальной стороны жизни к ее духовной стороне, свобода должна увеличиваться. Если иногда возможна диктатура экономическая и политическая, то совершенно недопустима и не может быть оправдана диктатура интеллектуальная и духовная. Когда остро ставится вопрос о «хлебе» (символ экономики) для человеческого общества, то можно признать необходимой экономическую диктатуру. Диктатуру интеллектуальную считают справедливой, потому что без нее, т. е. без навязанного государственной властью известного мирозерцания, не может осуществляться диктатура экономическая. Это и есть тоталитарный строй, который практически всегда означает господство полиции над жизнью народа. Очень труден и драматичен вопрос об отношении двух великих символов в жизни общества: символа «хлеба» и символа «свободы». Когда начинается движение масс в борьбе за «хлеб», то всегда жертвуют «свободой». Духовную и интеллектуальную свободу защищают

лишь небольшие культурные слои. К этому присоединяется еще то, что символом «свободы» злоупотребляли для дурных, совсем не освободительных целей. И тем не менее свобода остается величайшей духовной ценностью, большей, чем ценности витальные. Для свободы можно и должно пожертвовать жизнью, для жизни не должно жертвовать свободой. Со свободой связано качество жизни, достоинство человека. Нельзя дорожить жизнью, недостойной человека. Трудящиеся массы естественно дорожат материальной стороной жизни, которая их не удовлетворяет и ставит их в зависимое положение. Им кажется, и им это внушают, что они борются за экономические блага, которые признают первоосновой жизни, но тем самым они должны бороться за свободу. Недостаток «хлеба» есть также недостаток «свободы». Нерешение вопроса экономического не дает возможности реализовать свободу. В действительности мы видим, что неизбежность социального переустройства общества сопровождается уменьшением свободы не только экономической и политической, но и интеллектуальной и духовной. Сосредоточенность на материальной стороне жизни, которая наиболее далека от свободы, ведет к тому, что в ней начинают видеть не средства, а цель жизни, творческую духовную жизнь или совсем отрицают, или подчиняют материальной жизни, от нее получают директивы. Борьба за свободу духа может принимать героический характер. Мы должны сохранить веру, что после периода погружения в материальную сторону жизни и торжества материализма начнется период более очищенный и направленный к духовности. Духовность прошлого была иногда слишком прикреплена к материальной жизни, которая почиталась освященной органической жизнью, как бы сотворенной Богом и неизменной. Ныне дух отрывается от этой связанности с органической плотью жизни. Свобода основана не на природе (естественное право), а на духе. Это период мучительный и трудный, в котором радость жизни ослабевает. Свобода есть главный источник трагизма жизни. Жизнь в божественной необходимости была бы бестрагична. Этот трагизм свободы должен быть принят человеком. Он не имеет права облегчать себя. Легкого решения проблемы свободы не существует. Два великих принципа жизни — свобода и любовь могут вступать в конфликт. Свобода может быть ограничена любовью, любовь

ограничена свободой. И это не всегда бывает гармонично. В жизни же социальной происходит столкновение менее чистых принципов. Свобода ограничивается не любовью, а экономикой, которая делается всевластной. Иногда это называется требованием справедливости, но не всегда это можно так назвать. Достижение же монизма можно мыслить лишь эсхатологически.

Глава VII КОММЮНОТАРНОСТЬ, КОЛЛЕКТИВИЗМ И СОБОРНость

Слово «коллективизм» очень часто употребляют, не давая себе и другим отчета в том, что это значит. Обыкновенно коллективизм понимают как противоположение индивидуализму. Смещение коллективизма и коммюнитарности (общинности) обычно происходит, и не очень любят, когда делается различие: многие с гордостью говорят, что они вступили в коллективную эпоху. Происхождение терминов иногда бывает случайным. По-видимому, слово «коллективизм» было впервые употреблено на Базельском социалистическом конгрессе (1869) в противоположность этактическому социализму марксизма. Потом смысл термина изменился и самый марксизм начали называть коллективизмом. Сейчас коллективизм почти отождествляется с коммунизмом. Но очень важно установить различие и противоположность между коллективизмом и коммюнитарностью. Хотя коммунизм принимает форму крайнего коллективизма, но само слово «коммунизм» лучше, чем слово «коллективизм». Трудно совершенно изгнать из употребления слово «коллективизм», как я хотел бы, потому что им пользуются для обозначения таких реальностей, как, напр., армия, нация, класс и пр., реальностей сверхличных. Это коллективные реальности, и о них часто некритически мыслят в духе реализма понятий. Это всегда лишь процесс объективации и социализации, который принимает за первореальности реальности производные и вторичные. Так называемые коллективные реальности должны быть, конечно, признаны реальностями совсем иного порядка, чем реальность человеческой личности или даже реальность животного. «Коллектив-

ная» реальность имеет экзистенциальный смысл в человеческой жизни, но она совсем не то значит, что думают, желая подчинить ей человеческую личность. Можно употреблять прилагательное «коллективный», но нельзя употреблять существительное «коллектив». Коллективизм есть *das Man*. Существуют «коллективные» реальности, но не «коллективы» как реальности. Коллектив есть не реальность, а известная направленность людей и групп, состояние, в котором они находятся. Коллективизм есть ложное состояние сознания, создающее лжереальности. Сознание создает много лжереальностей. Коллектив не имеет той доли реальности, которую, напр., имеет нация или класс. Мы часто говорим о коллективном сознании, национальном, церковном, классовом и пр., как будто коллективы могут иметь сознание. В действительности это есть лишь метафорическое выражение. Так называемые коллективные реальности не имеют субъективного сознания. Не может быть сознания церкви, нации, класса, но может быть церковное, национальное, классовое сознание людей, группирующихся в этого рода реальности. Это сознание людей объективируется в *quasi*-реальности. Церковь есть бесспорная реальность, и реальность духовно-мистическая, и реальность социально-историческая. Но эта реальность совсем не означает какого-то коллектива, стоящего над личностями, принадлежащими к церкви и обладающими своим сознанием. Церковь имеет огромный экзистенциальный смысл в судьбе людей, но социальная объективация духовной реальности церкви не может претендовать на первореальность, это реальность производная. Главная особенность так называемых коллективных реальностей заключается в том, что они не имеют экзистенциального центра, не могут страдать или радоваться. Способность же к страданию есть главный признак подлинной первореальности. Не может страдать церковь, нация, рабочий класс; страдать могут только люди, входящие в эти сверхличные образования. В пределах нашего падшего феноменального мира всегда остается невозможность примирить противоположность между общим и частным. Отсюда получается деспотическая власть общего, «коллективного», над частным, индивидуальным. Нужно всегда помнить, что мы вращаемся в мире, наполовину иллюзорном, созданном ложным направлением сознания. Ложь коллективизма заключается в том, что

он переносит нравственный экзистенциальный центр, совесть человека и его способность к суждениям и оценкам из глубины человеческой личности в quasi реальность, стоящую над человеком. В коллективизме человек перестает быть высшей ценностью. Этот процесс экстерииоризации человеческого сознания в разных формах происходил на протяжении истории. Можно удивляться, что говорят об оригинальности нового коллективного человека, нового коллективного сознания, противоположного всему персональному. Но ведь таково почти все прошлое человечества. С первых времен преобладало коллективное, групповое сознание. Люди мыслили и судили по принадлежности к «коллективу» племени, нации, государства, семьи, сословия, конфессии и пр. У человека, сознававшего себя принадлежащим к дворянскому сословию или к какому-нибудь полку гвардии, сознание было не менее «коллективным», чем у советского человека, сознающего себя принадлежащим к коммунистической родине. Личное мышление и личные суждения всегда были большой редкостью, скорее исключением. Пробуждение личности есть позднее пробуждение. И в так называемый индивидуальный, либеральный, буржуазный период истории люди мыслили безлично, судили по своей принадлежности к буржуазному классу, какой-либо форме индустрии, по обывательскому мнению. Всегда преобладало то, что Гейдеггер называет «das Man», безличное подчинение мнения, «так говорят». Оригинальность современного коллективизма заключается лишь в том, что он хочет произвести универсальную, всеобщую коллективную совесть, мнение, мышление и оценку людей, а не проявление разнообразных группировок. Противоположение индивидуализму совершенно неверное и путаное, потому что совсем не было того индивидуализма, который хотят отрицать. Если в буржуазном капиталистическом обществе мнение людей определялось их собственностью и материальным положением, то это менее всего значит, что это мнение было индивидуальным и персональным. Настоящее социальное освобождение и заключалось бы как раз в возможности индивидуального, личного сознания, мышления, оценки. Тут мы сталкиваемся с решительным противоположением коллективизма и коммюнитарности.

Коллективизм существовал в исторических объективациях религий, отдельно и в православии, и в католичестве. На

противоположном конце он обнаруживается в коммунизме и фашизме. Коллективизм обнаруживается всегда, когда в общении и соединении людей утверждается авторитарность. Коллективизм не может быть не авторитарным, он не может допустить свободы в общении. Коллективизм всегда значит, что нет настоящей коммюнитарности, общности, что для организации общества нужно создать фиктивную реальность коллектива, от которого исходят руководства и приказы. Когда падают старые авторитеты, когда не верят больше в суверенитет монархий или демократий, то создается авторитет и суверенность коллектива, но это всегда означает внутреннюю» неосвобожденность человека и некоммюнитарность людей. В чем принципиальное различие между коммюнитарностью и коллективизмом? Коллективизм означает отношение человека к человеку через его отношение к коллективной реальности или псевдореальности, к объективированному обществу, стоящему над человеком. Коммюнитарность же означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни. Коллективизм не хочет знать живого отношения человека к человеку, он знает лишь отношение человека к обществу, к коллективу, который уже определяет отношение человека к человеку. Коллективизм не знает ближнего в евангельском смысле слова, он есть соединение дальних. Коллективизм носит антиперсоналистический характер, он не знает ценности личности. Коммюнитарность же персоналистична, есть общность и общинность личностей. Это разница огромная. Коллективизм есть ложное понимание общения и общности людей. И вот что самое важное: в «коллективистичную» эпоху происходит не только социализация и коллективизация экономической и политической жизни, но и совести, мысли, творчества, экстерииоризация совести, т. е. перенесение ее из глубины человека как духовного существа вовне на коллектив, обладающий авторитарными органами. Яркий и жуткий пример этой экстерииоризации совести — московский процесс старых коммунистов. Во избежание недоразумений, которыми пользуются для дурных целей, нужно сказать, что помещение совести и органа оценки в духовную глубину человека менее всего означает то, что любят называть «индивидуализмом». Совесть означает не замыкание и изоляцию человека, а размыкание, победу над эгоцентризмом, вхо-

ждение в универсальную общность. Но это не имеет никакого смысла для тех, которые отрицают духовную глубину человека и рассматривают его лишь выброшенным вовне.

Современный коллективизм — в значительной степени результат безличного, анонимного характера капитализма. Капитализм создал пролетаризованные массы, которые, по несчастью своему, склонны к коллективизму вместо коммюнитарности. Тут мы приходим к русско-православной идее соборности, которую плохо понимают. Идея соборности выражена главным образом Хомяковым, который неразрывно связывал ее со свободой и любовью. Соборность церковная не есть какой-либо авторитет, хотя бы авторитет собора епископов и даже вселенских соборов, а есть пребывание в общении и любви церковного народа и Духа Святого. Внешних признаков для соборности не существует, они существуют для организации в государстве и обществе. Это есть таинственная жизнь Духа. «Мы» в соборности не есть коллектив. Коллективизм не соборность, а сборность. Он носит механически-рациональный характер. Объективация страстей, интересов, ненависти людей и групп может принять форму коллектива. На этой почве может образоваться ложная мистика коллективизма, и она может быть очень динамичной. Главное зло в образовании коллективного сознания и коллективной совести в том, что это только метафорическое, фигуральное выражение, но реальность, скрытая за этими словами, иная. Через коллективное сознание и коллективную совесть, получающие мистический характер, начинает господствовать одна группа людей над другими группами. Коллективизм — орудие господства, и за ним скрыта воля к могуществу. Настоящая тирания может быть оправдана ложной мистикой, хотя слово «мистика» может не только не употребляться, но даже быть запрещено. Коллективизм выставляет своих вождей, которые могут быть не лучшими. Вожди вообще редко бывают лучшими. Коллективизм всегда утверждается через насилие над человеческой личностью. Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу.

