

Философия свободного духа Николай Александрович Бердяев

Впервые читатель получает возможность познакомиться с произведениями выдающегося русского философа Николая Александровича Бердяева (1874–1948) «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства», «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи», «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности», которые до сих пор в нашей стране не издавались. Собранные в единую книгу, эти работы дают достаточно полное представление о философских взглядах Н. А. Бердяева в 20–30-е годы.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется вопросами философии, религии и культуры

Мятежный апостол свободы

Творчество Николая Александровича Бердяева (1874–1948) теснейшим образом связано с особенностями того нового направления в европейской философской мысли, которое получило широкое развитие еще со второй половины XIX века. Крупные представители этого направления провозгласили необходимость переоценки ценностей классической философии, отказа от ее традиционной проблематики. Отвергая господствовавшие в истории философии принципы рационализма, они обращались в своем творчестве к интуитивным, эмоционально-волевым и т. п. способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования.

Первые импульсы этого процесса проявились уже в 30–40-е годы XIX века, которые ознаменовались настолько важными событиями в европейской философии, что и поныне оказывают влияние на развитие философской мысли во всем мире. Казавшаяся многим вершиной философской мысли логизированная гегелевская школа распалась. Одной из причин этого явилась полемика по проблемам человека, точнее – отдельно взятого индивида, его соотношения с обществом и историей. Гегель высказал много ценных идей по этим вопросам в работах «Феноменология духа», «Философия истории», «Философия права» и др. Вместе с тем в грандиозной логической системе Гегеля («Наука логики» и др.) функции отдельного индивида выполняет саморазвивающееся логическое «понятие», которое философ наделял человеческой способностью к творчеству.

Истолкование человека как средства для «мирового духа», абсолютизация всеобще-абстрактного в ущерб индивидуальности вызвали в европейской философии прямо противоположную тенденцию – поворот к проблемам «живого», «конкретного» человеческого существования. В результате образовались антигегелевские течения различной мировоззренческой ориентации: от антропологическо-материалистической (Л. Фейербах) до экзистенциально-

религиозной (С. Кьеркегор). Особая роль принадлежит Кьеркегору, оказавшему сильное влияние на всех видных последователей нового, неклассического типа философствования. К этой экзистенциальной линии развития философской мысли можно отнести такие течения, как «философия жизни» (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон), экзистенциализм (К. Ясперс, Ж. П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель), философская антропология (М. Шелер) и др.

В данном экзистенциальном ряду формировались и философские взгляды Бердяева, опиравшегося также на достижения русских писателей и философов XIX – начала XX века. Как признавался сам Бердяев, основное влияние на него оказал Ф. М. Достоевский, который всегда оставался его самым любимым писателем. Бердяев высоко ценил философов А. Хомякова, В. Соловьева, В. Розанова, Л. Шестова, К. Леонтьева и других. Ему глубоко импонировал основной пафос тех русских религиозных мыслителей, которые утверждали идею христианской свободы отнюдь не в традиционных формах богословия, выступали за подлинную свободу духа. Борьба с кризисом духовности, неустанное обоснование ценностей свободного духа стало лейтмотивом творческих исканий Бердяева. Что касается его социальных взглядов, то важную роль в их формировании сыграли К. Маркс, Т. Карлейль, Г. Ибсен и Л. Блуа¹.

Многочисленные работы Н. Бердяева не образуют собой какой-либо законченной системы с разработанным понятийным аппаратом. К этому он и не стремился: «Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни»². Философские размышления Бердяева как бы пропущены через личные чувства и переживания. Ему свойственна романтическая духовная установка – сосредоточенность на своих переживаниях и исканиях, жажда бескомпромиссного идеала. В «Автобиографии» он называл себя «человеком мечты». Реконструировать собственно философские взгляды Бердяева – задача довольно сложная. Это признавал и

известный историк русской философии В. В. Зеньковский: «Излагать философские идеи Бердяева очень трудно – и не столько потому, что у него много противоречий, что он сам довольно презрительно относился к философской систематике, а потому, что его мышление, по его собственному признанию, «афористично» и «фрагментарно»³.

Творческие интересы Бердяева охватывают широкий круг проблем философской антропологии, этики, познания, творчества, философии религии, философии истории, философии культуры и социальной философии. Но предмет и задачи философии он однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология. Бердяев не отрицает, что философия может учитывать результаты частных наук, но считает, что она не должна подчиняться наукам, ибо они исследуют лишь те или иные стороны природы, а не смысл мира как целого. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с ними.

Выступая против монизма в философии, Бердяев считает, что его философские взгляды в своей основе носят дуалистический характер, хотя и оговаривается, что речь идет о дуализме особого рода. Это – дуализм духа и природы, свободы и детерминации, субъекта и объективации, личности и общего, царства Бога и царства кесаря. Бердяев подвергает критике теорию познания Канта, Гегеля и других представителей немецкого идеализма, которые задачу познания бытия сводят к чисто гносеологическому аспекту. Для них познает не живой человек, а абстрактный, универсальный субъект, оторванный от полнокровного человеческого бытия. Это приводит к объективации, к воссозданию такого объекта, в котором исчезает всякая жизнь, реальность духа. И хотя подобное понятие объекта имеет позитивное значение в нашем обыденном, разобщенном мире, оно тем не менее препятствует познанию духа и, прежде всего, человеческого существования.

Из этого вытекает, что экзистенциальная философия является познанием смысла бытия через субъект, а не через объект. Смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере – в духовном мире. Дух – это свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке, по Бердяеву, изначально носит не только человеческий, но и богочеловеческий характер.

Понимание Бердяевым задач философии, ее специфики и соотношения с науками во многом идет в русле идей основоположников философии экзистенциализма. Но имеются и существенные отличия. Так, признавая Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов и неоднократно на него ссылаясь в своих работах, Бердяев, вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию, по сути дела, таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это, по его мнению, коренным образом противоречит принципам экзистенциальной философии, не допускающей возможности какой-либо онтологии, которая ведь всегда основывается на объективации и рационализации. Хайдеггер развивает не философию «экзистенции», а лишь философию наличного существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «богооставленности». В противовес этому пессимизму он видит свою задачу в том, чтобы развивать философию духа – экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в самой глубине существования⁴. При этом используется метод творческой интуиции, интуитивного раскрытия универсального в индивидуальном, личностного выражения духовно-религиозного опыта. Не случайно Бердяев считает, что среди экзистенциальных мыслителей наиболее близок ему Ясперс – представитель религиозной ветви экзистенциализма

протестантского типа. Впрочем, анализируя философию Хайдеггера, Бердяев не заметил, что сам Хайдеггер уже с 20-х годов неоднократно заявлял, что он не принадлежит к школе экзистенциализма. Немецкий философ считал (но уже по совершенно другим причинам), что и Сартр необоснованно называл свою философию «экзистенциализмом»⁵.

Следующее отличие философии Бердяева от «классического» экзистенциализма заключается в том, что в ней не употребляется понятие экзистенции, а, с другой стороны, активно используется понятие личности, к которому теоретики экзистенциализма относятся явно негативно по принципиальным соображениям. По их мнению, бытующие определения личности как духовно-душевно-телесного существа хотя и не являются ложными, но не способствуют достижению собственного достоинства человека, его подлинной экзистенции. Всякое «личностное, – писал Хайдеггер, – минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное»⁶. В сочинениях экзистенциалистов понятие личности употребляется крайне редко, хотя, казалось бы, «философия существования» уже по своему определению должна была бы включить в свой категориальный аппарат и понятие личности. На деле же предпочтение отдается другим понятиям – «человек», «индивид», «самость», «я», «существование» и т. д. (кстати, этот на первый взгляд парадоксальный факт до сих пор проходил мимо внимания исследователей экзистенциализма). Бердяев же, напротив, разрабатывает весьма разветвленную концепцию личности.

Нам представляется, что ставшее уже стереотипным в нашей литературе безоговорочное причисление Н. Бердяева к школе экзистенциализма⁷ нуждается в коррективах. Как показывает анализ, было бы точнее назвать его экзистенциально мыслящим философом, а не строгим последователем философии экзистенциализма как течения со сложившейся системой специфических категорий и проблем. И не случайно сам Бердяев в разных местах определяет свои взгляды не только как философию «экзистенциального типа»,

но и как персонализм, философию духа и эсхатологическую метафизику. Он никогда не отождествлял свои философские взгляды с экзистенциализмом как сложившимся течением. Ведь сами понятия «экзистенциальное мышление» и «экзистенциализм» – отнюдь не одно и то же. Первое понятие обозначает лишь специфический подход, метод познания, свойственный не только экзистенциализму, но и философии жизни, философской антропологии, творчеству Ф. М. Достоевского и других «экзистенциальных» писателей.

В центре исследований Бердяева – проблемы человека, его свободы, творчества и назначения, ибо загадка бытия, считает он, скрыта именно в человеке. Эти проблемы он анализирует в работах «Философия свободного духа» (1927–1928), «О назначении человека» (1931), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Я и мир объектов» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1948) и др.

Следуя дуалистическим позициям, Бердяев определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам – природному и сверхприродному, в нем пересекаются все круги бытия. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Частные науки могут исследовать лишь отдельные стороны человека как природного существа, но не его целостность. Эти взгляды Бердяева полностью перекликаются с позицией экзистенциалистов, которые, признавая роль социальных и естественных наук в познании отдельных сторон человека, отвергают значение научных методов для философского познания специфики человека, проявляющейся в его сокровенной экзистенции. Так, Ясперс считает, что человека, конечно, можно исследовать в качестве тела – в физиологии, души – в психологии, общественного существа – в социологии, т. е. исследовать его как продукт природы и истории. Но все это, по его мнению, «скорлупа», потому что человек – это всегда нечто большее, чем он о себе знает и может знать.

Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Личность – важнейшая категория его мировоззрения (и в этом пункте, как уже отмечалось, он существенно отступает от канонов экзистенциализма). Это понятие он отличает от понятия «индивид» («индивидуум»). Индивид – категория натуралистическая, это – часть рода, общества, космоса, т. е. он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые дают лишь материю для активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума, напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т. д. Но не в этом ее суть. Иными словами, личность – это микрокосмос, универсум в индивидуально-неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности – в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные, творческие акты. Личность более индивидуальна, чем индивид.

Важно отметить, что в этих определениях личности просматриваются характеристики понятия индивидуальности, сформировавшегося в современной науке. А именно: индивидуальность – это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности, единство уникальных и универсальных свойств человека. В бердяевском определении личности имплицитно содержится определение индивидуальности и тем самым подготовлена почва для вычленения его в качестве отдельного понятия.

Бердяев подчеркивает, что личность не есть некое застывшее понятие, готовая данность. Она есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Она есть самосозидание.

Личность формируется в борьбе со злом как внутри себя, так и вовне. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение.

И тут мы приходим к пониманию причин, почему Бердяев, называя свои взгляды персонализмом, в то же время отмежевывается от «персонализма иерархического». Дело в том, что он не приемлет истолкование личности как монады, входящей в иерархию монад и ей соподчиненной. По его мнению, в монадологии Лейбница монада есть простая субстанция, входящая в сложное образование. Монада замкнута, не имеет ни окон, ни дверей. Принцип же личности означает, что она не может быть частью какого-либо целого и в своем самораскрытии устремлена к бесконечному содержанию.

Согласно Бердяеву, есть два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности. Первый – раствориться в мире социальной обыденности, приспособиться к нему. Это приводит к конформизму, отчуждению и эгоцентризму. Другой путь – выход из субъективности через трансцендирование, которое означает переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Нередко личность человека раздваивается. Бердяев приводит примеры из сочинений Л. Толстого, Ф. Достоевского и других, изображавших двойную жизнь человека – внешнюю, условную, исполненную лжи, неподлинную жизнь, приспособленную к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек предстает перед глубинными первореальностями. «Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне»⁸. В духе известного высказывания Достоевского о нравственной цене слезинки ребенка Бердяев восклицает: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

В аспекте персоналистической проблематики очень важно выяснить неортодоксальное понимание Бердяевым христианской религии, взаимоотношений человека и Бога.

Отношение христианства к человеку, отмечает Бердяев, всегда было двойственным. С одной стороны, оно как бы унижает человека, считая его существом греховным и падшим, призванным к смирению и послушанию. С другой же стороны, оно необычайно возвышает человека, представляя его как образ и подобие Божье, признавая в нем духовную свободу, независимую от царства кесаря. Бердяев твердо убежден, что только эта вторая сторона христианства может служить основой для переоценки ценностей и построения нового, экзистенциально-персоналистического учения о личности и Боге. Он считает, что Бог никогда не создавал так называемого «мирового порядка», «гармонии» мирового целого, превращающего личность в средство. Бог творит лишь существа, людей в качестве творческих экзистенциальных личностей. Бердяев подчеркивает, что Бог существует не как находящаяся над человеком объектная реальность, а как экзистенциально-духовная встреча с ним, и в этой встрече высшая ценность, Бог, выступает как личность. Бердяев отвергает постулат о том, что Бог сотворил человека для самопрославления. Отношение Бога и личности человека не должно пониматься как отношение между целью и средством. Личность не есть средство или простое орудие божественной силы, она самоценна. Бог хочет не человека, который должен его прославлять, а человека как личности, которая откликается на его призыв и с которой возможно общение в любви. Божественное обнаруживается не в универсально-общем, а в индивидуальном, в восстании страдающей личности против миропорядка, в восстании свободы против необходимости. Бог находится в ребенке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку. Бердяев возражает тем теологам, которые утверждают, что только Иисус Христос был богочеловеком, человек же есть тварное существо и не может быть богочеловеком. Между тем свобода и независимость человеческой личности от объектного мира и есть ее богочеловечность. Конечно, не в том смысле, что и Христос как единственный. Но в человеке, как пересечении двух миров, есть божественный элемент. Божественное

трансцендентно человеку и в то же время оцо таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Тайна богочеловечности – парадокс, рационально невыразимый. Эта истина открывается в экзистенциальном духовном опыте, который может быть выражен лишь в символах, а не в понятиях. Подлинное христианство – это не учение о бытии как иерархическом порядке «от Бога до козявки», не онтологизм, а персонализм. Личность – первичнее «бытия», которое есть результат категориального мышления и объективации. Раскрывая экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, Бердяев приходит к выводу, что история движется к концу, который будет означать победу экзистенциального времени над историческим, личности над универсально-общим, творчества над объективацией. Поэтому конец, по Бердяеву, следует понимать не как смерть, а как преображение, переход человечества к новому измерению своего существования, к новому эону – эпохе Духа, где центральное значение получит любовь – творческая и преображающая. В противовес пассивной эсхатологии Бердяев развивает активную эсхатологию, подчеркивая, что мучительные противоречия жизни и страдания, которые под конец усилятся, перейдут в радость и любовь в результате развития активности и творчества человека.

Попытки Бердяева придать христианству персоналистический характер не встретили понимания со стороны официальной церковности и русских ортодоксально-религиозных мыслителей. В. В. Зеньковский отмечал, что Бердяев в своих построениях возвышал человека, но не считал нужным считаться с традициями церкви и двигался к ослаблению реальности Бога⁹. Иными словами, эти попытки расценивались как бунт против традиционного богословия. Сам Бердяев, считая себя «верующим вольнодумцем», неоднократно заявлял, что он принадлежит к верующим философам, но вера его «особенная» – не догматическая, а профетическая. Во введении к работе «Философия свободного духа» он со всей определенностью говорит: «Ни одного слова этой книги не следует понимать, как направленного против

святыни Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Я сознаю себя вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли».

Бердяев исходил из того, что «историческое» христианство находится в кризисе и движется к обновлению и возрождению. Важную роль во всей религиозной истории человечества играли пророческие индивидуальности. В пророчестве, подчеркивает Бердяев, всегда есть духовная революционность, пророк живёт в буре и мятеже. Пророческий дух свойствен был Зороастру, Лютеру, Кьеркегору, Ницше, а в России – Ф. Достоевскому, Вл. Соловьёву, Н. Федорову и др. По всему видно, что Бердяев хотел бы видеть себя в этом ряду. Он убежден, что без пророчества духовная жизнь в мире замерла бы. Поэтому способность христианства к возрождению зависит от того, будет ли признано в нем пророчество¹⁰.

Стержневая тема всего творчества Н. Бердяева – тема свободы. Он исходит из того, что свобода не есть некая реальность природного мира, она не обусловлена ни природной, ни социальной необходимостью. Более того, она противостоит им, поскольку является первичной по отношению ко всякому бытию. Источник свободы находится не в душе и тем более не в теле человека, подчиненном природным закономерностям, а в духе. Из этого следует, что понятие духа Бердяев не отождествлял ни с душой, ни с психическим. Психическая причинность все еще есть разновидность природной причинности, ибо в ней одно душевное явление определяется другим душевным явлением, т. е. все еще действует необходимость, хотя и более сложная и внутренняя, чем необходимость мира материального. Душа человека – арена взаимодействия и борьбы духовного и природного, иными словами – свободы и необходимости. Человек самоопределяется изнутри – в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями. Бердяев согласен с гегелевским определением свободы как самоопределения. Но

он не согласен с определением ее как познанной необходимости, ибо тем самым она оказывается подчиненной необходимости. Бердяев считает также, что его понимание духовной свободы не имеет ничего общего с традиционными учениями о свободе воли и свободе выбора.

Таким образом, свободу Бердяев понимает как свободу духа, т. е. как внутреннюю, глубинную, сокровенно-таинственную энергию духа. Но возникает вопрос: откуда же она берется, чем порождается? Бердяев отвечает: свобода – безосновна, коренится в «ничто». Она напоминает бездонный глубокий колодезь. Эта иррациональная бездна лежит глубже самого бытия.

Понятие «неисследимой бездны» (Ungrund), существующей до времени и бытия, Бердяев воспринял у немецкого философа-мистика XVII века Я. Бёме, которого считал гениальным провидцем. Он неоднократно ссыался на него в своих работах. Безосновная «бездна» истолковывается как «ничто», которое не хочет и не может быть просто небытием, оно жаждет стать чем-то. Вместе с тем в бездне коренится свобода как потенция – она не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Она возгорается как огонь во тьме и жаждет света.

В какой же связи находится эта свобода к свободе Бога и свободе человека? Вразрез с традиционной теологией Бердяев утверждает, что Бог не является творцом свободы. Традиционное учение о миротворении и грехопадении исходит из того, что человек, получив свободу от Бога, злоупотребил ею. Этим объясняется происхождение зла в мире. Однако это утверждение остается на поверхности и не может претендовать на объяснение. Ведь, согласно ему, свободу человек имеет не от себя, а от Бога, она в конечном итоге детерминирована им. Следовательно, с Творца не снимается ответственность за зло и страдания в мире. Он, как всеведущий, предвидел роковые последствия свободы, которую он сам же и придал человеку. Признать миф о грехопадении – значит признать бессилие Творца предотвратить зло. В этом, говорит Бердяев, кроется один из источников атеизма.

Таким образом, Бердяев приходит к выводу, что свобода не создана Богом, она коренится в том Ничто, из которого Бог сотворил мир. Именно в глубине этой свободы кроется возможность как зла, так и добра. Бог всесилен над сотворенным миром, но он не всесилен над несотворенной свободой. Тем самым, по мысли Бердяева, снимается ответственность с Бога за свободу, порождающую возможность зла. Истолкование свободы как коренящейся в ничто Бердяев использует и для решения проблемы возникновения нового в процессе творчества. Всякое действительно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. посредством свободы, коренящейся в небытии. Творчество есть переход небытия в бытие посредством акта свободы. Иными словами, оно означает прирост, прибавление, создание того, чего еще не было в мире, т. е. возникновение из ничто. Творчество предполагает небытие, подобно тому как у Гегеля становление предполагает небытие. Лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из бытия же (которое вторично по отношению к свободе) возможно только истечение, рождение и перераспределение.

Признавая свободу величайшей человеческой ценностью, Бердяев вместе с тем подчеркивает, что это – нелегкое бремя, крест, так как принятие решений неизбежно связано с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, чтобы бремя личной ответственности переложить на других. «Человек, – пишет Бердяев, – легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи»¹¹. Эту же мысль, кстати, высказывает и К. Ясперс: «Основной чертой нашего времени является то, что хотя все жаждут свободы, но вместе с тем многие люди не переносят свободы. Они стремятся туда, где во имя свободы освобождаются от свободы»¹². В условиях

социального и духовно-нравственного кризиса, стандартизации и бюрократизации во всех сферах жизни, развития негативных последствий технического прогресса растет угроза массовизации культуры, «омассовения» человека, его обезличивания, растворения среди других, потери индивидуальной самобытности. Самым положительным и ценным во всей своей жизни Бердяев считал борьбу за свободу, которую он вел не только в чисто теоретическом, но и повседневно-практическом плане, в царстве Кесаря. И неслучайно многие зарубежные исследователи творчества Бердяева называют его то «пленником свободы», то «мятежным пророком», то «рыцарем свободного духа».

Главной задачей человеческой жизни, согласно Бердяеву, должно быть завоевание духовности. Многие мысли, высказанные им по этому вопросу, звучат и сегодня актуально. Духовность, считает он, надо понимать шире, чем обычно понимают. Дух есть не только свобода, но и смысл. Смысл мира духовен. Даже тогда, когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, т. е. судят о бессмысленности жизни с точки зрения духа. Нужно преодолеть традиционно-христианское аскетическо-пренебрежительное отношение к телу, в котором усматривается враждебное духу начало. Ведь дух одухотворяет тело, сообщает ему иное качество. Дух придает форму душе и телу, приводит их к единству, а не подавляет. Если функции тела физиологичны, то форма тела связана с эстетикой. Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, ибо через него просвечивает иной, духовный мир. Бердяев делает вывод, что форма человеческого тела, лицо человека – духовны и что дух конституирует личность, ее целостность как духовно-душевно-телесного существа.

Бердяев различает несколько типов духовности: христианская (православная, католическая и др.), внехристианская (мусульманская и др.), универсальные основы духовности (индусская, мистическая, профетическая) и др. Возможна и новая духовность – богочеловеческая (Бердяев

выявляет ее в экзистенциальной диалектике божественного и человеческого, в идеях нового персонализма). В ней сильнее, чем до сих пор, будут проявляться творчество, свобода, любовь.

Исторически сложившееся христианство, считает Бердяев, было искажено социальными влияниями и приспособлениями. Господство общества над человеком ведет к превращению религии в орудие племени и государства и к отрицанию свободы духа. Всякая система социального монизма (а тем более тоталитаризма) враждебна свободе духа. Но из этого, подчеркивает Бердяев, не следует делать вывод, что он стоит на позициях индивидуализма и асоциальности. Наоборот, считает он, нужно признать, что человек есть социальное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Прорыв духовности в социальную жизнь возможен. Однако лучшее, более справедливое и человеческое общество может быть создано лишь из духовного в человеке, из экзистенциального источника, а не из объективации, которая несет с собой порабощение. Наиболее духовно значительное в человеке вырастает не из социальной среды, ввергающей его в атмосферу «полезной лжи» и конформизма, а изнутри человека, призванного постоянно совершать творческие акты в отношении самого себя, т. е. формировать себя как личность. Таким образом, в обществе одновременно происходят два процесса: процесс социализации человека и процесс его индивидуализации.

По признанию Бердяева, в основе его размышлений лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Они отражают восстание личности против давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка. Поэтому он выступал не только против коммунизма и фашизма, но и против либерализма, связанного с капиталистическим строем. Бердяев осуждал любые формы социальной лжи, тоталитаризма, насилия как «справа», так и «слева». Человеческой массой, говорит он, управляли и продолжают управлять посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду,

через кровавое насилие. В политике огромную роль играет ложь, и мало места принадлежит правде. К сожалению, замечает Бердяев, в истории еще не было революции, которая была бы направлена против неограниченной власти политики, во имя человека и человечности.

И все же Бердяев не считал себя пессимистом и абсолютным отрицателем. Он, сознавал, что борьба против объективации, т. е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективации, от которого человек не может просто отвернуться и уйти. Подвергая резкой критике доктринальное учение о социализме и его реальное воплощение в жизни, Бердяев все же объявлял себя сторонником «социализма персоналистического», который основывается на примате личности над обществом и тем самым радикально отличается от доктринального социализма, основанного на примате общества над личностью. Персоналистический социализм – это социальная проекция философии персонализма.

Бердяев сознавал себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-радикальному типу (к этому ряду принадлежал и Ницше). Он стремился мыслить и познавать по существу, ни с чем не считаясь и ни к чему не приспособляясь. Высоко оценивая аристократизм духовной личности, гениев и великих людей, Бердяев отрицательно относился к самодовольству и брезгливой самоизоляции «культурной элиты». Он осуждал элитарное презрение к народным массам. В противовес гордыне культурной элиты Бердяев считал, что сам он «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»¹³. Оценивая творчество Н. Бердяева, можно сделать вывод, что, несмотря на некоторый налет утопизма и романтизма, не всегда оправданный радикализм, оно и сегодня вызывает большой интерес – своей незаангажированностью, неустанной борьбой с кризисом духовности человека, пафосом свободы, поисками смысла человеческой жизни и истории.

Предлагаемая вниманию читателей книга включает в себя впервые издающиеся в нашей стране сочинения Н. А. Бердяева: «Философия свободного духа», «Судьба человека в современном мире», «Я и мир объектов», «Дух и реальность». Ранее в издательстве «Республика» были опубликованы его работы «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (в книге «О назначении человека». М., 1993). Готовятся к изданию работы «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» и «Опыт эсхатологической метафизики». Названные выше произведения в своей совокупности дают наиболее полное представление о собственно философских взглядах русского мыслителя.

А. Мысливченко

Философия свободного духа¹⁴. Проблематика и апология христианства

Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе; Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине¹⁵.

Введение

Л. Блуа в книге «Le Pelerin de l'Absolu» говорит: «Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais»¹⁶. Смысл этого замечательного афоризма нужно расширить. Можно преодолеть то, что пережито в опыте жизни, но самый пережитый опыт навеки остается достоянием человека, расширенной реальностью его духовной жизни. Зачеркнуть самый факт испытанного нет никакой возможности. В претворенном и преображенном виде испытанное продолжает существовать. Опыт жизни, борения духа создают образ человека. Человек не есть окончательно готовое и законченное существо, он образуется и творится в опыте жизни, в испытаниях своей судьбы. Человек есть лишь Божий замысел. Прошлое преодолимо и победимо, оно может быть искуплено и прощено. Этому учит нас христианство. Возможно рождение к новой жизни. Но во всякую новую преображенную жизнь входит испытанное, не исчезает бесследно пережитое. Пережитое страдание может быть преодолено и может наступить радость и блаженство. Но и в новую радость и блаженство таинственно войдет пережитое страдание. Радость и блаженство будут иными, чем до пережитого страдания. Муки сомнения могут быть преодолены и побеждены. Но в обретенную веру таинственно войдет испытанная глубина сомнений. Такая вера будет иного качества, чем вера людей, не знавших сомнений, верующих по наследству, по рождению, по традиции. Человек, много путешествовавший по духовным мирам, много испытавший в своих блужданиях и исканиях, будет иметь другую духовную формацию, чем человек оседлый в своей духовной жизни, не встречавший в своем пути разных миров. Человек связан своей судьбой и не властен уйти от нее. Моя судьба есть всегда особенная, неповторимая, единственная и единая судьба. В опыте *моей* жизни, в ее испытаниях и исканиях образуется формация моего духа. И в высшие достижения *моей* духовной жизни, в мою веру, в обретенную мной истину входит испытанное мной, я обогащен своим опытом, хотя бы опыт этот

был мучителен и ужасен и я должен был победить разверзшуюся в нем бездну силами не только человеческими. Когда человек приходит к Богу после пережитого опыта богоотступничества, ему ведома бывает такая свобода в обращении к Богу, какой не знает тот, кто через всю жизнь прошел со своей безмятежной традиционной верой, кто послушно жил в наследственном родовом имении. Страдание проходит, но то, что страдание было пережито, не проходит никогда. Пережитый опыт проходит, но то, что он был пережит, не проходит никогда. Эта истина верна и в отношении к отдельному человеку, и в отношении к человечеству, к человеческим обществам.

Мы живем в переходную эпоху духовных кризисов, когда многие странники возвращаются к христианству, к вере отцов, к Церкви, к православию. Возвращаются люди, пережившие опыт новой истории, в котором дошли они до последних пределов. Души конца XIX и начала XX века – трагические души. Это – новые души, из которых нельзя искоренить последствий пережитого ими опыта. Как встречают странников, возвращающихся в Отчий Дом? Слишком часто не так, как встретил Отец блудного сына в евангельской притче. Слишком слышен голос старшего сына, который гордится тем, что всегда оставался при отце и служил ему. А ведь среди странников и скитальцев духа были не только распутные, но были и алчущие и жаждущие правды. И перед лицом Божиим они будут более оправданы, чем гордящиеся своей фарисейской праведностью, чем все неисчислимы христиане – буржуа, чувствующие себя собственниками больших имений в жизни религиозной.

Душа человека стала иной, чем была тогда, когда впервые принимала христианство, когда учили великие учителя церкви и догматизировали вселенские соборы, когда создавали монашество, когда господствовало средневековое теократическое государство и выковывался средневековый и византийский тип религиозности. Это изменение и уточнение психеи совершилось прежде всего под влиянием таинственного и часто незримого, глубинного действия самого христианства.

Христианство изнутри побеждало варварство и грубость души, образовывало человека.

На мучения и вопрошания Ницше нет ответа в катехизисах и поучениях старцев, они требуют творческого восполнения в христианстве. Все наше русское религиозно-философское движение последних десятилетий прошло через опыт, который неизгладим, и который не может не обогащать христианства. И это не связано со степенью достижения личного совершенства или святости. Между тем как реакционная церковность (не Церковь) противится творческой религиозно-философской мысли, отрицает ее. Традиционно настроенный православный мир все еще не сознает, что христианство перестает быть религией простецов по преимуществу и принуждено обратиться к более сложным душам и раскрыть более сложную духовность.