Коммюнитарность есть духовное качество людей, общность и братство в отношениях людей, и она совсем не означает какой-то реальности, стоящей над людьми и ими командующей. Коммюнитарность оставляет совесть и оценку в глу-

бине человеческой личности. Совесть одновременно может быть личной и коммюотарной. Коммюотарность обозначает качество личной совести, которое не может быть замыканием и изоляцией. Религиозная коммюотарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви. Коллективизм же, как было уже сказано, есть отчуждение, экстерниоризация сознания и совести, перенесение их на фиктивную реальность коллектива. В то время как соборность означает высокую качественность сознания, коллективизм означает объективирующую консолидацию подсознательного, которое всегда играло огромную роль в исторических проявлениях коллективизма. Объективация церкви в истории сплошь и рядом означала авторитарный коллективизм. На такого рода церковный коллектив переносилась религиозная совесть. Поэтому только и было возможно отрицание свободы религиозной совести. Соборность-коммюотарность не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу. Авторитарен всегда лишь коллективизм. И коллективизм всегда означает отчужденное сознание. Это отчужденное сознание, опирающееся на подсознательные инстинкты, могло создавать разнообразные исторические авторитарные формы, начиная с теократий и абсолютных монархий до якобинской демократии, тоталитарного коммунизма и фашизма в открытых и прикрытых формах. Государство гораздо легче выражает коллективизм, чем коммюотарность. Нужно решительно установить, что личность противоположна не общине и общинности, а вещи и коллективу. Коллективизм — вещное, объектное понимание коммюотарности. Коллективизм глубоко противоположен пониманию социализма как превращения человека из объекта в субъект, он именно имеет тенденцию превращать человеческую личность в объект. Но единственное оправдание социализма заключается в том, что он хочет создать общество, в котором ни один человек не будет объектом и вещью, каждый будет субъектом и личностью. В марксизме есть две тенденции — тенденция к объективации и отчуждению человека в коллектив и тенденция к субъективизму, к освобождению труда и трудящихся от власти общества, к гуманизации общества. Только вторая тенденция заслуживает сочувствия, с первой же нужно духовно бороться. Именно первая тенденция создает ложную тоталитарность.

литарную религию, религию авторитарного коллективизма. В истории есть две тенденции — тенденция к социализации и тенденция к индивидуализации. Обе тенденции необходимы. Сегодня и завтра день принадлежит тенденции к социализации. Это соответствует неизбежности переустройства человеческих обществ. Но века грядущие будут принадлежать тенденции к индивидуализации. И духовная почва для этого должна готовиться и ныне. Свобода человека в том, что человек принадлежит к двум планам — к плану Духа и к плану Кесаря. Коллективизм и возникающая на его почве религия хотят свести человеческую жизнь к одному плану, к плану Кесаря. Это означает монизм в условиях нашего мира, т. е. отрицание свободы и рабство. Коллективизм есть однопланность. Он идет не к преобразению этого мира в Царство Божие, а к утверждению в границах этого мира царства Божия без Бога, а значит, и без человека, ибо Бог и человек неразрывно связаны. Утверждение одного человеческого плана есть неизбежное отрицание человека. За этим — роковая диалектика. Все эти мысли о коллективизме и коммюнитарности могут быть конкретизированы при рассмотрении марксизма и его противоречий.

Глава VIII ПРОТИВОРЕЧИЯ МАРКСИЗМА

Можно удивляться роли, которую сейчас играет марксизм. Марксистская доктрина создана сто лет тому назад. Она не соответствует современной социальной действительности и современной философской и научной мысли, во многих частях своих она совершенно устарела. И вместе с тем доктрина эта продолжает быть динамичной и динамичность эта увеличивается. Особенно устарел марксизм в оценке роли национальности. Две мировые войны показали, что марксовского и интернационального пролетариата не существует. Рабочие всех стран убивали друг друга. Марксисты-коммунисты представляют собой необыкновенное, почти таинственное явление. Они живут в созданном ими фиктивном, фантазмагорическом, мифическом, отвлеченно-геометрическом мире. Они совершенно не видят сложности, многообразия человеческой инди-

видуальности в действительности. И вместе с тем они очень активны и им удалось вызвать страх у всего мира и некоторую уверенность, что они победят. Марксистская доктрина очень потеряла в своей теоретической, познавательной ценности, но приобрела большую силу как демагогическое орудие пропаганды и агитации. Верующие адепты этой доктрины так же точно не принимают спора, как верующие представители религиозных ортодоксий. Всякую критику они принимают как заговор и наступление злых сил капиталистической реакции. Марксисты-коммунисты по-манихейски делят мир на две части: мир, который они хотят уничтожить, для них управляется злым богом, и потому в отношении к нему все средства дозволены. Существует два мира, два лагеря, две веры, две партии. Это военное деление. Никакого многообразия не существует, многообразие есть выдумка и хитрость врага. Также хитрость врага, желающего ослабить борьбу, всякое обращение к общечеловеческой универсальной морали, христианской или гуманистической. Поэтому образуется магический круг, из которого не видно выхода. Необходимо освободиться от аффектов ненависти и страха и глубже вникнуть в марксистскую доктрину, которую очень плохо знают и понимают. Наибольшую трудность для общения мысли создает то, что марксизм не хочет видеть за классом человека, он хочет увидеть за каждой мыслью и оценкой человека класс с его классовыми интересами. Мысль является лишь выражением класса, и она сама по себе никакой ценности не имеет. Разум буржуазно-капиталистический и разум пролетарско-коммунистический не один и тот же разум. Между этими разумами не может быть общения, может быть лишь смертельная борьба. Я думаю, что марксизм прав, утверждая изменчивость разума, его зависимость от существования человека, от целостной направленности его сознания. Но это совсем иначе должно быть понято и истолковано. Я много раз писал о том, что структура человеческого сознания не может быть понята статически, что она меняется, суживается или расширяется, и в зависимости от этого человеку раскрываются разные миры. Но это зависит не от экономического положения классов, что имеет лишь второстепенное значение. От классового положения человека зависит не раскрытие истины, а извращение и ложь. Истина открывается, когда человек преодолевает ограниченность сво-

им классовым положением, так как этим классовым положением определяется не весь человек, а лишь некоторые его стороны. Марксистские понятия класса, пролетариата, буржуазии и пр. суть абстрактные мысли, которым в социальной действительности соответствуют сложные явления. Марксизму свойствен схоластический реализм понятий, хотя марксисты, утверждая себя материалистами, не хотят этого признать. Марксистский пролетариат есть построение мысли и лишь в мысли существует. В действительности существуют лишь разнообразные группировки рабочих, которые совсем не имеют единого «пролетарского» сознания. Рабочий класс реально существует, он действительно эксплуатируется, и он ведет борьбу за свои насущные интересы. Но марксистский «пролетариат» есть продукт мифотворческого процесса. Но это совсем не значит, что мифотворческая «идея» пролетариата не может иметь динамического значения в борьбе. Наоборот, мифы гораздо динамичнее реальности, и так всегда было в истории. Абстрактные мысли, принимающие форму мифов, могут перевернуть историю, радикально изменить общество. Все революции были основаны на мифах. На мифах же базировался и консерватизм, напр. идея священной монархии. Даже столь прозаический капитализм базировался на мифе о благом и сверхразумном естественном порядке и гармонии, проистекающих из борьбы интересов. Марксизм имеет два разных элемента, и один из них является динамическим по преимуществу.

Марксистская философия есть прежде всего философия истории. Но философия истории есть самая динамическая часть философии. И причина этого понятна. Философия истории всегда включает в себе профетический и мессианский элемент. Постигание смысла истории всегда мессианско и профетично. Этим профетизмом и мессианством проникнута философия истории Гегеля, Маркса, О. Конта. Когда делят историю на три периода и в последнем видят наступление совершенного состояния, то это всегда означает секуляризованный мессианизм. История еще не кончилась, мы находимся в середине исторического процесса, и невозможно научное познание грядущего. Но без этого познания невозможно постичь смысл истории. Только свет, исходящий из невидимого грядущего, дает постижение смысла истории, но свет этот профе-

тический и мессианский. На почве греческой философии философия истории не была возможна, она возможна лишь на иудео-христианской почве, хотя бы это и не сознавалось. Мессианизм может быть несознанным, в нем могут не признаться. Это мы и видим в марксизме, в котором силен мессианский элемент. Не научное сознание в марксизме является источником революционного динамизма, а его мессианское ожидание. Экономический детерминизм не может вызвать революционного энтузиазма и вдохновить к борьбе. Этот энтузиазм вызывается мессианской идеей пролетариата, освобождения человечества. На него переносятся все свойства избранного народа Божьего. Об этом я уже много раз писал. Идея пролетариата, которая совсем не совпадает с пролетариатом эмпирической действительности, есть идея мистико-мессианская. Именно эта идея пролетариата, а не эмпирический пролетариат, должна быть наделена полномочием диктатуры. Это диктатура мессианская. С наукой это ничего общего не имеет. Маркс был замечательным ученым-экономистом. Но не этим определяется исключительная роль марксизма в мире. Она определяется религиозно-мессианской стороной марксизма. Маркса нужно понимать в том смысле, что он считал определяемость всей жизни человека экономикой скорее злом прошлого, чем истиной на веки веков. В грядущем человек овладеет экономикой, подчинит ее себе и будет свободен. Скачок из царства необходимости в царство свободы, о котором говорили Маркс и Энгельс, есть мессианский скачок. Неверно чисто детерминистское истолкование марксизма, которое в конце XIX в. было распространено и среди марксистов, и среди поклонников марксизма. Такое истолкование во всяком случае совершенно противоречит революционному волюнтаризму коммунистов, для которых мир пластичен, и из него, как из воска, можно лепить какие угодно фигуры. Не случайно Маркс говорил, что до сих пор философы хотели познавать мир, теперь же они должны изменять мир, создавать Новый мир. Но марксизм противоречив и заключает в себе противоположные элементы. Прежде всего постараемся остановиться на вопросе о том, в какой мере Маркс был материалистом.

Материализм Маркса очень спорен. После опубликования Nachlass'a Маркса, особенно статьи «Nazionalökonomie und Philosophie», более выяснились гуманистические, и в сущно-

сти идеалистические, истоки Маркса. Маркс вышел из романтической эпохи и из германского идеализма. Он даже в молодости был романтическим поэтом. В его манере писать остались романтические черты: ирония, парадоксы, противоречия. Влияние Гегеля было в нем более глубоким, чем думали марксисты, отошедшие от истоков Маркса. Но в Марксе осталась двойственность. Маркс прежде всего осудил капитализм, как отчуждение человеческой природы, *Verdinglichung*, превращение рабочего в вещь, он осудил бесчеловечность капиталистического режима. Моральный элемент, который марксистская доктрина совершенно отрицает, был очень силен в Марксе. Теория прибавочной стоимости, которая опиралась на ошибочную, взятую у Рикардо, трудовую теорию стоимости, носит прежде всего моральный характер, она есть осуждение эксплуатации. Эксплуатация человека человеком, класса классом была для Маркса первородным грехом. Понятие эксплуатации моральное, а не экономическое. Сторонник капиталистического режима, в котором, несомненно, существует эксплуатация рабочих, мог бы спросить, почему эксплуатация плохая вещь, она может способствовать экономическому развитию, процветанию государств и цивилизации. Эти буржуазные аргументы часто приводились буржуазными идеологами. Но эксплуатация есть прежде всего моральное зло и подлежит моральному осуждению. И марксисты в противоречии со своей неморальной теорией полны пафоса негодования против эксплуататоров. Ужасные ругательства, которыми полна коммунистическая пропаганда, носят характер моральных суждений и вне этих моральных суждений лишены всякого смысла. Но такова одна сторона марксизма, обращенная к свободе человека и моральной ответственности. Есть другая сторона, не менее важная; она связана с экономическим детерминизмом. Капитализм осужден не только потому, что в нем есть моральное зло эксплуатации, но также и потому, что капиталистическая экономика перестала быть продуктивной, мешает дальнейшему развитию производственных сил и исторической необходимостью обречена на смерть. Марксисты твердо верят, что поступательный ход истории сулит им победу. Они осуждают формы социализма, которые не хотят опереться на историческую необходимость. Они получили от Гегеля веру в то, что в историческом процессе есть смысл и что историче-

ская необходимость ведет к мессианскому царству. Трудно сказать, какая сторона марксизма сильнее. Аргументация всегда оказывается смешанной. Следует глубже вникнуть в философию марксизма, которая противоречит во всем существенном приверженности материализму. Весь положительный пафос Маркса был связан с его верой в то, что человек, социальный человек, овладеет миром, миром необходимости, организует новое общество, прекратит образовавшуюся анархию во имя блага людей, во имя их возрастающей силы. Марксизм был пессимистичным в отношении к прошлому и оптимистичным в отношении к будущему. Маркс был верен идеалистическому тезису Фихте, что субъект создает мир. По Фихте, субъект теоретически, в мысли, создает мир; у Маркса же он должен в действительности создать, переделать мир, радикально преобразить его. Совершенно ошибочно истолковывать марксизм в духе объективизма, как это часто любят делать марксисты, желая этим сказать, что история за них. Марксистская философия должна быть определена как философия *praxis*, акта, действия, но она дорожит реальностью того материального мира, над которым работает субъект, человек, она восстает против идеализма, где лишь в мысли происходит победа над необходимостью и властью материального мира. Материализм Маркса должен быть понят в умственной атмосфере 40-х годов прошлого века как реакция против отвлеченного идеализма. Маркс хотел ввести конкретного человека в философское мирозерцание и думал, что он это делает, утверждая материализм, хотя материализм есть абстрактная, наименее конкретная из философий. Умственная атмосфера, в которой возник марксизм, сейчас не существует, и уже потому марксизм как мирозерцание устарел.

В своей тезе о Демокрите и Эпикуре Маркс против Демокрита, который был сторонником механического материализма и видел источник движения в толчке извне, и за Эпикура, который был индетерминистом. В первых тезисах о Фейербахе он решительно критикует материалистов прошлого за то, что они стоят на точке зрения объекта и вещи, а не субъекта и человеческой активности. Это тезис совсем не материалистический и скорее напоминает экзистенциальную философию. Маркс постоянно подчеркивает активность человека, т. е. субъекта, его способность изменять так называемый объ-

ектный мир, подчинять его себе. Он обличает ошибочность сознания, которое считает человека совершенно зависимым от объектного мира. В этом отношении очень показательным его замечательное учение о фетишизме товаров. Это иллюзорное сознание видит вещную, предметную реальность там, где действуют реальный труд человека и отношения людей. Капитал есть не вещь, вне человека находящаяся, а отношение людей в производстве. В нем действует не только объективный процесс, но и активный субъект. Ничто не происходит само собой, самотеком. Нет фатальной необходимости, нет непреложных экономических законов, эти законы имеют лишь переходящее историческое значение. Марксизм имеет тенденцию к созданию экзистенциальной политической экономии, но он непоследователен и смешивает два разных начала. Может быть, самое большое противоречие марксизма заключается в том, что он признает телеологию, разумный характер исторического процесса, смысл истории, который должен реализоваться в грядущем обществе. Это совершенно явно взято от Гегеля и было оправдано тем, что в основе истории лежит мировой дух, разум. Но это никак не может быть оправдано материалистическим пониманием истории. Почему материя в порождаемых ею процессах должна привести к торжеству смысла, а не бессмыслицы? На чем основан такого рода оптимизм? Это возможно для марксизма только потому, что в материю вносится разум, смысл, свобода, творческая активность. Но и значит, что марксистская философия не есть материализм, и наименование ее таковой есть явное насилие над терминологией. Уже во всяком случае это скорее гилозоизм, чем материализм, и даже особого рода идеализм. Само слово «диалектический материализм», которое есть противоречие в терминах, употребляется для целей пропаганды, а не для философского применения. Диалектики материи не может быть, может быть лишь диалектика разума, духа, сознания. Материя сама по себе не знает смысла, диалектика раскрывает его, она получает его от духа. Советская философия даже придумала слово «самодвижение» для оправдания того, что источником движения является не толчок извне, а внутренне присущая материи свобода. Смешно называть это материализмом. Апофеоз борьбы, экзальтация революционной воли только и возможны при такой нематериалистической философии. Но при

этом остается и материалистический элемент, который играет главным образом отрицательную роль в борьбе против самостоятельности духовных начал и ценностей. Это во всяком случае монизм, для которого существует лишь один порядок бытия, царство Кесаря, в котором происходит диалектическое движение. При этом легко может происходить абсолютизация социальных форм. Марксистская классификация философских доктрин, особенно развитая Энгельсом, на идеализм, признающий примат сознания над бытием, и материализм, признающий примат бытия над сознанием, совершенно несостоятельна и связана с философской атмосферой 40-х годов прошлого века. Непонятно, почему бытие есть непременно материальное бытие. При такой классификации св. Фома Аквинат должен быть признан материалистом. Да и я сам должен быть причислен к материалистам. Марксистская философия не только противоречива, но и совершенно устарела, в ней есть сектантская затхлость. И это несмотря на то, что у самого Маркса есть положительный и жизненный элемент, особенно в области экономики.

Причина исключительного динамизма и действенности марксизма-коммунизма та, что он носит на себе все черты религии. Научная теория и политическая практика никогда не могли бы играть такой роли. Можно установить следующие религиозные черты марксизма: строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть лишь истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части — верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации). Религиозным является и учение о скачке из царства необходимости в царство свободы. Это есть ожидание преобразования мира и наступления Царства Божьего. Устарев-

лая марксистская *Zusammenbruchtheorie*¹, которая утверждает, что положение рабочих становится все хуже и хуже и вся экономика идет к неотвратимым катастрофам, напоминает апокалиптический взрыв этого мира. Эта теория определилась не только наблюдением над реальным экономическим процессом и его анализом, но и эсхатологической настроенностью, ожиданием катаклизма этого мира. Противоречие марксизма в том, что царство свободы, на которое направлены все упования, будет неотвратимым результатом необходимости. Тут очень чувствуется влияние гегельянства. Марксизм понимает свободу как осознанную необходимость. Это в сущности есть отрицание свободы, которая всегда связана с существованием духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом. Марксизм как религия есть секуляризованная форма идеи предопределения. Псевдорелигиозный характер носит также разделение истории на две части. До социалистической или коммунистической революции есть лишь введение в историю, после нее только — начало настоящей истории. В основании марксистской религии лежит секуляризованный, неосознанный хилизм. Вне этого весь пафос марксизма лишен всякого смысла. Марксисты очень сердятся, когда марксистскую доктрину рассматривают как теологию, но им никогда не удалось опровергнуть это определение. Марксисты очень дорожат наукой и поклоняются науке. Они верят, что настоящая наука, не буржуазная наука, разрешит все вопросы. В этом поклонении науке они принадлежат XIX, а не XX веку. Марксистское мышление очень некритическое, даже враждебное критике. Они также отворачиваются от критики, как отворачиваются ортодоксальные теологии. Противоречивость марксизма отчасти связана с тем, что он есть не только борьба против капиталистической индустрии, но и жертва его, жертва той власти экономики над человеческой жизнью, которую мы видим в обществах XIX и XX века. В этом марксизм пассивен в отношении той социальной среды, в которой он возник, он не сопротивлялся ей духовно. Поэтому для марксизма новый человек, человек грядущего социального общества, создается фабричным производством. Он дитя жестокой необходимости, а не свободы. Диалектика капиталистического зла должна по-

¹ Теория крушения, краха (нем.)

родить добро, тьма, в которой отчужден и превращен в вещь человек, должна породить свет. Это есть отрицание внутреннего, духовного человека. Это есть крайний антиперсонализм, от которого не спасает коммунистический гуманизм. Все оценки меняются в зависимости от того, все ли определяется экономикой и классом, или действуют и духовные, моральные и интеллектуальные силы.

Марксизм в значительной степени хочет быть разоблачением иллюзий сознания, отражающих экономическое рабство человека и классовую структуру общества. Он обличает иллюзии религиозные, метафизические, моральные, эстетические и пр. С этой точки зрения, в сущности, вся духовная культура прошлого оказывается иллюзией сознания, отражающей экономическую структуру общества. Тут есть формальное сходство с Фрейдом и психоанализом, объяснение человека исключительно снизу, из его низших состояний. Низшее создает высшее, и высшее оказывается иллюзией. Марксизм повсюду склонен видеть не только иллюзии, но и ложь. Подлинной реальностью, подлинной жизнью является борьба человека, социального человека, со стихийными силами природы и общества, т. е. экономика. Все остальное должно носить лишь служебный характер для экономики, в которой видят цели жизни; наука и искусство обслуживают социальное строительство. Маркс был человек высокой культуры, культуры еще иллюзий сознания. Но в последних поклонниках Маркса уровень культуры понижается. Этот уровень становится очень низким в Советской России, где собственно культуры нет, а есть лишь элементарное просвещение масс и техническая цивилизация. Совершенное упразднение «иллюзий» сознания, отрицающих первореальность экономики, должно привести к полному крушению духовной культуры. Дух оказывается лишь иллюзией плохо организованной материи. Самое неясное понятие в марксистской доктрине есть понятие «надстройка». Никто не мог с достаточной отчетливостью объяснить, что хотят сказать, когда говорят, что идеология и духовная культура есть «надстройка» над экономикой и классовым строем общества. Это так же неясно и неотчетливо, как и вообще материалистический тезис, что дух — эпифеномен материи. Материализм никогда не мог совершенно ясно это выразить и формулировал разными способами, одинаково несостоятельными. Эн-