Те, которые познали безмерную свободу духа и в свободе вернулись к христианской вере, те не могут зачеркнуть и изгладить из своей души этот опыт, не могут объявить его не бывшим. Опыт свободы с его внутренней диалектикой, с трагической судьбой, которую он несет с собой, есть опыт особого качества внутри христианства. Кто на путях свободы, имманентно преодолел соблазны и искушения гуманизма, изобличал пустоту человекобожества, не может уже никогда, на веки веков отказаться от той свободы, которая провела его к Богу, от того имманентного опыта, освободившего его от диавола. Спор о религиозной свободе нельзя ставить на отвлеченную почву и обсуждать его статически. Я через свободу, через имманентное изживание путей свободы пришел к Христу. Моя христианская вера не есть вера бытовая, родовая, традиционно полученная по наследству, она есть вера, добытая мучительным опытом жизни, изнутри, от свободы. Я не знаю принуждения в своей религиозной жизни, не знаю опыта авторитарной веры, авторитарной религиозности. Можно ли возражать против этого факта догматическими формулами или отвлеченными богословскими теориями? Такой способ аргументации всегда будет для меня жизненно неубедительным.

Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы. Я не один в этом опыте. Те, которые

ушли от христианства авторитета, могут вернуться лишь к христианству свободы. Это есть опытная, динамическая истина жизни, и ее совсем не нужно связывать с тем или иным пониманием отношения между свободой и благодатью. Это – вопрос совсем другого порядка. Пусть благодать привела меня к вере, но благодать эта пережита мной как свобода. Те, которые через свободу пришли к христианству, несут с собой в христианство особый дух свободы. Их христианство не есть уже бытовое, наследственно-родовое христианство, их христианство неизбежно более духовное христианство, в духе рожденное, а не в плоти и крови. Опыт свободы духа неизгладим, хотя своеволие может и должно быть преодолено. Люди авторитарного, наследственного типа религиозности всегда будут плохо понимать людей, пришедших к религии через свободу, через имманентное изживание трагического опыта жизни. Религиозная жизнь проходит через три типические стадии: 1) через стадию объективную, народно-коллективную, природно-социальную; 2) через стадию субъективную, индивидуалистически-личную, душевно-духовную и 3) на вершине подымается до преодоления противоположности между объективным и субъективным и достигает высшей духовности. Появление христианства в мире предполагало переход от объективно-народной религии к религии субъективно-индивидуалистической. Но в дальнейшем христианство осело и кристаллизовалось, как религия объективно-народная, социально-коллективистическая. Ныне переживает кризис именно эта форма христианства. Религиозная жизнь проходит через субъективно-индивидуалистический фазис, который не может быть последним и должен быть тоже преодолен.

Есть два типа душевного устройства, которые сталкиваются на протяжении всей человеческой истории и с трудом понимают друг друга. Один из этих типов принадлежит коллективу, социальному большинству, и он внешне преобладает в истории; другой принадлежит духовной индивидуальности, избранному меньшинству, и значение его в истории более сокровенное. Условно можно было бы сказать, что это «демократический» и

«аристократический» духовный тип. Социалисты говорят, что привилегированное меньшинство всегда в истории человеческих обществ эксплуатировало обездоленное большинство. Но есть другая истина, истина более глубокая и более сокрытая от внешнего взора: коллектив, количественное большинство всегда в истории эксплуатировало и насиловало, притесняло и гнало качественное меньшинство, духовные индивидуальности, имевшие эрос божественного, устремленные к горнему миру. История создавалась для среднего массового человека, для коллектива. Для него, для этого среднего человека, человека коллектива, создавались государство, семья, правовые учреждения, школа, бытовой уклад, даже внешняя организация Церкви, к нему приспособлялись познание, мораль, религиозные догматы и культ. Он, этот средний, массовый человек, человек коллектива, был господином истории, и он всегда требовал, чтобы все делалось для него, чтобы все считалось с ним, с его уровнем и его интересами. «Правые» и «левые», консерваторы и революционеры, монархисты и социалисты одинаково принадлежат этому коллективистическому «демократическому» типу. Правые, консерваторы, монархисты, защитники во всем авторитета не менее «демократичны», чем те, которые именуют себя «демократами». Для социального коллектива, для среднего массового человека создают монархии, укрепляют иерархический авторитет, охраняют старый бытовой уклад, так же как для него же делают революции, отрицают все авторитеты и разрушают старый бытовой уклад. Абсолютные монархии и социалистические республики одинаково нужны для масс, одинаково приспособлены для среднего человека. Этот средний массовый человек, человек коллектива так же господствовал в дворянстве, как господствует в буржуазии, в крестьянстве и в рабочем классе. Для духовной аристократии никогда не создавались государства, не вырабатывался быт, не создавались методы познания и творчества. Святым, пророкам и гениям, людям высшей духовной жизни, людям истинного творчества совсем не нужны монархии и республики, охранения и революции, быт и школа. Раса духовной аристократии несет

бремя истории не для себя, она подчиняется государствам и революциям, быту и реформам, школе и методу, старому и новому во имя «народа», коллектива, для блага среднего, массового человека. О, конечно, и раса духовной аристократии, и избранные люди, живущие эросом божественного, принадлежат к грешному роду Адама и потому несут последствия греха и должны искупать грех. Люди, принадлежащие к «аристократическому» духовному типу, не могут выпасть из «мира», должны нести тяготу, должны служить делу всеобщего освобождения и просветления. Отвратительна гордыня тех людей, которые, сознавая себя принадлежащими к высшей породе и с презрением относясь к малым сим, не хотят помочь миру подняться. Но горька и трагична судьба в мире людей «аристократического» духовного типа, не от них зависят качества их породы, которая не приспособлена ни к какому строю жизни и строю мысли среднего массового человека. Раса эта бывает унижаема и гонима в истории.

Люди «демократического» типа, обращенные к массам, к созданию жизни для среднего человека, для коллектива, могут обладать, огромными дарованиями. Эта раса может иметь своих великих людей, своих героев, своих гениев и святых. И люди «аристократического» типа, обращенные к иным мирам, к творчеству ценностей не нужных для среднего человека, могут не обладать гением, могут быть ниже по своей силе и своему дару больших людей «демократической» расы. Но люди «аристократической» расы обладают иной духовной организацией, обращенной к иному духовно-творческому миру, организацией более чувствительной, сложной и тонкой, чем более толстокожие люди расы «демократической». Они более страдают от «мира», от его уродства, грубости и низменности, чем люди, обращенные к массам, к коллективу. Даже великие люди «демократического» типа обладают толстокожестью и упрощенностью психеи, которая охраняет их от «мира», в то время как «мир» наносит раны духовным организациям более тонким и сложным, менее приспособленным. Кромвель или Бисмарк были людьми, обладающими толстокожей и упрощенной психеей, как все активные люди дела, все великие

государственные люди или великие революционеры. Эту толстокожесть и упрощенность психеи можно обнаружить и у многих учителей Церкви, которые нередко принадлежали к «демократическому» типу.

Для темы этой огромный интерес представляют гностики. Многие гностики могут быть причислены к «аристократическому» духовному типу. Они как будто бы не могли примириться с «демократизмом» церковного христианства, не принимали христианства для среднего массового человека, для коллектива. Вопрос совсем не в том, правы ли были гностики. Церковь имела глубокие основания бороться против гностиков и осудить их. Если бы восторжествовали гностики, то христианство никогда не победило бы в истории, оно превратилось бы в аристократическую секту. На самый вопрос, с которым связан гнозис, очень беспокойный и глубокий вопрос, вечный вопрос, который и для наших дней имеет значение. Абсолютная истина откровения по-разному преломляется и воспринимается в зависимости от духовной организации и духовного уровня восприимчивости. Нужно ли признать абсолютной и неизменной ту форму христианского откровения, которая обращена к среднему, массовому человеку, которая воспринимается средне-нормальной душевной организацией? Должен ли более духовный человек, более сложно и тонко организованный человек, получивший большие дары гнозиса, приспособляться к среднему уровню, понижать свой духовный уровень во имя всех, во имя общности со всем христианским народом? Можно ли соборность отождествлять с народным коллективом? Является ли единый путь стяжания благодатных даров Духа Святого и обретение совершенства духовного, путь святости – единственным мерилем духовного уровня и единственным источником религиозного гнозиса? Это – очень мучительный вопрос, вопрос о религиозном смысле человеческих даров и человеческой даровитости. Он стоял перед гностиками, стоял и перед такими учителями Церкви, как Климент Александрийский и Ориген, которые тоже ведь были своеобразными христианскими гностиками. Вопрос этот стоял перед Вл. Соловьевым и стоит перед религиозным сознанием

наших дней. С ним связана проблематика христианского сознания. Должны ли решаться все вопросы христианского сознания и познания в духе христианства простонародного, «демократического» христианства для всех, для масс, или возможно и допустимо раскрытие более сокровенного, для всех недоступного и ненужного, и есть в христианстве сфера проблематического, область гнозиса более углубленного? «Я питал вас молоком, а не твердою пищей,, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские» (Ап. Павел)¹⁷. «Демократическое» христианство питает молоком, потому что обращено к «плотским». И Церковь свято права, поступая таким образом. Но эта правота Церкви не решает самого вопроса о возможности иного питания, о духовном алкании, не удовлетворенном этим питанием. История человеческого духа и человеческого сознания свидетельствует о том, что качество запросов духа и одаренность духа совсем не прямо пропорциональны совершенству и святости, как их понимает господствующее церковное сознание. Существует естественная иерархия духовных организаций, естественная иерархия духовных дарований. Существуют люди более «духовные» и люди более «душевные» И это совсем не значит, что одни из них более совершенны, более святы, более стяжали себе благодатных даров, чем другие. Людям «духовным» совсем нечем гордиться и превозноситься перед людьми «душевными», – они не лучше и не имеют больше заслуг. В большинстве случаев они более несчастны в этом мире и на них возлагается большее бремя ответственности, они более раздираются внутренними противоречиями и с большим трудом достигают внутренней цельности и единства с окружающим миром. Они более одиноки. Но само различие духовных организаций и дарований определяется Богом, а не выдуманно людьми. Неправда старых гностиков, людей замечательных и искавших высшего мира, неправда, обличенная Церковью, была в их духовной гордыне. Они так и не могли принять и понять, что Христос принес благую весть о спасении и пришествии Царства Божьего для всего мира, для всех и для вся. Раса «пневматиков»

оставалась для них на веки веков отдаленной от расы людей «душевных» и «плотских». «Душевные» и «плотские» не могли подняться до горнего духовного мира, они обречены были остаться в низинах, для них искупление и спасение не совершалось. Претворение и преображение низшего в высшее было недоступно гностическому сознанию. И потому они никогда не стали истинными христианами, остались полу христианами. В этом гностики родственны язычнику Плотину, хотя Плотин, последний великий представитель эллинского духа, и враждовал с гностиками. Вл. Соловьев очень хорошо сказал, что для гностика мировой процесс остался бесприбыльным, потому что в нем низшее не преображается в высшее. «Духовное», отделившись от остального мира, отлетает на вершины, «плотское» же ниспадает в низины. Но так ничего не достигается, потому что «духовное» и так принадлежит высшему миру, а «плотское» миру низшему. Гностики не познали тайны свободы, свободы во Христе, как не познали и тайны любви. Это есть безнадежный дуализм, нарушающий подлинный органический иерархизм бытия. Гностики неверно понимали иерархический принцип. Они не понимали истинного иерархизма, на котором покоится христианская вселенскость: самая высокая иерархическая ступень органически связана с самой низшей иерархической ступенью и служит делу всеобщего спасения и преображения. Высший гнозис людей «духовных» нужен для дела спасения и преображения людей «плотских». Люди «духовные» должны не гордо пребывать на вершинах, отделяя себя от «плотского» мира, а жертвенно служить одухотворению «плотского» мира, поднятию его на высшие ступени. Да и источник зла – духовный, а не плотский. Церковь справедливо осудила гордыню гностиков, их безнадежный дуализм, их небратское и нелюбовное отношение к миру и людям. Но церковное сознание было обращено, по преимуществу, к среднему, массовому человеку, было занято великим делом его водительства и его спасения, и, осудив гностицизм, оно утвердило и узаконило агностицизм. Самая тема, которая искренне и глубоко волновала гностиков, была признана как бы не христианской, в христианстве недопустимой

и незаконной. Высшие запросы духа, жажда углубленного познания божественных и космических тайн, были приспособлены к среднему человеческому уровню. И гнозис Оригена, а не только Валентина был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл. Соловьева. Была создана система теологии, которая закрыла возможности высшего гнозиса. И только великие христианские мистики прорывались за укрепленные границы. Познание старых гностиков было замутненное, несвободно от демонолатрии, в нем христианство было смешано с языческими культами и языческой мудростью. Но возможно высшее христианское познание, более просветленное, познание не исключительно экзотерическое, приспособленное к интересам коллектива, к среднему человеку, как в господствующих системах официальной теологии. В христианстве возможен не только Святой Фома Аквинат, но и Я. Беме, не только митрополит Филарет, но и Вл. Соловьев. Из того, что люди «духовные» не должны гордиться и отделять от себя людей «душевных» и «плотских», не следует, что совсем нет «духовных» людей, нет их запросов духа, их мучительной жажды, нет путей высшего «духовного» знания. Это было бы с противоположного конца разрушением органического иерархизма, который разрушали гностики. Мир очень легко отрицает и извергает высшую духовную жизнь, высшие запросы духа, высшее духовное познание, мир любит говорить, что все это не нужно ему и мешает его делу мироустройства. Мир справа и слева это провозглашает тысячами и миллионами голосов. И ужасно, когда и от церковного сознания исходит то же отрицание духа, которое исходит от государства и которое в предельном полюсе мира – в атеистическом коммунизме превратилось в окончательное истребление духа, духовной жизни, духовного аристократизма. Не угашайте духа. Отрицание проблематики христианского сознания есть угашение духа. Служение всеобщему просветлению мира не требует понижения качества духа. И прежде всего должна быть поставлена проблема духа и духовной жизни.

§

Я хотел бы, чтобы верно было понято то, что я хочу выразить в этой книге. Я сознаю, что чего-то самого главного я не умею объяснить и сокровенных мыслей моих не умею развить. Очень трудно найти форму для выражения главной идеи своей жизни. Все, что я пишу в этой книге, связано с мучительной проблематикой духа. По складу своего темперамента я облекаю разом в утверждающую и прикровенную форму свои мучительные вопрошания. Я вопрошаю и ставлю проблемы в форме утверждений. Но мышление мое во внутреннем существе своем проблематическое, не скептическое, а проблематическое. В решении этих проблем духа или этой единой проблемы отношения между человеком и Богом не может быть помощи извне. Никакой старец, самый духовный, не мог бы тут помочь. Вся проблема в том и заключается, что я должен сам раскрыть то, что Бог сокрыл от меня. Бог ждет от меня акта свободы, свободного творчества. Моя свобода и мое творчество есть мое послушание сокровенной воле Божьей. Бог иного и большего от человека ждет, чем обычно думают, когда говорят о воле Божьей. Быть может, следовало бы заняться не отвлеченной метафизикой Бога, а конкретной психологией Бога. Вероятно, Бог истекает кровью, видя, как внешне формально и рабски люди понимают Его волю и исполняют ее. Воля Божья должна быть до конца исполнена. Но откуда берется уверенность, что нет воли Божьей, чтобы человек был свободным творцом? Бог, вероятно, любит и тех, которые с ним борются, любит, напр., Ницше.

Книга моя не богословская и не по богословскому методу написана. Она и не школьно-философская. Она принадлежит к философии пророческой в отличие от философии научной, если употреблять терминологию, предлагаемую Ясперсом¹⁸. Я сознательно избегал школьного языка. Это – свободно-теософическая книга, книга, написанная в духе свободной религиозной философии, свободного религиозного гнозиса. В ней сознательно нарушаются границы философского, богословского и мистического познания, которые особенно любит устанавливать западная мысль в своих школьно

преобладающих формах, как в школе академической философии, так и в школе католической и протестантской. Я признаю себя христианским теософом в том старом смысле, в каком могут быть названы христианскими теософами Климент Александрийский, Ориген, Св. Григорий Нисский, кардинал Николай Кузанский, Я. Беме, Сен-Мартен, Фр. Баадер, Вл. Соловьев. Все силы моего духа, все силы моего сознания направлены к целостному проникновению в мучающие меня проблемы. И цель моя не столько в систематическом решении этих проблем, сколько в обостренной их постановке перед христианским сознанием. Ни одного слова этой книги не следует понимать, как направленного против святыни Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Я сознаю себя вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли.

Париж – Кламар, 1927 г.

Часть первая

Глава I. Дух и природа

§

Мы уже извелись в возможность и плодотворность отвличенной метафизики. Отвлеченная метафизика была основана на гипостазировании или явлений психической жизни человека, или явлений мира материального, или категорий мышления, мира идей. Так получали спиритуализм, материализм или идеализм. И одинаково ускользала от этих метафизических учений конкретность бытия, бытие как жизнь. Отвлеченные части действительности или отвличенные идеи познающего выдавались за сущность действительности, за ее полноту. Отвлечение и гипостазирование создавало натуралистическую метафизику, все равно – спиритуалистическую или материалистическую. Жизнь объективировалась, как природа, материальная или духовная, и основной категорией познания этой метафизической природы была категория субстанции. Бытие есть объективная, предметная субстанция, субстанция духовная или материальная. И Бог есть субстанция, предмет, объект, натура. И идея есть субстанция. Метафизика во всех своих преобладающих направлениях была натуралистической и субстанциальной. Она понимала реальность по образу материальных предметов. Бог и дух есть реальность того же порядка, как материальный предметный мир. Натуралистической метафизике противостоял феноменализм, для которого существовали явления, но не существовало являющегося. Он отрицал возможность познания самой первожизни. Германский идеализм XIX века был очень важным событием в освобождении от натуралистической метафизики и шагом вперед в познании духа. Но гегелевский идеализм гипостазировал категории мышления и не достиг истинной конкретности духа, хотя и притязал на это. Панлогистическая метафизика так же далека от конкретности духа, как и метафизика натуралистическая. Гипостазирование познающего субъекта не более достигает цели, чем гипостазирование

познаваемого объекта, – сущность жизни ускользает и от абсолютизации мышления субъекта, как и от абсолютизации природы объекта. Но метафизика германского идеализма более динамична, чем натуралистическая метафизика докантовской философии. В этом ее несомненный успех. И динамизм этот коренится в освобождении от давящей субстанциальной статики природы материальной, природы духовной, природы божественной. Германский идеализм, при всех грехах своего монофизитства и своей отвлеченности, все-таки поставил задачу философии духа и духовной жизни, расчистил для нее почву. Он имеет осознание той истины, что бытие есть акт, а не субстанция, движение, а не застывший покой, жизнь, а не предмет. Натуралистическая метафизика, которая принимала самые разнообразные формы, означала подавленность «духа» «природой», и она оказывала подавляющее влияние и на религиозное сознание, на системы богословия. Богословские системы носят на себе роковую печать объективно-предметной, натуралистической метафизики, – они предполагают наивный реализм натуралистического мирозерцания, для которого Бог есть предмет, объективная реальность, в ряду других реальностей природы. Так Бог познается в категориях природы, а не в категориях духа, реальность Бога признается реальностью слишком подобной материальным субстанциям. Но Бог есть дух. Дух же есть активность. Дух есть свобода. Природа духа противоположна пассивности и необходимости. Поэтому дух не может быть субстанцией. Аристотелевско-томистская концепция Бога, как чистого акта, как раз и лишает Бога внутренней активной жизни и превращает его в застывший предмет. В Боге нет потенции, т. е. нет источника движения и жизни. И сколько бы томизм ни утверждал различие между «естественным» и «сверхъестественным», он находится во власти натуралистической метафизики Божества. «Сверхъестественное» есть то же «естественное», но только выше стоящее и большего размера. Слово «сверхъестественное» ничего положительного не дает, в нем большая часть совпадает со словом «естественное» и лишь

меньшая часть обозначена ничего положительного не определяющим «сверх».

Напрасно философы думают, что возможна совершенно автономная философия, философия, независимая от религиозной жизни, свободная от всякой связи с «жизнью». Пустая гордыня, которая всегда терпит имманентную кару. Освобождаясь от подчинения религии, философия претерпевает самое рабское подчинение науке. Совершенно автономной философии, возвышающейся над «жизнью», никогда не было и никогда не будет. Философия есть функция жизни, самосознание и просветление жизни, она совершает свое дело в жизни и для жизни и всегда зависела от того, что совершалось в глубине жизни. Философия всегда была положительно или отрицательно религиозной, как бы она ни прикрывала эту свою природу. Греческая философия, которая считается образцом наиболее чистой и автономной философии, была религиозна по своим истокам и по своему пафосу и отражала религиозное мировоззрение грека. Натурфилософия ионийцев понятна лишь в связи с религиозным отношением древнего грека к природе. Философия Платона не может быть разгадана вне связи с орфизмом и исканиями избавления от зла и смерти в мистериях. Философия Плотина и неоплатоников сознательно утверждает себя как религиозная. Германский идеализм связан с протестантизмом и известной эпохой во внутреннем развитии христианства. И Кант, и Гегель не могли стать вне христианства, хотя сознание их очень уклонено от сознания церковного. Просветительно-рационалистическая философия XVIII века и позитивистическая и материалистическая философия XIX века отрицательно религиозна по своему пафосу, она отражает борьбу против Бога, против христианской веры, и никакой автономности, никакой чистоты и отрешенности в этих философских движениях нет. Рационализм, критицизм, эмпиризм ведут религиозную борьбу, а не освобождают от связей с жизнью. Неверие есть такое же состояние жизни и такая же религиозная борьба, как и вера. Вся почти объективная наука, посвященная библейской критике и историческим исследованиям о происхождении христианства,

вела религиозную борьбу и двигалась отрицательным религиозным пафосом. Эта наука никогда не возвышалась до отрешенного, чистого познания. Неверие есть в той же степени жизненная предпосылка, как и вера. И позитивизм всегда имел свою веру, которая двигала его на путях познания. Философия есть самосознание духа, и она не может быть независимой от той или иной направленности духа. Философия определяется структурой духа, его качественностью, его обращенностью к высшему или низшему миру, его раскрытостью или закрытостью. А это значит, что философия определяется жизнью, потому что дух есть жизнь и самосознание духа есть самосознание жизни.

Направленность духа определяет структуру сознания, а структура сознания определяет познание. Познание есть духовная жизнь, активность духа. Зависимость философии от жизни менее всего означает релятивизм. В самом духе, в самой жизни раскрываются качества, из которых истекает свет познания. Качества духа имеют безотносительную природу. Познание – динамично, оно имеет свою судьбу, свою духовную историю, свои эпохи, этапы развития. И вот то, что мы именуем натуралистической метафизикой и натуралистическим богословием, есть выражение направленности духа, отражение религиозного мирозерцания, одна из внутренних эпох в судьбе познания. Натуралистическую метафизику, как и натуралистическое богословие, нельзя рассматривать просто как ошибку и заблуждение. Это была необходимая стадия в судьбе познания, в судьбе религиозной жизни. Таким путем шел человек к свету. Не сразу открылось, что дух есть творческое становление. Дух мыслился завершенным, т. е. субстанциальным. Натуралистическая метафизика с ее застывшими субстанциями и вещами относительно верно отражает некоторые стороны бытия при известной направленности духа и известной структуре сознания. Она есть обозначение пути и не может притязать на то, чтобы выражать последнюю и абсолютную истину бытия. Метафизическое и теологическое гипостазирование, объективирование и абсолютизирование известных моментов духовного пути и

известных сторон духовной жизни не может иметь того безусловного значения, на которое притязают догматы веры. Догматы веры – не метафизика и не богословие, а факты духовного опыта и духовной жизни.

И вот возможно такое состояние и такая направленность духа, такой момент духовного пути, когда натуралистическая метафизика и натуралистическая теология с их застывшими субстанциями не выражает уже истины жизни, когда дух по-иному сознает себя и для иного открывается, когда дух стремится освободить себя от подавленности субстанциальной природой, от власти собственной объективации. Истины веры, догматы религии не могут от этого потерять своего абсолютного значения, но они принимаются в ином свете, раскрываются в иной глубине. Религия не может зависеть от философии, и философия не может ограничивать и по-своему изменять религию. Ошибка «модернизма» заключается в желании подчинить религию современному разуму, современному познанию. Об ином тут идет речь. В религии всегда ведь была своя философия, своя религиозная метафизика, и она выражала лишь эпоху духовного пути человека, а не последнюю и окончательную религиозную истину. В самом духовном пути, в самой первожизни могут произойти изменения, которые потребуют иной символизации в познании, иной структуры самосознания. Не философия будет вносить изменение в религию, а в самой первожизни могут быть события, которые требуют преодоления натуралистической, объективно-предметной стадии в понимании тайн религиозной жизни. И всегда, на протяжении всей истории христианства были люди, которые преодолевали натуралистическую метафизику и богословие, и по-иному раскрывались для них тайны христианства. Преодолеть натуралистическую метафизику и богословие, победить то статическое понимание тайн религиозной жизни, которое видит в ней субстанции и предметы, значит постигнуть, что такое дух и духовная жизнь и чем отличается дух от природы. Отвлеченная метафизика невозможна, но возможна философия или феноменология духовной жизни.

§

Не различие духа и материи, психического и физического является основным и последним прѣтнвоположением. На этом протнвоположении строила себя спиритуалистическая и материалистическая метафизика, одинаково натуралистическая. Внутри «природы» усматривается различие между психическим и физическим и происходит отождествление или смешение духа с душой. Религиозная метафизика и богословие идет глубже и устанавливает протнвоположение между Творцом и творением, между благодатью и природой. Но в протнвоположении этом, имеющем свой глубокий прагматический смысл, натурализуется и объективируется творение, а потому натурализуется и объективируется Творец. В тварном природном мире не оказывается духа, мир этот насквозь натуралистичен и не имеет глубины. Глубина есть лишь в протнвополагаемом ему Творце, и дух есть лишь в действии Божьей благодати, а это значит, что есть лишь Божий Дух. Человек мыслится натуралистически, в нем есть душа, но нет духа. Человек есть исключительно природное существо, а не духовное существо, и становится он духовным существом лишь от действия благодати. Христианское богословие обычно утверждало, что человек состоит из души и тела, и дух есть лишь их состояние, вызванное действием Духа Святого. Классически и четко выражена протнвоположность между «естественным» и «сверхъестественным» в системе Св. Фомы Аквината. Томизм окончательно натурализирует бытие тварного мира, бытие человека и философию делает естественным познанием естественного¹⁹. В таком сознании природной тварности есть своя истина о путях, которыми идет человек, истина подлинного опыта. Но религиозная метафизика и богословие, которые претендуют так выражать последнюю и окончательную истину о бытии, есть натуралистическая метафизика и богословие. Не только «природа», но и «благодать» натурализуется, потому что объективируется, опредмечивается, полагается как бы «вовне», а не «в глубине».

Основным протнвоположением должно быть признано протнвоположение духа и *природы*²⁰. Протнвоположение это

совсем не означает установки какой-либо дуалистической метафизики. Противоположение это утверждается в совсем ином плане, не в плане объективированного бытия, т. е. натурализованного бытия. Дух совсем не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью и бытием природу. Так соединяет натуралистическое богословие крайний дуализм Творца и тварности, сверхъестественного и естественного, с крайним монизмом в понимании характера реальности и бытийственности. Сверхъестественное оказывается в одной восходящей линии с естественным, есть также естественное, но на высшей ступени, на безмерной высоте. Противоположение духа и природы не есть дуалистическая метафизика бытия, а есть различие в понимании самого характера реальности. Это есть прежде всего противоположение жизни и вещи, свободы и необходимости, творческого движения и пассивного претерпевания толчков извне. Самое первое и элементарное, что нужно установить для познания духа, – это принципиальное различие между «духом» и «душой». Душа принадлежит природе, ее реальность есть реальность природного порядка, она не менее природна, чем тело. Душа есть иное качественное в природном мире, чем тело, чем материя²¹. Но дух совсем не может быть противопологаем телу и материи, как реальность существующая наряду, в одном порядке с реальностью тела и материального мира. Изнутри, из глубины дух впитывает в себя и тело и материю, как и душу, но дух по-иному реален и принадлежит другому плану. Природа не отрицается, а просветляется в духе. Дух изнутри срачивается с душой, преображая душу. Различение духа и души не означает отделение духовного от душевного. Но всякий психологизм в философии есть лишь одна из форм натурализма. Спиритуализм не есть еще философия духа, – спиритуализм есть натуралистическая метафизика, которая пытается увидеть субстанцию бытия в психическом, в объективируемых душевных явлениях. Различение между духовным и душевным есть очень древнее различие. Его знал уже Платон. Апостол Павел выразил его с гениальным религиозным пафосом: «Душевный человек не

принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуместь, потому что о сем надобно судить духовно, но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может»²². «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»²³. Категории духовности и душевности – религиозные, а не метафизические категории. Гностики очень выдвигали различие между духовным и душевным и злоупотребляли им. Гегель знал различие между духом и душой и в познании духа видел самое конкретное из познаний. Различие между духовным и душевным свойственно всякой мистике. Все мистики учили о духовном человеке, о духовном опыте и духовном пути. И духовное у мистиков никогда не было отвлеченной метафизической категорией, всегда было истинной жизнью. Смешение же духовного и душевного в категориях объективированного метафизического бытия и было одним из источников ложного натурализма, ложного спиритуализма. Дух не есть субстанция, не есть объективно-предметная реальность в ряду других. Дух есть жизнь, опыт, судьба. Рациональная метафизика духа невозможна. Жизнь раскрывается лишь в опыте. Дух есть жизнь, а не предмет и потому он познается лишь в конкретном опыте, в опыте духовной жизни, в изживании судьбы. В познании духа субъект и объект не противостоят друг другу, нет объективации. Познающий дух и есть познаваемый дух. Духовная жизнь не есть предмет познания, она есть и самое познание духовной жизни. Жизнь открывается лишь самой жизни. Познание жизни есть сама жизнь. Жизнь духа не противостоит познанию, как объективный предмет, подобно природе. В жизни духа и в познании духа нет внеположности – все внутри, все в глубине. Все происходящее в духовном мире происходит со мной.

§

Духовная жизнь есть наиреальнейшая жизнь. Дух и природный мир несходны, различны, вовне нигде не встречаются и не взаимодействуют. Лишь в неизъяснимой глубине дух вбирает в себя мир и бросает на него иной свет. Духовная жизнь не есть реальность объективно-предметная, но она еще менее есть и реальность субъективная. Одинаково

неверно и объективное и субъективное понимание духа. В природном мире вопрос о реальности обычно ставится как вопрос о соответствии, об истинном отражении объекта в субъекте. Соответствует ли воспринимаемому и познаваемому нами миру какая-либо реальность в себе, сама по себе? Подлинно ли существует физическое или психическое бытие? При натуралистическом мышлении о Боге также ставится вопрос о реальности Бога. Соответствует ли нашей идее Бога реальное бытие Бога? Онтологическое доказательство бытия Божьего пытается вывести реальность Бога из идеи Бога, идеи совершенного существа. В конце концов все доказательства бытия Божьего носят натуралистический характер и понимают Бога, как предметную реальность, подобную реальности природного мира. И все доказательства, направленные против бытия Божьего, также натуралистичны, также наивно-реалистичны. Наивный реализм и есть перенесение характера реальности природного мира на реальность мира духовного и божественного. И сила аргументов неверия, отрицания Бога и духовного мира, всегда связывались с этим наивным, натуралистическим реализмом. Есть мысль о Боге, есть чувство Бога. Соответствует ли этой мысли и этому чувству какая-либо реальность? Вот наивно-реалистический, натуралистический, душевный вопрос, который мучит многих людей и многих философов, и вокруг этого вопроса разыгрываются споры и борьба тех, кто доказывает, что Бог есть, и тех, которые опровергают существование Бога. Но реальность духовного мира и реальность Бога не соответствуют никакой реальности душевных переживаний и мыслей. Реальность духовного мира и реальность Бога есть и является не в соответствии и сопоставлении, а в себе самой, как реальность иного качества и реальность несоизмеримо большая, чем чувства и мысли душевного мира, чем явления мира природного. Лишь в душевном опыте и прикрепленном к нему мышлении можно спрашивать о соответствии реальностей, можно искать доказательства существования Бога и духовной жизни. В духовном опыте такой вопрос невозможен. Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая

реальность божественного. В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность. Нельзя спрашивать о том, соответствует ли опыту великих святых, великих мистиков, людей высшей духовной жизни какая-либо реальность. Это душевный, натуралистический, наивно-реалистический, а не духовный вопрос. Духовный опыт святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть сама реальность, само явление и обнаружение духа и Бога. Дух есть, духовная жизнь явлена и обнаружена. Это – первичный факт. Он непосредственно усматривается, а не доказывается. Духовный опыт есть величайшая реальность в жизни человечества. В нем не доказывается, а показывается божественное. Бог и божественность, дух и духовное даны в жизни, в опыте, показываются и усматриваются, а не обосновываются рефлексией. Рефлексия о том, реален ли мистический опыт, не есть ли он иллюзия и самообман, есть рефлексия души, оторванной от духа, от самого духовного опыта, есть бессилие мысли, противопоставившей себя самой жизни. Кто живет духовной жизнью и кто имеет духовный опыт, для того нет вопроса о духовных реальностях, для того реальность не означает соответствия, внеположности, внешней предметности. Ничто не соответствует моей духовной жизни, она сама есть. Моя духовная жизнь ограничена, есть бесконечная духовная жизнь, но эта бесконечная жизнь не есть внешняя для нее реальность. И ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет. Может быть мира нет, но моя духовная жизнь есть. Мой опыт божественного есть, он есть обнаружение реальности божественного, он неопровержим. Высота духа, напряженность духа, горение духа есть, есть сама реальность духа, само обнаружение духовного мира. Ничего не значит утверждение, что эта высота, это напряжение, это горение есть

иллюзия и самообман, кроме того, что нет этой высоты, этого напряжения, этого горения у тех, которые видят в них лишь иллюзии и самообман. Низость или отсутствие духовной жизни не может быть доказательством, что духовной жизни нет, что высота есть иллюзия. Эрос божественного во мне есть реальность самого божественного. Опыт божественного не требует доказательства реальности божественного, он сам и есть реальность. В духовном мире реальность не определяется внешней данностью, реальность зависит от направления и напряжения самой духовной жизни. Открытие реальности зависит от активности самого духа, от его напряжения и горения. Нельзя ждать, что духовные реальности откроются нам, как открываются предметы природного мира, что они дадутся нам извне, как даются камни, деревья, столы, стулья, как даются законы логики. В духовной жизни реальность определяется силой самого духа. В духе нет реальности, привходящей извне, – все идет изнутри самого духа. Вопрос об иллюзорности, нереальности духовной жизни и духовного опыта возникает от отождествления духовной жизни и духовного опыта с душевной жизнью и душевным опытом.

Не есть ли духовное лишь психическое, не есть ли духовный опыт лишь душевное переживание? Не субъективна ли духовная жизнь и в этой субъективности ни для кого не убедительна? Нельзя доказать человеку, которому ведом лишь душевный опыт, что возможен духовный опыт, нельзя извне принудить человека, погруженного в субъективную замкнутость, признать, что существуют духовные реальности. Лишь духовный опыт может убедить в существовании духовного опыта, лишь обнаружение духовных реальностей в самом человеке может доказать ему существование духовных реальностей. Кто не устремлен к Богу, тот не может требовать, чтобы ему доказали и показали реальность Бога. Реальность Бога не вкладывается извне и не доказывается извне. Никого нельзя принудить так признать реальность духовной жизни, как можно принудить признать реальность предметного природного мира. Нужно, чтобы открылась в человеке сама духовная жизнь. Но никакими способами нельзя доказать, что реальной духовной жизни нет,

что дух и Бог – иллюзии, которым ничто не соответствует. Духовная жизнь есть внепредметная, внеприродная реальность, реальность, не связанная с определениями времени, пространства, материи, реальность, которая представляется идеальной по сравнению с реальностями мира предметного, реальность самой *первожизни*. Пространство и время, в котором нам дан природный мир, созданы духом и обозначают лишь состояния мира духовного. Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни. Если бы у нескольких всего человек в истории мира возгорелась высшая духовная жизнь и пробудилась жажда божественного, то этим уже доказывалась бы реальность духа и Бога и мир природный перерос бы себя.

Как доказать и обосновать самое существование духовного опыта? Слишком многие отрицают своеобразную качественность духовного опыта и сводят его целиком на опыт душевный, на предмет психологии. Но возражения против возможности и существования духовного опыта всегда бывают основаны на том, что его нет у тех, которые его отрицают. Из того, что кому-то, хотя бы то было большинство человечества, недоступны качества духовного опыта, никак не следует, что этого опыта нет и он невозможен. Границы сознания какого-либо человека не дают ему права утверждать эти границы для всех людей, принуждать их к ограниченности. Что у X или Y никогда не было мистического опыта, доказывает только ограниченность опыта этих людей, но не дает им никаких прав отрицать мистический опыт у других людей. Настоящий, последовательный безграничный эмпиризм не дает права ставить границы опыту. Если мне что-либо в опыте жизни не раскрывается, то отсюда совсем не следует, что это не раскрывается другим. Большая скромность, большее сознание границ собственной природы, а не человеческой природы вообще, есть необходимое условие познания, это и есть *docta ignorantia*²⁴. Между тем как люди, ограниченного опыта гордятся своей ограниченностью и возводят эту ограниченность в норму. Создается тирания «средне-нормального сознания», границы

которого отождествляются с границами человеческой природы вообще. «Средне-нормальное сознание» нашего времени отрицает духовный опыт, отрицает возможность чудесного, отрицает всякую мистику. Даже в религиозную жизнь проникает «средне-нормальное сознание» и утверждает там свой позитивизм. «Средне-нормальное сознание» есть сознание природного человека, есть укрепление природного мира, как единственного реального, и есть отрицание духовного человека, духовного мира, духовного опыта. Это есть мещанское сознание этого мира, самодовление и самоуверение, ощущающее себя господином положения в этом мире. Существование духовного опыта и раскрывающегося в нем духовного мира и показывается теми, которые его имеют. Те, которые не имеют духовного опыта или не возвысились еще до его осознания в себе, лишены слова в этом деле. Говорить подобает лишь о том, что знаешь, а не о том, чего не знаешь. Позитивизм возводит незнание в самый принцип познания и утверждает преимущество познания за теми, которые лишены духовного опыта. В этом незнании и отсутствии опыта позитивизм видит гарантии научной объективности. Полагают, что наукой о религии, историей религии могут наиболее плодотворно заниматься те, которые никакого религиозного опыта не имеют и ни во что не верят. Это одна из самых чудовищных aberrаций. Науки о духе тем и отличаются по своему характеру от наук о природе, что в них требуется родство и близость познающего со своим предметом. Науки о духе основаны на духовном опыте и в них ничего не может достигнуть тот, кто духовного опыта не имеет и изначально его отрицает. Духовный же опыт не есть опыт душевный, психологический, не есть замкнутый опыт личности, погруженной в себя. Духовный опыт есть опыт размыкающий, погружающий в сверхличный духовный мир, раскрывающий связь микрокосма с макрокосмом. Духовный опыт есть всегда прорыв в замкнутой душевно-телесной монаде, выход из себя через погружение в глубину себя, преодоление раздельности и внеположности.

Отрицание реальности духовного мира обычно связано с тем, что его мыслят по образу субстанциального

метафизического бытия, как реальность объективно предметную. Но субстанция есть законченная и замкнутая монада. Субстанциальное понимание души замыкает ее от духовного мира и делает невозможным духовный опыт. Субстанция оказывается закупоренной в своем собственном душевном мире. Замкнутый мир всегда есть душевный, а не духовный мир. Дух для душевных субстанций оказывается как бы трансцендентной реальностью, извне и издалека им предстоящей. Это есть внедрение человека в природный мир и подчинение его законам. Спиритуалистическая метафизика, все еще натуралистическая, принуждена, в сущности, отрицать духовный опыт. Поэтому она обычно связана с рационалистической теорией познания. Душа понимается так же, как предмет материального мира. Это статический взгляд на душу и на мир, закрывающий для познания динамику жизни. В таком типе метафизики и Бог мыслится как неподвижная субстанция. Бог, мир и душа оказываются разделенными в такого рода субстанциальной метафизике, и потому духовный опыт невозможен. Духовный опыт возможен лишь при предположении, что человек есть микрокосм, что в нем раскрывается целая вселенная, что нет трансцендентных границ, отделяющих человека от Бога и от мира. Бог есть дух и потому не есть субстанция. Природа духа – гераклитова, а не парменидова. Дух есть огненное движение. Ошибочно предположение, что личность есть непременно субстанция и должна быть ограничена, разделена и что отрицание субстанции есть отрицание личности. В действительности верно, что живая, конкретная личность нимало не походит на субстанцию. Природа личности – динамическая. Личность есть прежде всего качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность – центр творческой энергии. Бытие личности совсем не предполагает принципиальной отделенности от Бога и мира. Сверхличное в личности не отрицает личности, а конструирует и утверждает ее. Бытие личности в подлинном смысле слова только и возможно при раскрытии в ней духовных начал, выводящих ее из замкнутого состояния и соединяющих ее с божественным миром. Личность есть Божья идея, замысел и

задача. Понимание личности как натуралистической субстанции означает постановку границ для личности в духовном опыте и духовном пути. Всякий подлинный религиозный и мистический опыт свидетельствует о том, что личность не есть такая замкнутая субстанция, что в ней скрыты бесконечные возможности, что перед ней раскрыт бесконечный мир, что она есть резервуар духовной энергии. В духовной жизни личное и сверхличное антиномически соединены, сверхличное не 30 снимает личного, личное перерастает в сверхличное, не отрицая там себя. Бытие во внутреннем существе своем раскрывается, как духовная жизнь, духовный опыт, как судьба, как божественная мистерия, а не субстанция, не объективно-предметная природа. Духовная жизнь в высшей степени динамична, она есть жизнь, во всем подобна жизни. Учение Лейбница о человеческой душе, как замкнутой монаде, и о Боге, как монаде высшего порядка, существующей наряду с другими монадами, есть образец натуралистической метафизики, хотя в нем и были элементы истинного духовного понимания. В духовной жизни нет абсолютной чуждости и субстанциальной непроницаемости, полагающей непреходимые границы. Субстанции создаются пространством, временем, материей, и их характер приобретают души, прикованные к телесному миру. Субстанциальность есть лишь состояние мира, а не его внутренняя сущность, лишь отверждение и окостенение мира, рабство мира. Этот природный мир есть дитя вражды и разделения, порождающих скованность и порабощенность. Дух есть свобода. Это определение Гегеля остается непреложной истиной. Истина эта подтверждается духовным опытом человечества. Принуждение и внешние границы создаются выбрасыванием жизни вовне, внеположным существованием вещей мира. Вещь и есть то, что находится вовне, а не в глубине. Дух всегда пребывает в глубине, дух и есть глубина, дух есть внутреннее, а не внешнее, и жизнь духа не порождает ничего совершенно внешнего, поверхностного, внеположного, ничего обладающего инерцией и непроницаемостью. Глубина всегда есть символ духа. Природный мир, взятый сам по себе, не знает глубины. И раскрытие глубины природного мира

возможно лишь в духе, лишь в свете понимания природного мира, как символа духа, как отображения духовной жизни, как внутреннего момента мистерии духа. Но понимание духовного мира прежде всего предполагает разграничение его от мира природного, преодоление всех смешений, недопущение натурализации духовной жизни, столь свойственной метафизическим системам. Подобно тому как нет в духовной жизни внеположности и раздельности, нет в ней и противоположности между единым и множественным, на которой покоится жизнь мира природного. Единое не противостоит множественному, как внешняя для него реальность, оно проникает множественное и создает его жизнь, не снимая самой множественности. «Я в Отце моем, и вы во Мне, а я в Вас», «Я уже не живу, но живет во мне Христос»²⁵. На этом внутреннем преодолении внеположности единого и множественного основана духовная жизнь. Противоположность единого и множественного, внеположность одного для другого основана на пространстве, времени, материи, которые являются уже результатом грехопадения, отпадения от Бога. Духовная жизнь совершается вне времени, вне пространства, вне материи, хотя и связана с ними, как с символическим отображением внутренних распадов духа. В духовной жизни, в духовном опыте дано внутреннее единство моей судьбы, судьбы мира, судьбы Бога. В духовном опыте моя судьба перестает быть раздельной и замкнутой судьбой. А это значит, что духовная жизнь есть в высшей степени конкретная, сращенная жизнь. Природная же действительность есть действительность абстрактная и раздельная. В ней никогда не дано цельности и полноты, совершенной соединенности. В духовной жизни дана цельность и полнота бытия, в нее претворенно и преображенно входят все ступени бытия, преодолевается рознь и чуждость, побеждается вещьность. Духовная жизнь совсем не есть отвлечение от жизни мира природного, и смысл аскетики и очищения, необходимых для духовной жизни, совсем не в этом. Отвлеченная духовность есть очень несовершенная форма духовности. Неизмеримо выше стоит конкретная духовность, преображающая и

просветляющая жизнь мира. Духовная жизнь совсем не есть реальность, существующая наряду с действительностью физической и психической, с действительностью природного мира, – она вбирает в себя всю действительность, сознавая, что вся действительность есть лишь ее символизация, лишь отображение ее состояний, ее внутренних событий, ее пути. Дух совсем не противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа. Духовная жизнь есть историческая жизнь, ибо историческая жизнь есть жизнь конкретная. Но внешняя историческая действительность есть лишь отображение духовной жизни во времени, в раздельности. Все внешнее есть лишь знак внутреннего. Сама материя есть лишь символизация внутренних состояний духовного мира, его вражды и раздельности, а не субстанция, существующая сама в себе. Не спиритуализм, не отвлеченную духовность мы утверждаем, а символизм, конкретную духовность.

Духовная жизнь познается совсем не в психологическом исследовании душевных процессов. Психология есть наука о природе, естественная наука, а не наука о духе. Духовная жизнь, как особенное качество жизни душевной, обычно ускользает от психологической науки. Большая часть психологических процессов должна быть отнесена к явлениям природного мира, – эти процессы связаны с телом и материальным миром, происходят во времени, так или иначе относятся к пространству, они протекают в замкнутости, раздельности и внешней связанности. Психология исследует абстрактно духовную жизнь и имеет дело с абстрактной, а не конкретной действительностью. Духовная же жизнь конкретна и требует конкретного изучения. Духовная жизнь раскрывается в познании конкретной духовной культуры, а не абстрактных элементов души. Знание духовной жизни есть наука историческая, наука о культуре, а не естественная наука, если употреблять не вполне совершенную терминологию Риккерта²⁶. Материалом философии духовной жизни является историческая духовная жизнь человечества, всегда конкретная, религиозная, мистическая, познавательная, – философская и научная, нравственная, творчески-художественная жизнь человечества,

великие памятники духа, великие творения в духовной жизни. Этот исторический духовный опыт человечества должен быть сближаем и сопоставляем с духовным опытом познающего. Познающий размыкает свою душу до слияния с единой духовной жизнью, раскрывающейся в истории духа. В высших подъемах духовной культуры явлен подлинный духовный опыт, в них достигалась вневременная духовная жизнь. Познающий духовную жизнь должен быть вместе со всеми, кто совершал великий акт познания духа в истории. Вот почему философия духа неизбежно включает в себе элемент традиционный, предполагает приобщение к преданию. Личность не может познавать духовную жизнь в состоянии изоляции и оторванности, не может начинать с себя. Исходная точка зрения Декарта не благоприятная для познания духовной жизни. Признание подлинной реальности духовной жизни прошлого человечества есть необходимая предпосылка философии духовной жизни. Платон для нас не только предмет исследования. Мы живем одной общей жизнью с Платоном, одним духовным опытом, мы встречаемся с ним внутри духовной жизни, в ее глубине. Духовный мир не раскрывается во внешнем природном мире, он раскрывается в человеческом духе, в духовной жизни человека и человечества. И познание его предполагает духовную соборность человечества. Эта духовная соборность совсем чужда психологии и спиритуалистической метафизике. Истинная духовная культура и есть духовная соборность. Биографии святых и гениев, творения религиозных учителей, великих мыслителей, великих, художников, памятники духовной жизни человечества имеют несоизмеримо большее значение, чем дедукции отвлеченной мысли. Духовная жизнь была подлинно конкретно явлена в духовном опыте человечества и оставила по себе творения и памятники. Это уже не есть явление природы, это – явление духа. Глубокий смысл церковного предания заключается в раскрытии духовной жизни не во внешней природе и не в отвлеченной мысли, а в духовной соборности.

§

Религиозная жизнь есть духовный опыт, а не психологический опыт и не извне идущая реальность. Духовная жизнь есть пробуждение души, размыкание души. Вот почему религиозная жизнь есть обретение родственности, преодоление чуждости и внеположности. Религия может быть определена как опыт близости, родственности бытия. В религиозной жизни человек преодолевает ужас чужого и далекого. Но близость, родственность всего бытия раскрывается лишь в духовном опыте, в опыте душевном и чувственном, бытие разорвано и отчуждено. Когда бытие нам чуждо и далеко, когда оно нас давит, мы не в духе, мы в замкнутом душевном и телесном мире. Вот почему дух есть не только свобода, но и любовь, соединение и взаимопроникновение частей бытия в единой, конкретной жизни. Вот почему христианство и есть откровение жизни духа. В духовном мире и в духовном опыте, а не в природном мире и не в душевном опыте разыгрывается и разворачивается драма бытия, отношения между Богом и человеком, Богом и миром. Духовная жизнь не значит еще – совершенная и безгрешная жизнь. В ней заложены источники греха и распадов, породивших наш природный мир. Духовная жизнь может отпадать от своей собственной природы. В духовной жизни открываются и совершаются все религиозные события, которые не видны в картине жизни природной. Духовная жизнь и есть жизнь символическая, т. е. соединяющая два мира, или Бога и мир, в ней даны встречи и пересечения. В духовном плане, в духовной жизни совершилось миротворение, Бог возжелал своего другого и ответной любви его, совершилось грехопадение и Новый Адам поднял падшую человеческую природу. Все эти события мира духовного лишь символически отображаются в мире природном и историческом. Натуралистическое богословие и слишком смешивающее и слишком разделяющее два плана бытия, представляет себе все события духовного мира как бы совершающимися на этой земле, в этом времени и пространстве. Мир сотворен Богом во времени, как натуралистический факт, как объективно-предметное событие, рай был между Тигром и Евфратом, на этой земле, и там же совершилось грехопадение и т. д. Так

вытягивается все в один натуралистический ряд. Такова наивная библейская наука, отражающая первобытный натурализм, еще не сознавая различия между природой и духом. Школьное богословие усвоило себе эту детскую библейскую науку и потому понимает тайны духовной жизни как события природного порядка. Природный мир представляется миром столь затвердевшим, что за его границы религиозная мысль с трудом прорывается и нелегко приходит к тому сознанию, что самый этот природный мир есть лишь отображение мира духовного, лишь событие внутри духовной жизни, что самая затверделость мира есть лишь состояние духа, которое может пройти. Грехопадение не могло совершиться в природном мире, потому что сам природный мир есть результат грехопадения. Грехопадение есть событие мира духовного. В этом смысле оно предмирно, оно совершалось до времени и породило наше дурное время. Лишь интеллектуализм предполагает существование реальностей вне духа, внешних для духа. Но интеллектуализм есть ложная теория познания.

Религиозные идеи и верования совсем не походят на отвлеченные метафизические истины. Религиозные идеи и верования связаны с фактами и событиями духовного мира, раскрывающимися в духовном опыте. Эти факты и события духовного мира не имеют сходства с категориями отвлеченной мысли и с субстанциями природы. Религиозные идеи и верования могут быть выражены лишь в терминах духовного опыта, внутренней жизненной драмы, судьбы. Духовная жизнь воспринимается нами и познается как парадоксия. События духовной жизни, в которых раскрывается глубочайшее ядро бытия, парадоксальны и антиномичны для разума, для рационального сознания, они не выразимы в понятии. В религиозной жизни, как жизни духовной, а не природной, открывается нам тождество противоположностей – монизма и дуализма, единства и множества, имманентизма и трансцендентизма, Бога и человека. Все попытки преодоления парадокса духовной жизни в системах натуралистического и рационалистического богословия совершенно экзотеричны и

имеют значение лишь временное и педагогическое. Это есть натуралистическая стадия в истории религиозного сознания, в восприятии христианства. Богословский натурализм есть наивный реализм, есть восприятие духа лишь объективированным в природе, опрокинутым в мир природно-предметный. Но откровение духовного мира есть преодоление натурализма. Глубочайшее преодоление натурализма совершается в религиозной мистике. Для мистиков все события совершаются в глубине, т. е. в духовном мире. Религии разделяют на религии духа и религии природы. Христианство есть религия духа, но совсем не в том смысле, в каком проповедует Э. Гартман религию духа²⁷. Мы не можем не ценить высоко духовность Индии, но индусская духовность есть духовность отвлеченная, не знающая еще конкретной личности.

Натуралистическое отношение к Богу как к бездвижному, субстанциальному, трансцендентному метафизическому бытию и есть последняя форма идолопоклонства в истории человеческого духа. И единобожие может быть идолопоклонством. Порабощенный природным миром и Бога воспринимает как внешнюю, страшную силу, как «сверхъестественную» мощь, во всем похожую на мощь «естественную». Бог есть лишь высочайшая и совершеннейшая субстанция, т. е. проекция природного бытия. Эта высочайшая мощь должна быть умиловлена. Трансцендентный Бог столь же мстителен, как боги и люди природного мира. Христианство явилось в мир как совершенное преодоление идолопоклонства и рабства, как религия духа и духовной жизни, как религия Св. Троицы, в которой Бог открывается, как Отец, любящий, близкий и родной, как обретение родины духа. Но природное человечество наложило печать натурализма на восприятие и раскрытие христианских истин. Самые догматы христианской веры, которые суть мистические факты и мистические встречи в духовном мире, были выражены в богословских системах на языке природного мира и приспособленного к нему разума. Но Бог есть жизнь, Он невыразим в категориях природного мышления и несходен с реальностями природно-предметного мира. Он немыслим даже как «сверхъестественное», ибо

«сверхъестественное» слишком еще походит на «естественное». Бог есть жизнь, и потому Он открывается лишь в духовной жизни. И тайны Божественной жизни могут быть выражены лишь на внутреннем языке духовного опыта, на языке жизни и жизненного пути, а не на языке объективной природы и разума. Мы увидим, что язык духовного опыта есть неизбежно символический и мифологический язык, и в нем всегда говорится о событиях, о встречах, о судьбе, в нем нет никаких заставных категорий и субстанций. Самые идеи души и духа имеют мифологическое происхождение²⁸. Все истины о Боге должны быть вобранны внутри, в духовную глубину. Бог религиозного натурализма есть еще предмет идолопоклонства. Он есть последняя форма обоготворения природы, хотя бы сознание о Нем и принимало формы самого крайнего теизма и творение признавалось совершенно внебожественным. Отношение между Богом и человеком есть внутреннее отношение, раскрывающееся в духовной жизни, а не внешнее отношение между «сверхъестественным» и «естественным», раскрывающееся в природном мире. Так всегда понимали христианские мистики, и у них мы должны учиться познанию тайн духовной жизни. Духовная жизнь раскрывается не в богословии, которое никогда не освободилось вполне от натуралистического мышления, а в мистике, которая всегда была погружена в духовный мир. И христианство всегда было живо этой глубиной, в ней находило свое питание. Христианство падало и вырождалось, когда выбрасывалось вовне, на поверхность и уподобляло себя миру природному.

§

Вопрос о критерии истины, об источниках санкции в познании истины, об авторитете в вере – не духовный вопрос. Этот рефлексорный вопрос религиозной и научной гносеологии и возник лишь в природном бытии и для природного бытия, в душевном человеке и для душевного человека. Рефлексия, раздвоение, противоположение не свойственны духовной жизни. Душа может сознать себя противостоящей объекту, предмету и может спрашивать о критерии в его познании. Для духа никакой объект, никакой предмет не противостоит и нет

вопроса о критерии, всегда обусловленного внеположностью. Лишь чуждый предмет, лишь инобытие вызывает вопрос о критерии в его познании. В духовной жизни нет предмета познания и предмета веры, потому что есть обладание им, есть внутренняя близость и родственность с предметом, вбирание его внутрь, в глубину. Критерий истины в духе есть самое явление духа, интуитивное созерцание самой истины в духе, истины, как самой явленной реальности, как самой жизни. Истина в духовной жизни не есть отражение и выражение какой-то реальности, она есть самая реальность, самый дух в своей внутренней жизни. В духовной жизни нет объекта и рефлектирующего над ним субъекта в гносеологическом смысле слова. В духовной жизни все есть она сама, все тождественно ей самой. В духовной жизни нет мысли о Боге или чувства о Боге, а есть раскрытие самого Бога, явление божественного. И потому это так, что в духовной жизни нет замкнутой души, нет отдельного субъекта. Духовный опыт и есть опыт выхода из состояния, в котором всюду противостоят внеположные предметы и объекты. Истина в духовной жизни и есть самая жизнь. Познающий истину в ней делается истинным: «Я есмь путь и истина и жизнь»²⁹. Это уже не есть отвлеченная истина, не есть отношение. Истина есть также путь и жизнь. Для такой истины нет вопроса о внешнем критерии, внешнем авторитете, нет требований гарантий. Истина раскрывается в пути и жизни. В духовной жизни раскрывается, что познание есть событие внутри самого бытия, событие пути и жизни, внутреннее просветление самого бытия, самой жизни. Познанию не противостоит бытие как предмет, но в самом бытии рождается свет, просветляется тьма бытия. В природном мире, который есть дитя разрыва и раздора, отделен познающий от предмета познания, от бытия. Качество духовности достигается, когда этой отдельности нет, когда познающий находится в глубине бытия. Духовный человек пребывает в глубине бытия, и через его познание свет рождается в глубине бытия. В духовной жизни достигается сама Истина, а не извне воспринимается и познается. Рефлексия есть целиком достояние объективно-предметного мира. Рефлексия эта мучительно ищет критериев

истины вне самой истины, вне жизни в истине и обладания истиной. Но вне самой истины, ниже ее нельзя найти критерия истины. Сама Истина и есть ее единственный критерий. Можно ли найти критерий нашей веры в Бога и нашего познания Бога? Это есть вопрос душевного, а не духовного человека. Критерий веры в Бога и познания Бога не может находиться вне самого Бога, вне Его явления, вне общения с Ним. Критерий этот не может быть в низшем природном мире. Требуя авторитетного критерия для нашего убеждения в существовании Бога и нашего распознавания божественного в мире, мы всегда ищем опоры и твердости не в самом Боге и не в божественной действительности, а в низшей природной действительности, во внешнем мире. Это есть лишь обнаружение подавленности человека природным миром, власти природного человека над духовным человеком. Авторитарность в религиозной жизни и есть искание критериев для высшего мира, в низшем мире, критериев для духовного мира в природном мире, т. е. большее доверие к внешнему, чем к внутреннему, к принудительности природного мира, чем к свободе мира духовного. Непогрешимость папы и кантианская гносеология в известном смысле суть явления одного порядка – искание оправдания и критерия вне самого обладания истины. Папоцезаризм и цезарепапизм были крайним проявлением этой подавленности духа природой, исканием видимых признаков божественного в чувственной действительности, которой верили более, чем духовной жизни и духовному опыту. Так низшее становится критерием для высшего, и Истина воспринимается не через путь и жизнь, не через самую Истину, а через внеположное отражение Истины. Но в духовном мире сама Истина, сам Бог есть единственный авторитет, единственный критерий истины, и человек обладает истиной через жизнь в ней, через опыт о ней, через общение с ней. В духовном мире все по-иному происходит, чем в мире природном. Но два мира смешиваются и переплетаются. Человек есть смешанное бытие – духовное, сверхприродное и душевно-телесное, природное. Человек есть точка пересечения двух миров, место их встречи, он принадлежит двум порядкам. В этом бесконечная сложность и

трудность человеческой жизни. Есть человек духовный, и есть человек природный. Один и тот же человек и духовный и природный человек. Духовный мир раскрывается в душевном, природном человеке, как особенная его качественность. Но природный человек не исчезает. Поэтому качественность духовной жизни не дана в чистом виде в человеке. И не дано человеку легко возвыситься над природным бытием и отказаться от него. Путь стяжания духовной жизни – трудный путь, и ни один человек не может почитать себя лишь духовным человеком. Каждый человек органически связан с состоянием всего мира, и каждый человек имеет обязанности в отношении к природному миру. Гордое сознание себя исключительно духовным человеком, подобное сознанию гностиков, есть неправда перед Богом. Человек не только духовное существо, но также душевное и телесное существо, и он должен работать над просветлением и одухотворением не только собственной души и тела, но также души и тела всего мира. Духовное не должно уходить от душевного и телесного, оно должно просветлять и одухотворять его. Вот почему христианство не могло быть только духовным христианством, оно должно было быть также душевным христианством. В этом была великая правда Церкви в ее исторической жизни, с ее нисхождением в грешный мир. Христианство действует в природном мире, и отсюда сложность и замутненность его в истории. Соотношение между духовным и душевным часто было ложным в истории христианства, и истина христианства была искажаема природным миром. Но это свойственно всякому делу в мире, всякой активности, всегда марающей и нередко извращающей самое существо духовной жизни. В богословских системах мы обычно не встречаем противоположения природы и духа. Там есть противоположение природы и благодати, естественного и сверхъестественного. Дух как бы не обладает самостоятельной качественностью. Он или внедрен в природу и тогда почти не отличается от души, т. е. натурализован, или отнесен к бытию Божьему и тогда является, как благодать Духа Св. Натурализация и заключается в том, что божественное и духовное как бы отнимаются от тварного мира и человек

мыслится как исключительно природное, естественное существо, как психофизическая монада. Человеку оставляется душа и тело, но дух переносится в трансцендентную сферу, дух мыслится как достояние божественного бытия. Дух выбрасывается из глубины человека вовне, в трансцендентную даль, в потусторонний мир. Дух извне подается человеку; Человек лишь по благодати может быть духовным существом, по природе он исключительно душевно-телесное существо. Этим утверждается как бы крайний дуализм Творца и творения, благодатного порядка и природного порядка. Человек и мир не по грехопадению, а по существу внедуховны и внебожественны, исключительно природны. Человек становится духовным лишь по благодати, приходящей извне. Такого рода богословское и метафизическое учение, в сущности отрицающее образ и подобие Божие в человеке, никогда не было в христианстве исключительно преобладающим и последовательно додуманное до конца. Лишь в католичестве томизм выражает это учение в классически чистой форме. Христианские мистики всегда учили о духовном человеке и об имманентном духовном пути. Богословски-метафизическая система, основанная на крайнем дуализме Творца и творения, благодатного и природного порядка, отрицающая духовность человека, не есть единственно возможное в христианстве и окончательное учение о бытии. Это есть лишь антропологическое сознание, соответствующее известному моменту духовного пути человека, отражающее известное состояние духовного опыта и духовной жизни. Утеря человеком духа и духовной жизни есть греховное состояние человека, помрачение в нем образа и подобия Божьего, а не сущность человека. В этом духовном состоянии дух предстоит человеку как вне его лежащее трансцендентное начало. Эмпирическая личность, погруженная в природный мир, удаленная от Бога, обречена на раздельное существование. Дух для нее всегда есть что-то внеположное.