гельс даже признался в конце концов, что и он и Маркс преувеличили значение экономики. Если хотят сказать, что экономика и классовое положение людей влияют на идеологию, на умственную и моральную и духовную жизнь, то это можно вполне признать, не будучи ни марксистом, ни материалистом. Все находится во взаимодействии. Я не вижу никаких трудностей в том, чтобы признать существование буржуазного католичества, протестанства и православия, буржуазной философии и морали, но отсюда не следует делать вывода, что истина духовного творчества лежит в экономике и что не существует духовных ценностей, независимых от экономики. Было уже выяснено, что экономика относится к средствам, а не целям жизни, и что экономический материализм основан на смещении условий с порождающей причиной и целью. Да и сама экономика не есть материя. Понятие «надстройка», которым так злоупотребляют, не выдерживает никакой критики. Остается необъясненным, каким образом материальная реальность переходит в реальность интеллектуального и духовного порядка, каким образом экономика может перейти в познание или нравственную оценку. Можно сказать, что марксизм как явление интеллектуального порядка связан с капиталистической экономикой XIX века и без нее не мог бы существовать. Он был реакцией против капиталистической экономики. Но между процессом капиталистического производства и эксплуатацией в нем пролетариата и мышлением Маркса существует бездна, скачок через пропасть. Марксисты с настойчивостью любят повторять, что бытие определяет сознание. Они думают, что это есть материализм, в то время как это еще с большей последовательностью могут утверждать и крайние спиритуалисты. Они придерживаются совершенно устарелой точки зрения, отождествляя душевную и духовную жизнь с сознанием. Но главное в том, что они никогда не пробовали объяснить, каким образом материальное бытие может переходить в сознание, в мысль. Над этим билась философская мысль тысячелетия, и ее величайшие представители подавали свой голос не за материализм, который защищался лишь очень второстепенными, посредственными философами. Догмат же материального бытия, совершенно мертвящий сознание, может быть только верой, но не знанием. Субъекту принадлежит примат над обществом, но сознание субъекта предполагает

первоидеи, первосотворенные Богом, которые не перед субъектом, а за ним, в глубине. Марксистам можно сделать одну тут уступку. Если допущение существования классовой истины и добра есть бессмыслица, то вполне можно допустить существование классовой лжи и неправды. Марксизм прав в своей критике капитализма и классовой экономики, в обличении лжи классового сознания. Но Маркс придавал универсальное значение фактам, которые он наблюдал в капиталистических, классовых обществах XIX в., главным образом в Англии. И в этом большое заблуждение. Это привело марксизм к непреодолимым противоречиям.

Прежде всего в марксизме есть одна коренная неясность, связанная с логическим противоречием. Что такое самая марксистская теория? Есть ли она, как и все теории и идеологии, отражение экономической действительности своего времени и происходящей в ней борьбы классов, т. е. «надстройка», подпадающая под власть обычного марксистского объяснения? Или она есть наконец открывшаяся сущая истина? Во втором случае случилось настоящее чудо: в середине XIX в. впервые открылась настоящая истина об историческом процессе, которая не есть только «надстройка» и отражение экономики. Оба ответа для марксизма трудны. Первый ответ делает марксизм преходящей и относительной теорией, полезной в борьбе классов, но не могущей претендовать на истинность, он уравнивает марксизм со всеми остальными теориями и идеологиями. Второй ответ, признающий марксизм откровением сущей истины, противоречит самой марксистской теории, которая не допускает возможности открытия такого рода истины. Ответ марксистов будет, вероятно, диалектическим оправданием релятивизма. Они скажут, что марксистская теория есть относительная истина, как и все истины, и вместе с тем истина очень полезная в социальной борьбе. Но, помимо логической слабости такого ответа, он нисколько не оправдывает и не объясняет исключительного значения марксизма, выделяемого из всех других относительных истин. Совершенно ясно, что эта исключительная роль марксизма объясняется верой и совсем не может претендовать на научное значение. Марксизм-коммунизм — религиозная секта, для которой главное совсем не благосостояние рабочих, а исповедание истинной веры. Существует разительное противоречие между материализмом

и логическим реализмом понятий, признающим подлинность реальности общего, напр., класс реальнее конкретного человека, идея пролетариата важнее самого пролетариата. Марксисты наивно, некритически принимают объективации первичных реальностей за первичные реальности. Особенной наивностью отличается единственная философская книга Ленина, имевшая полемическую цель. Для него в познании отражаются объективные реальности. Он принимает наивно реалистическое предположение, которое могло бы быть сделано до возникновения философской критики. Точка зрения Ленина, который даже утверждает абсолютную истину, очень невыгодно отличается от точки зрения Энгельса, который считает, что критерий истины практический, т. е. исповедует философию действия. У Ленина нет даже той идеи, что истина по преимуществу раскрыта пролетариату. Она была скорее у А. Богданова, который хотел построить чисто социальную философию. Ленин — наивный реалист, именно так он понимает материализм. Это находится в полном противоречии с другими сторонами марксизма. Марксизм не знает настоящей гносеологии. В нем вера преобладает над знанием.

Но в марксизме есть моральное противоречие, которое не менее велико, чем противоречие логическое. Марксизм очень дорожит аморальным или неморальным характером своего учения. Маркс очень не любил этического социализма, он считал реакционным моральное обоснование социализма. И вместе с тем марксисты постоянно производят моральные суждения и особенно осуждения. Все осуждения буржуазии и капиталистов и всех тех, кого называют социал-предателями — а такова очень значительная часть человечества, — носят моралистический характер. Осуждение эксплуататоров носит моральный характер и вне моральных оценок лишено всякого смысла. Самое различие буржуазии и пролетариата носит аксиологический характер, есть различие зла и добра, тьмы и света, почти манихейское деление мира на две части, на царство тьмы и царство света. Революционный марксизм воистину заключает в себе сильный элемент моральной оценки и морального осуждения. Под это моральное осуждение подходит, в сущности, весь мир, за исключением верных марксистско-коммунистическим верованиям. Совершенно неверно распространенное обвинение марксистов-коммунистов в

отрицании морали. Более верно сказать, что у них другая мораль. И с точки зрения этой другой морали они должны быть признаны даже очень моралистами. Марксистская мораль двойственна, и в это нужно вникнуть. Марксизм действительно склонен отрицать то, что называют общечеловеческой, универсальной моралью, он отрицает моральное единство человечества. Это вытекает из классового точки зрения. Марксистская мораль не есть ни христианская мораль, ни мораль гуманистическая в старом смысле. Эту общечеловеческую мораль он считает хитростью господствующих классов, которые хотят ослабить революционную классовую борьбу, ссылаясь на абсолютные моральные нормы. Марксист-революционер (я не говорю о социал-демократе эволюционном и реформаторском) убежден, что он живет в непереносимом мире зла, и в отношении к этому миру зла и тьмы он считает дозволенными все способы борьбы. С дьяволом и его царством нечего церемониться, дьявола нужно истребить. Неверно было бы сказать, что марксисты-революционеры считают все дозволенным, но они считают все дозволенным относительно врага, представляющего царство дьявола, эксплуатации, несправедливости, тьмы и реакции. Относительно же своего царства света, справедливости, прогресса они, наоборот, утверждают старую мораль долга и жертвы. В Советской России наряду с допущением средств, противоречащих христианской и гуманистической морали, утверждается морализм, желание принудительно насадить добродетель. Марксистское моральное сознание раздражается противоречием между отношением к прошлому и настоящему, с одной стороны, и будущему. Единого человечества еще нет, создались классы с правами и интересами, эксплуататоров и эксплуатируемых, и потому не может быть единой морали. Но в будущем, после социальной революции, когда исчезнут классы, будет единое человечество и единая общечеловеческая мораль. Марксисты не столько отрицают общечеловеческую мораль, сколько относят ее к будущему. И с точки зрения этой грядущей единой общечеловеческой морали они судят прошлое и настоящее, морально судят. Моральное противоречие заключалось в том, что Маркс осудил капиталистический строй с точки зрения общечеловеческой, универсальной морали, осудил его за бесчеловечность, за превращение человека в вещь. Тут Маркс пользуется той самой

общечеловеческой моралью, которую склонен отрицать. Свет грядущей общечеловеческой морали падает на оценку настоящего. Марксизм так же не может стать по ту сторону морального универсума, как не может стать и по ту сторону логического универсума. Двойственность марксистской морали более всего сказывается в двойственности марксистского гуманизма. Истоки марксизма гуманнее, и гуманизма ищет Советская Россия в процессе реализации марксизма. Но во имя человека человек подавляется, его жизненные возможности суживаются. Процесс гуманизации жизни, особенно в организации социальной, сопровождается процессами дегуманизации. Это связано с тем, что настоящее рассматривается исключительно как средство для будущего. Самоценность человеческой жизни в настоящем отрицается. Сужение марксистского сознания связано было с тем, что произошла исключительная концентрация на борьбу с социальным злом. Человек с трудом вмещает полноту и многообразие жизни, он всегда склонен многое вытеснять. Атеизм Маркса, который как будто бы более несомненен, чем его материализм, был вытеснением очень важных сторон человека как духовного существа. Маркс шел за Фейербахом, но прибавил новый аргумент против религиозных верований. Он признал их порождением социальной неорганизованности, зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Он признал религию опиумом для народа, потому что видел в ней одно из главных препятствий для борьбы за лучший социальный строй. Вина в этом лежала на ложных идеях о Боге, унижавших человека.

Уничтожение иллюзий сознания, к которому стремится марксизм, должно привести не только к понижению уровня духовной культуры, но в пределе и к полному ее исчезновению за ненадобностью. Великая духовная культура прошлого, великие творческие подъемы, великие творческие гении — все это будет признано продуктом эксплуатации в пользу привилегированного культурного слоя, основанного на несправедливости. Вслед за героем Достоевского скажут, и это говорят: «Мы всякого гения задавим в младенчестве». Величайшие подъемы духовного творчества связаны были с признанием существования иного мира, независимо от того, в какой форме это признавалось. Исключительная посюсторонность делает

жизнь плоской. Замкнутость в имманентном круге этого мира есть закрепление конечности, закрытие бесконечности. Но творческий акт человеческого духа есть устремление к бесконечности, к трансцендентному, которое парадоксально должно быть признано имманентным. Мне имманентно трансцендентное или трансцендирование. В моем конечном и ограниченном сознании дана устремленность к бесконечному и безграничному. Исключительное признание царства Кесаря есть замыкание в конечном. В пределе это ведет к отрицанию творчества человека. В марксизме есть опасность признания лишь творчества экономического и технического, все должно лишь обслуживать социальное строительство. Марксизм прав, когда он утверждает, что человек может изменить мир и подчинить его себе. Но с другой стороны, марксизм предлагает подчиниться исторической необходимости, даже обоготворить ее. Наиболее непонятен в марксизме этот его безграничный оптимизм в отношении к исторической необходимости, безграничная вера в благостность и осмысленность исторического процесса. Это понятно у Гегеля, у которого действовал мировой разум или дух и определял смысл происходящего. Но почему такое чудо может совершить материя и материальный процесс? И гегельянский исторический оптимизм неприемлем и не оправдан, как крайняя форма универсального детерминизма, отрицающего действие человеческой свободы в истории. Еще менее это оправдано в марксизме и противоречит марксистской вере в возможность для человека изменить мир. Марксистский исторический оптимизм есть секуляризованная форма мессианской веры. Такова всегда вера в необходимый прогресс. Истина находится по ту сторону оптимизма и пессимизма. Исторический процесс трагичнее, в нем действуют несколько начал. Марксистская оптимистическая вера в благостность исторического процесса есть секуляризованное переживание веры в Промысл. Но и старая вера в Промысл требует переоценок, она связывалась с оптимизмом и бестрагичным взглядом на этот феноменальный мир, подчиненный необходимым каузальным связям. В марксизме есть частичная правда, особенно правда критики, и ее нужно признать. Нужно признать необходимость социальной революции в мире. Можно желать лишь того, чтобы эта революция была менее насильственной и жестокой. Но марксизм в своей историче-

ской форме подвергает опасности царство Духа, которое, впрочем, подвергалось опасности в разных формах в истории. Интеллектуально марксизм совсем не имеет творческого характера. Марксистская мысль очень убогая. Марксизм-коммунизм отрицает разнообразие и создает серую скуку. Марксистская мысль стоит совсем не на уровне самого Маркса. Но это не мешает ей играть очень активную роль, даже скорее помогает. Эта сила марксизма отчасти зависит от слабости христиан, от невыраженности царства Духа, во всем уступающего царству Кесаря.