Сознание греховности превращается в сознание трансцендентности для человека духа. Иногда остается впечатление, что официальное богословие и официальные церковные наставления о путях человека не хотят признавать

человека духовным существом, предостерегают от соблазнов духовности. Христианство души признается более истинным и более правоверным христианством, чем христианство духа. Сознание себя духовным существом признается гордыней, а смирение понимается как сознание своей недостойности обладать духом и духовной жизнью. На этой почве выработался своеобразный христианский позитивизм и мещанство, обращенное к средне-нормальному сознанию, к душевному человеку. Духовность признается лишь достоянием святых, подвижников, старцев. Духовность людей, не достигших высоких ступеней совершенства и не стяжавших себе благодати Духа Святого всегда представляется подозрительной духовностью, она не от Бога. Так берется под подозрение вся та духовная жизнь человечества, которая не вмещалась в рамки установившегося церковного понимания о стяжании благоданных даров Св. Духа. Дух и есть Св. Дух, Третья Ипостась Св. Троицы, никакого другого Духа нет и не должно быть. В человеке нет никакого Духа. Сознание в себе Духа есть гордыня, недостаток смирения. Более благочестиво погружение в душевную и телесную жизнь, более смиренно. Для богословов и иерархов Церкви обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к соблазнам духа, к притязаниям духа, к взлетам духа. На этом основано беспощадное отношение церкви к гностическим и теософическим течениям в христианстве, осуждение христианских мистиков, подозрительное отношение к творцам духовной культуры, к философам, к поэтам, к духовным реформаторам. Так утверждался своеобразный христианский материализм и христианский позитивизм, так провозглашалось христианство прежде всего религией душевной, а не духовной. Таков был христианский экзотеризм. В богословских системах это нашло себе статическое выражение в учениях о благодати и природе, о Духе как исключительном достоянии благодатного порядка, о человеке и мире как исключительном достоянии

природного порядка. Так тайны религиозной жизни, тайны религиозного опыта и религиозного пути объективировались, внешне символизировались, овеществлялись и материализовывались. Жизнь, опыт, путь, дух превращались в субстанции, в отвлеченные истины, в метафизико-теологические начала[^]. Бог и божественная жизнь мыслились неподвижно, статично. Христианство не мыслилось как мистерия духовной жизни. То, что есть моя духовная жизнь, мой духовный путь, предносилось как застывшие субстанции, как объективно-предметное бытие. В подозрительном отношении Церкви к духу и духовной жизни была своя правда, жизненная правда. Гордыня и самодовольство в духовной жизни есть великое зло и враждебны Христовой правде. Существует лжеименная духовность, ложная духовность, без истинного достижения духовности. Мы постоянно встречаем эту ложную духовность в среде современных теософов. Есть ложная мистика, есть ложное духовное знание. Есть духовность притязательная, но не прошедшая через очищение, замутненная и загрязненная природным миром. Такая замутненная духовность, не очищенная от демонолатрии духовность, была у гностиков. Есть мистика, в которой душевные и даже плотские состояния принимаются за духовные. Нужно испытывать духов. Не всякому духу можно верить. К духовному человеку должны быть предъявлены большие требования, чем к человеку душевному. Духовность налагает обязанности, она не может быть притязанием. Есть сферы духовной жизни, которые до времени должны быть закрыты, как непосильные душевному человеку. Нет ничего противнее, притязаний на ложную возвышенность и непрерывную духовность, сопровождаемых презрением к простой душевной жизни и простым душевным людям. Церковь свята в своем предписании простоты и смиренности. Бессильный[^]духовный жест не доказывает существования духовной жизни. В практике Церкви была жизненная правда. Но богословская система, отрицающая самобытную качественность духовной жизни и присущность ее человеку, не может претендовать на абсолютную и непреложную истину. Эта богословская система экзотерична и может быть преодолена.

Духовная жизнь есть победа над грехом. Закрепление греховной человеческой природы в неподвижной онтологии есть абберрация сознания. Человек делается достоин духовной жизни в меру подлинного своего приобщения к духовной жизни.

§

Все мистики учат о втором, духовном рождении. Первое рождение есть рождение природное, вроде первого Адама, прародителя природного человечества, рождение в раздельности и разорванности и вместе с тем в родовой связанности и необходимости. Второе рождение есть рождение духовное, вроде Нового Адама, начальника духовного человечества, рождение в единстве и вместе с тем в свободе. Второе рождение есть преодоление родовой и материальной необходимости, возрождение во Христе к новой жизни. В первом рождении все переживается как извне данное, во втором рождении все переживается как внутреннее и глубинное. Второе духовное рождение в своей чистой качественности ведомо мистикам, оно ими описано, и они учат путям, к нему ведущим. Но и каждому христианину доступно возрождение во Христе, открыты пути духовной жизни. Христианство есть религия духа, религия второго рождения. «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». Значит, всякий христианин должен родиться свыше. «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным в духе». «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет себе; Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине». И Апостол Павел говорит: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживают». «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом»³⁰. Но христианское откровение о духовной жизни, о втором рождении, о поклонении Отцу в духе и истине действует в природном человечестве, вроде старого Адама, в среднем, массовом человеке и потому принимает формы духовно-душевного христианства. Христианство, религия не от мира сего, претерпевает кенозис, уничтожение в мире и во имя массы человечества символизируется, а не реализуется

духовная жизнь. Во имя спасения мира христианство, религия нездешней правды, изливающейся из иных миров, идет в мир и вечно подвергается опасности обмирщения, ослабления духа и угашения духа. В этом историческая трагедия христианства, источник его удач и действенности в истории и его неудач, его нереализованности в исторической жизни. Христианство должно нисходить в природный мир, и христианство должно оставаться истиной не от мира сего, истиной духа и духовной жизни. В этом страшная трагедия духовного человечества. Дух не от «мира», дух и есть то, что «не от мира сего». Жизнь в духе, духовная жизнь есть нелюбовь к «миру» и к тому, что от «мира». Но дух опрокинут в мир, исходит и нисходит в мир, символизирует себя в мире. Мир есть символ того, что происходит в духе, отображение совершающегося в духе отпадения от Бога. Жизнь в мире есть обреченность каждого разделять общую судьбу, связанность грехом, который живет в самом духовном человеке, невозможность выделить свою судьбу. Есть единство мирового процесса, единство судеб человечества. «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей». Так говорит Апостол Иоанн. Но он же говорит: «Не любящий брата пребывает в смерти», «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь»³¹. В этом есть мучительная антиномия христианства. Любовь к брату, а не только любовь к себе заставляет нас жить в мире и разделять в мире его судьбу. Любовь к брату может привести к порабощению миром, к подчинению духа миру. Христианский мир изживал эту трагическую антиномию, и нет гладкого, спокойного из нее выхода. Такова судьба человеческая, она обрекает на взаимодействие, притяжение и отталкивание духа и мира, духовного и природного человечества.

Духовное, мистическое понимание христианства – более истинное и подлинно реальное, бытийственнее, чем понимание душевное, объективированно-предметное, символизированное в плане природно-историческом. Христианской мистике открывается сокровенная глубина христианства, мистерия духовной жизни. Эта глубина прикрыта для богословских систем, для рационализированного христианского сознания, в

которых тайны божественной жизни выброшены вовне, поняты по образцу природной жизни. Христианство есть откровение мистерии духовной жизни, в нем все мистериозно, в нем раскрывается глубина бытия, как божественная мистерия, в нем все есть жизнь, жизненная трагедия. Тайна Искупления, тайна Голгофы есть внутренняя мистерия духа, она совершается в сокровенной глубине бытия. Голгофа есть внутренний момент духовной жизни, духовного пути, – прохождение всякой жизни через распятие, через жертву. В глубине духа рождается Христос, проходит свой жизненный путь, умирает на кресте за грехи мира и воскресает. Это и есть внутренняя мистерия духа. Она раскрывается в духовном опыте, она ведома всякому рожденному в духе, и она описана мистиками, как путь внутренней жизни. Христос должен раньше раскрыться во внутренней жизни духа, чем он раскрывается во внешнем природно-историческом мире. Без внутреннего принятия Христа в духе, истины, которые раскрываются в Евангелии, остаются непонятными фактами внешнего эмпирического мира. Но христианская мистерия духа объективируется, выбрасывается вовне, в природный мир, символизируется в истории. Христос родился, умер и воскрес не только в глубине духа, но и в природно-историческом мире. Рождение Христа, Его жизнь, крестная смерть и воскресение – подлинные факты природного мира. То, о чем рассказано в Евангелии, подлинно совершилось в истории, в пространстве и времени. Но реальность совершающегося в истории, в пространстве и времени тут такая же, как и всякая реальность природного, пространственно-временного мира, т. е. реальность символическая, отображающая события духовного мира. Это нельзя понимать так, что события евангельской истории суть лишь символы, в то время как другие события истории, удостоверенные исторической наукой, суть реальности. Но все события истории, происходящие в объективированном природном мире, суть лишь символические реальности, лишь отображения духовного мира. – жизнь Александра Македонского и Наполеона, переселение народов и французская революция тоже лишь символические реальности и тоже носят лишь отображенный

характер. Но жизнь Христа, открывающаяся в Евангелии, символизирует и отображает события духовного мира безмерно большей важности и значительности, единственности и центральности, чем все другие события всемирной истории. Эти события говорят о самом существовании духовной жизни, о первичной мистерии жизни, о божественной значительности жизни. Можно сказать, что евангельская история есть метаистория. Евангельская история мифологична в том лишь смысле, в каком мифологична вся всемирная история, весь мировой процесс, т. е. в смысле символического отображения в объективно-природном плане внутренней мистерии духа. Такого рода понятие ничего общего не имеет с докетизмом, который не признавал реальности человеческой жизни Христа во плоти, считал кажушимися его страдания и смерть. Докетизм совсем не выходит из натуралистического понимания христианства, но в этом натуралистическом понимании берет сторону ложного спиритуализма, обедняющего и упрощающего полноту мистерии духовной жизни. Для докетизма, для монофизитства духовная и божественная природа обладает реальностью в натуралистическом, объективированном смысле этого слова, жизнь же плоти и природа человеческая были лишь кажушимися и иллюзорными. Мы же утверждаем, что жизнь плоти в этом мире обладает подлинной символической реальностью и человек столь же реален, как и Бог, не только в символическом отображении, но и в реальности духовного мира. Все ереси докетизма, монофизитства и пр. остаются в противоположении духа плоти, в то время как такого рода противоположение связано с натурализацией и объективизацией духа. В действительности плоть мира целиком вбирается в дух и символически отображает жизнь духа. Духовное понимание христианства, как внутренней мистерии жизни, совсем не отменяет и не отбрасывает, как ложь, душевного, объективированного понимания христианства, а лишь внутренне его осмысливает и освещает, лишь познает его в большей глубине. Смысл эзотерического совсем не в том, что оно отменяет и отрицает экзотерическое и борется против него, а в том лишь, что оно углубляет его и осмысливает. Эзотерическое,

мистическое, сокровенное христианство совсем не отрицает христианства экзотерического, предметно-объективированного, выброшенного вовне, оно лишь стремится глубже постигнуть христианство и осмыслить все внешнее во внутреннем, оно признает иерархические ступени и смысл существования самых низших ступеней объективизации, всегда отражающих подлинные реальности духовной жизни. «Плоть» экзотерического, предметно-объективированного христианства не менее реальна, чем дух в этом христианстве, – и «плоть» и «дух» этого христианского сознания одинаково символически отображают подлинные реальности духовной жизни, божественной мистерии жизни. То, что происходит в духовном мире, – всевременно и всепространственно, но символически отображается в пространстве и времени, в материи. И потому материальное, плотское в истории христианства приобретает священное значение. Священное значение и есть символическое значение. Святая плоть есть как символическая плоть, но она не есть материя как субстанциальная реальность в наивно-реалистическом смысле слова.

Менее всего духовное, мистическое, сокровенное христианство благоприятно для иконоборчества. Ибо ересь иконоборчества отрицает символическое отображение духовного мира в плоти мира природного. Мистическое же, внутреннее христианство видит в плоти, в материальных предметах символическое отображение духовного мира, т. е. вполне согласно с тем, что фактически утверждает это церковное сознание. Весь культ церковный с его «плотью» есть подлинное, реально-символическое отображение мистерии духовной жизни и не может быть отрицаем духовным христианством. Ложное «духовное» христианство протестантского типа не знает реалистического символизма, оно знает лишь идеалистический и психологический символизм, который не связывает, а разделяет, – оно есть одна из сторон натуралистического христианства, противопоставляющего «дух» «плоти» и тем поставляющего их в одну линию. Истинное христианство духа знает конкретную, а не отвлеченную духовность, духовность, вмещающую все иерархические

ступени символизаций и воплощений, все осмысливающую и углубляющую, а не отсекающую и отрицающую. То, что принято называть «духовным» христианством и что порождает разнообразные секты этого имени, есть отвлеченный спиритуализм и монофизитство, оскотление и урезывание полноты христианства, и живет оно отрицаниями и отсечениями. Подлинные и самые глубокие христианские мистики, возвышающиеся до христианства духа, никогда не были «духовными» христианами в ограниченно-сектантском смысле. И Мейстер Экхарт, один из величайших христианских мистиков, истолковывавший христианство как мистерию духа, как внутренний духовный путь, оставался благочестивым католиком и доминиканцем, признававшим все конкретные степени символизаций и воплощений. Мистика имела огромное влияние на Лютера, но сама по себе мистика еще не порождает протестантизма или сектантства. Самый дерзновенный из германских мистиков, Ангелус Силезиус, для которого христианство было, конечно, мистерией духа, который стремился к сверхбожественному и которому принадлежат слова о том, что без человека Бог не мог бы просуществовать ни одного мгновения, был фанатическим католиком и не думал разрываться с символикой и воплощениями церковного христианства.

§

Духовная жизнь не означает безразличного, бескачественного, отвлеченного единства. В ней раскрывается конкретное, т. е. обладающее качествами, единство. Монистическое понимание духовности, как оно дано в религиозной философии Индии и в некоторых формах германского идеализма, например в религии духа Э. Гартмана, есть монофизитская ересь, отрицание бытия двух природ – божественной и человеческой, признание лишь одной божественной природы. Но в духовной жизни, в духовном опыте даны две природы, даны Бог и человек. Духовный мир и есть место встречи природы божественной и природы человеческой. Эта встреча и есть духовный первофеномен. В глубине духовной жизни разыгрывается религиозная драма отношений

между Богом и человеком. Духовной жизни нет без Бога, с одной человеческой природой. Качество духовной жизни есть в человеке лишь в том случае, если есть к чему возвышаться и куда углубляться, если есть высшая божественная природа. Человек, погруженный в свою собственную природу, был бы лишен духовной жизни. И если бы существовала одна божественная природа, если бы не было для Бога Ею другого, то не было бы первофеномена духовной жизни, то все погрузилось бы в отвлеченное безразличие. Божественное бытие должно выйти из бытия в себе в свое другое, в бытие человеческое. В конкретной духовности не снимается и не упраздняется личность человеческая, не тонет в бескачественном единстве. Две природы – Бог и человек – остаются в самой глубине духовной жизни. Человеческая личность не означает лишь ущемленности духа материей. Процесс индивидуализации не материей совершается, как учили об этом Фома Аквинат, делая отсюда одни выводы, и Э. Гартман, делая отсюда выводы совсем другие. Индивидуализация, раскрытие личности совершается самим духом, в недрах духовной жизни, она есть качественное духовной жизни. В духовной жизни действуют и раскрывают свои энергии существа, личности. Духовная жизнь есть арена встречи конкретных существ, в ней нет никаких абстракций, отвлеченных начал, есть лишь сама жизнь. Существа, а не субстанции раскрываются в духовной жизни. И христианское откровение есть откровение о духовной жизни существ, а не об отвлеченных началах бытия. В христианстве ничего и нет, кроме существ разных иерархических ступеней. Существа, человеческие личности со своей вечной судьбой непосредственно даны в духовном опыте. Но о природе существ, о природе личности не может быть построено никаких отвлеченных, метафизических, онтологических учений.

Тайна человеческой личности выражима лишь на языке духовного опыта, а не на языке отвлеченной метафизики. Плюралистическая метафизика так же абстрактна, так же рационалистична и так же не соответствует самой жизни духа, как и метафизика монистическая; спиритуализм в своем роде не

менее дефектен, чем материализм. Дунс Скот очень основательно возражал против схоластического учения Фомы Аквината об индивидуальности и бессмертии души и доказывал, что учение это ведет к отрицанию бессмертия души и самого бытия человеческой индивидуальности. Но схоластическое учение самого Дунса Скота, в некоторых отношениях более тонкое, чем учение Фомы Аквината, и защищающее индивидуальность, подлежит столь же основательным возражениям. Тайна христианского откровения о человеческой личности и ее индивидуальной судьбе невыразима ни в схоластической метафизике Фомы Аквината, ни в схоластической метафизике Лейбница, в его монадологии, ни в монистической метафизике Гегеля или Гартмана. Мистики, а не схоластики и не метафизики выражали тайны богочеловеческой духовной жизни, тайны путей и судеб. Опыт святых дает нам большее знание о том, что такое человеческая личность, чем вся метафизика и богословие. Бессильны и неубедительны все попытки вывести из субстанциальности души ее бессмертие. Все это лишь формы натуралистического мышления о тайнах духовной жизни, и жизнь ускользает от этого мышления. Человеческая личность бессмертна не потому, что душа человеческая субстанциальна, не потому, что последовательное мышление о природе человеческой личности требует бессмертия, а потому, что есть духовный опыт вечной жизни, потому, что духовная жизнь есть богочеловеческая жизнь, потому, что есть Христос как источник вечной жизни. Бессмертие доказывается и показывается самим обнаружением бессмертия в духовной жизни. Бессмертие есть категория духовно-религиозная, а не натуралистически-метафизическая. Бессмертие не есть естественное свойство природного человека, бессмертие есть достижение духовной жизни, второе рождение в духе, рождение во Христе, источнике вечной жизни. Бессмертие человека не есть бесконечная длительность его метафизической природы. Бессмертие есть возрождение к новой высшей жизни, в духовном роде Нового Адама. Эта жизнь есть вечная жизнь, жизнь, победившая смерть. Бессмертие, вечная жизнь есть раскрытие Царства Божьего, а совсем не

метафизическая природа бытия. Поэтому христианство учит не о бессмертии души, как учат разные формы натуралистической метафизики, а о воскресении. Воскресение есть событие духовной жизни, духовного мира, которое побеждает тленность и смертность мира природного. Христианская Церковь обличает ложь всякого монофизитства, т. е. неверность и извращенность того духовного опыта, который не вмещает тайны двух природ, божественной и человеческой, и рационалистически выражается в учениях об одной природе. Двуединство, единство двух природ, не сводимых на одну природу, есть тайна религиозной жизни, есть первофеномен духовного опыта, и она с трудом поддается выражению к какой-либо рациональной метафизике, которая всегда впадает или в отвлеченный монизм, или в отвлеченный дуализм, или в отвлеченный плюрализм. Тайна вечной жизни двух природ, вечной жизни не только Бога, но и человека, есть тайна Христа-Богочеловека. Она не переводима на язык какой-либо метафизической природы, она ускользает от него. Величайшие схоластики совершенно бессильно бились над выражением этой тайны на языке субстанциальной метафизики и богословия. Греческое языческое религиозное сознание учило о том, что бессмертны лишь боги, лишь божественное начало, человек же смертен. Бессмертие для эллинов могло быть еще достоянием героев, полубогов, но не обыкновенных людей. И этим выражена подлинная истина о природном мире, о природном человеке. Природный человек, природная душевно-телесная монада совсем не обладает бессмертием, как естественным своим свойством. Только духовная жизнь заслуживает бессмертия, только дух обладает качеством вечной жизни. И бессмертие человека есть вхождение в духовную жизнь, есть стяжание себе духовной жизни, возвращение себе отторгнутого духа. Источник бессмертия в Боге, а не в природе, и нельзя мыслить бессмертия без жизни в Боге и божественном. Путь бессмертной, вечной жизни раскрывается во Христе. Вечная, бессмертная жизнь есть Царство Божие, и вне Царства Божьего, вне Духа Святого нет бессмертия, нет вечной жизни. В Царстве Христовом раскрывается бессмертие человека, закрытое для

сознания языческого, закрытое и для сознания древнееврейского. Дух возвращается человеку, человек перестает быть замкнутой душевно-телесной монадой. И возвращение духа, вхождение в жизнь духа не означает отсечения или умерщвления души и тела, но их преображение и просветление, их одухотворение, их вбирание в высшую жизнь духа. Поэтому христианство учит о воскресении плоти. Понимание этой тайны не требует материалистической метафизики, признания плоти, тела субстанцией. «Плоть» есть категория религиозная, т. е. духовная, а не натуралистическая. И попытки выразить тайну о плоти и ее воскресении в терминах натуралистической метафизики всегда экзотеричны, всегда притягивают тайну христианства к материальной природе, с которой так связан народный коллектив. Тайна воскресения плоти есть тайна духовной конкретности, и она выражима лишь на языке жизни, т. е. опыта духовного. Натурализм и даже материализм богословских систем означает только, что на известных ступенях духовного пути христианского человечества дух мыслится трансцендентным человеку, а человек мыслится лишь как природное, душевно-телесное существо.

Основное различие и противоположение духа и природы, как разнокачественных реальностей и разнокачественных порядков, не означает отрицания космоса, отделения духовного человека от жизни космической. Космос, божественный мир, божественная природа только и раскрывается в духовном опыте, в духовной жизни. Лишь в духе происходит подлинная встреча с космосом и человек не отделен от космоса, а соединен с ним. Конкретная духовность вмещает в себя всю полноту космической жизни, все иерархические ступени космоса. Во внутреннем духовном мире только и дан космос в своей внутренней жизни, в своей красоте. Во внешнем, природном мире, для замкнутого природного человека космос представляется, как внешний человеку, внеположный, непроницаемый, чуждый, как природа, изучаемая математическим естествознанием и подвергающаяся техническому воздействию человека, как связанность и порабощенность человека чувственными и низшими стихиями.

Созерцание красоты и гармонии в природе есть уже духовный опыт, есть уже прорыв к внутренней жизни космоса, раскрывающейся в духе. Любовь к природе, к минералу, к растению и животному есть уже духовный опыт, прорыв к внутренней жизни космоса, преодоление разрыва и внеположности. Мистико-теософическое учение о природе Парацельса, Я. Беме, Фр. Баадера и отчасти Шеллинга видит и созерцает природу в духе, как внутреннюю жизнь духа, как преодоление разрыва, как принятие природы в дух и духа в природу. Космос созерцается, как ступень духа, как символика его внутренней жизни. Натурализация духа у Я. Беме есть лишь обратная сторона вбирания натуры в дух. Стихии природы, стихии космоса суть также и душевные стихии человека, они соединены в мире духовном. Микрокосм и макрокосм раскрываются в духовной жизни не в раздельности и внеположности, а в единстве и взаимопроникновении. Утерянная человечеством есть отделение и отчуждение от космоса, от божественной природы, образование внешней природы, чуждой природы мира, разделение и порабощение. Обретение рая есть возврат космоса к человеку, а человека к космосу. Оно возможно лишь в. подлинной духовной жизни, в Царстве Божьем. Этот опыт начинается в опыте любви, в опыте созерцания красоты. Внешняя природа есть окостенение духа. Космос же есть жизнь, а не отяжелевшие материальные предметы и неподвижные субстанции. Акосмизм отвлеченной духовности совершенно чужд христианству. Христианство знает конкретную духовность, вмещающую всю полноту Божьего мира. Евангельская категория «мира», мира сего, который мы не должны любить, а должны победить, не означает Божьего творения, космоса, который мы должны любить, с которым должны соединиться. «Мир», «природа» в евангельском смысле есть отяжеление грехом, окостенение страстей, есть рабство низшей стихии, есть болезнь Божьего мира, а не самый Божий мир, не космос.

§

В борьбе, которая совершается в мире природном за высшую духовную жизнь, за Бога, за любовь, за свободу, за

познание, образуются окружения, отвердения средств, орудий достижения духовных реальностей и духовных благ. Эти окружения духовной жизни и являются источником величайшей трагедии духовной жизни. В истории мира ничто не удавалось в наиреальнейшем, подлинно онтологическом смысле слова, потому что средства духовной жизни затмевали и закрывали цели духовной жизни и человечество увязало в окружениях духовной жизни, не доходя до нее самой. В путях достижения Бога нужны были безбожные средства, в путях осуществления любви нужны были ненависть и злоба, в путях осуществления свободы нужны были насилие и принуждение. Создавались цивилизации, государства, быт, внешний строй Церкви, в котором побеждали средства, противоположные целям духовной жизни, не похожие на божественный мир, в которых ненависть и насилие оправдывались высшими духовными целями. Бог забывался во имя окружений, выстроенных для достижения Бога. Ненавидели во имя любви, насиловали во имя свободы, погружались в материю во имя духовных начал. Во внешнем строе Церкви, в канонах и богословских учениях нередко забывался и исчезал Бог, в строе государства погибала свобода, в строе быта хоронилась любовь, в строе наук и образованных для них академий погибал пафос познания и терялась цель познания. Окружения духовной жизни повсюду заменяли самую духовную жизнь и вели самостоятельное существование. Средства достижения духовной жизни, орудия охраны духовных начал мешали подлинной реализации духовной жизни. Затверделые символы подменяли собой реальности. Мир природный, царство кесаря с его средствами и орудиями борьбы, с его насилием и раздором побеждал мир духовный, Царство Божье, подчинял Его себе и уподоблял себе. Не духовно, а природно-материалистически хотели достигнуть царства духовности и в путях жизни забывали о царстве духа, перестали интересоваться им, потеряли способность чувствовать его. Л. Толстой, при всем ограниченном рационализме его бедного религиозного сознания, что-то остро почувствовал в этом мрачном ужасе несоответствия между средствами и целями жизни, между путями жизни и смыслом

жизни, между тем, что оправдывалось в жизни, и тем, во имя чего оправдывалось. Устройство мира и человечества, основанное на забвении духовной жизни, и обращение духовных начал лишь в орудие этого устройства не может вести к духовной жизни и к победе духовных начал. Дух не терпит превращения его в средство, и дух не нуждается в средствах, противоположных и противных его природе. Между тем как христианское человечество живет погружением в средства и окружения жизни, противоположные и противные природе духа. В духовной жизни не может быть противоположности между средствами и целями жизни. Этот разрыв между средствами и целями жизни, между внутренним ядром жизни и ее окружением существует лишь в мире природном. Это – греховный разрыв. И нельзя принципиально оправдывать этот разрыв тем, что человеческая природа греховна и что он нужен для победы над грехом. В этом оправдании есть ложь и лицемерие, которые препятствуют достижению духовной жизни. Движение к духовной жизни есть уподобление, отождествление средств жизни и целей жизни. Средством осуществления божественной цели жизни является само божественное, средством осуществления любви является сама любовь, средством осуществления свободы является сама свобода, средством осуществления познания является самый свет познания в бытии. Средостение окружений духовной жизни должно быть разбито, чтобы расчитился путь к духовной жизни. Духовная жизнь закрыта для человека не только его грехом и его рабством у низшей природы, но также затверделыми средостениями, образовавшимися во имя охранения духовных начал не соответствующими им средствами. Ложная законнически-формальная церковность, ложная государственность, ложный морализм, ложная академическая научность, ложное освящение языческого быта стоят на путях осуществления духовной жизни, достижения божественной реальности.