Глава IX ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И НАЦИОНАЛИЗМ

В какой мере существует единство человечества? Единство национальное в гораздо большей степени заставляет себя признать, чем единство человечества. Это единство национальное особенно обнаруживается во время войн. Философски это сложный вопрос о реальностях, которые не могут быть признаны личностями. Единое человечество не есть существо, не есть личность высокой иерархической ступени; она не имеет экзистенциального центра, не способна в своей сверхличной реальности к страданию и радости. Но единое человечество не есть только абстракция мысли, оно есть известная ступень реальности в человеческой жизни, высокое качество человека, его всеобъемлющая человечность. Качество национальности зависит от раскрывающейся в ней человечности. В истории человеческой жизни существуют две тенденции: к универсализму и к индивидуализации. Национальность есть ступень индивидуализации в отношении к человечеству и объединения в отношении к человеку. Национальность как ступень индивидуализации в жизни общества есть сложное историческое образование; она определима не только кровью — раса есть зоология, преисторическая материя, — но также языком, не только землей, но прежде всего общей исторической судьбой. Национальность есть индивидуальное качество человека, индивидуальное в отношении человечества и индивидуальное в отношении человека. Самоутверждение

национальности может принимать формы национализма, т. е. замкнутости, исключительности, вражды к другим национальностям. Это есть болезнь национальности, она раскрывается особенно в наше время. Национализму хотели противопоставить интернационализм, который есть другая болезнь. Интернационализм есть отвлеченная бедность, есть не конкретное единство человечества, заключающее в себе все ступени национальных индивидуальностей, а абстрактное единство, отрицающее национальные индивидуальности.

Интернационализм был явной ошибкой марксизма, отвергнутой самой жизнью, вращением в абстракциях. Национализму нужно противопоставить универсализм, который совсем не отрицает национальных индивидуализаций, а объемлет их в конкретном единстве. Универсализм есть утверждение богатства в жизни национальной. Все великие народы, имевшие свою идею и свое призвание в мире, в высоких достижениях своей культуры приобрели универсальное значение. Данте, Л. Толстой, Шекспир или Гете одинаково национальны и универсальны. Соблазны, срывы и искажения в высшей степени свойственны жизни национальной, как свойственны и индивидуальной жизни людей. Таким соблазном и срывом является империализм. Большие национальности, объединенные в большие государства, заболевают волей к могуществу. Империалистическая воля заложена в образовании больших национальных государств. Эта воля к могуществу, империалистическая воля, имеет своим предельным устремлением образование мировых империй. Такими были империи Древнего Востока, Римская империя, империя Карла Великого, империя византийская, по своей претензии и империя российская; таков был и замысел Наполеона. Император в отличие от царей и королей есть император вселенский, и империя по замыслу есть вселенская империя. Такова ложная и бессмысленная претензия пангерманизма. В империализме находит себе извращенное выражение стремление к мировому объединению, к выражению единства человечества. Достоевский остро чувствовал жажду ко всеобщему соединению и видел вытекающие отсюда соблазны. Национализм малых народов есть проявление изоляции и самодовольства. Национализм больших народов есть империалистическая экспансия. Есть роковая диалектика в национализме больших народов. Индивидуаль-

ная ценность национальности выражается прежде всего в ее культуре, а не в государстве. Государство, с которым связывает себя национализм, менее всего оригинально и индивидуально. Все государства очень походят друг на друга в организации войск, полиции, финансов, международной политики. Государственный национализм сплошь и рядом оказывается не национальным. Это видно было по фашизму. Национализм неразрывно связан с государством и гораздо более дорожит государством, часто лишенным всех индивидуальных национальных свойств, чем культурой действительно национальной. Литература и музыка какого-либо народа гораздо более индивидуальна и своеобразна, чем войска и полиция, связанные с интернациональной техникой. Вывод тот, что национальность есть положительная ценность, обогащающая жизнь человечества, без этого представляющего собой абстракцию, национализм же есть злое, эгоистическое самоутверждение и презрение и даже ненависть к другим народам. Национализм порождает шовинизм и ксенофобию, и его нужно решительно отличать от патриотизма. Самое ужасное, что национализм есть один из источников войн.

Эмоциональная жизнь, связанная с национальностью, очень запутанна и сложна. Происходит объективация человеческих эмоций и страстей. Возникновение так называемых коллективных, сверхличных реальностей в значительной степени объясняется этой объективацией, выбрасыванием вовне сильных эмоций, их экстернизацией. Так создается и национализм, и патриотизм, которые вопреки Марксу играют огромную роль в истории. В патриотизме эмоциональная жизнь более непосредственна и природна, и он есть прежде всего обнаружение любви к своей родине, своей земле, своему народу. Патриотизм есть, бесспорно, эмоциональная ценность, и он не требует рационализации. Полное отсутствие патриотизма — ненормальное, дефектное состояние. Национализм менее природен и есть уже некоторая рационализация эмоциональной жизни. Национализм неразрывно связывает себя с государством, и потому уже он является источником войн. Национализм гораздо более связан с ненавистью к чужому, чем с любовью к своему. Националистические страсти, терзающие мир, не являются непосредственными, первичными страстями, они срastaются с государственными интересами,

очень многое вызывается пропагандой. Так называемые корыстные национальные интересы не являются непосредственными эгоистическими интересами, в них происходит уже экстериоризация и объективация эгоистических интересов и страстей, перенесение их на коллективные реальности. То же самое происходит и с интересами классовыми, которые могут быть даже в противоречии с личными, эгоистическими интересами. Человек очень легко делается рабом и жертвой таких коллективных реальностей, которые созданы экстериоризацией его эмоциональных, часто очень эгоистических состояний. Человек часто не только эгоистически защищает интересы, но бескорыстно их защищает. И в бескорыстном он может быть даже хуже, чем в корыстном. Это особенно видно на примере возникновения войн. Национализм играет огромную роль в возникновении войн, он создает атмосферу войны. Но национальность может быть унижена и истреблена в войнах, возникших на почве национальных страстей и интересов, иногда корыстных, иногда бескорыстных. Наиболее интересно возникновение войн, которое всегда предполагает атмосферу безумия. Капиталистический режим обладает способностью порождать войны. Кучка капиталистов может желать возникновения войны для рынков, для нефти и т. д. Эта кучка капиталистов может не только экономически быть раздавлена, но и физически убита не только войной, но и революцией, которую легко вызвать после войны. Личное мужество совсем не вдохновляет войн, затеянных из корыстных интересов. И тем не менее безумие страстей, безумие самих интересов может толкать к войне. Война всегда есть порождение фатума, а не свободы. Если в прошлом война могла быть относительным злом и если война наступательная никогда не может быть оправдана, то война защитительная и освободительная оправдана. Но может наступить эпоха, когда война делается абсолютным злом, злым безумием. Такова наша эпоха, которая во всем определяется двумя мировыми войнами и страхом третьей войны. Поэтому необходимо бороться против национализма и против вырождающегося капитализма. Нужно всячески утверждать федерализм, объединять человечество по ту сторону государств, которые стали самодовлеющей силой, высасывающей кровь народов. Войны привели к невероятному возрастанию силы и роли государства. Социализм стал чудовищ-

но этаким. Это болезнь эпохи. Сфера государства, сфера войны делаются совершенно автономными и не хотят подчиняться никаким моральным и духовным началам. Действуют автоматически национальное государство и война. Война объявляется не людьми, не народами, а автономно действующей силой войны. И можно удивляться, что безмерные страдания истерзанных народов не вызывают всеобщей забастовки против войны. Это только доказывает, насколько в известные моменты судьба народов определяется безумием и фанатизмом. Государство из средства и функции делается самоцелью и воплощаемой реальностью. Нет ничего зловреднее идеи суверенности национальных государств, которой дорожат народы на собственную гибель. Федерация народов предполагает отрицание идеи суверенности национальных государств. Можно предложить замену слова «нация» словом «народ». Необходимо еще прибавить, что если национализм есть отрицательное явление, то расизм есть абсолютная ложь. Только древнееврейский расизм имел смысл, имел религиозную основу, но он может принимать отрицательные формы. Расистский же миф, как его утверждает германская идеология, есть злое порождение воли к могуществу и преобладанию. Он еще во много раз хуже национализма. Можно поражаться, как великие несчастья людей и народов создаются ложной объективацией, отчуждением человеческой природы во внеположенные коллективные лжереальности. Человек живет коллективным сознанием, создаваемыми им мифами, ставшими очень сильными реальностями, управляющими его жизнью. Социальная психопатия гораздо сильнее социальной психологии. Образование фиктивных лжереальностей играет огромную роль в исторической жизни. Абстракция больной мысли порождает миф, миф делается реальностью, переворачивающей историю. Поэтому так сложен вопрос о реальных силах истории. Марксистский реализм тоже имеет дело с абстрактными мыслями, превратившимися в мифы.

Мир разделяется не только на национальности, но и на более широкие образования — мир латинский, англосаксонский, германский, славянский. Эти выражения постоянно употребляются, хотя смысл их не очень ясен. Во всяком случае о расах в научном смысле слова говорить нельзя. Это история мира. Научно самое важное деление — деление на Вос-

ток и Запад. Говорят даже о восточном и западном фронте. Самодовольная, западная гуманистическая культура склонна признавать свой тип культуры универсальным и единственным, не признает существования разных типов культур, не ищет восполнения другими мирами. Может быть такое же самодовольство и замкнутость западной Европы, как и самых малых национальностей. Деление мира на Восток и Запад имеет всемирно-историческое значение, и с ним более всего связан вопрос достижения всемирного единства человечества. В христианском средневековом сознании была идея универсального единства, но единство Востока и Запада в этом замысле не достигалось. Восток (говорю сейчас не о русском Востоке) на долгое время выпал из динамизма истории. Динамична была только история народов, захваченных христианством. Но две мировые войны меняют течение истории. Происходит активное вхождение Востока во всемирную историю. Европейский Запад перестает быть монополистом культуры. Человеческий мир распадается на части, и вместе с тем мы вступаем в универсальную эпоху. Восток и Запад раньше или позже должны прийти к единству, но это происходит через раздоры, через разделения, которые кажутся большими, чем раньше. Национализм не включает в себе универсальной идеи. Но универсализм всегда включает в себе мессианизм. Прототипом универсального по своему значению мессионизма является мессионизм древнееврейский. Универсализм присущ и мессианизму русскому, который глубоко отличается от национализма. Но все высшие начала претерпевают в истории искажение и деформацию. Это происходит и с русским мессионизмом, который вырождается в империализм и даже в национализм. Мессианская идея Москвы как третьего Рима послужила идейным обоснованием огромного и могущественного государства. Воля к могуществу исказила мессианскую идею. Ни московская Русь, ни императорская Россия не осуществили Третьего Рима. В основании Советской России тоже лежала мессианская идея, но она также искажена волей к могуществу. Царство Духа всегда принимало форму царства Кесаря. Мессианизм переносился на царство Кесаря, в то время как он должен быть обращен к царству Духа, к царству Божьему. Ставится вопрос, в каком смысле и в какой степени возможен мессианизм христианский, мессианизм после явления

Христа — Мессии? Консервативные христиане, обращенные исключительно к прошлому, отрицают возможность христианского мессианизма, как и вообще пророческую сторону христианства. Между тем в христианстве есть мессианское ожидание второго явления Христа в силе и славе, есть мессианское искание царства Божьего как на небе, так и на земле, возможное ожидание новой эпохи Духа Святого. Самое выявление и воплощение всемирной церкви есть ожидание мессианское. В этом смысл экуменического движения по сближению церквей и конфессий. Вселенская церковь, не знающая деления на Восток и Запад, есть духовная основа единства человечества. И вместе с тем человечество все более и более распадается, на свободу выпущены бесы и демоны, раскрывается хаос. И этот раскрывшийся хаос ведет не к свободе, а к тирании. Победа над национальными стремлениями есть одна из великих задач. Федерация народов, отрицание суверенитета национальных государств — путь к этому. Но это предполагает духовное и социальное изменение человеческих обществ. Но сами по себе политические и социальные выходы бессильны. Духовная революция, которая должна происходить и происходит в мире, глубже и идет дальше, чем революции социальные.

Глава X О ВЕЧНОМ И НОВОМ ЧЕЛОВЕКЕ

Самый важный для нас вопрос есть вопрос о человеке. Все от него исходит и к нему возвращается. Говорят о появлении нового человека. Ищут нового человека. Это не ново, это часто уже бывало. Бесспорно, человек находится в процессе развития или регрессирования, он не неподвижен. Можно говорить о новом техническом человеке, о фашистском человеке, о советском или коммунистическом человеке. Также говорили о католическом человеке или человеке протестантском, о ренессансном человеке или человеке романтическом. Много наименований можно давать человеческому типу, но человек менее меняется, чем это кажется по его внешности и его жестам, он часто менял лишь свою одежду, надевал в один период жизни одежду революционера, в другой период одежду реак-

ционера; он может быть классиком и может быть романтиком, не будучи ни тем ни другим в глубине. Идея нового человека, нового Адама, нового рождения есть христианская идея, ее не знал античный мир. Эту идею мир дохристианский знает в форме выбрасывания вовне, на поверхность. Некогда возникновение возможности сознания греха, покаяния было возникновением действительно нового человека. Сейчас снова потеряна способность к покаянию. Изменение социального положения, когда богатый делается бедным или бедный делается богатым, само по себе не делает человека внутренне иным. Человек может улучшаться или ухудшаться в пределах своего типа, но это не образует нового человека. Нужно сказать, что политические революции, даже самые радикальные, сравнительно мало меняют человека. Делают большое различие между буржуазным человеком и коммунистическим человеком. Но коммунист, победивший и захвативший власть, может быть внутренне, духовно, до мозга костей буржуа. Духовная буржуазность очень свойственна и социалистам и коммунистам. Она свойственна всем, кто слишком хочет благополучно устроиться на земле, для кого закрыта бесконечность и кто крепко утверждает в конечном. Только новое рождение, рождение духовного человека, который раньше дремал и был задавлен, есть действительно явление нового человека. Изменение, развитие, появление нового человека возможно как победа над ветхим человеком. Но тайна человеческого существования заключается в том, что развитие предполагает субъекта развития. Нет развития без того, кто и что развивается. Ошибка эволюционной теории XIX в. заключалась в том, что она выводила субъект развития из самого развития. Этим она оставалась на поверхности; говорилось о том, как развитие происходит. Существует связь фазисов развития. Человек может очень развиться, но это он, все тот же он развился. Если бы вследствие развития появился совершенно новый субъект, новая личность, то развития не было бы. Личность предполагает соединение изменения и неизменности. Когда в личности происходит не изменение только, но измена себе, то личность разлагается, и в конце концов нет изменения. Новый человек, новое в человеке, предполагает, что продолжает существовать человек в своем качестве человечности. Никакое изменение и усовершенствование обезьяны не может привести к человеку.

Ницшеанская идея сверхчеловека есть стремление к высоте, измена человеку и человечности. Тогда речь идет о появлении новой породы, новой расы, божественной, демонической или звериной, но не о новом человеке. Новый человек связан с вечным человеком, с вечным в человеке.

За новым человеком скрыт не только вечный человек, Адам Кадмон, но и ветхий человек, ветхий Адам. В глубинном подсознательном слое человека есть все, есть и первобытный человек, он не окончательно преодолен, в нем есть и мир звериный, как есть и вся история. Сознание играет двойную роль, оно и расширяет и суживает, ограничивает. Власть прошлого над человеком остается и в самых радикальных революциях. В революциях действуют старые инстинкты насилия, жестокости и властолюбия. Они обнаруживаются и в бурных реакциях против прошлого. Люди французской революции были людьми старого режима. То же надо сказать и о русской революции. В ней действовали люди, в крови которых было рабство. Террор революции есть старое, а не новое в них. Никакая революция на коротком промежутке времени не может формировать совершенно нового человека, хотя что-то новое с собой несет. Революция есть явление старого режима, она сама по себе не есть новый мир. Самое сильное в революциях есть отрицательная реакция на предшествующий ей режим, ненависть всегда в ней сильнее любви. Менее всего экономика может создать нового человека. Экономика относится к средствам, а не целям жизни. И когда ее делают целью жизни, то происходит деградация человека. Совершенно неверно, когда говорят, что новый, советский человек есть человек коллективный и живет в коллективе, а старый интеллигент был индивидуалистом. Борьба коллективизма против индивидуализма представляет собой настоящую мистификацию. Старый интеллигент в преобладающей своей массе тоже жил в коллективе, и суждения его были коллективными. Прошлый человек гораздо более коллективистичен, чем индивидуалистичен. Всегда редки были люди индивидуальной мысли и индивидуальных суждений. Всегда торжествовало то, что Гейдеггер называет «das Man», что и есть коллективизм, который есть не первореальность, а фиктивное, иллюзорное порождение сознания. Советский человек в период так называемого строительства действительно несет с собой новые черты,

очень его отличающие от старой интеллигенции. Старая интеллигенция была революционна по своему типу, она жила в расколе с окружающим миром. Новая советская интеллигенция совсем не революционна, она покорна и послушна. От нее требуют добродетель строительства, прежде всего экономического строительства. Старая интеллигенция жила исключительно грядущим, к которому часто бывало мечтательное отношение. Новая советская интеллигенция живет настоящим. В новом советском человеке происходит не только страшное умаление свободы, но исчезает самый вкус свободы, самое понимание того, что такое свобода. Старые же революционеры до неузнаваемости изменились после того, как они стали победителями и господами. Но это меньше всего означает появление нового человека; это есть возвращение к старому человеку. Совершенно неверно, что старая, левая интеллигенция была неактивна, мягка, раздвоенна. Вся история революционного движения доказывает обратное. Героизм старой революционной интеллигенции, жертвы, ею принесенные, образуют тот кровавый капитал, которым живут большевики. Но появились новые черты, которые нужно признать результатом не самой революции, а войны. Образовался милитаристический тип, которого раньше не было, но который вовсе не есть новый человек. Типы человека много раз видоизменялись в истории. В России за XIX и XX вв. много раз видели претензии появления нового человека, почти каждое десятилетие. И обыкновенно была смена более мягкого типа более жестким типом: идеалиста 40-х годов — мыслящим реалистом 60-х годов, народника — марксистом, меньшевика — большевиком, большевика-революционера — большевиком-строителем. Это обыкновенно происходило через психологическую реакцию. Но, в сущности, нового человека не появлялось. Наибольшую новизну представляет появление в мире человека технического. Но это есть самое беспокойное явление, и оно проливает свет на возможности рождения нового человека.

Революции глубоко присущи исторической судьбе народов. Можно удивляться, что существуют еще люди, которые идеализируют революции и готовы видеть в грядущих революциях торжество высокого и прекрасного. Революции, все революции, обнаруживают необыкновенную низость челове-

ческой природы многих наряду с героизмом немногих. Революция — дитя рока, а не свободы. И надо понять роковое в революции, чтобы ее понять. Революция в значительной степени есть расплата за грехи прошлого, есть знак того, что не было творческих духовных сил для реформирования общества. Поэтому нельзя ждать от революции явления нового человека. Мститель за зло прошлого не есть новый человек, это еще старый человек. Революция есть слово многозначное, и им страшно злоупотребляют, вкладывая в это слово разный смысл. Если под революцией понимать совершаемые в известный исторический день насилия, убийства, кровопролития, если понимать под ней отмену всех свобод, концентрационные лагеря и пр., то желать революции нельзя и нельзя ждать от нее явления нового человека, можно только при известных условиях видеть в ней роковую необходимость и желать ее смягчения. Если же под революцией понимать радикальное изменение основ человеческого общества и отношений людей, то революцию надо желать и готовить ее. Но идолопоклонство перед революцией есть такая же ложь, как и всякое идолопоклонство. Во всяком случае радикальные и глубокие изменения и улучшения не зависят от степени совершаемых кровавых насилий. Ганди был более революционер, чем Ленин и Сталин, если под революцией понимать явление нового человека. Явление действительно нового человека, а не изменение лишь одежд предполагает духовное движение и изменение. Без существования внутреннего духовного ядра и творческих процессов, в нем происходящих, никакой новый социальный строй не приведет к новому человеку. Материализм признает лишь внешнее и отрицает внутреннее. Материалисты не понимают даже, о чем говорят, когда говорят о внутренней жизни, о духовной жизни. Они находятся в таком же состоянии, как слепой, который не видит красок и цветов. Корректив, который привносит диалектический материализм к материализму механическому, к демокристовскому, началу атомных движений вследствие толчка извне, нисколько не помогает. Человек остается существом, целиком детерминированным природой и социальной средой. Но в революции есть еще другая сторона, связанная со временем. Революция поет: «*Du passé faisons table rase*». Революционность определяется радикальным уничтожением прошлого. Но это

иллюзия революции. Яростное уничтожение прошлого есть как раз прошлое, а не грядущее. Уничтожить можно лишь прогнившее, изолгавшееся и дурное прошлое. Но нельзя уничтожить вечно ценного, подлинного в прошлом. Идеализация прошлого есть такая же ложь, как и идеализация грядущего. Подлинная ценность не зависит от времени, она от вечности. Есть опасность, что новый человек может оказаться выброшенным вовне, отчужденным от самого себя, обращенным исключительно к материальной стороне жизни, к технической цивилизации. Поразительно, что новый человек Советской России может оказаться очень похожим на нового человека столь враждебного ей мира Америки. Такой производственный, технический человек может одинаково явиться и на почве коммунизма, и на почве капитализма. Наиболее положительные черты русского человека, обнаружившиеся в революции и войне, необыкновенная жертвенность, выносливость к страданию, дух коммюнитарности — есть черты христианские, выработанные христианством в русском народе, т. е. прошлым.