Мир отраженных символов закрывает мир духа, мир самой реальности. И символизация теряет связь с тем, что она символизирует. Природный мир – символика духа. Но

символика может быть принята за самую реальность, может затвердеть и материализоваться. И тогда центр тяжести жизни, и, что страшнее всего, жизни религиозной, переносится в эту символически освященную материалистическую затверделость. Человек не погружен в бесконечность духовного мира, а выброшен в ограниченность природно-материального мира, в нем полагает центр своей жизни, с ним скреплен незримыми узами. Образуется религиозный, христианский, церковный позитивизм, подозрительный и боязливый к миру духовному. Для позитивизма этого иной мир есть лишь способ укрепления и скрепления мира сего. Позитивизм этот боится разрыхления и размягчения этого мира, этого природного порядка, страшится всякой революции духа. Позитивизм этот не верит, что в духовном мире могут произойти события, которые потребуют новой символизации, новой «плоти», всегда лишь символизирующей дух. Позитивисты эти признают абсолютной и неизменной символику духа, признают священной старую символизацию, так как дух для них неподвижен и статичен, дух есть субстанция, а не жизнь. Но старая символика плоти может обветшать, старые средства и орудия духовной жизни могут прийти в негодность, ибо природа духа динамична. И тогда неизбежно искание новой символики, которая сделает средства более похожими на цели, приблизит символику к самым реальностям духа. Сам Бог был понят как конечное, ибо страх бесконечного преследует греховное человечество. Страх этот отразился в символике конечного.

Христианскому миру посланы страшные потрясения, чудовищные революции, неслыханные обнаружения зла, чтобы этот грешный мир, изменивший своей святине, приблизился к осуществлению истинно свободной духовной жизни. Средостения и окружения рушатся, все разрыхляется и размягчается в природно-историческом мире и его затверделой символике. И это необычайно благоприятный момент для серьезного и сурового осуществления христианской духовной жизни, для приближения путей жизни к ее целям, символики жизни к реальностям. Это есть катастрофически совершающаяся в истории аскеза и очищение, без которых

невозможна духовная жизнь ни для отдельного человека, ни для целого общества. От этого зависит судьба христианства в мире. Ибо в мире должен родиться новый тип духовности. Или будет новая эпоха в христианстве, будет христианское возрождение, или христианство обречено на смерть, чего допустить мы не можем ни на одно мгновение, ибо врата ада не одолеют христианства. К тому состоянию, в котором христианство находилось до постигшей мир катастрофы, нет возврата. Образ человека пошатнулся в вихрях, закруживших мир. И человеку должно быть возвращено его достоинство. Но достоинство человека определяется не его положением и могуществом в природном мире, а его духовностью, т. е. образом и подобием Божиим в нем, эросом, устремляющим его к Богу, к жизни в истине, в правде, в красоте, жизни духовной. Духовная жизнь и есть жизнь в Боге, в истине, в правде, в красоте, а не в своей природной, душевно-телесной замкнутости. Бог имманентен духу, но он трансцендентен душевно-телесному человеку, природному миру. Христианское человечество должно будет возлюбить Бога больше, чем те окружения, которые образовались в природно-историческом мире, как средства и орудия в осуществлении целей жизни, и самые цели закрыли.

§

Духовная жизнь бесконечна. В ней раскрывается многообразная качественность. Духовная жизнь шире того, что канонически в христианстве именуется «духовным». Дух нельзя просто отождествить со Святым Духом, с Третьей Ипостасью Св. Троицы. Дух есть сфера, соединяющая божественное и человеческое, он охватывает все устремления человека к Богу, всю высшую духовную культуру человека. Благодать Духа Святого в богословском смысле есть особого рода качественность в духовной жизни, высший подъем духовной жизни. Раскрытие последней глубины духовной жизни есть откровение Духа Святого, и упование грядущей духовной жизни, которая преобразит весь природный мир, есть упование на более сильное действие Духа Святого. Но духовная жизнь раскрывается по ступеням и разнокачественно. В нее входит

вся познавательная, нравственная, художественная жизнь человечества, входит общение в любви. Природа Святого Духа догматически не была еще достаточно раскрыта в церковном сознании. И учение отцов и учителей церкви, и церковное сознание никогда не преодолели вполне субординализма в учении о Третьем Лице Св. Троицы. Особенно это нужно сказать про католическую теологию. Так и должно было быть в том периоде христианства, когда оно совершало первую свою работу среди природного человечества, над средним массовым душевным человеком. Нераскрытость до конца природы Св. Духа и есть нераскрытость в христианстве духовной жизни до последней, всеохватывающей ее глубины, есть ущемленность духа душой, есть несознание того, что всякая духовная жизнь, всякая подлинная духовная культура вкоренена в Боге, в Духе Святом. В Духе Св. Бог становится имманентным миру и человеку, Дух Святой ближе человеку, чем Бог-Отец и даже Бог-Сын, хотя богословский менее им познан. Лишь во втором, духовном рождении раскрывается подлинная природа духовной жизни, не субъективная и не психологическая ее природа. И природный человек обладает элементами духовной жизни, но она ущемлена душой, и не раскрывается ее смысл. Природный, душевный человек, погруженный в стихию рода, живущий прежде всего плотью и кровью, обладает религиозной жизнью и спасается. Но его родовому бытовому христианству не раскрывается глубина духовной жизни. Дух противоположен роду и родовому быту. Символическое освящение родового быта не есть еще подлинное раскрытие христианской жизни, жизни духа. И тот, кто более всего дорожит освящением своего родового быта, своей плоти и крови, тот еще не духовный человек. Подчинение бесконечности духа конечности природного мира есть пленение духа. В родовом, бытовом христианстве человек все еще более всего дорожит своей плотью и кровью, личной, семейной, национальной, государственной, бытовой. Человек дорожит религиозным освящением и религиозным оправданием традиционного родового быта. Но быт не есть бытие. Дух есть бытие, а не быт. Вхождение в жизнь духа есть выход из быта в бытие. Родовой,

бытовой христианин переносит центр тяжести своей жизни в этот мир, в эту природно-историческую, родовую» жизнь. Он прежде всего хочет, чтобы его плоть и кровь была признана священной. Не родовая, не бытовая духовная жизнь представляется ему абстракцией, не жизнью, уходом от жизни. Такого рода христианин говорит о духовной жизни, о духовном человеке так же, как говорит позитивист. Это и есть позитивизм в религиозной жизни, пленение бесконечного духа ограниченной плотью и кровью природного мира, закрепощение божественного в стихии рода. Так абсолютизируется относительное и преходящее, известного рода символика, как единственная и окончательная. На этой почве признавалась священной монархия, и ей порабощалась жизнь Церкви. Там притягивается христианство вниз и отяжелевает. Христианство становится бескрылым, ползучим, превращается в религию закрепощения этого природного мира. Человек окончательно признается не духовным существом, и перед ним закрывается духовная жизнь с ее бесконечностью. Духовная жизнь предоставляется лишь святым. Все остальные люди должны оставаться природными, родовыми, бытовыми существами, лишь символически освящающими свою плоть и кровь от рождения до смерти. Религиозный позитивизм есть не меньшее препятствие на путях духовной жизни, на путях духовного возрождения человечества, чем позитивизм материалистический. И тот и другой позитивизм одинаково закрепощают человеческий дух. И великая революция духа, которая должна совершиться в мире, освободить человека от этой закрепощенности плоти и крови, от этой подавленности родом. Этой революции духа чаяли великие люди духа и пророчески ее предчувствовали. Это есть чаяние эпохи Духа в христианстве. Возвышение к духовности, к духовной освобожденности есть трудный путь очищения и творческого вдохновения. Путь духовности предполагает аскезу и жертву, не только личную аскезу и жертву, но и сверхличную, общественную, историческую. Мы живем в эпоху, когда все призывает христианский мир к такой аскезе и жертве. И мечтать в нашу эпоху о старом освящении плоти и крови – значит

ставить выше Христовой правды свою ветхую и греховную плоть и кровь. То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ищу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это иллюзия, самообман, не жизнь. Это есть единственная жизнь, без которой все есть тлен, призрак и небытие. Мы живем не в подлинном мире, в мире смешения бытия с небытием. И наше духовное пробуждение есть пробуждение к подлинному бытию.

§

Традиция платонизма более благоприятна для философии духа и духовной жизни, чем традиция аристотелизма. Аристотелизмом воспользовалась схоластика в лице величайшего своего представителя Св. Фомы Аквината, чтобы утвердить исключительную естественность, природность человека и мира и противополжить им сверхъестественное, сверхприродное. Человек и мир сотворены Богом, но не вкоренены в Боге. В творении не действуют непосредственно Божьи энергии. Воздействие Бога на мир совершается путем благодати, церковно организованными и официальными путями. Бог понимается как чистый акт, в Боге нет потенции. Потенциальность есть дефективность тварного бытия, признак смешанности с небытием. Так создается система закрепощения и замкнутости природного, естественного, тварного мира и отрицается духовная природа мира и человека. Восточная патристика в классическом своем выражении имела традицию платонизма. На этой почве легче было признать, что человек и мир вкоренены в Боге, в божественных идеях, что существует не только земной человек и земной мир, но и небесный человек и небесный мир. Аристотелизм очень неблагоприятен для символического миропонимания. Платонизм же может быть его обоснованием. Все земное есть лишь символ духовного, небесного мира. Человек есть не только земное, но и небесное существо, не только природное, но сверхприродное, духовное существо, точка пересечения двух миров. Духовность и духовная жизнь присущи человеческой природе, как образу и подобию природы Божественной. Дух и духовная жизнь

имманентны, а не трансцендентны человеку. Христианское сознание не прикреплено обязательно к тем формам античной мысли, которые порождают натуралистическую метафизику и богословие. И философия духа может быть подлинно христианской философией.

Глава II. Символ, миф и догмат

...Все видимое нами –
Только отблеск,
только тени
От незримого очами.
Вл. Соловьев³²

Символ (ο συμβολοζ) значит посредник, знак и вместе с тем связь. Συμβάλλειν – значит соединять, разделяя, связывать³³. Символ и символизация предполагают существование двух миров, двух порядков бытия. Символ не может иметь места, если существует лишь один мир, один порядок бытия. Символ говорит о том, что смысл одного мира лежит в другом мире, что из другого мира подается знак о смысле. Плотин под символом и понимал соединение двух в одно. Символ есть мост между двумя мирами. Символ говорит не только о том, что существует иной мир, что бытие не замкнуто в нашем мире, но и о том, что возможна связь между двумя мирами, соединение одного мира с другим, что эти миры не разобщены окончательно. Символ и разграничивает два мира, и связывает их. Сам по себе наш природный, эмпирический мир не имеет значения и смысла, он получает свое значение и смысл из другого мира, из мира духа, как символ духовного мира. Природный мир не имеет в самом себе источника жизни, дающего смысл жизни, он получает его символически из мира иного, мира духовного. Логос заложен в духовном мире, и в мире природном он лишь отображается, т. е. символизируется. Все, что имеет значение и смысл в нашей жизни, есть лишь знак, т. е. символ иного мира. Иметь значение – значит быть знаком, т. е. символом иного мира, несущего смысл в себе самом. И все значительное в нашей жизни есть знаковое, символическое. Символическая связь в нашей жизни и жизни нашего мира, полного бессмыслицы и ничтожества, дается лишь как связь с иным миром, миром смысла и значительности, миром, духовным. В природном мире и природной жизни, замкнутых в себе, нельзя открыть смысловой связи, нельзя обнаружить значительности. Все случайно в этом

мире, лишено связи, значения и смысла. Человек, как образ и подобие природного мира, как природное существо, лишен значительности и глубины, и природная жизнь его лишена смысловой связи. В жизни человека, как отрывка природного мира, нельзя обнаружить логоса, и самый разум его есть лишь приспособление к круговороту природного мира. Сознание, обращенное исключительно к замкнутому в себе природному миру, поражено бывает бессмыслицей, случайностью и незначительностью бытия. Такое сознание есть сознание подавленное, бессильное внести смысл в окружающую его со всех сторон тьму природного мира, в котором не видно знаков мира иного, мира смысла. Но человек безмерно значителен и полон смысла, как образ и подобие божественного бытия, т. е. как символ Божества. Сознание, обращенное к миру божественному, повсюду открывает смысл, связь и значение, ему даны знаки иного мира. Такое сознание есть сознание освобожденное, и оно вносит смысл в кажущуюся бессмыслицу природного мира. Доказать существование смысла мировой жизни нельзя, его нельзя разумно вывести из рассмотрения природного мира. Телеологичность процессов природы сомнительна. Обнаружить смысл можно, лишь пережив его в духовном опыте, лишь обратившись к духовному миру. Смысл доказывается лишь жизнью, исполненной смысла, он показывается сознанием, обращенным к миру смысла, сознанием символическим, озаменованным, связывающим, означающим.

Символическое мирознание и мирозерцание есть единственное глубокое, единственное ощущающее и сознающее таинственную глубину бытия. Вся наша здешняя, природная жизнь полна смысла лишь тогда, когда она символически освящена. Но это символическое освящение жизни, символический смысл жизни могут быть осознанными и неосознанными. Символический смысл природной жизни может переживаться наивно, может в сознании объективироваться и постигаться наивно-реалистически. Люди могут жить символами и принимать эти символы за реальности в себе, могут не сознавать символической природы всего священного и

осмысленного в их жизни. Тогда они погружены в природный, объективно-предметный мир, но в нем видят непосредственное воплощение святыни, скрепляют в наивно-реалистическом сознании дух с плотью этого мира. Наивному материализму и наивному реализму, которые свойственны не только сознанию безрелигиозному, но и сознанию религиозному, нужно противопоставлять не спиритуализм и не идеализм, не отвлеченную духовность и не отвлеченные идеи, а символизм. Спиритуализм и идеализм – не религиозные состояния сознания и не религиозные направленности духа, а метафизические теории. Символизм же религиозен по существу своему. Но нужно отличать символизм реалистический от символизма идеалистического. Идеалистический символизм, столь свойственный верхнему культурному слою современного человечества, не есть подлинный символизм, символизм, соединяющий и связывающий два мира. Это – символизм безнадежной разобщенности двух миров, безнадежной замкнутости нашего внутреннего мира. Философия Канта лучше всего обосновывает такого рода символизм, философия эта выражает болезнь отрыва человека от глубины бытия и погруженности человека в свой субъективный мир. Это есть символизм глубокого духовного одиночества современного человека, глубокой его раздвоенности и разорванности. Он находит себе блестящее отражение и в современном искусстве. Средневековой было свойственно символическое миропонимание. Характерное выражение средневекового символизма можно найти в мистике Hugues Saint Victor'a и Richards Saint Victor'a. Новое время утратило смысл являющегося. Идеалистический символизм есть символизм субъективный и условный, он во всем видит лишь отражение душевных переживаний, лишь состояния субъекта, оторванного от духовного мира, от первоисточника жизни. Шлейермахер был выразителем субъективного, идеалистического символизма. Таков и фидео-символизм Сабатье. Символизм этот не онтологичен, в символах его нет онтологической обязательности, и он в сущности глубоко противоречит природе символа, как связи и соединения, как знака иного мира,

подлинно сущего. Когда идеалистический символизм пытается истолковать истины религии, он всегда склонен придавать им лишь субъективное значение, он в религиозном опыте оставляет человека замкнутым в себе, в своих переживаниях, отделенным от реальностей духовного мира, он не понимает природы духовного опыта и духовной жизни. Реалистический символизм есть единственный подлинный символизм, связывающий и соединяющий два мира, ознаменовывающий подлинно сущий духовный мир, Божественную действительность. В символах даны не условные знаки душевных переживаний человека, а обязательные знаки самой первожизни, самого духа в его первореальности, даны связующие пути между миром природным и миром духовным. Для реалистического символизма плоть мира не есть феномен, лишенный всякой реальности, не «есть субъективная иллюзия, а есть символическое воплощение духовных реальностей, одеяние существ, вкорененных в духовном мире. Реалистический символизм есть символизм размыкающий, а не замыкающий, соединяющий, а не разъединяющий. Реалистический символизм глубоко противоположен реализму наивному, реализму объективному, но он также противоположен идеализму субъективному, символизму идеалистическому. Реалистический символизм лежит по ту сторону гносеологического разрыва субъекта и объекта, по ту сторону вбирания действительности в мир субъекта или мир объекта. Духовный опыт, на котором обосновывается реалистический символизм, лежит вне противоположения субъекта и объекта, вне их гипостазирования. Духовная жизнь так же несубъективна, как и необъективна. Символизация духовной жизни, ее воплощение в знаках и образах природного мира может быть понята как объективация, но именно потому она и необъективна в рационалистическом смысле этого слова. Символическое сознание вбирает и субъект и объект в несоизмеримо большую глубину. Если объективация есть лишь символизация, то этим преодолевается всякий объективно-предметный рационализм, всякое наивное гипостазирование объекта. Так называемые объективные реальности суть реальности вторичного, а не

первичного порядка, реальности символические, а не реальности в себе. Но субъективные реальности, реальности душевных переживаний, реальности субъекта и его субъективного мира не более первичны, столь же вторичны, столь же символичны. И это не есть возобновление в новой форме старого различия между вещью в себе и явлением, которое ведь целиком есть гносеологическое учение, основанное на противопоставлении субъекта и объекта. Очень неточно было бы сказать, что духовный мир есть вещь в себе, а мир природный есть явление. В такого рода различии и противопоставлении вещь в себе мыслится натуралистически, она есть достояние натуралистической метафизики, реальность вещи в себе представляется реальностью, подобной реальностям объективно-предметного, природного мира. Вещь в себе не есть жизнь, она не дана в живом опыте, она есть вещь, предмет. Духовная жизнь нимало не напоминает вещи в себе метафизиков и гносеологов. Само учение о вещах в себе не предполагает существования духовного опыта как первичного опыта жизни, оно возникло в лоне рационалистической метафизики как одно из выражений бессилия рационалистически разгадать загадку жизни. И когда Фихте устранил самое понятие вещи в себе, как ненужное, он сделал большой шаг вперед. Он искал первичного акта жизни, акта, а не вещи. Но его подстерегала опасность гипостазирования субъекта. Субъективный идеализм не может быть учением о духовной жизни. Символизм же обращен к самой духовной жизни, к духовному опыту. Классические образцы символизма даны у мистиков и художников, а не у философов, в описаниях духовного опыта, а не в учениях.

§

Есть два мироощущения, которые кладут подавляющую печать на формы религиозного сознания. Одно из этих мироощущений повсюду видит в мире реальности в себе, заключает целиком бесконечное в конечное, дух в плоть этого природного мира, божественное прикрепляет к конечной плоти, в относительном и преходящем всегда готово видеть абсолютное и непреходящее, процессы жизни превращает в

застывшие онтологические категории. Этот тип мироощущения создает доктрины религиозного позитивизма и религиозного материализма, определяет влиятельные и господствующие богословские системы. Опыт, лежащий в основе этого мироощущения, является источником консервативно-инертных и реакционных настроений. Люди этого типа во всем любят авторитет и подозрительно относятся к творчеству. Это наивно-реалистическое, материалистическое (хотя и в религиозной форме), позитивистическое мироощущение подавлено конечным, в конечной природно-исторической плоти, относительной и преходящей, видит абсолютное и божественное, боится бесконечного. Это – статическое, враждебное всякой динамике мироощущение. Оно является результатом перенесения центра тяжести жизни в этот природный мир, оно дает абсолютное освящение сложившейся исторической плоти. Формы национального быта, формы монархии, формы церковного строя, скрепляющие Церковь и государство, формы богословских систем приобретают абсолютное, неизменное, священное значение, к ним прикрепляется божественное. Образуется священная плоть, нередко закрепощающая дух и угасающая дух. На этой почве рождается и безбожный, антирелигиозный материализм и позитивизм. Дух отходит, исчезает, плоть же сама по себе остается священной. Проходится школа, которая скрепляет дух с плотью мира сего и приучает видеть реальность прежде всего и более всего в конечном, в природно-историческом мире. Наступает час, когда священная плоть монархии разваливается, но образуется священная плоть социализма, на которую переносятся те же чувства, которые раньше вызывала священная монархия. Эти две плоти будут вести между собою смертельную борьбу, но духа уже не будет ни там, ни здесь. Дух не допускает закрепощения конечному, абсолютизации относительного. Дух бесконечен, дух дышит, где хочет. Дух меняет свою символику в соответствии с динамикой духовной жизни. Дух динамичен по своей природе и не допускает статического закрепощения. Дух не может вестись ни в каких формах родового быта. Органический процесс и есть

соответствие внешнего с внутренним, символики природно-исторической плоти с жизнью духа. Когда внешняя, плотская символика не выражает уже внутренней жизни духа, ее священность разлагается, падают царства и цивилизации, падают жизненные уклады, на ней основанные. Нужна новая символика, выражающая иное состояние духа, по-новому органическая, т. е. соответствующая реальности внутренней жизни. Плоть мира может постареть и сморщиться, дух может отлететь от нее. И тогда угашением духа, грехом против Духа Святого является отстаивание этой разлагающейся плоти и закрепощение ею духа. Духовная жизнь не допускает закрепощенности ее природной плоти, ее бесконечная реальность никогда не переходит целиком в природный и исторический мир, она лишь символически присутствует в этом мире.

И есть другое мироощущение, которое выражает динамическую природу духа. Это другое мироощущение повсюду в мире видит лишь знаки и символы иного мира, божественное ощущает прежде всего как тайну и бесконечность, за всем конечным, всегда преходящим ощущает бесконечное, ничто относительное и преходящее не почитает за абсолютное и непреходящее. Это символическое мироощущение переносит центр тяжести жизни в иной мир, в мир духовный, динамический и бесконечный, не видит последних реальностей в этом мире, в его природной плоти. Стремление к бесконечному нашло себе замечательное выражение в драме Ибсена «Женщина с моря». Бесконечность, безмерность и таинственность мира божественного и духовного только и допускает символическое понимание всего конечного и природного. Это мироощущение допускает и требует освящения природной и исторической жизни, но освящения символического. Символическое же освящение не может почитать никакую плоть мира абсолютной реальностью и абсолютной святыней, вмещающей полноту божественного. Вся творческая духовная жизнь человечества, вся динамика христианства связана была с этим вторым типом мироощущения. Вся жизнь Церкви Христовой была творимым в истории мифом, реалистической символикой, выражающей и

воплощающей динамику духа. Жизнь и дух были напряжены и сильны в Церкви, лишь поскольку совершался этот мифотворческий процесс, эта вечно обогащающаяся символизация. Догматы Церкви, культ Церкви, жизнь святых и подвижников, все предания Церкви были такой символической динамикой духа. Родовой быт в Церкви, скрепление жизни Церкви с царством кесаря, закрепление богословских систем, абсолютизация церковных канонов, образование неизменной святой плоти – все это слишком часто бывало окостенением духа в Церкви, угашением духа и прекращением творческой динамики, жизнью отраженной, насчет творчества прежних поколений. Лишь символическое мирозерцание раскрывает пути творческой жизни духа, лишь оно делает возможным продолжение мифотворческого процесса, продолжение жизни предания, связывающей прошлое с будущим. По Крейцеру³⁴, символика есть видение бесконечного в конечном. Символика есть видимое изображение невидимых, таинственных вещей. Символ по природе своей не закрепощает бесконечного конечному, но делает все конечное прозрачным. Через конечное просвечивает бесконечное. В мире конечного нет абсолютной замкнутости горизонта. Плоть, символически освященная, есть плоть, не знающая тяжести, инертности, замкнутости природного мира. Истинная реальность всегда лежит дальше и глубже того, что явлено в природной плоти. Творческое движение духа не может быть остановлено непроницаемой плотью, притязающей на абсолютную реальность. Воплощение Бога в мире, явление Сына Божьего в плоти этого мира есть вместе с тем размыкание плоти, а не замыкание ее, есть просвечивание бесконечного в конечном, а не закрепощение конечного. Боговоплощение есть символическое событие по преимуществу, единственный и неповторимый прорыв мира бесконечного в мир конечный, мира духовного в мир природный, божественное обнаружение связи между двумя мирами, благодатная победа над тяжестью природного мира, расколдование этого заколдованного мира. Явление Христа Сына Божьего в природной плоти этого мира, в роде Адама есть кенезис, уничтожение и нисхождение Бога, которое совершается

для освобождения от тяжести и закрепощенности природной плоти, для просветления и преображения плоти мира, для воскресения в духовной плоти, а не для закрепощения и абсолютного освящения этой плоти мира. Религиозный материализм, закрепляющий и абсолютизирующий плоть мира, есть извращенное и искаженное понимание тайны боговоплощения, отрицание ее символического характера. Рождение в мире, жизнь, крестная смерть и воскресение Сына Божьего есть символ, единственный по своему значению, центральный, абсолютный символ события духовного мира, сокровенной духовной жизни. Этот символ освобождает от власти мира, а не поработывает власти мира. То, что Сын Божий жил в природной плоти, и есть источник надежды нашей, что природная плоть может быть побеждена в своем кошмарном реализме, может быть просветлена иным миром и преображена в плоть духовную. Вся плоть мира есть символ духа, отображение и изображение, знак иной реальности, чего-то лежащего безмерно дальше и глубже. Все, что мы именуем тварной природой, есть не реальность в себе, а реальность символическая, символическое отображение путей духовного мира. И отверждение плоти мира есть лишь знак совершающихся ниспадений в духовном мире. Явленное в земной жизни Сына Божьего просветление плоти есть знак совершившегося в духовном мире возвышения и восхождения. Плоть не есть иллюзия и самообман, плоть есть символическое отображение реальностей духовного мира. Связь двух миров, возможность их взаимопроникновений, переливание энергии из одного мира в другой даны в символическом означении. Символ обнаруживает божественную жизнь, подает знак перехода божественной энергии в жизнь этого природного мира, но всегда охраняет бесконечную таинственность божественной жизни, утверждает несоизмеримость жизни мира с жизнью духа. Символизм не допускает того окончательного затвердевания и замыкания природного мира и природной плоти, в силу чего этот мир и эта плоть превращаются в реальности в себе, непроницаемые для бесконечности Бога, для бесконечности духа. Субстанциальное понимание природного мира как

совершенно внебожественного, как неизменного в своей основе порядка тварной природы и есть религиозный натурализм, который породил натурализм материалистический и позитивистический, когда Бог окончательно был отдален от природного мира и дух совершенно угашен. Дуалистический теизм, отрицающий символическую связь мира божественного и мира природного, в последовательном развитии натуралистической метафизики ведет сначала к атеизму в отношении к миру, а потом и к атеизму в отношении к Богу. Этому пониманию противостоят понимание символическое, для которого существует связь между двумя мирами, для которого мир природный не внебожествен в своей субстанциальной реальности, а полон знаками божественного мира, отображающими события духовной жизни, события ниспадения и возвышения. Природный порядок не есть вечный и неизменный порядок, он – лишь момент, символизирующий жизнь духа. И потому из глубины духа могут явиться силы, преображающие его и освобождающие от порабощающей власти.

§

Возможны три типа понимания отношений между миром божественным и нашим природным миром: 1) дуалистический разрыв между Богом и миром, агностицизм, субъективный идеализм, замыкающийся в субъекте, идеалистический символизм, допускающий лишь символизацию субъективного мира душевных переживаний, оторванных от ядра бытия; 2) рационалистическое допущение, что тайна божественного бытия выражима в рациональном понятии, объективный реализм, абсолютизирующий реальности природного мира; 3) символизм, допускающий переход божественной энергии в этот мир, размыкающий и связывающий два мира и признающий, что божественное бытие лишь символизуется, оставаясь неисчерпаемым и таинственным. Дуализм и рационализм, ложный дуализм и ложный монизм одинаково отдаляют человека от божественного мира, закрывают его для человека, уготовляют позитивизм и материализм. Нет таинственного общения между двумя мирами, переливов энергии из одного

мира в другой, нет знаков, подаваемых из миров иных. Мир божественный одинаково закрывается и исчезает и в том случае, когда его считают вполне выразимым в рациональных понятиях и конструируют объективную реальность внебожественного, предметно-природного мира, и в том случае, когда замыкают субъективный мир от божественного бытия и обрекают человека на одиночество его душевных переживаний. Субъективный идеализм и объективный реализм – гносеологические направления, одинаково отражающие с противоположных концов разрыв между миром божественным и миром природным, прохождение духа человеческого через раздвоение. Объективирование божественной жизни, уподобление ее миру природному есть отрицание таинственности и бесконечности Божества. И такое же отрицание таинственности и бесконечности Божества мы находим в субъективировании божественной жизни, в отождествлении ее с душевными переживаниями. Дуализм порождает агностический позитивизм и психологизм. Рационализм порождает натурализм и материализм. Но эти две формы понимания отношений между двумя мирами преобладают в современном сознании. И религия при таком состоянии сознания превращается в исключительно психологическую категорию. Разум новой истории восстал против насилия, пытавшегося в рациональных понятиях выразить божественное бытие. Через деизм, через естественную религию разум пришел к атеизму и к отрицанию религии. Деизм есть роковое порождение рационалистического теизма, который соединяет в себе отвлеченный дуализм с отвлеченным монизмом. И лишь символизм подлинно выражает и охраняет глубину, таинственность и бесконечность божественного мира, отличность его от мира природного и связанность его с миром природным. Духовная жизнь раскрывается в этом мире и постигается лишь через символизм. Этот символизм органически присущ религиозной жизни, хотя может не сознаваться или искажаться чуждыми началами, рационалистическими и дуалистическими.