Коммунистические черты нового человека, порожденные не столько свободой, сколько фатумом, вызывают скорее отрицательную оценку. Новый человек поклоняется идеалу или идолу производительности, превращающему человека в функцию производства, поклоняется силе и успеху, беспощаден к слабым, он движим соревнованием в борьбе, и, что самое важное, в нем происходит ослабление и почти уничтожение духовности. Новый человек хочет закрыть в себе бесконечность и укрыться в конечном. Он думает достигнуть этим максимума активности. Новый человек посяет сторонен, он отрицает потусторонность. Он гордится больше всего тем, что совершенно свободен от трансцендентности. Это значит, что новый человек хочет окончательно водвориться в царстве Кесаря и окончательно отвергнуть царство Духа. Он монист, и в этом его коренная ложь. Это совсем не новый человек. Это лишь одна из трансформаций ветхого Адама, в нем остаются все инстинкты ветхого Адама. Весь мир должен пройти через социальное переустройство, через интенсивное материальное строительство. Процесс этот будет сопровождаться погружением в материальную сторону человеческой жизни, которая требует большей организованности. Но это совсем не будет

непрерывно означать появление нового человека, это может происходить под знаком ветхого Адама. Этот ветхий Адам будет более социальным, он должен будет социализоваться. Этот процесс в разных формах уже происходил в истории человеческих обществ. Буржуа, гражданин царства Кесаря, от этого не исчезнет. От этого произойдет лишь более справедливое и равномерное распределение буржуазности. Та справедливость, которая в этом будет заключена, должна быть принята и приветствована. Но это не будет последним словом. Человек всегда имел склонность принимать средства жизни за цели жизни. Так называемый новый человек эпохи, завтрашнего дня будет иметь склонность окончательно принять средства жизни за цели жизни. Цели жизни для него закроются. Поэтому он будет считать себя коллективным и в этом увидит новизну. Но после необходимого процесса социализации начнется процесс индивидуализации. Если его не будет, то человек как личность исчезнет. Но внутренняя духовность человека не может быть задавлена, как бы на него ни давила жестокая необходимость, духовная жажда в нем пробудится. Мы увидим в следующей главе, какое значение тут имеет проблема смерти, перед которой он поставлен. Вечный человек, человек, обращенный к вечности и бесконечности, есть вечное и бесконечное задание, он есть вместе с тем и вечно новый человек. Вечный человек не есть готовая данность, его нельзя понимать статически. Новый человек, действительно новый человек, есть реализация вечного человека, несущего в себе образ и подобие Божие. В человеке есть божественная основа, Grund, о которой так хорошо говорил Таулер. Поэтому обращенность к грядущему связана с тем, что было вечного в прошлом. Достоинство человека требует, чтобы он не был рабом быстротечного времени. Новый человек может быть только творческим человеком и потому обращенным к грядущему, к небывшему. Это есть ответ на Божий призыв. Но творчество не может быть отождествлено с трудом. Труд есть основа человеческой жизни в этом мире. Труд принадлежит царству необходимости («в поте лица будешь добывать хлеб свой»), он принадлежит царству Кесаря. Достоинство труда должно быть повышено. Отсюда значение, которое приобретают трудящиеся, отсюда необходимость победить эксплуатацию труда, т. е. религиозная правда

социализма. Творчество же принадлежит к целям жизни, оно принадлежит к царству свободы, т. е. к царству Духа. Цели жизни не могут быть подчинены средствам жизни, свобода не может быть подчинена необходимости, царство Духа не может быть подчинено царству Кесаря. Отсюда религиозная правда персонализма.

Глава XI ТРАГЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И УТОПИЯ. СФЕРА МИСТИКИ

Более интеллектуальные марксисты говорят, что они преодолеют и уничтожат трагизм человеческого существования, и сделают это без всякого мифа, как делало это христианство. Это, кажется, самая большая претензия марксизма. Марксисты напрасно думают, что они могут обойтись без мифа, они проникнуты мифами, как это уже было сказано. Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт реализации марксизма в социальной жизни. Но марксизм — духовная утопия, утопия совершенной рационализации всей человеческой жизни. Он есть духовная утопия, претендующая ответить на все запросы человеческой души именно потому, что он претендует победить трагизм человеческой жизни. Только потому, что человек отчужден от самого себя и выброшен вовне, может явиться претензия победить трагизм человеческого существования внешней социальной организацией жизни. Наиболее жалка и низка претензия победить трагизм смерти — главный трагизм человеческого существования. Это достигают через потерю памяти смертной, через окончательное погружение человека в жизнь коллектива вплоть до уничтожения личного сознания. В действительности верно обратное тому, что говорят марксисты и на что они рассчитывают. Более справедливый и более усовершенствованный социальный строй сделает человеческую жизнь более трагической, не внешне, а внутренне трагической. В прошлом были трагические конфликты, которые зависели от бедности и необеспеченности жизни, от предрасудков сословий и классов, от несправедливого и унижительного социального строя, от отрицания свободы. Эти трагиче-

ские противоречия преодолимы. Трагические конфликты Антигоны и Креона все-таки связаны с социальным строем и социальными предрассудками, так же как и трагическое положение Ромео и Жюльеты, драма Тристана и Изольды. Можно даже было бы сказать, что чистый внутренний трагизм человеческой жизни не был еще выявлен, т. к. в трагизме прошлого слишком большую роль играли конфликты, порожденные социальным строем и связанными с этим строем предрассудками. Если любящий не может соединиться со своей любимой, потому что они принадлежат к разным сословиям или слишком велико различие в их материальном положении и родители ставят непреодолимые препятствия, то это может быть очень трагично, но это не есть выявление внутреннего трагизма человеческой жизни в чистом виде. Чистый внутренний трагизм является в том случае, когда обнаруживается безысходный трагизм любви, коренящийся в самой природе любви, независимо от социальной среды, в которой людям приходится жить. Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранены социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда человек будет поставлен перед чистым трагизмом жизни. При социалистическом строе трагизм жизни очень увеличится. Социальная борьба, отвлекающая человека от размышления над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется, и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире. Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком как духовным существом и человеком как природным существом, живущим в природном мире. Никакой усовершенствованный социальный строй не может этому помочь, наоборот, он выявляет столкновение и несоответствие в более чистом виде. И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу. Оптимистическая, бестрагичная теория прогресса, которую разделяют и марксисты, представляет собой безысходную в ее предельном противоречии трагедию смертоносного времени, превращающую людей в средство для грядущего. Разрешена она могла бы быть лишь в христианской вере в воскресение.

Утопии играют огромную роль в истории. Их не следует отождествлять с утопическими романами. Утопии могут быть движущей силой и могут оказаться более реальными, чем более разумные и умеренные направления. Большевизм считали утопией, но он оказался реальнее, чем капиталистическая и либеральная демократия. Обыкновенно утопией называют неосуществимое. Это ошибочно. Утопии могут осуществляться и даже в большинстве случаев осуществлялись. Об утопиях судили по изображению совершенного строя Томасом Мором, Кампанеллой, Кабэ и др., по фантазиям Фурье. Но утопии глубоко присущи человеческой природе, она не может даже обойтись без них. Человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни. Прудон, с одной стороны, Маркс, с другой стороны, должны быть признаны в той же мере утопистами, как Сен-Симон и Фурье. Утопистом был и Ж.-Ж. Руссо. Утопии всегда осуществлялись в извращенном виде. Большевики — утописты, они одержимы идеей совершенного гармонического строя. Но они также реалисты, и в качестве реалистов они в извращенной форме осуществляют свою утопию. Утопии осуществимы, но под обязательным условием их искажения. Но от искаженной утопии всегда остается и что-нибудь положительное. Но в чем заключается существенное свойство утопии, в чем ее противоречивость и что в утопии недостаточно принимают во внимание? Думаю, что совсем не неосуществимость и видение грядущей гармонии является главным бесспорным свойством утопии. Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность. Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. С этим связан самый главный вопрос — вопрос свободы. В сущности утопия всегда враждебна свободе. Утопии Томаса Мора, Кампанеллы, Кабэ и др. не оставляют никакого места для свободы. Парадоксально можно было бы сказать, что свобода, свободная жизнь оказывается самой неосуществимой утопией. Свобода предполагает, что жизнь не окончательно регулирована и рационализована, что в ней есть зло, которое должно быть побеждено свободным усилием духа. С этими свободными усилиями со-

циальные утопии не считаются, совершенство и гармония осуществляется не через свободу. Мы встречаемся тут с парадоксом исторического движения. В истории действуют иррациональные силы, с которыми мало считаются сторонники разумной политики. Но как раз иррациональные, стихийные силы могут принять формы крайней рационализации. Таковы свойства революции. Революция всегда лишь результат взрыва иррациональных сил. И вместе с тем революция всегда стоит под знаком рациональных идей, тоталитарной рациональной доктрины. То, что называется безумием революции, есть рациональное безумие. Миф революции, которым она движется, есть обыкновенно рациональный миф, он связан с верой в торжество социального разума, с рациональной утопией. Эта движущая сила рационального мифа огромна. Как уже было сказано, революция двойственна по своей природе и двойствен революционный миф.

Про революции одинаково нужно сказать, что они осуществимы и неосуществимы. Они настолько осуществимы, что их почти невозможно остановить. И они неосуществимы потому, что в них никогда не реализуется то, к чему стремилось первое поколение делавших ее революционеров. Так всегда происходит. Это не значит, что революции происходят в пустоте и есть лишь кипение страстей. Революция — огромный опыт в жизни народов, и она оставляет неизгладимые социальные последствия. Но это совсем не то, о чем мечтали. Революция, удавшаяся революция, есть всегда неудача, как неудачей надо признать все религиозные революции истории, может быть, более всего христианство. Поэтому революция должна вызывать двойственное к ней отношение. Ей нельзя поклоняться, как богине. Социальная утопия всегда включает в себе ложь, и вместе с тем человек в своей исторической судьбе не может обойтись без социальных утопий, они являются движущей силой. Революционный миф всегда включает в себе бессознательный обман, и вместе с тем без революционного мифа нельзя делать революций. Поэтому история включает в себе непреодолимый трагизм. В чем заключается ошибка социальных утопий? Почему их осуществление — а осуществление их возможно — совсем не есть осуществление того, к чему стремились и за что боролись, принося страшные жертвы? Социальная утопия Маркса не менее, чем Фурье, за-

ключает в себе идею совершенного, гармонического состояния общества, т. е. веру в то, что таким может быть царство Кесаря. Но это и есть коренная ошибка. Совершенным и гармоничным может быть лишь царство Божие, царство Духа и не может быть царство Кесаря; мыслить его можно лишь эсхатологически. Совершенный и гармоничный строй в царстве Духа вместе с тем будет царством свободы. Совершенный же и гармонический строй в царстве Кесаря будет всегда истреблением свободы, что и значит, что он не может быть осуществлен в пределах этого мира. Необходимо понять с этой точки зрения социализм. Социализм есть социальная утопия, и он опирается на мессианский миф. В этом смысле он никогда не будет осуществлен в пределах этого мира, в царстве Кесаря. Но с другой стороны, социализм есть суровая и прозаическая реальность, есть необходимость в известный час истории. В этом смысле социализм, вне утопии и мифа, есть очень элементарная и маленькая вещь — устранение безобразной эксплуатации и непереносимых классовых неравенств. Поэтому можно сказать, что мир вступает в социальную эпоху. Это должны признать и те, которые не верят в утопию и миф, столь необходимые для борьбы. Социалистическое общество, которое в результате образуется, не будет ни совершенным, ни гармоничным, ни лишенным противоречий. Трагизм человеческой жизни в нем еще возрастет, но станет более внутренним, углубленным. Явятся новые противоречия, совсем иные. Борьба будет продолжаться, но примет иное направление. Именно тогда начнется главная борьба за свободу и за индивидуальность. Царство мещанства окрепнет, и его блага получают всеобщее распространение. И предстоит напряженная духовная борьба против царства мещанства. Борьба за большую социальную справедливость должна происходить независимо от того, во что выльется царство Кесаря, которое не может не быть мещанским царством и не может не ограничивать свободы духа. Окончательная победа царства Духа, которая ни в чем не может быть отрицанием справедливости, предполагает изменение структуры человеческого сознания, т. е. преодоление мира объективации, т. е. может мыслиться лишь эсхатологически. Но борьба против власти объективации, т. е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективаций, от которого человек не может просто отвернуться и уйти. Мы под-

ходим к последней сфере мистики, которой я хочу посвятить специальную книгу. В мире создается ложная форма мистики, которую нужно разоблачить. Наряду с этим существуют старые формы мистики, и пока еще немногие обращены к новой форме мистики, мистики грядущего.