Божество постижимо лишь символически, лишь через символ можно проникнуть в его тайну. Божество непостижимо рационально, невыразимо в логическом понятии. Это всегда утверждали великие религиозные мыслители, великие мистики и христианские теософы. И никакая схоластическая теология и метафизика не может погасить эту великую истину. За религиозной идеей Бога всегда скрыта бездна, глубина иррационального и сверхрационального³⁵. Существование этой таинственной бездны; этой глубины иррационального и обуславливает собой символизм, который есть единственный путь богопознания и богомудрия. Все рациональные понятийные категории о Боге и божественной жизни, все категории катафатической теологии не выражают последней истины о божественном, все они относительны и обращены к природному миру и природному человеку, обусловлены ограниченностью этого мира. Вся организация нашего разума, весь аппарат логических понятий образованы для природного мира, для ориентации человека в этом мире. Рациональное понятие есть позитивистическая реакция человека на природный мир. И позитивистическая реакция человека, образующая рациональное понятие о Божестве, есть лишь преломление Божественного в границах природного мира. Божественная жизнь в себе, в своей неисчерпаемой таинственности, совсем не есть то, что утверждается о ней в рациональных понятиях. Логика не есть Логос, между логикой и Логосом лежит бездна, прерывность. Нельзя вместить бесконечное в конечное, божественное в природное. Апостол Павел дал вечное выражение истинного символизма в познании Божества: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан»³⁶. Мы познаем Божество сквозь тусклое стекло, гадательно, т. е. символически. Окончательное познание Божества лицом к лицу дано лишь в ином плане, в мистической жизни в Божестве. Рационализм в богопознании не хочет знать о тусклом стекле, о гадательности, он считает рациональное понятие чистым стеклом, в котором Бог отражается в своей подлинной сущности. Рационализм признает Божество

проницаемым для понятия. Этому противостоит апофатическая теология Дионисия Ареопагита. Величайшие религиозные мыслители приходят к истине, выраженной Николаем Кузанским. истине о том, что Божество есть *coincidentia oppositorum*, тождество противоположностей. Тождество противоположностей антиномично для разума, неместимо в понятии. Понятие выработано не для той действительности, которая совмещает в себе противоположности. Понятие подчинено логическим законам тождества и противоречия. Но эти логические законы никогда не могут выразить природу Божества. И все догматы христианства, выражающие мистические факты и события духовного опыта, носят сверхлогический и сверхразумный характер, нарушают закон тождества и закон противоречия. Религиозное познание всегда было символическим, вопреки всякой рациональной теологии и метафизике, вопреки всякой схоластике. Где кончается компетенция понятия, там вступает в свои права символ. Богопознание никогда не было и не могло быть отвлеченно-интеллектуальным, рациональным познанием, оно всегда питалось из иного источника. И все системы рациональной схоластической теологии и метафизики носят ограниченный характер, все они приспособлены к природному миру и природному человеку и имеют по преимуществу прагматическое, юридическое значение. Абсолютны в христианстве лишь мистические факты, мышление же об этих фактах всегда относительно.

Символизм утверждает и познаваемость и непознаваемость Божества. Божество есть бесконечный и неисчерпаемый предмет познания, вечно таинственный в своей глубине. Поэтому познание Божества есть динамический процесс, не имеющий завершения ни в каких застывших, статических категориях онтологии. Нет границ, которые устанавливает агностицизм, возможен гнозис, ищущий все дальше и дальше в глубину, познание Божества есть бесконечное движение духа. Но всегда остается Тайна, она никогда не может быть исчерпана до дна. И это выражается в символе, это не может быть выражено в понятии, которое всегда замыкает, всегда требует

конца, за которым нет уже тайны. Где кончается сфера рационального познания и логического понятия, применимого лишь к ограниченному природному миру, там начинается сфера символического познания и символа, применимого к миру божественному. Об абсолютном бытии нельзя выработать никакого положительного понятия, все положительные понятия раздираются тут непримиримыми противоречиями. Нельзя мыслить внутреннюю жизнь Божества по аналогии с человеческими аффектами. Атрибуты Божества, о котором учит катафатическая теология, логически совершенно противоречивы и вызывают возражения разума. Понятие по природе своей должно восстать против мышления о Боге по его закону, и оно неизбежно атеистично, если не допустить существования других путей познания. Школьное религиозное богословие беззащитно против возражений разума, против реакции рационального мышления. Рационализм и натурализм будут перенесены из сферы религиозной, богословской и утверждены окончательно в сфере природного бытия. Тогда возникает непримиримый конфликт между знанием и верой, между наукой и религией. Здесь наука будет торжествовать победы и захватит себе все большие и большие области. Этот процесс нельзя остановить искусственно, нельзя положить ему предел средствами и орудиями натуралистически-рационалистического богословия. Кант будет пытаться отстоять область веры и религии через утверждение дуализма двух миров, через перенесение веры и религии в сферу субъекта. На этом пути вера будет угасать и религия все более утесняться и загоняться в тесный и темный угол. Лишь символизм, разграничивая сферы духа и природы, ограничивая компетенцию рационального познания через понятие, открывая новые пути познания, спасает вечные права и вечные истины религиозной жизни. Школьное рациональное богословие и бесконечно расширяло пределы своей компетенции, признав для себя вполне проницаемыми тайны божественной жизни, и поставило границы для духовного опыта и духовных путей богопознания, укрепив агностицизм. Система школьной догматической теологии наивно-реалистическая, а не символическая, никогда не выражает последней онтологической

истины о божественной жизни. За понятиями и формулами догматической теологии лежит бесконечность и таинственность божественной жизни, постижимой лишь в духовном опыте и его символическом выражении. Символизм ограничивает притязание рационального познания с его господством понятия, но не ставит никаких границ самому духовному опыту, не утверждает никакого принципиального агностицизма, т. е. допускает бесконечность иных путей познания. Богомудрие и богопознание Я. Беме идет глубже в тайны божественной жизни, раскрывает гнозис, не знаящий границ, но это символическое, а не понятийное богопознание. Знание имеет огромное значение в духовной жизни, оно светоносно. Мы должны любить Бога и всем разумением своим. И знание должно быть освобождено, ему не может быть поставлено никаких границ извне. Знание одинаково может бесконечно развиваться и в сторону положительной науки, и в сторону религиозно-философского гнозиса.

Символическое богопознание имеет в христианстве глубокую и древнюю традицию. Все так называемое отрицательное, апофатическое богословие, раскрываемое в ареопагитических творениях, символично. Апофатическое богословие, символическое и мистическое, учит, что Божество непознаваемо в понятии и никакие положительные определения не выражают тайн божественной жизни. Лишь отрицательным путем можно приблизиться к тайне Божества. Божество не есть нечто, что-то, Божество есть ничто. Отрицательному богословию учат величайшие мыслители – язычник Плотин в той же мере, как и христианин Николай Кузанский. Отрицательное богословие и говорит о том, что божественное бытие совсем не есть бытие в том смысле, в каком признается бытием природный мир, в котором все положительно и ограничительно определяемо. Божественное бытие есть реальность иного порядка, и если природный мир есть бытие, то Божество есть небытие, ничто, Божество выше бытия, есть сверхбытие. Отрицательное богословие признает таинственность и бездонность Божества, невозможность исчерпать Его природу какими-либо положительными определениями, противоречивость,

антиномичность Божественной природы для нашего разума. Отрицательное богословие не допускает натурализации и рационализации Божественного бытия. Но положительное, катафатическое богословие есть господствующая форма школьного богословия. Положительное богословие рационалистично и антисимволично. Оно признает возможность в положительных определениях, в понятиях достигнуть завершенной системы богопознания. Оно натуралистически понимает Божественное бытие и реальность Божественного бытия считает схожей с реальностью природы мира, т. е. почитает Божество за нечто, а не за ничто. Оно не хочет знать сверхбытийственности Божества, т. е. отрицает таинственность и бездонность Божества. Положительное богословие есть богословие конечного, а не бесконечного, экзотерическое богословие, выдающее отражение и преломление Божества в природном мире за природу Божества в себе. Положительные определения этого богословия взяты из природного мира и перенесены на мир божественный. Положительное богословие принимает символы за реальности. Знание положительного богословия – прагматически-юридическое, экзотерически-социальное, оно организует коллективную религиозную жизнь масс. Но оно не есть подлинный гнозис. Мистический гнозис глубже проникает в тайны Божественной жизни, но вместе с тем признает тайну там, где ее отрицает положительное богословие. Символическое познание мистического богословия идет в глубь тайны и охраняет ее. Положительное школьное богословие не есть познание, ибо результат познания в нем дан заранее, предшествует процессу познания, оно есть лишь кодификация догматических истин откровения. Богопознанием является лишь богословие духовно-опытное и символическое. Все подлинные достижения в богопознании бывают всегда основаны на духовном опыте и на символическом выражении духовного опыта. Богословие христианских мистиков всегда и было опытным богословием, символическим выражением духовного пути. Символизм предполагает бездну, Ungrund в Божественной жизни, бесконечное, скрытое за всем конечным, эзотерическую жизнь Божества, не поддающуюся логическому и юридическому

оформлению. Абсолютное философов также не есть Бог религии. Бог Библии совсем не есть Абсолютное в смысле философского понятия.

§

В основе мистико-символического знания лежит не философема, а мифологема. Понятие порождает философему, символ порождает мифологему. На высоких ступенях гнозиса философское и религиозное познание освобождается от власти понятий и обращается к мифу. Религиозная философия всегда насыщена мифом и не может себя от мифа очистить, не упразднив себя и своей задачи. Религиозная философия сама по себе есть мифотворчество, имажинация. От Платона и Плотина до Шеллинга и Гартмана все мыслители гностического типа оперируют с мифологемами. Весь гнозис Я. Беме – мифологичен. Философия бессознательного Гартмана и Дрекса, пытающихся кабинетным путем построить чистую религию духа, свободную от мифа, мифологична насквозь. В основе ее лежит миф о бессознательном Божестве, которое в порыве безумия создало горе бытия и освобождается от страданий бытия через самосознание человека. Платон в величайших и совершеннейших своих диалогах: в «Федре», в «Пире», в «Федоне» и др. утверждает миф как путь познания. Философия Платона насыщена орфическими мифами. В основе христианской философии, сколько бы она ни оперировала понятиями, лежит величайший, центральный миф человечества, миф об Искуплении и Искупителе. Самая сухая, школьная рациональная теология и метафизика питается религиозными мифами. Чистая, отвлеченная метафизика, совершенно свободная от всякой мифологемы, есть смерть живого знания, отрыв от бытия, прекращение питания. Живое знание – мифологично. Это должно быть признано сознательно, сопровождаться осознанием того, что такое миф. Миф есть реальность, и реальность несоизмеримо большая, чем понятие. Пора перестать отождествлять миф с выдумкой, с иллюзией первобытного ума, с чем-то по существу противоположным реальности. Так ведь мы употребляем слова «мифы» «мифичность» в обыденной речи. Но за мифом скрыты

величайшие реальности, первофеномены духовной жизни. Мифотворческая жизнь народов есть реальная духовная жизнь, более реальная, чем жизнь отвлеченных понятий и рационального мышления. Миф всегда конкретен и более выражает жизнь, чем абстрактное мышление. Природа мифа связана с природой символа. Миф есть конкретный рассказ, запечатленный в народной памяти, в народном творчестве, в языке, о событиях и первофеноменах духовной жизни, символизированных, отображенных в мире природном. Сама первореальность заложена в мире духовном и уходит в таинственную глубь. Но символы, знаки, изображения и отображения этой первореальности даны в природном мире. Миф изображает сверхприродное в природном, сверхчувственное в чувственном, духовную жизнь в жизни плоти. Миф символически связывает два мира.

Великий арийский миф о Прометее чувственно, на природном плане изображает, т. е. символизирует, некоторые события в духовной жизни человека, в его судьбе, в его отношении к природе. Прометеевское начало есть вечное начало духовной природы человека. То же нужно сказать о мифе о Дионисе. Дионизизм тоже есть вечное начало духовной природы человека. Оно мифологически изображается в чувственном мире. Миф о грехопадении Адама и Евы, основной для христианского сознания, есть вместе с тем величайшая реальность духовного мира. Отпадение человека и мира от Бога принадлежит к первофеноменам духовной жизни, самой глубине духа, предмирной его глубине. Но это предмирное, глубинное духовное событие символизируется в чувственном природном мире. Смысл грехопадения дается и раскрывается в духовном опыте. Но оно мифически изображается в конкретном рассказе об Адаме и Еве, как событии, совершившемся на нашей земле, в нашем времени. Миф всегда изображает реальность, но реальность мифа символическая. Гениально учение Шеллинга о мифологии, как первоначальной истории человечества, как отражении в человеческом сознании теогонического и космогонического процесса³⁷. Философия мифологии во многих своих частях устарела с точки зрения

новейших исследований в области мифологии и истории религии, она связана была с работами Крейцера. Но философское ядро учения Шеллинга о мифологии имеет непреходящее значение.

Когда познание претендует окончательно освободиться от мифов религиозных, оно подчиняется мифам антирелигиозным. Материализм есть тоже своеобразное мифотворчество, он живет мифом о материи и материальной природе. Позитивизм живет мифом о науке как всеобъемлющем знании. Эти мифы не выражают глубоких реальностей духовной жизни, но все же выражают какие-то этапы в духовном пути человека. Христианство насквозь мифологично, а не понятийно. Христианская религия мифологична, как всякая религия, и христианские мифы выражают и изображают глубочайшие, центральные, единственные реальности духовного мира и духовного опыта. Мифологичности христианства пора перестать стыдиться и пора перестать освобождать христианство от мифа. Никакая богословская и метафизическая система понятий не может скрыть мифологичности христианства. Именно в мифологичности своей христианство и есть величайшая реальность. Оно превращается в абстракцию, когда освобождается от мифа. Но должно духовно постигнуть внутренний смысл мифа и символа. Тогда только наступит освобождение от наивно-реалистической власти мифа и символа, которая рождает суеверие и рабство духа, тогда раскроется путь к духовным реальностям. Мифология образовывалась на заре человеческого сознания, когда дух был погружен в природу, когда природный мир не был еще таким затверделым и границы двух миров не были ясно намечены. Человек жил в дремотном сознании, и трезвый день сознания еще не наступил. Наш язык, наши идеи носят печать этого первичного мифологического сознания. Существо человека было еще погружено в бессознательное и подсознательное, и мифотворческий процесс происходил из его недр. Разграничение духа и природы есть плод более позднего развития. И возврат к мифотворчеству может быть лишь на почве новой духовности.

Чистая философия, освободившая себя от мифа и от религиозного опыта, не может познать Божества. Также не может познать Божества богословие, работающее с помощью понятий. Отвлеченный монизм или отвлеченный дуализм подстерегает всякую попытку рационального познания Божества. Всякое непротиворечивое, непарадоксальное понимание природы Божества безнадежно далеко от тайн божественной жизни. Ни дуалистический теизм, резко противопоставляющий Творца и творение, ни монистический пантеизм, отождествляющий Творца и творение, одинаково не выражают тайн божественной жизни, ибо отношение между Творцом и творением противоречиво и парадоксально для разума. Естественный, непросветленный разум не может охватить и выразить в понятии природу Божества и Его отношение к миру. Божественная жизнь, эзотеризм Божественного бытия, не допускает ее рационализации. Но разум имеет силу постигнуть, эту парадоксальность и антиномичность для него Божественного бытия, разум может опознать существование для него сверхразумного. Таков смысл учения Николая Кузанского об ученом незнании. Великая заслуга германской мысли, связанной в этом с германской мистикой, и заключалась в том, что она познала божественную бездонность, божественную иррациональность, лежащую в первооснове бытия.. Это есть *Gottheit*³⁸ Экхарта, лежащая глубже Бога, *Ungrund*³⁹ Я. Беме. Божество постигается не в категориях разума, а в откровениях духовной жизни. Троичность Божества совершенно недоступна для рационального мышления, для логического понятия. Разум не может выработать никакого логического понятия о Троичности Божества. Разум, не просветленный верой, естественно стремится к монизму или дуализму, и его беспокоит и даже возмущает мифологичность христианской Троичности, он готов увидеть в ней политеизм. Христианская Божественная Троичность есть мифологема. О Троичности возможен лишь миф и символ, но не понятие. Но этот миф и этот символ отображает и изображает не мои религиозные чувства и переживания, не мои внутренние душевные состояния, как

думают новейшие символисты субъективно-идеалистического типа, а самую глубину бытия, глубочайшие тайны сущей жизни. Лишь в Троичном Божестве есть внутренняя жизнь, ускользающая от понятий⁴⁰. Также невозможно составить себе никакого понятия о богочеловеческой природе Христа. Разум естественно всегда склоняется к монофизитству, к признанию лишь одной природы, ему не дается тайна соединения двух природ в единой личности. О богочеловеческой природе Христа возможен лишь миф и символ, а не понятие. Но и этот миф и символ отображают и изображают глубочайшую тайну сущей жизни.

Мышление о последних тайнах божественной жизни может быть лишь прерывным, в нем не может быть рациональной непрерывности. Познание Божества предполагает прохождение через катастрофу сознания, через духовное озарение, изменяющее самую природу разума⁴¹. Просветленный, озаренный разум есть уже иной разум, не разум мира сего и века сего. Божество имманентно просветленному, озаренному, духовно-целостному разуму, но оно остается трансцендентным, недоступным для ветхого разума, для разума природного человека, старого Адама. Лишь Христов разум делает возможным имманентное постижение Божества. Но обретение Христова разума есть катастрофа старого нашего сознания, прерыв в природном нашем мышлении. Прерывность в мышлении о божественном и есть переход от понятия к символу и мифу. Самое мышление наше становится мифологическим с точки зрения нашего естественного разума, но мифологичность эта означает, что сознанию начинают открываться истинные реальности. Троичность Божества, Богочеловечество Христа – первореальности духовной жизни. Эти первореальности открываются, когда сознание катастрофически обращается от природного мира к миру иному, когда мышление наше, в соответствии с изменением сознания, перестает быть сдавленным понятием. Тогда открывается жизнь. О жизни же, всегда неисчерпаемой и бездонной, возможен лишь миф. В духовном опыте, в духовной жизни возможно бесконечное движение в глубь божественной жизни, и это движение никогда

не может быть завершено в понятии, в застывших богословских и метафизических категориях. Это не значит, что философское и религиозно-философское познание невозможно и не имеет никакого значения и что прав агностицизм. *Docta ignorantia*, согласно гениальному учению Николая Кузанского, есть знание о незнании⁴². Возможно познание через парадоксию и антиномию. Все, что мы говорим о недоступности Божества понятию, о невозможности рационального познания Божественной жизни, есть также познание, есть также религиозная философия. Негативное богословие есть богопознание. Утверждение границ разума предполагает обострение и напряжение разума. Разум озаренный, погруженный в дух, есть высший разум, а не смерть разума. Но чтобы ожить, нужно умереть, нужна жертва. Религиозный гнозис всегда был, есть и будет гнозис символически-мифологический. И задача христианского гнозиса заключается в том, чтобы выразить христианскую символику и найти источник питания в христианском мифе. В гнозисе Валентина и Василида христианский миф был еще слишком подавлен мифами языческими, дух был еще погружен в природу, в космическую бесконечность. В этом был источник мути гнозиса. Но в наши дни когда говорят о символизме религиозных истин, то является опасность другого рода. То модернистское религиозное направление, которое называют символо-фидеизмом (Сабатье), видит в символах лишь отображение религиозной веры человека, нашего субъективного чувства. Уже Шлейермахер видел в догматах символику религиозного чувства. Это сознание обозначает разрыв между двумя мирами, замыкание человека в своем субъективном мире, в своей вере и своих чувствах. Но символы и мифы отображают совсем не веру и религиозное чувство человека, а самую Божественную жизнь, самую глубину бытия в духовном опыте, и в этом его отличие от опыта душевного, в нем дана не вера человека в божественное, а само божественное. Когда же символ принимают за последнюю реальность, тогда происходит закрепощение духовного мира миру природному.

§

Нельзя смешивать и отождествлять догматы Церкви с догматическим богословием, с богословскими доктринами. В догматах есть абсолютная и непреходящая истина, но истина эта не имеет обязательной связи с какой-либо доктриной. Истина догматов есть истина религиозной жизни, религиозного опыта. Смысл догматов не морально-прагматический, как думают некоторые католики-модернисты, а религиозно-мистический, он выражает существо духовной жизни. Лишь в богословских доктринах догматы приобретают характер рационалистический и скрепляются нередко с наивным реализмом и натурализмом. Спасительны и нужны для жизни догматы, потому что они обозначают духовный путь, который есть истина и жизнь, а совсем не потому, что для спасения и жизни нужно исповедование каких-либо доктрин и учений. Для моей жизни, для моей судьбы совсем не безразлично, существует ли или не существует близкий, любимый человек. Также не безразлично для моей жизни, для моей судьбы, существует ли или не существует Христос, мой Спаситель. Но Христос, мой Спаситель, существует лишь в том случае, если Христос есть Сын Божий, единосущий Отцу (homoousios). Догмат об единосущии Сына Отцу есть обозначение мистического факта, спасительного для моей жизни, а не учение и доктрина. Догматы – мистические факты, факты духовного опыта и духовной жизни, обозначение религиозно-реальных встреч с божественным миром, а не богословские доктрины. Догматы – символы, обозначающие духовный путь и совершающиеся на этом пути мистические события. Догматы – мифы, выражающие абсолютные по своему значению события духовного мира. Мне не может быть безразлично, свершилось ли или не свершилось в духовном мире событие, от которого зависит вся моя жизнь и вся моя судьба не только во времени, но и в вечности. Есть ли Бог или нет Бога, есть ли Бог живая реальность или отвлеченная идея, это для меня вопрос жизни и смерти, а не вопрос исповедания того или иного богословского и метафизического учения. Если нет Бога, то нет и человека, нет и меня, то вся моя жизнь превращается в бессмысленную иллюзию, порожденную мигами непросветимого природного

процесса. Если Христос не воскрес, то нет и у меня надежды на победу над смертью и на вечную жизнь. Для моего воскресения к вечной жизни нужно не исповедание учения о Воскресении Христа, а нужно, чтобы само событие Воскресения Христа совершилось. Я не могу быть безразличен к тому, совершился или не совершился этот мистический факт, к богословско-же метафизическому учению о Воскресении могу быть и безразличен. Тот, кто отрицает самое мистическое событие Воскресения Христова, отрицает для меня вечную жизнь, и я не могу к этому относиться спокойно. Нет, догмат – не учение и не доктрина, а символ и миф, выражающие абсолютные и центральные по своему значению события духовного мира. Догмат символизирует, выражает в мифологемах, а не в понятиях духовный опыт и духовную жизнь. Но этот духовный опыт, духовная жизнь не есть душевные переживания человека, не есть его религиозная вера и религиозное чувство, а есть сама онтологичная реальность, сама первожизнь, первобытие. Св. Афанасий Великий боролся с Арием не за доктрины и учения, а за жизнь и за истинный путь, за подлинные встречи в духовном мире. В истории человеческого духа была потрясающая встреча в духовном пути человека – встреча Савла со Христом. Рассказ об этой мистической встрече со Христом, превратившей Савла в Павла, и есть основа христианской веры в Искупителя и искупление. Эта встреча возможна для всякого человека. Превращение Савла в Павла есть новое рождение, второе духовное рождение. Но подлинная встреча с божественной реальностью не есть душевное переживание, не есть психологический опыт. Душевное переживание оставляет человека замкнутым в себе, со своими чувствами и верованиями, отделенными от божественных реальностей. Только духовный опыт, духовная жизнь размыкает человеческую душу и превращает субъективное человеческое чувство в онтологически реальные встречи с духовным миром. Догматы имеют не натуралистическую и не психологическую природу, а духовную природу.

Догматические формулы в истории церковного сознания имеют прежде всего отрицательную, а не положительную

задачу. Догматические формулы изобличают не ложные учения, а ложную направленность духовного опыта, извращение духовного пути. Догматические формулы говорят о том, что несет с собой жизнь, а что несет смерть. Догматы имеют прежде всего прагматическое, а не доктринально-гностическое значение. Беда не в том, что ереси суть ложные учения, беда в том, что они означают извращение духовного опыта. Отрицание той истины, что Христос есть Сын Божий, едиnorodный Отцу, что во Христе – Богочеловек, в единой личности совершенно соединились две природы и две воли, божеская и человеческая, т. е. арианство, монофизитство, монофелитство, несторианство, есть извращение духовного опыта, есть ложный путь человеческого духа, на котором человек не может в совершенстве соединиться с Богом, есть ложная символика событий духовного мира. Беда не в том, что гностические учения суть ложные учения, что они не дают истинного знания, беда в том, что они обозначают духовный опыт и духовный путь, на котором не может быть просветления и преображения низшего мира в высший мир. Символ важен, как знак того, что в духовном мире совершаются события, которые приводят к Царству Божьему, к соединению человека с Богом, к преображению и обожению мира. Но догматы не выражают последнего и окончательного знания о божественном бытии, не дают еще последнего гнозиса. Догматы сами по себе не есть еще гнозис, хотя и имеют огромное значение для гнозиса, который должен питаться фактами духовного опыта. Согласовать гнозис с догматами не значит подчинить внешнее знание каким-либо богословским доктринам, но значит обращаться к духовному опыту, жизненному источнику богопознания. Гнозис свободен, но свобода знания должна привести его к источникам жизни. Догматы – символы духовного мира. Но события духовного мира имеют огромное значение для познания духовного мира. Догматы указывают на события духовного мира, которые имеют всеобщее значение, в них открывается единство и целостность духовного мира, в противоположность разорванности и случайности событий мира душевного и природного. Пусть догматические богословские

системы экзотеричны, для целей социального водительства организуют духовный опыт человечества. Остается и эзотерической истиной, что духовный мир есть мир соборный, что духовный опыт не есть опыт индивидуалистически изолированный, что в духовной жизни происходят встречи с одной и той же божественной реальностью, что открывается в нем единый Христос. Соборность вытекает из природы духа. Догматы остаются антиномическими и парадоксальными для разума, сверхразумными. И менее всего соответствует истине теория Гарнака о том, что образование догматов Церкви есть процесс эллинизации христианства, внесение в христианство эллинской философии. Догматы о Троичности Божества, о богочеловеческой природе Христа, об искуплении через тайну креста были и останутся безумием для эллинского разума. Ничего рационального, для разума понятного, т. е. выразимого в понятии, в догматах нет. Более разумны, т. е. вместины в понятие, как раз ереси. Арианство было вполне рационально, и за ним следовали те, которые были подавлены эллинским разумом и эллинской философией. Легче утверждать одну природу и одну волю во Христе, как утверждают монофизиты и монофелиты, чем утверждать антиномически и парадоксально совмещение двух природ и двух волей, как утверждает догмат. Христианство учит безумию креста, несоизмеримого с разумом природного мира. Поэтому оно есть откровение иного мира, оно открывает нездешнюю правду. Приспособление христианства к разуму мира сего есть экзотерическая сторона христианства, связанная со сложными путями действия христианской истины в среде природного мира, в средней массе человеческой. Для нее организовались богословские системы, создавались неподвижные каноны. Авторитарные формы религиозного сознания неизбежны на путях религиозного водительства народных масс. Гетерономное и авторитарное религиозное сознание имеет социальную природу и социальное значение, оно не выражает религиозной истины в себе, оно экзотерично. Не все находятся на той духовной ступени, на которой даны непосредственные встречи с божественными реальностями. Глубина духовного опыта раскрывается по ступеням и

предполагает иерархизм. Религиозная жизнь христианских народов предполагает существование и таких, которые живут чужим духовным опытом, не имея своего духовного опыта. Это есть также форма религиозного опыта, хотя и низшая. Эзотеризм всегда предполагает и оправдывает экзотеризм. Церковное сознание организовано выражает и охраняет единство духовного опыта христианского человечества всех поколений, дает гарантии одной и той же встречи со Христом и открывает путь спасения для всей массы человечества, для всех малых сих, стоящих на низших ступенях духовности. Поэтому в церковном сознании всегда есть срединность, всегда есть соблюдение меры, есть откровение и прикровение. И потому так сложно всегда соотношение консервативного и творческого начал в церковном сознании.

§

Борьба против гностиков была борьбой против языческой мифологии и демонологии, а не борьбой против мифа вообще, борьбой против лжеименного знания, а не гнозиса вообще, борьбой во имя истинного и чистого выражения событий духовного мира. Но церковное сознание всегда боится упреждения времен и сроков для масс человеческих, всегда поддерживает равновесие, не допуская слишком больших повышений и понижений. Церковный консерватизм имеет демократическую природу, он охраняет во имя среднего человека, во имя масс. Творческий дух в религиозной жизни имеет аристократическую природу, он дерзает утвердить то, что открывается избранному, качественно возвышающемуся меньшинству. Первый дух есть по преимуществу сакраментальный, второй дух есть по преимуществу пророческий, первый обнаруживает себя через коллективы, второй дух обнаруживает себя через личности. Творческое развитие в Церкви всегда совершается через моменты нарушения равновесия между меньшинством и большинством, через выделение творческих личностей из средней церковной среды. Священство есть начало консервативное в религиозной жизни, пророчество же есть начало творческое. Пророческое служение всегда осуществлялось через выделение религиозных

индивидуальностей, через индивидуальные харизмы и вдохновения. Пророческий дух противится всякой теологии и метафизике конечного, всякому закреплению духа природой плоти, всякой абсолютизации относительного. Отрицание творческого развития в церковной жизни, в догматике, есть отрицание пророческого духа, есть закреплению религиозной жизни исключительно священству. Дух Божий по-иному действует через священника, по-иному действует через пророка. В пророческом сознании и пророческом служении разворачивается бесконечность духовного мира, разбиваются грани этого конечного природного мира. Догматы, в которых нашли себе адекватное символическое выражение абсолютные и центральные по своему значению события духовной жизни, не могут быть перерешены и изменены. Троичность Божества, Богочеловечество Христа – вечные мистические факты. Христос – Единородный Сын Божий от века и до века. Но смысл догматических формул может быть по-новому углублен, может предстать в свете нового гнозиса, но иные события духовной жизни могут найти себе символическое выражение в новых догматических формулах. Мифотворческий процесс в религиозно-церковной жизни есть непрерывный процесс, он не может прекратиться. Это есть процесс жизни. Нельзя жить за счет чужой жизни, жить исключительно мифотворчеством былых поколений, нужно жить собственной жизнью. Наша жизнь и наше мифотворчество не могут быть оторваны от жизни и мифотворчества былых поколений, наших отцов и дедов. Это – одна непрерывающаяся, длящаяся, творческая жизнь, жизнь индивидуальная и сверхиндивидуальная, соборная жизнь, в которой прошлое и будущее, охранение и творчество соединены в вечности.

Лишь символическое сознание остается верным абсолютным событиям и встречам в духовном мире, лишь оно соответствует неизъяснимой глубине и бездонности самой первожизни. Лжереалистическое сознание не хочет знать этой глубины и бездонности, оно закреплено ограниченному миру. Символическое сознание имеет освобождающее значение для духа, оно и есть достижение внутренней свободы духа от

подавленности магией природы, конечного мира. Все преходящее есть лишь символ. И потому я не могу быть поработан ничему преходящему. Центр тяжести подлинной жизни переносится для меня в иной мир. Я прохожу через жизнь этого мира со взором, обращенным в неизъяснимую глубь, я повсюду прикасаюсь к тайне и вижу отсветы иных миров. Ничто не завершено, не закончено, не закреплено окончательно в этом мире. Мир прозрачен. Грани его раздвигаются, он входит в иные миры, и иные миры в него входят. В мире нет непроницаемой твердости. Тяжесть, непросветленность мира не есть объективно-предметная реальность, а лишь знаки чего-то совершающегося в глубине. Все, что совершается вовне, в объективном, предметном, природном мире, совершается и внутри, в глубине духовной жизни, совершается и со мной, как существом духовным, и потому не есть невыносимо чуждое мне инобытие. Весь природный, и исторический мир вбирается внутрь, в глубину духа и там получает иной смысл и иное значение. Все внешнее есть лишь знак внутреннего. Весь мировой и исторический процесс есть лишь символическое отображение вовне внутреннего события моего духа, события, со мной происшедшего, не субъективно-душевного события, а духовного события, события духовного мира, в котором нет раздельности и внеположности меня и всего бытия, в котором я в бытии и бытие во мне. Тогда и христианство постигается во внутреннем свете как мистерия духа, лишь символически отображающаяся в природном и историческом мире. Мистическое христианство не отвергает и не устраняет внешнего христианства, а лишь в ином свете постигает его и осмысливает его. Весь природный мир есть лишь во мне отображенный внутренний момент совершающейся мистерии духа, мистерии первожизни. Природный мир перестает быть чужеродной, извне давящей дух реальностью. Мистикосимволическое мирозерцание не отрицает мира, а вбирает его внутрь. Память и есть таинственно раскрывающаяся внутренняя связь истории моего духа с историей мира. История мира есть лишь символика первоначальной истории моего духа. Космогонический и антропогонический процесс происходит во

мне и со мной, со мной, как духовным существом. Нет для моего духа ничего совершенно внешнего, наружного, чужеродного, все для него внутреннее и свое.

Чуждость, инородность, наружность есть лишь символика раздвоения духа, внутренних процессов распадения в духовной жизни. Все, что совершается в горнем мире, совершается и в дольном мире. Сама Божественная Троичность повсюду повторяется в мире. Глубина полагает из себя поверхность и внешность, внутреннее полагает из себя внешнее, чужеродность полагается раздвоенностью внутренней жизни. Мир, природа, история есть лишь путь духа, лишь момент его внутренней таинственной жизни. Жизнь духа есть моя жизнь, но также всеобщая жизнь, жизнь божественная и жизнь всего мира. В жизни духа, в духовном пути своем выбрасываюсь вовне, в объективированный мир, мир символов, и вновь возвращаюсь внутрь, в глубину, к первожизни и первореальности. Так совершается мистерия жизни. И необычайно парадоксально на первый взгляд соотношение между символами и реальностями. Именно символическое сознание ведет к реальностям. Сознание же наивно-реалистическое закрепощает символы и закрывает первореальности. Символическое сознание и есть победа над абсолютной властью символика, освобождение от символов, принятых за извне давящие реальности.

Символическое сознание делает различие между символом и реальностью и именно потому обращает нас к реальностям, к реализации духовной жизни. Подлинный символизм и означает переход к подлинному духовному реализму, к замене символов реальностями, жизни вторичной жизнью первичной, к преображению жизни, к духовному совершенству, совершенству Отца Небесного. Именно символизм и хочет реализма. Реализм же остается в царстве символов. Реалистическое сознание, смешивающее символы с реальностями и выдающее символы за реальности, закрепощает символы и мешает достижению реальностей духовной жизни, реального преображения жизни. Это парадоксальная по видимости истина очень существенна для понимания духовной жизни. Наивный, объективный реализм обречен на жизнь в природной символической, он не верит в

возможность достижения реальной духовной жизни, он признает дух трансцендентным человеку. Религия в культуре, в истории носит символический характер, а не мистико-реалистический, она символизирует в природно-историческом мире духовную жизнь. Религиозные догматы, религиозный культ символичны по своей природе. Символизм этот – реалистический, за ним скрыты реальности духовной первожизни, но все же это – символизм, отображение одного мира в другом, а не мистический реализм. Последний реализм достигается лишь в мистике, погруженной в мистику духа, в самую первожизнь. Вся духовная культура символична по своей природе, в этом ее значительность, просветы иного мира в этом мире. Но культура не есть еще преображение жизни, не есть еще достижение высшего бытия, она дает лишь знаки иного, высшего бытия, преображения жизни. И для символизма культуры особенно показательно искусство, которое символично по преимуществу. Так называемое реалистическое искусство и есть искусство, которое не ищет достижения реальностей и наивно, бессознательно поработано символами. Сознательно символическое искусство стремится к мистическому реализму, к достижению первореальной жизни. Искусство Данте или Гете более приближает нас к первожизни, чем реалистическое искусство XIX века. Сознательный символизм культуры хочет разбить грани символики, хочет прорваться к первореальностям. Истинная цель и есть преображение культуры в бытие, символов в реальности, т. е. наиреальнейшее преображение жизни, просветление мира. Наша жизнь в культурах, включая сюда и культуру религиозную, есть условно-символическое достижение высшей жизни, есть символическое освящение жизни, и символизация эта нередко принимала форму симуляции. Даются знаки первожизни, но не дается сама первожизнь. В природном мире, в мире сем, и не может быть вмещена первожизнь, не может быть реально достигнуто преображение жизни. Лишь в духовном мире достижимо реальное, последнее преображение жизни, оно есть принятие природы в дух, победа над тяжестью, инерцией, непроницаемостью и разорванностью природного мира. В

природном мире дух принимает формы культуры, т. е. символики, мистерия духа символически объективируется в религиозном культе. В таинстве евхаристии хлеб и вино претворяются в тело и кровь Христову. Но это есть реалистически-символическое претворение. За ним лежит мистерия духа, мистерия самой первожизни, в самой глубине бытия Агнец приносится в жертву за грехи мира. Таинство есть точка, в которой происходит прорыв из иного мира в этом мире, но божественная энергия является в этой точке Отображенной на плоскости этого природного мира, тело и кровь Христовы подаются в форме хлеба и вина. Претворение хлеба в тело и вина в кровь должно быть понято в духе реалистического символизма, а не символизма идеалистического и субъективного. Это есть отображение события духовного мира, имеющего абсолютное значение, не события в моем субъективном духовном мире, а события в абсолютном духовном мире, в самой первожизни. Но таинство не может быть понято в духе наивного объективированного реализма. В духовном мире вечно совершается жертва Христова, и искупаются грехи мира. Это – первофеномен духовной жизни мира. Он отображается в таинстве. Материя таинства не случайна. Она символически связана с самим духовным первофеноменом. Символическое постижение таинства ничего общего не имеет с тем современным символизмом, который отрицает реальность таинств и видит в них лишь условное выражение религиозных переживаний души. Символ не есть аллегория. Таинство имеет космическую природу, оно совершается не только для души человека. Символика таинства – абсолютная и реальная символика. Но первореальность таинства совершается в духовном мире, а не в нашем природном мире. Вся священная плоть мира, все освященное в мире не есть первореальность в себе, а есть лишь символическая реальность.

Священная плоть теократического царства, теократическая монархия, была лишь символика священного, но не реальное преобразование жизни в Царство Божие. Подлинная первореальность дана в Царстве Божиим, в преображенной

жизни духа. И когда преходящая символика выдается за вечную реальность, когда святыня прикрепляется к плоти природного мира, тогда закрывается путь к реальному преобразению жизни, к достижению духовных реальностей. Ложный консерватизм, угнетающий творческий дух, и есть подмена реальности символикой, и есть закрепощение духа природной плоти. Но когда символика перестает выражать события духовного мира, когда в символах уже не присутствует энергия духа, тогда символика разлагается, тогда происходят катастрофы, старый лад рушится. В требовании правдивого освобождения от внешней симуляции священного заключается правда секуляризации. Нужна новая символика. И может наступить момент, когда обнаружится воля к реальному, наиреальнейшему преобразению жизни, к достижению подлинного бытия. Тогда происходит кризис государства и культуры, тогда совершаются великие революции духа. Символически-условное осуществление совершенной жизни невозможно, оно достижимо лишь реальным преобразованием природного мира в мир духовный. В нем сохранится идеальная форма плоти, но исчезнет ее сковывающая тяжесть, ее материальность. Никакая символическая теократия, допускающая лишь внешние знаки Царствия Божьего, не может уже утолить воли к реальному достижению Царства Божьего. Нужно осуществлять самое Царство Божие, самое совершенство, подобное совершенству Отца Небесного. Тогда кончается символизм. Мир вступит в иной период. Для наступления новой эпохи духовности, нового реализма, символизм должен освободить дух человека от ложного реализма, прикрепленного к природному миру символом. Символическое сознание придает значительность жизни, ибо повсюду видит знаки иного мира и вместе с тем символическое сознание помогает достигнуть великой отрешенности от суеты, пленности, ничтожества «мира». Ничто абсолютное, ничто священное не может быть приковано к «миру», и дух не может целиком вместить себя в «мире». Царство Божие не от мира сего, Царство Божие не есть природное царство, и оно не может осуществиться в границах этого природного мира, в котором возможны лишь символы

миров иных. И вместе с тем Царство Божие осуществляется в каждом мгновении жизни.

Глава III. Откровение, вера, ступени сознания

Традиционное деление религий на «откровенные» и «естественные» не идет вглубь, оно остается экзотерическим. Все религии, в которых есть отблеск божественного, – откровенные. Откровенно все, в чем открывается божественное. Божественное же открывается и в религиях языческих. Через природу открывается божественное в религиях природы. Старое школьно-семинарское учение о том, что откровение Божества в мире дохристианском было лишь у еврейского народа, в Ветхом Завете, а язычество было погружено в совершенную тьму и знало лишь демонов, не может быть удержано. Вся многообразная религиозная жизнь человечества есть лишь раскрытие по ступеням единого христианского откровения. И когда научные историки религий говорят о том, что христианство совсем не оригинально, что уже языческие религии знают страдающего бога (Озирис, Адонис, Дионис и т. п.), что уже тотемистический культ знает евхаристию, приобщение к плоти и крови тотемистического животного, что уже в религии персидской, в религии египетской или в орфизме можно найти большую часть элементов христианства, то они совсем не понимают смысла того, что открывается. Христианское откровение есть универсальное откровение, и все, что в других религиях открывается схожего с христианством, есть лишь часть христианского откровения. Христианство не есть одна из религий, стоящая в ряду других, христианство есть религия религий (выражение Шлейермахера). Пусть в самом христианстве, взятом дифференциально, нет ничего оригинального, кроме явления Христа, личности Христа. Но в этой оригинальной особенности христианства осуществляется упование всех религий. И откровения всех религий были лишь упреждением и предчувствием откровения христианского. Египетская религия была полна потрясающей жажды воскресения мертвых, и в таинствах Озириса даны были прообразы смерти и воскресения Христа⁴³. Но онтологически-реальное воскресение совершалось в Воскресении Христа, и

через Него побеждена смерть и открыта возможность вечной жизни. И в египетской религии, в мистериях Озириса было откровение божественного, было отраженное в природном мире предчувствие и прообраз. Христианство и явилось в мир, как реализация всех предчувствий и прообразов. Когда говорят о естественных религиях в противоположность религиям откровенным, то хотят сказать, что в естественных религиях ничто не открывается из иных миров, что в них даны лишь человечески-природные состояния, иллюзии первобытного мышления и языческого творчества мифов, отражение страха и подавленности человека грозными силами природы или раскрытие сил природы внебожественной в человеческом сознании. Но совершенно внебожественной природы не существует, и весь природный мир есть лишь символика миров иных. Откровение природы есть лишь стадия откровения Божества. Глубже и точнее различие религий природы и религий духа. Религии природы и религии духа – различные стадии откровения божественного в мире. И они соответствуют основному различию между миром природным и миром духовным. Божество открывается в природе и в духе, открывается человеку, как существу природному и существу духовному. Откровение Божества в природе есть лишь отображение, проецирование и объективирование события, совершающегося в мире духовном. Ибо по существу своему откровение есть событие духовной жизни и религия есть явление духа.

Религия есть откровение Божества и божественной жизни в человеке и мире. Религиозная жизнь есть обретение человеком родственности и близости с Богом, выход из состояния одиночества, покинутости и отчужденности от первооснов бытия. Но в жизни религиозной происходит не только откровение, но и прикрытие Божества. Откровение не снимает тайны, оно обнаруживает бездонность тайны, указывает на неизъяснимую глубину. Откровение противоположно рационализации, оно не означает, что Божество становится проницаемым для разума и для понятия. Поэтому откровение всегда оставляет сокровенное. Религия означает парадоксальное сочетание

откровенного с сокровенным. Всегда остается эзотерическое наряду с экзотерическим. Религиозный экзотеризм стремится к закреплению конечного. Религиозный эзотеризм всегда предполагает бесконечное. Наивно-реалистическое и натуралистическое понимание откровения всегда есть экзотеризм. Но в этом понимании не раскрывается, не постигается глубина откровения. Откровение Божества не есть событие внешне-трансцендентное, совершающееся в объективно-природной действительности, в природном мире, не есть свет, идущий извне к миру внутреннему. Откровение есть событие, совершающееся во внутреннем мире, в мире духовном, есть свет, идущий из глубочайшей глубины. Откровение есть событие духовной жизни, совсем не похожее на восприятие внешних реальностей. Откровение дано в духовном опыте, как событие, совершающееся с тем, кому открывается божественное. Откровение совсем не идет от объекта к субъекту, и вместе с тем природа откровения совсем не субъективная. Противоположение субъекта и объекта совсем не характерно для первофеномена религиозной жизни, оно снимается в глубине духовного опыта. Объективно-предметное, трансцендентно-реалистическое понимание откровения есть выбрасывание, проецирование откровения вовне, натурализм в понимании откровения. Откровение совершается не в объективном мире. Но оно совершается и не в субъективном, психическом мире, который есть лишь часть природного мира. Откровение совершается в духе. Оно есть прорыв из духовного мира в наш мир, в нашу природную жизнь. Но духовный мир, в котором зажигается свет откровения, совсем не есть какой-то объективный мир в отношении и к нашему субъективному миру, равно как и не есть состояние нашего субъективного мира. Эти соотношения совсем нельзя мыслить по образу состояний, существующих в природной и душевной действительности. Эти состояния поддаются лишь символическому мышлению. В событии откровения нет того, что извне, и того, что внутри, того, что от объекта, и того, что от субъекта, – все вобрано в глубину и вовне может быть лишь символизировано. Откровение не может быть мыслимо лишь трансцендентно, как не может быть

мыслимо лишь имманентно, оно трансцендентно и имманентно или оно и не трансцендентно и не имманентно, ибо само это различие вторично. Бог раскрылся Моисею в глубине духа, он услышал голос, идущий из неизъяснимой бездонной глубины. Но натуралистическое проецирование и объективирование откровения, отображение его в ветхой природе Адама представляет событие так, как будто бы голос Божий раздался с горы Синай, как будто свет откровения пришел извне. На первых ступенях религиозного сознания человечества откровение понимается натуралистически, как событие, разыгравшееся в объективном природном мире. Отец открывается в объективной природе раньше, чем Он открывается через Сына в глубине духа. Он раскрывается прежде всего как мощь, а не как правда. Мощь есть категория природная, правда же есть категория духовная. Лишь в Сыне, лишь в Христе открывается внутренняя природа Отца Небесного. Натуралистическому мышлению о Боге Он раскрывается как властелин, как монарх, и следы этого древнего понимания не стерты еще и в христианстве. Но христианское откровение Св. Троицы не есть откровение небесной монархии, что есть ересь, а есть откровение небесной любви, божественной соборности. В Сыне открывается иной образ Отца, чем образ Бога, не знающий Сына. Узнать же Сына, возвещающего волю Отца, узнать Христа в объективных, природно-исторических событиях Евангелия можно, лишь если Он раскрывается в глубине духа, в событиях духовного опыта, а раскрытие Христа в духе предполагает действие Духа Св. Природный мир, природный человек кладет печать ограниченности, конечности на откровение Духа в духе. Преломление в ограниченности природного мира, в ветхой природе человека создает ступени откровения, ограничения откровения порождают экзотеризм. Абсолютная истина и свет преломляются в природном человеке, проходят через темную среду, делающую свет тусклым. Не совершенны и не до конца адекватны все слова, выражающие истину откровения. Абсолютность откровения ограничивается соотношением субъекта и объекта, которое отражает известное состояние

духовного мира, но не выражает самого духовного первофеномена откровения. Бог принужден скрывать себя от природного мира. Свет Божий ослепил бы природный взор, если бы излился на него в полной силе. Ветхозаветный человек не мог видеть Бога. Свет изливался по ступеням, свет ослаблялся от неподготовленности воспринимающего⁴⁴. Бог ветхозаветный, Ягве, не был откровением Бога в его внутренней, сокровенной природе, Он был лишь экзотерическим обращением Божьего Лика к ветхозаветному сознанию еврейского народа. Ярость ветхозаветного Бога есть лишь экзотеризм, выражающий ярость еврейского народа, рода старого Адама. Ярость не выражает эзотерической жизни Бога. Бог-Отец открывается в Сыне как бесконечная любовь. Языческий политеизм тоже был откровением, но Божество дробилось в языческом сознании древнего человечества. Единый Лик Бога не мог быть увиден по внутреннему состоянию человеческой природы. Эзотерическая жизнь Бога лишь экзотерически раскрывается в религиозной жизни природного мира и природного человечества. И лишь в одной точке мира приоткрылась эзотерическая, сокровенная жизнь, жизнь Божественной Троичности, приоткрылась в Сыне, как бесконечная Любовь, как драма любви и свободы*. Но и приоткрывавшееся в христианстве сокровенное остается до времени подавленным законом, экзотерическим пониманием христианства, ограничивающим бесконечное в конечном. И абсолютное христианское откровение продолжает действовать в относительном природном мире, оно воспринимается природным человеком и получает печать его ограниченности. И в самом христианстве свет изливается по ступеням и преломляется в темной воспринимающей среде. Потому христианство имеет свои эпохи, свои возрасты, свои иерархические ступени. Христианство не может быть вмещено ни в какую законническую систему, не может быть покрыто никакой доктриной, никаким конечным строем. Духовная организация человека подвижна, динамична, и не может быть признано последней истиной то, что соответствует лишь средне-нормальной духовной организации, лишь сознанию,

закрепощенному конечным. Закрепощение конечному и есть мечтанство в религиозной жизни.

Внутреннее, духовное откровение принципиально, в идеальной (не хронологической непременно) последовательности предшествует внешнему, историческому откровению. Нельзя понять и нельзя принять религиозных откровений, идущих от внешнего исторического мира, если не совершается откровение в глубине духа, если самое историческое не постигается как явление духа. Все внешние события, внешние слова и жесты для нас мертвы и непроницаемы, если они не означают внутренних событий, внутренних слов, если они не расшифровываются из глубины духа. Открывается для меня лишь то, что открывается во мне. Имеет смысл для меня лишь то событие, которое происходит со мной. Религиозное откровение есть событие, происходящее не только для меня, но и со мной, есть внутренняя духовная катастрофа во мне. Если внутренней духовной катастрофы со мной не произошло, то для меня ничего не значат события, о которых мне рассказывают как об откровениях Божества. Расшифровать Евангелие можно лишь в свете духовных событий моего внутреннего опыта. Вне этих внутренних событий Евангелие значит не более, чем все остальные события истории. Более того, историю можно понять и осмыслить лишь в своем духовном опыте, лишь как отображение явлений духа. Без этого внутреннего, духовного осмысления история превращается в лишенную всякого смысла и связи грудку эмпирического материала. Откровение есть всегда откровение смысла, а смысл есть лишь в духе, его нет во внешних событиях, если они не расшифрованы в духе. Вот почему вера всегда духовно предшествует авторитету. Понимание откровения как авторитета есть форма материализма. Когда мы принимаем христианские догматы нашей религиозной совестью и религиозным сознанием, то мы предполагаем, что совесть и сознание, т. е. дух в своей внутренней жизни, предшествуют раскрытию догматов извне. Когда возражают против свободы религиозной совести с точки зрения объективно-предметной обязательности откровения, то забывают, что Бог может

открываться лишь религиозной совести, что Дух открывается лишь духу, что Смысл открывается лишь смыслу, что откровение предполагает внутреннее просветление. Куску непроницаемой материи, камню не может открываться Божество. Откровение есть двусторонний, богочеловеческий процесс, встреча двух внутренне родственных природ. Должна быть благоприятная среда для принятия откровения, среда, которой не чуждо божественное. Природа совершенно внебожественная не могла бы воспринять откровение Божества. Нельзя мыслить внешне трансцендентно отношений между открывающимся Божеством и воспринимающим это откровение человеком. Божество не может открываться тому, в ком ничто не идет навстречу божественному. Откровение предполагает веру в человека, в его высокую природу, которая и делает возможным религиозное потрясение откровения, рождение Бога в человеке, встречу человека с Богом. А это значит, что откровение предполагает имманентность Божества человеческому духу, духу, а не душе. В откровении трансцендентное становится имманентным. Отрицание высшей, духовной, богоподобной природы человека ведет к отрицанию самой возможности откровения. Тогда было бы откровение без того, кто мог бы его воспринять. У Бога не было бы Его другого, Бог был бы одинок. Католические богословы говорят, что человек богоподобное и духовное существо лишь по благодати, а не по природе, но это терминология условная, и различие это существует лишь во внешнем природном плане. Человек сотворен по образу и подобию Божьему. Откровение, как феномен духа, как внутреннее, а не внешнее событие, можно осмыслить лишь в свете духовного имманентизма, который и утверждает образ и подобие Божие в человеке. Полное отрицание имманентности и признание чистой трансцендентности ведет к деизму и отрицанию откровения, т. е. внутреннего общения между Богом и человеком. Чистый трансцендентизм есть дуалистический разрыв между божественным и человеческим миром, он делает невозможным Богочеловечество. И потому нужно начинать богословствовать и философствовать не с Бога и не с человека, а с Богочеловека, с

Богочеловеческой природы, преодолевающей разрыв. Откровение и есть как бы возвращение человеку его духа, который был закрыт для сознания, ущемленного материальной природой, и утерян человеком. Откровение есть раскрывшаяся глубина духа, прорыв между этой глубиной и поверхностью души. Мой собственный религиозный опыт есть всегда имманентный религиозный опыт. Трансцендентность для меня лишь то, что пережито не мной, что мной самим не испытано. Такая трансцендентность существует лишь для душевного опыта. В духовной жизни, в духовном опыте нет непереходимой грани между моим опытом и чужим опытом. Мой духовный опыт и духовный опыт Ап. Павла, как бы ни было велико различие между нами, есть пребывание в одном и том же духовном мире. Опыт мистический, который есть высшая форма опыта духовного, есть окончательное преодоление трансцендентности и достижение совершенной имманентности. Трансцендентизм в религиозном сознании есть форма натуралистической объективации, ограничивающей внутреннюю жизнь духа. Имманентизм совсем не характерен для современного сознания. Наоборот, современное сознание в предельных своих формах и есть крайний трансцендентизм, т. е. бесконечное отделение и отдаление Бога от человека, уединение человека в себе, разрыв между духом и душой, агностицизм. Духовный, мистический имманентизм ничего общего не имеет с имманентизмом современной философии, которая утверждает имманентность бытия сознанию, сознание же мыслит, как средне-нормальное, трансцендентальное, статическое сознание. Это есть феноменализм и позитивизм. Но есть другой имманентизм. Сознание имманентно бытию, бытие же есть бесконечная духовная жизнь. Познающий погружен в бесконечную жизнь духа. Границы сознания раздвигаются. Грань между духом и душой снимается. Два мира входят один в другой. То, что совершается в субъекте, в познающем, в моем сознании, то совершается в бытии и с бытием, в глубине духовной жизни. Трансцендентное есть лишь часть имманентного, лишь событие в духовном пути, лишь раздвоение самого духа, который себя же себе

противопоставляет. Откровение представляется трансцендентным в этом раздвоении и объективируется. По внутренней же своей природе откровение совершенно имманентно духу, есть внутреннее в нем событие.

§

Откровение есть изменение состояния сознания, изменение его структуры, образование новых органов сознания, обращенных к иному миру, катастрофа сознания. Откровение не есть эволюция сознания, это – революция сознания. Откровение есть изменение соотношения между подсознательным или сверхсознательным и сознательным, вступление сферы подсознательного и сверхсознательного в сознание. В свете откровения разрываются границы сознания, в огне откровения расплавляются затверделость и закаменелость сознания. Сознание бесконечно расширяется и углубляется, переходит в сверхсознание. Замкнутая психофизическая монада размыкается, пробуждается дремлющий дух. Откровение всегда означает пробуждение духа, и оно сопровождается обращением сознания к иному миру. Откровение есть внутреннее событие духовного мира, которое означает катастрофическое изменение направления духа и изменение организации сознания. Организация сознания и выработка его органов определяются всегда направленностью духа, духовной волей, избирающей и отмечающей. Границы сознания ставятся объемом духовного опыта. Формы сознания вторичны, а не первичны, они определяются сужением и расширением миров для первичной духовной воли. То, что совершается в самой первожизни, определяет самую направленность сознания, раскрывая его для одного мира, закрывая его для другого. Самый факт откровения и самая возможность религиозного опыта, прорывов из мира иного в наш мир могут быть поняты лишь при динамическом, а не статическом понимании природы сознания. Между тем как большая часть философских и богословских направлений статически понимает природу сознания и боится динамизма. Средне-нормальное, рационализированное сознание замкнутой в природном порядке психофизической монады не есть

единственное возможное и неизменное сознание⁴⁵. Сознание личное не есть лишь ущемленность духа телом, как думает Э. Гартман, Древе и др. Границы между сознанием и бессознательным не являются неизменными и неподвижными, абсолютно статическими границами. Духовный опыт изменяет границы сознания, вводит бессознательное в сознание, вырабатывает новые органы. Бытие первичнее сознания, и то, что происходит в бытии, изменяет и структуру сознания. Абсолютен Логос, Смысл мира, сознание же относительно в своих границах и изменчиво. Разум средне-нормального, рационализованного сознания не тождествен с Логосом мира. Сознание актуально и динамично, потому что актуален и динамичен дух, создающий сознание, актуальна и динамична первожизнь. В первожизни, в духовной воле может быть такое обращение к новому миру, которое выработает новые органы сознания. Позитивизм, материализм, рационалистический натурализм – формы статического понимания сознания, отождествления ограниченных и суженых форм сознания с бытием, закрытие бесконечности духовного мира. Малый объем сознания, связанный с ограниченными сферами бытия, представляется тождественным со всем объемом бытия. Сознание, наложившее границы на восприимчивость бытия, понимает себя как отражающее весь объем бытия. Кантианство, более утонченное направление мысли, чем позитивизм и материализм, пытается закрепить незыблемые и непреложные границы сознания и именует это абсолютно статическое сознание сознанием трансцендентальным. Трансцендентальное сознание есть уже безысходно замкнутое сознание. Для него бытие или становится вещью в себе, или совершенно исчезает. Духовный опыт не может прорвать границы трансцендентального сознания, не выйдя из сферы общеобязательных форм. Но трансцендентальное сознание не есть виновник ограниченности, в которую ввергнута духовная жизнь человека, оно лишь отражает состояние самой жизни, самого опыта, самой направленности первичной воли⁴⁶. Ведь и богословское сознание, враждующее с кантианской философией, в сущности, вращается в той же замкнутой сфере

трансцендентального, общеобязательного сознания и не признает безграничности духовного опыта, возможности расширения сознания. Безграничность духовного опыта и возможность расширения сознания до сверхсознания признают лишь мистики. Официальные богословы принижают тайны божественной жизни до уровня средне-нормального сознания, т. е. в конце концов общеобязательного трансцендентального сознания. Трансцендентальное сознание и есть статическое сознание. Но ошибочно было бы думать, что эволюционизм динамически понимает сознание. Натуралистический эволюционизм допускает изменение и развитие в пределах застывших форм сознания, закрепощенных природному порядку. Эволюция человека не выходит из затверделости, окаменелости, совершенной статичности сознания. Эта затверделость, закаменелость, статичность сознания гарантирует, что все будет происходить в пределах порядка природы, что все будет натурально. Натуралистичность всей эволюции, всякого изменения в мире гарантирована тем, что неизменное сознание определяет неизменные границы природного порядка, не допускает переливов энергии иных миров в мир природный. Эволюционизм натуралистический совершенно не допускает раздвижения границ сознания и границ бытия. Он заранее и навсегда знает, что может быть и чего не может быть в бытии, которое для него есть природа, закрепощенная нормальным сознанием. На этом пути принципиально невозможна эволюция к мирам иным. Теософы, в отличие от эволюционистов натуралистического типа, допускают возможность принципиальной эволюции сознания, т. е. раскрытия сознания для иных миров. И эта сторона теософии включает в себе несомненную долю истины, хотя истина эта не открыта теософами и ими вульгаризирована. Возможно изменение сознания индивидуально замкнутого и возникновение *сознания космического и сверхсознания*. О существовании космического сознания свидетельствует духовный опыт человечества. Космическое сознание, раскрывающееся для иных миров, имеет иные органы, чем сознание индивидуальное. Обычный эмпиризм так же мало

динамичен в своем взгляде на сознание, как и обычный эволюционизм. Эмпиризм заранее ставит границы опыту и знает, что в нем возможно и что невозможно. Эти границы определены не самим опытом, который имеет безграничную природу, а рационалистическим сознанием. Эмпиризм носит резко рационалистический характер и допускает лишь рациональный опыт, опыт же первичный, безграничный в своих возможностях, для него закрыт. Эмпиризм не знает духовного опыта, погружающего в бесконечный духовный мир, он знает лишь душевный и чувственный опыт, обращенный к природному миру и ограниченный рациональным сознанием. Эмпиризм, как и эволюционизм, совершенно статически смотрит на организацию сознания, он уверен, что границы бытия совпадают с границами застывшего сознания, он так же, как и рационализм, вращается в замкнутом кругу⁴⁷. Лишь мистический эмпиризм допускает возможность всей полноты и безграничности опыта и обращает к первожизни⁴⁸. Но мистический эмпиризм очень мало общего имеет с тем господствующим эмпиризмом, который закрывает духовный мир, перерезывая все пути сообщения между двумя мирами. Рационализм, трансцендентальный идеализм, эмпиризм, эволюционизм, богословский позитивизм – все эти направления подавлены статическим застывшим сознанием и не допускают возможности расширения сознания, раскрытия его к жизни космической и жизни божественной, т. е. отрицают возможность духовного опыта, опыта первожизни. Это все разные выражения одного и того же процесса, того же пути, отражение того же ограниченного опыта. Отсюда возникает и наивно-реалистическое, натуралистическое, внешне-трансцендентное истолкование откровения.