Существует много типов мистики. Слово это можно употреблять в более широком и более узком смысле. Во Франции сейчас слово «мистика» употребляется в столь широком смысле, что оно теряет свой старый смысл. Это походит на употребление слова «революция». Но во всяком случае сфера мистики означает сферу предельную, выходящую за границы объективного, объективированного мира. В прошлом существовало много типов мистики. Христианство, употреблявшее это слово в более строгом смысле, называло мистикой лишь путь души, который вел к соединению с Богом. Геррес, написавший в первой половине XIX в. многотомное сочинение о мистике, предлагает различать мистику божественную, мистику натуральную и мистику дьявольскую. Я не предполагаю следовать в этом за ним. Можно дать философское определение мистики, объединяющее ее разнообразные формы. Мистикой можно называть духовный опыт, выходящий за пределы противопоставления субъекта и объекта, т. е. не подпадающий власти объективации. В этом существенная разница между мистикой и религией. В религиях духовный опыт объективирован, социализирован и организован. Предлагаемому определению мистики подпадает и лжемистика, которая по сознанию людей не допускает существования Бога и Духа. Особенно это надо сказать про мистику коллективизма, которая сейчас играет большую роль. Но самое существенное в мистике коммунизма то, что это мистика мессианского типа. Она выходит за пределы объективированного мира, изучаемого наукой. Она покоится на коллективном опыте, в котором нет противопоставления субъекта и объекта. Это характерный тип ложной мистики. Также ложной была старая мистика сакральной монархии, а также более новая, но уже постаревшая мистика демократии якобинско-руссоистского типа. Ложной является также натуралистическая, дионисического типа мистика, которая преодолевает противопоставление субъекта и объекта не вверх, а вниз. Это мистика не сверхрациональная, а иррациональная, не сверхсознательная, а бессознательная.

В ней есть притяжение низшей бездны. Ложь коллективизма, натурализма или социализма, в которых исчезает личность и образ человека, может породить разнообразные формы мистики. Подлинная мистика духовна и означает духовный опыт, в котором человек не подавлен объективацией.

Ортодоксальные теологические доктрины объективируют благодать и рассматривают ее как силу, идущую сверху, извне. Но для мистики благодать есть обнаружение из глубины, из первооснов божественного начала в человеке. Объективированная благодать оставляет противоположение субъекта и объекта. Мистический духовный опыт символизируется в организованной религии. И очень важно понять этот символический характер; это понимание ведет к духовному углублению. Экстаз, который считают характерным для некоторых форм мистики, есть выход из разделения на субъект и объект, есть приобщение не к общему и объективированному миру, а к первореальности духовного мира. Экстаз есть всегда выход за пределы того, что порабощает и подавляет, есть выход к свободе. Мистический выход есть духовное состояние и духовный опыт. Мистика, которая не есть углубленная духовность, есть лжемистика. Таковы коллективные формы мистики, космические или социальные. В прошлом можно установить три типа мистики: мистика индивидуального пути души к Богу, это наиболее церковная форма; мистика гностическая, которую не следует отождествлять с гностиками-еретиками первых веков, эта мистика обращена не к индивидуальной только душе, но также к жизни космической и божественной; мистика пророческая и мессианская — это мистика сверхисторическая и эсхатологическая, предела конца. Каждый из этих типов мистики имеет свои границы.

Мир через тьму идет к новой духовности и новой мистике. В ней не может быть аскетического мирозерцания, отворачивания от множественности и индивидуальности мира. В ней аскеза будет лишь методом и средством очищения. Она будет обращена к миру и людям, но объективированный мир она не будет считать подлинным миром. Она одновременно будет более обращена к миру и более свободна от мира. Это процесс духовного углубления. В новой мистике должен быть силен профетически-мессианский элемент, и в ней должен раскрыться подлинный гнозис, который не будет

заключать в себе космического прельщения старых гностиков. И все мучительные противоречия и раздвоения найдут себе разрешение в новой мистике, которая глубже религии и должна объединить религии. Это вместе с тем будет победа над ложными формами социальной мистики, победа царства Духа над царством Кесаря.

СОДЕРЖАНИЕ

Я И МИР ОБЪЕКТОВ

Опыт философии одиночества и общения

Размышление I. Трагедия философа и задачи философии	5
Размышление II. Субъект и объективация	26
Размышление III. Я, одиночество и общество	60
Размышление IV. Болезнь времени. Изменение и вечность	87
Размышление V. Личность, общество и общение	107

СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

К пониманию нашей эпохи

Глава I. Суд над историей. Война	139
Глава II. Судьба человека в истории. Гуманизм и бес-тиализм. Дегуманизация. Противоречия свободы. Ка-питализм. Демократия. Коммунизм. Фашизм. Диктату-ра мирозерцания	148
Глава III. Новые силы мировой жизни. Вступление масс. Коллективы. Экономизм. Техника. Безработица. Национализм и расизм. Этатизм и цезаризм. Народы Востока	174
Глава IV. Аристократическое начало культуры и судь-ба интеллектуального слоя. Суд над христианством и искание новой духовности	197

ДУХ И РЕАЛЬНОСТЬ

Основы богочеловеческой духовности

I. Реальность духа. Дух и бытие	209
II. Признаки духа	232
III. Объективация духа. Символизация и реализация	245
IV. Смысл аскезы	263
V. Зло и страдание как проблемы духа	284

VI. Мистика. Ее противоречия и достижения	307
VII. Новая духовность. Реализация духа	334
<i>Библиография</i>	362

ТВОРЧЕСТВО И ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Опыт эсхатологической метафизики

<i>Предисловие</i>	365
Часть I. Проблема познания и объективизация	367
Глава I	367
1. <i>Метафизическое истолкование и критика Канта. Два мира: явление и вещь в себе, природа и свобода. Кант, Платон, германская мистика, германская идеалистическая метафизика после Канта</i>	367
2. <i>Диалектика германского идеализма от Канта через Гегеля до Ницше</i>	378
3. <i>Проблема свободы во французской философии XIX века. Темы русской философской и религиозной мысли ...</i>	387
4. <i>Эмоционально-страстный характер познания. Экзистенциальная метафизика как символика духовного опыта</i>	393
5. <i>Истина выгодная, истина гибельная и истина спасающая</i>	398
Глава II	405
1. <i>Субъект и объект. Субъект как существующий. Тайна объективации. Генезис мира явлений</i>	405
2. <i>Экзистенциальный опыт. Первичная интуиция и социальный характер познания. Понятие как ограничение и защита. Ориентировка в окружающей бесконечности</i>	417
3. <i>Иллюзии сознания. Трансцендентальная иллюзия (Schein) у Канта. Дуализм и революция сознания. Два мира. «Иной мир»</i>	427
Часть II. Проблема бытия и существования	434
Глава III	434
1. <i>Бытие как объективация. Бытие и сущее, существующее, существование. Бытие и небытие. Бытие как познание. Бытие и ценность. Бытие и дух</i>	434

2. <i>Примат свободы над бытием. Детерминизм бытия и свобода. Бытие и первичная страсть. Бытие как застывшая свобода и застывшая страсть. Бытие как природа и бытие как история</i>	444
Глава IV	456
1. <i>Реальность индивидуального и реальность «общего». Спор об универсалиях. Общее и универсальное. Общее как объективация</i>	456
2. <i>Коллективные реальности и индивидуальные реальности. Род, индивидуум, личность</i>	462
3. <i>Ошибки германского идеализма. Персонализм</i>	468
Часть III. <i>Бытие и творчество. Тайна новизны</i>	472
Глава V	472
1. <i>Ущемленность бытия злом. Несостоятельность монизма и философии всеединства</i>	472
2. <i>Слабость рациональных объяснений происхождения зла. Критика традиционных учений о Промысле Божьем в мире. Личность и мировая гармония</i>	474
3. <i>Нет объективного мира как целого. Таинственность свободы</i>	482
Глава VI	484
1. <i>Появление новизны в бытии. Новизна и время. Новизна и эволюция. Прогресс</i>	484
2. <i>Новизна и история. Необходимость, рок и свобода</i>	491
3. <i>Новизна и причинная связь. Творческая новизна опрокидывает объективное бытие</i>	493
Глава VII	495
1. <i>Бытие и продолжение миротворения. Воображение, вдохновение, экстаз. Подавленность и подъем. Преодоление застывшего бытия</i>	495
2. <i>Восхождение и нисхождение в творчестве. Творческий акт и творческий продукт. Объективация и воплощение</i>	502
3. <i>Субъективное и объективное творчество. «Классическое» и «романтическое» в творчестве</i>	508
Часть IV. <i>Проблема истории и эсхатология</i>	513
Глава VIII	513
1. <i>Мир как история. Зоны. Мессианизм и история. Время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Пророчество и время</i>	513

2. <i>Общество как природа и общество как дух. Дух оп- рокидывает основы общества, казавшиеся вечными. Прорыв свободы и любви. Коммунистический и анар- хический идеал</i>	525
3. <i>Дух, природа и техника. Культура и цивилизация. Власть дурных и злых идей</i>	532
Глава IX	537
1. <i>Конец объектного бытия. Обретение свободы и личного существования в конкретной универсальности. Снятие противоположения субъекта и объекта. Гно- сеологическое и метафизическое истолкование эсха- тологии</i>	537
2. <i>Эсхатология личная и эсхатология универсально- историческая. Предсуществование душ и многоплан- ное перевоплощение. Освобождение от зла</i>	542

ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ

Гносеологическое введение. Борьба за истину	557
Глава I. Человек и Бог. Духовность	570
Глава II. Человек и космос. Техника	577
Глава III. Человек и общество. Социализм	584
Глава IV. Человек и кесарь. Власть	592
Глава V. Об иерархии ценностей. Цели и средства	602
Глава VI. Противоречия свободы	613
Глава VII. Коммюнитарность, коллективизм и соборность	622
Глава VIII. Противоречия марксизма	628
Глава IX. Единство человечества и национализм	644
Глава X. О вечном и новом человеке	650
Глава XI. Трагедия человеческого существования и утопия. Сфера мистики	657

Научно-популярное издание

Бердяев Николай Александрович
Дух и реальность

Технический редактор В.В. Кортикова

Подписано в печать 19.08.11.

Формат 84x108 1/16. Усл. печ. л. 35,28.

С.: Philosophy. Тираж 1000 экз. Заказ № 1507

С.: История(У). Тираж 1000 экз. Заказ № 1508

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2:
953004 — научная и производственная литература

ООО «Издательство АСТ»

141100, Россия, Московская обл., г. Щелково, ул. Заречная, д. 96

Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

Широкий ассортимент электронных и аудиокниг
ИГ АСТ Вы можете найти на сайте www.elkniga.ru

ООО «Издательство «Астрель»

129085, г. Москва, пр-д Ольминского, д. За

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Издательско-
полиграфическое предприятие «Правда Севера».

163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.

Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78

www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru

Николай Бердяев

ДУХ

И РЕАЛЬНОСТЬ

В настоящее издание включены пять произведений выдающегося русского религиозного мыслителя Н.А. Бердяева, создававшиеся на протяжении двух десятилетий, но объединенные общей тематикой. В них продолжается разработка ведущих тем философа: свободы и творчества, Бога и человека. Главный упор, однако, делается на устройство мира (универсума). Предлагаемые работы наглядно демонстрируют эволюцию взглядов «позднего» Бердяева.

Для специалистов, занимающихся исследованиями в области русской религиозной философии, философии экзистенциализма, историофилософии, для изучающих новую и новейшую историю, отдельные аспекты догматического богословия, нравственного богословия.

Для культурологов, психологов, религиоведов, издание может быть использовано в качестве учебного и научного материала для преподавателей, воспитанников и студентов духовных учебных заведений, для судентов и аспирантов богословских вузов и факультетов.