Динамическое понятие сознания допускает существование ступеней сознания. Откровение означает новую ступень сознания, динамическое изменение его объема. Сознание не пассивно определяется действительностью и отражает действительность, а активно направлено на ту или иную действительность. Для разных направлений сознания существуют разные действительности. Зиммель очень хорошо

говорит о том, как мы создаем разные действительности – наука свою действительность, искусство свою, религия свою. У Зиммеля это положение носит релятивистический характер, но оно сохраняет свою силу независимо от какого бы то ни было релятивизма. Мы вращаемся в разных мирах, в зависимости от того, на что направлена наша избирающая духовная воля. И обыденный мир, мир повседневного житейского опыта создан активным направлением нашего сознания, фиксированием одного и отметанием другого, он не может претендовать на большую реальность, чем другие миры. Средне-нормальное, обыденное сознание определяется своей прикованностью к обыденной действительности, неспособностью сосредоточиться на иной действительности, направить себя к иному миру. Мир религиозный создается иной направленностью духа, иным избранием воли, фиксированием сознания на том, от чего отвращено сознание обыденное, и отметанием того, на чем обыденное сознание сосредоточено. В организации сознания всегда происходит процесс отбора. Организация сознания определяется той действительностью, на которую сознание направлено, оно получает то, чего хочет, оно слепо и глухо к тому, от чего отвращено. Организация нашего сознания не только открывается целым мирам, вырабатывая соответствующий орган восприимчивости, но и закрывается для целых миров, вырабатывая заслоны от них. Мы всегда окружены бесконечным миром, для которого мы закрыты. Мы не готовы для его восприятия, боимся его и защищаемся от страшящей нас бесконечности глухотой и слепотой. Боимся быть ослепленными и оглушенными и защищаемся ограниченностью сознания, затверделостью его и неподвижностью. И нужно, чтобы огонь сошел с неба, чтобы расплавить затверделость нашего обыденного сознания. Ложно то широко распространенное предположение, что действительность сама по себе дана статическому и пассивному сознанию. Бытие предшествует сознанию и определяет сознание совсем не в этом наивно-реалистическом смысле, всегда предполагающем пассивность и статичность сознания. Бытие определяет сознание изнутри и из глубины, а

не извне. Сознанию предшествует не тот ограниченный отрыв бытия, который раскрывается малому и суженному сознанию, как объективная действительность по преимуществу, а полнота бытия, т. е. бесконечная духовная жизнь. Эта полнота бытия, эта бесконечная духовная жизнь не может восприниматься и отражаться в пассивном и статическом сознании. Полнота бытия, как духовная жизнь, может раскрываться лишь самой духовной жизнью, лишь сознанию, направленному на духовную жизнь, образовавшему новые органы восприимчивости, сверхсознанию. Способность к интуитивному созерцанию есть такой новый орган сознания. Его нет в сознании обыденном. Он раскрывается лишь напряженной активностью духа. Нельзя говорить о существовании объективной действительности с точки зрения статического и пассивного сознания. Такого рода действительности самой по себе не существует. Действительность есть бесконечная жизнь, всегда активная и динамичная, и открываться она может лишь жизни активной и динамической. Реальность бесконечного духовного мира не может прийти извне, она приходит лишь изнутри, как сама духовная жизнь в глубине. Я сам должен обнаружить реальность духовного мира, раскрыть ее в своей жизни, в своем опыте, а не ждать, что извне она будет мне показана. Опыт зависит от границ сознания, границы же сознания полагаются направлением духа, т. е. процессом, совершающимся в самой первожизни. Целые миры недоступны нашему опыту, потому что мы отвернулись от них, отделены от них стеной нашего сознания, избрали себе другой ограниченный мир. Нужна катастрофа сознания, чтобы раскрылись нам целые миры. Огонь духовной лавы должен расплавить наше сознание. В неизъяснимой духовной глубине, в которой исчезает грань между мною и духовным миром, происходит событие, потрясающее все мое существо, изменяющее структуру моего сознания. В этом событии, которое есть первофеномен религиозной жизни, встречаются два движения – движение, идущее ко мне от божественной жизни, и движение, идущее от меня к божественной жизни. Откровение есть огонь, исходящий от божественного мира, опаляющий нашу душу, расплавляющий

наше сознание, сметающий его границы. Откровение исходит из божественного, а не человеческого мира, но оно идет к миру человеческому и предполагает внутреннее в нем движение. Откровение предполагает созревание человеческой природы для его принятия, предполагает духовную жажду и алкание человека, искание человеком высшего мира, горькое недовольство миром низшим. Божественная жизнь открывается двойным движением, движением в двух природах, божественной и человеческой, через изменение сознания, происходящее от движения сверху и снизу, предполагающее действие божественной благодати и человеческой свободы. Феномен откровения имеет обратной своей стороной феномен веры. Откровение невозможно без события в духовном опыте человека, которое мы именуем верой, как и вера невозможна без события в духовном мире, которое мы именуем откровением. Реально-предметная вера предполагает откровение, движение из божественного мира, но откровение может войти в мир, потому что его встречает вера как событие духовной жизни человека.

§

Феномен веры в духовной жизни человечества также предполагает динамизм сознания, возможность катастрофического отрыва сознания от нашего природного мира и обращения к миру иному. Можно отрицать предмет веры, но сам факт веры во внутренней жизни человека отрицать невозможно. И вот этот факт, занимающий огромное место в истории человечества, свидетельствует о том, что возможно изменение структуры сознания, что застывшее, обыденное, средне-нормальное сознание не есть единственно возможное сознание. Что мир религиозный открывается и создается известной направленностью нашего духа, есть в не меньшей степени факт, чем то, что открывается и создается мир «эмпирический» при другой направленности духа. Религиозный опыт есть в не меньшей степени опыт, чем опыт «эмпирический». Мир «эмпирический» не может претендовать на какую-либо особую реальность. Люди живут в гипнозе «эмпирической» реальности, и обращение к реальностям иного

мира есть пробуждение от гипнотического сна. Направленность человеческой воли загипнотизировала человека, создала непреодолимое магнетическое притяжение к затверделому, уплотненному «эмпирическому» миру, миру очень узкого отрывка опыта. «Мир» и есть затвердение и уплотнение известного рода опыта. В основе феномена веры лежит поворот, обращение первичной воли, воли, заложенной в первожизни духа, в иную сторону, к иному миру, т. е. необычайное расширение объема опыта. Первичная воля всегда избирает и отменяет, избирает один мир и отменяет другие миры, делает перестановки в объеме опыта. В основе веры лежит первичная духовная воля, а не воля душевная. Это событие лежит в духовной, а не в душевной жизни. Определяется направленность сознания и объем опыта не в психической сфере, а в сфере духовной. Вера обращена не к той действительности, которая есть уже результат затвердения и закрепления опыта, опыта обыденного и бесконечно повторяющегося. Вера не есть принуждение и насилие со стороны действительности, раскрывшейся и для веры привычной. Вера, согласно вечному определению Апостола Павла, есть обличение вещей невидимых, внешне нас ничем не принуждающих себя признать. Вера всегда обращена к миру таинственному, скрытому, сокровенному. Знание же действительности, раскрывающееся средне-нормальному сознанию, есть обличение вещей видимых. Окружающий меня «эмпирический» мир нудит меня признать себя, он принудительно входит в меня, и я не могу уклониться от его признания. Мир видимых вещей, обличаемых в обыденном опыте, познаваемых в опыте научном, не оставляет мне свободы выбора. Выбор был сделан раньше. И в принудительности моего восприятия и моего познания видимых вещей я несу последствия этого раньше сделанного выбора. Вера есть акт свободы духа, она есть дело свободного избрания и свободной любви. Никакая видимая, объективно-предметная действительность не принуждает меня к акту веры. Вера есть обращение к таинственному, сокровенному духовному миру, который открывается свободе и закрыт для необходимости.

Восприятие и познание «эмпирического», природного мира, мира вещей видимых, не требует коренного сдвига и поворота сознания, не требует переизбрания мира в первичной духовной воле. Это восприятие и познание совершается не в первичном, а во вторичном, оно протекает в сфере, заранее определенной в первожизни духа. Вера есть событие, совершающееся в первичной сфере избрания себе мира, в первожизни духа. Восприятие и познание открытой, видимой, со всех сторон нас обступающей действительности не требует свободного напряжения духа для установки самого предмета, самой реальности. Мы должны в свободной активности духа оторваться от одного мира, чтобы обратиться к другому миру. Мы должны освободиться от давящего гипноза мира видимых вещей, закрывающих для нас мир вещей невидимых. Когда мы замкнуты в застывшем средне-нормальном сознании, для нас открыт уплотненный видимый «эмпирический» мир и закрыт мир духовный, иной мир. Никакое принуждение и насилие, не исходит от невидимого, таинственного мира. Поразительна сама возможность атеизма, состояния сознания, отрицающего реальность Бога, источника всякого бытия. Я не могу отрицать реальность стола, на котором пишу, и стула, на котором сижу, но могу отрицать реальность Бога. Солипсизм остается игрой ума, атеизм же определяет всю жизнь человека. Бог не заставляет, не принуждает себя признать, Он совсем не походит на видимые предметы. Он обращен к свободе духа, раскрывается в свободной жизни духа. «Блаженны невидевшие и уверовавшие»⁴⁹. Этого блаженства не знают те, которые верят лишь в видимый мир, верят лишь в то, что принуждает их в себя поверить. Но блаженны те, которые поверили в мир невидимый, поверили в то, что не принуждает в себя поверить. В этой свободе выбора, свободе духа – подвиг веры. Вера предполагает тайну, и без тайны нет веры. Знание видимой действительности – безопасное знание, знание, обезопасенное силой принуждения. Вера в действительность невидимую и таинственную заключает в себе риск, согласие броситься в таинственную бездну. Вера не знает внешних гарантий. Я говорю о вере как первичном опыте жизни духа. Во вторичной,

экзотерической сфере религиозной жизни гарантии веры являются и организуется общеобязательность веры.

Требование гарантий и доказательств в вере есть непонимание ее природы, есть отрицание вольного подвига веры. В подлинном и оригинальном религиозном опыте, свидетельство о котором осталось нам в истории человеческого духа, вера рождается без гарантий, без обязательных доказательств, без принуждений извне, без авторитета, рождается из внутреннего источника и сопровождается согласием на безумие перед разумом мира сего, на величайшую парадоксальность и антиномичность. Вера сопровождается жертвой малым разумом, и лишь путем этой жертвы стяжается большой разум, открывается Логос, Смысл мира. «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Господом»⁵⁰. «Мудрость мира сего» связана со средне-нормальным сознанием, обращенным к миру видимых вещей. Это сознание расплавляется в том огненном опыте духа, который именуется верой, и человек проходит через безумие. Феномен веры иногда описывается как состояние совершенной пассивности человека, как умолкание и замирание человеческой природы, как исключительное действие Божьей благодати. Такое описание феномена веры особенно свойственно некоторым формам протестантизма и квиетической мистики. Но это не есть последняя истина о феномене веры. Это есть описание явления веры в сфере психической – умолкание и замирание природного, душевного человека. Но за этим скрыта величайшая творческая активность духовного человека. В первожизни духа вера предполагает величайшую активность и величайшее творческое напряжение человека. Замирает душевный человек, отрешается от своей природной воли. Но духовный внутренний человек доводит свою духовную активность, свою первичную свободу до величайшего напряжения. Внешняя пассивность иногда бывает лишь выражением внутренней активности. Действие Божьей благодати предполагает действие человеческой свободы. Лишь учение Кальвина о предопределении в крайней форме отрицает

это действие человеческой свободы, эту двусторонность, двуприродность феномена веры. В глубине духа, в сокровенных тайниках духовной жизни и духовного опыта всегда есть встреча и действие друг на друга природы Божественной и человеческой. Подавленность одной природой, природой Божественной, как и природой мира видимых вещей, свойственна лишь психической сфере, лишь душевному человеку. И взаимодействие двух природ в мире духовном менее всего означает трансцендентность одной природы для другой. Эта внешняя трансцендентность не существует в мире духовном, она всегда экзотерична, душевна. Вера есть акт свободы духа, вне свободы нет веры. Этим вера отличается от знания. Но знание также предполагает веру, т. е. первичную интуицию действительности, к которой направлен дух, и которую дух себе избирает. В эмпирический природный мир, мир видимых вещей, мы тоже поверили раньше, чем стали познавать его. Мир видимых вещей нас насилует и принуждает себя признать, потому что мы избрали себе этот мир, связали с ним свою судьбу. Мы отпали от Божьего мира и попали в природный мир, который стал для нас единственным видимым, непосредственно доступным и принуждающим нас к своему признанию миром. Мы слишком поверили в этот мир, и потому он так открыт нам. Мы отвернулись от Божьего мира, и он закрылся для нас, стал невидимым миром. Мы как бы утратили собственный дух, оставили себе лишь душу и тело, организовали свое сознание в соответствии с природным миром, выработали органы для его восприятия. Мы утратили дух и перестали познавать дух, ибо подобное познает подобное. Через веру, через новое свободное избрание мы вновь обращаемся к духовному миру, к Божьему миру. Бог изобличается лишь в опыте свободы и свободной любви. И Бог ждет от человека этой свободной любви. Вера идет из глубины подсознательного или высоты сверхсознательного и опрокидывает установившиеся формы сознания. После этого события духовного опыта открывается новая возможность знания, знание мира духовного, мира Божественного. Новый, высший гнозис не отрицается верой. Вера расчищает опытный

путь для гнозиса. Но гнозис этот совсем не есть рационально-логическое доказательство бытия Божьего. Такое доказательство бытия Божьего уподобляет Бога принуждающим предметам видимого природного мира. Бог есть Дух, и открывается Он в интуитивном созерцании духа. Гнозис и есть духовное знание, основанное на жизненном созерцании духовного мира, совсем несходного с миром природным.

§

Логическая общеобязательность и доказательность есть вопрос степени духовной общности, соборности сознания. Когда к религиозной вере подходят с требованиями логической общеобязательности и доказательности, то веру хотят принизить до самой низшей ступени духовной общности. Научная общеобязательность, как и общеобязательность юридическая, есть низшая ступень духовной общности, есть показатель разобщенности, свойственной природному миру. Взаимно научно доказывать и юридически обязывать друг друга должны лишь люди далекие по духу, внутренне разобщенные. Родному по духу, другу моему я не должен доказывать и не должен обязывать его, мы видим одну и ту же истину и общаемся в истине. Но и для распавшегося, разделенного, отчужденного в своих частях природного мира должна существовать общность в истине, какая-то возможность взаимного понимания и взаимной жизни. Логическая, научная общеобязательность и есть утверждение минимальной общности в истинах, дающих возможность ориентироваться в природном и историческом мире. Истины математики, истины наук естественных и наук исторических имеют характер общеобязательности и доказательности, потому что они одинаково должны быть признаны людьми самого противоположного духа, совершенно внутренне разобщенными. Научно-логическое общение на почве истин математики или физики возможно между людьми враждебного духа. Общеобязательное признание этих истин предполагает лишь самую элементарную, самую низшую форму общности. Логические законы – идеальное бытие Гуссерля – тоже ведь принадлежит к общеобязательному, видимому миру. Верующий

и атеист, консерватор и революционер одинаково принуждены признать истины математики, логики или физики. Так и юридическая общеобязательность существует для элементарной, низшей формы общности. Не нужно соборности, соборности, общности духа для того, чтобы признать минимум права в отношении друг к другу. Духовное общение в любви не нужно для признания общеобязательных истин науки и права. Общеобязательность науки и общеобязательность права и существует для общества, в котором люди не любят друг друга, враждуют друг с другом, не общаются в духе. Доказывать нужно врагу и врага нужно обязывать. С другом же я общаюсь в созерцании единой истины, в осуществлении единой правды. Общеобязательность и связанная с ней доказательность имеет социальную природу. Это есть путь связывания разорванного душевно-природного мира, поддержание принудительного единства, не допускающего окончательного распада. Позитивная наука, позитивное право родились в атмосфере распавшегося мира, и они имеют миссию поддержания единства в атмосфере вражды и отчуждения. Научная и юридическая общеобязательность никогда не возникли бы в атмосфере духовного единения и любви. В такой атмосфере познание было бы общим, соборным созерцанием сущей истины и общение между людьми определялось бы не юридическими нормами, а самой любовью, самой общностью духа. Ничего никому не нужно было бы доказывать, ни к чему никого не нужно было бы обязывать, ибо каждый встречал бы лишь духовно близкого, родного, нигде не встречал бы далекого и чужого. Уже истины порядка нравственного, уже учения характера философского предполагают большую степень духовной общности и носят менее общеобязательный характер, чем истины математики, истины положительной науки, элементы права. Общение в философском познании предполагает большую духовную близость, чем общение в познании научном. В философском познании чужие и далекие уже друг друга убедить не могут, не могут обязать друг друга к признанию единой истины. Тут нужна общность интуиций, единство созерцаний духа. Так, платоники всех времен составляют как

бы одно духовное общество, в котором одинаково созерцается мир идей. Они не могут доказать находящимся вне их духовного общения существование мира идей. Истины нравственного порядка покоятся на общем духовном опыте, на видении единой правды, и к ним трудно бывает принудить тех, которые находятся вне опыта духовного общения и единой правды не видят. Истины религии, истины откровения предполагают максимум духовной общности, самую высшую его ступень, предполагают соборность сознания. Эти истины открываются общению в любви. Они существуют лишь для духовно близких и родных. Они неубедительны, недоказательны, необязательны для чужих и далеких, для стоящих вне круга духовной общности. Вне единого, общего духовного опыта эти истины мертвы. Нельзя доказать чужому и далекому реальности того, что открылось в духовной жизни. Логизация и юридизация религиозных истин имеет социально-экзотерическое значение. Так, мир духовный принижается до мира природного и приспособляется к формам общения этого разорванного мира. Природному человеку нужна еще логическая и юридическая общеобязательность, он уподобляет религиозную жизнь жизни этого мира и Царство Божие представляет себе по образу царства кесаря. Но в духовном мире все иное. Учение об авторитете, как о высшем критерии истины, рождается из уподобления порядка мира иного порядку мира сего, из потребности удержать твердую почву в этом мире. Учение об авторитете может быть нужно на известных стадиях для душевно-природного человека и душевно-природного мира, но оно отражает слабость в вере, недостаток духовного опыта, неспособность созерцать истину и видеть реальность. Вне самого Бога не может быть никаких критериев знания о Боге. Духовный опыт может опираться лишь на собственную глубину, он не может искать критериев вне себя. Духовный опыт есть личный и сверхличный опыт разом, он никогда не есть только мой опыт. Искание трансцендентных критериев есть результат замкнутости душевного мира. В феномене веры дана моя свобода, моя активность, мое избрание любви, и это таинственно соединяется с действием Божьей благодати,

Божьей любви, Божьего движения ко мне. Вера есть стяжание благодати. Благодать же не знает общеобязательности в логическом или юридическом смысле слова. Благодать открывает общение иного порядка. Благодатное противоположно логическому и юридическому. Теофания дана прежде всего в свободе, а не в авторитете.

§

Откровение связано со структурой сознания и ступенями сознания. Уже этим определяется существование ступеней откровения. Ступени откровения, излияние божественного света соответствует изменениям в структуре человеческого сознания, разным направлениям духа и разным ступеням раскрытия духа. В раскрытии ступеней откровения меняется не только человек, но меняется и мир, наступают новые эпохи в самой первожизни, во вселенской жизни духа. Откровение ветхозаветное, ограниченное сферой жизни еврейского народа, соответствует ступени ветхозаветного древнееврейского сознания. Свет откровения изливается лишь в соответствии с вместимостью сознания, с раскрытостью природного человека для духовного мира. Я. Беме говорит, что Божья любовь в темной стихии преломляется как Божья ярость, как испепеляющий огонь. Бог в себе, в Божественной Троичности, есть бесконечная любовь, но Он может быть воспринят как ярость стихией, отпавшей от Бога и не вмещающей любви. Древнееврейский, ветхозаветный образ Ягве есть лишь экзотерическое откровение Божьего образа в темной природной стихии. Но и внутри самого ветхозаветного откровения существуют свои стадии. Первоначальное, натуралистическое откровение Божества еврейскому народу было политеистическим, как и у всех языческих народов. Монотеизм есть плод более позднего периода духовного развития еврейского народа. Лишь впоследствии и задним числом было закреплено для прошлого монотеистическое сознание. Но и внутри откровения единого Бога существуют разные стадии и ступени. Откровение Моисея есть совершенно другая историческая эпоха, чем откровение пророков. Сознание Единого Бога национальным еврейским богом есть совершенно иная стадия откровения, чем сознание

Единого Бога Богом вселенной, Богом всех народов. И ветхозаветное еврейское сознание прошло через стадии языческого политеизма и натуралистического национализма. Должен будет совершиться глубокий духовный кризис у пророков, еврейское сознание должно будет пройти через индивидуализм, через отрыв от национальной родовой религии, через те духовные процессы, которые отразились в книге Иова, в книгах Соломона, и наряду с затверждением религии закона и торы должна будет возникнуть напряженная апокалипсическая атмосфера, и на почве индивидуализма должно будет народиться чувство вселенскости в эллинистическую эпоху, прежде чем образуется духовная почва для излияния света новозаветного откровения. Это есть очень сложная история сознания, сложная история духа, отражающая борения духа, углубление и расширение духовного опыта. Все динамично тут, нет никакой статики. И всегда в высшую стадию откровения входит духовное творчество предшествующей стадии. Откровение всегда предполагает процессы развития в мире и человечестве, динамическое движение сознания снизу.

Такие же процессы духовного развития происходили и в мире языческом. И там человечество в изменениях структуры своего сознания, в расширениях и углублениях своего опыта готовилось к принятию Христова света – центрального события в духовной жизни мира. В великих духовных событиях эллинского язычества, в дионисизме, в орфизме, в мистериях, в греческой трагедии, в греческой философии, у Гераклита, Пифагора, Платона, совершалось преодоление языческого натурализма, развивалось сознание, раскрывался дух. И в язычестве были прорывы духовного мира. Язычество имеет свои стадии откровения божественного. Жажда воскресения у египтян, дуализм персидского религиозного сознания, обличение зла, неправды и тщеты природного мира в религиозном сознании Индии – все это очень важные моменты в истории духа, в развитии сознания, моменты откровения божественного в мире. Но и в самом христианстве есть ступени откровения, возрасты, эпохи христианства, разные зоны в судьбах христианского мира. Разная глубина и полнота

христианской истины вмещается разными структурами сознания и разными степенями духовности. И это не может быть отождествляемо со степенью достижения христианского совершенства и христианской святости. Есть не индивидуальные, а всемирно-исторические возрасты христианства, есть разные ступени развития сознания и раскрытия духовности, которые совсем не покрываются индивидуальным достижением святости. Есть духовное и душевное совершенство, духовная и душевная святость, есть эзотерическое и экзотерическое сознание. Христианская истина открывается в динамическом, творческом процессе, и этот процесс не закончен еще в мире и не может быть закончен до конца мира. Раскрытие христианской истины в мире и человечестве предполагает вечную динамику человеческого сознания, вечное творческое напряжение духа. И новозаветное откровение все еще подавлено природой ветхого Адама, ветхозаветно-языческими формами сознания. Мир духовный не окончательно прорвался в мир природный. Бесконечное ущемлено конечным. Сокровенное и таинственное раскрывается экзотерически. Потому и христианство в мире все еще долго, слишком долго остается как бы ветхозаветным христианством, языко-христианством. Библейское откровение и символически изображенный в нем космогонический и антропогонический процесс понимаются все еще ветхозаветно, а не новозаветно. Христианство в огромной своей части все еще остается законническим христианством, оно преломлено в природном человеке, как религия закона, а не религия благодати и свободы, оно приняло подобие природной жизни этого мира с ее неотвратимыми законами. Самая тайна изливаемой благодати натурализируется, объективируется, рационализируется, понимается по аналогии с действующей в природном мире силой. Это мы видим в очень яркой и организованной форме в католическом богословии. Христианство проходит как бы через законнический, ветхозаветно-языческий фазис своего развития и раскрытия. Пророческий дух в христианстве отрицается. Христианство превращается в статическую, застывшую систему в

богословских доктринах, в канонах, во внешнем церковном строе. Церковь представляется достроенным зданием, с возведенным на вершине куполом. Бесконечность духовного мира закрывается. Господствовать начинает христианское законничество и фарисейство. Творческий динамизм сознания вызывает страх, и ему ставятся преграды. Церковные христиане нередко сходятся с позитивистами в статическом понимании природы сознания и в постановке непреодолимых границ сознания.

§

Ступени и эпохи откровения обозначают не только изменение в человеческом сознании и человеческой восприимчивости, они отражают также божественный, теогонический процесс. Эпохи откровения обозначают и внутреннюю жизнь Божества, внутренние отношения в Божественной Троичности. В нашем человеческом мире отображается таинственная, сокровенная жизнь Божества. Что наверху, то и внизу. Принципиально существенные, основоположные моменты в развитии человеческого сознания, т. е. эпохи процесса антропогонического, означают и внутренние моменты в жизни божественной. В откровении рождается человек, раскрывается не только божественная, но и человеческая природа. Ступени откровения означают и ступени развития человека. Откровение есть всегда откровение Бога и откровение человека, т. е. откровение богочеловеческое. В христианстве этот богочеловеческий характер откровения находит себе окончательное выражение. В Христе-Богочеловеке дано откровение не только Бога, но и Божьего другого, т. е. Человека. Вторая Ипостась Св. Троицы есть Абсолютный Человек, и откровение Второй Ипостаси есть откровение Абсолютного Человека, т. е. раскрытие нового духовного человека, вечного человека. Но новый духовный человек не раскрылся еще окончательно. И в христианстве принципиально возможно новое откровение. Против возможности нового откровения никаких существенных возражений не может быть приведено. Возражать можно лишь против того, что новое откровение отменяет старое откровение. Новое откровение

может быть лишь продолжением и исполнением старого откровения. Но творчески-динамический процесс в мире не может остановиться. Остановка творчески-динамического процесса есть окостенение и угасание духа. Откровение есть жизнь, жизненный богочеловеческий процесс, обращенный к бесконечности духовного мира, а не преподание отвлеченных истин и застывших формул. Сознание человека поистине может размыкаться в божественную и космическую бесконечность. Человек становится на ноги и защищается от власти космической бесконечности, от власти природных стихий, через замыкание и ограничение своего сознания. В мире языческом – человек был более разомкнут и раскрыт к внутренней жизни природы, к тайнам космоса. В мире христианском – человек освобождает свой дух от власти природных стихий через установку границ сознания. Но если в известном возрасте человека необходимо оградить его от бесконечности космической жизни, если дух его этим путем освобождается и обращается к Богу, то может наступить момент, когда этими границами сознания человек закрепляет свою уединенность и оторванность от мира божественного. Естественный, природный мир образовался сначала через отвержение откровения. Но ныне происходит кризис натуралистического миропонимания и возврат к откровению, к духовному миру.

Существует очень оригинальное соотношение между Востоком и Западом. На Востоке, в Индии, утверждается большая подвижность организации человеческого сознания и не представляется столь необычайным, как на Западе, возникновение сознания космического. Этим погружается человек в космическую безмерность. Исторический же динамизм Запада был связан с утверждением неподвижности организации человеческого сознания. Западная культура основана на чрезвычайно напряженном историческом динамизме и на статизме человеческого сознания. Культура Востока не знает исторического динамизма, но допускает возможность динамизма человеческого сознания, т. е. изменение его в сторону раскрытия духовных миров. Такое соотношение не может остаться вечным. На Западе вырабатывался человек

через установку статики сознания, защищающей от космической безмерности, динамики истории, устремляющей в даль. Но на пути этом человечество пришло к кризису. Самое христианское откровение, превышающее все, что было в мире, слишком застыло, и иногда казалось, что дух отлетел от христианского мира. И должен образоваться единый духовный мир, в котором динамизм сознания, образование сознания космического, не сделает человека игрищем космической безмерности. Верность христианскому откровению о человеке дает гарантию того, что человек не подвергнется распылению. Это будет дальнейшим шагом в раскрытии духовного человека, новым духовным периодом в христианстве, когда самое откровение христианское будет понято более внутренне, более эзотерично, более сокровенно. Истинное просвещение, подлинное знание помогает наступлению этого периода. Существует лжепросвещение, просветительство, всегда разрушительное по своим последствиям для религиозной жизни, и есть истинное просвещение, истинный свет знания, подлинное просветление сознания, преодоление того обскурантизма, который задерживает христианство на низшем уровне и скрепляет его с суевериями и предрассудками. Истина откровения должна быть освобождена от тисков обскурантской ограниченности, порабощенности сознания конечному, и должно совершиться излияние более яркого света из мира духовного.

Глава IV. Свобода духа

Дух есть свобода. Дух не знает внеположности, не знает принуждающих его объективных предметов. В духе все определяется изнутри, из глубины. Быть в духе значит быть в самом себе. И необходимость природного мира для духа есть лишь отражение его внутренних процессов. Религиозный пафос свободы есть пафос духовности. Обрести подлинную свободу значит войти в духовный мир. Свобода есть свобода духа, и иллюзорно, призрачно искание свободы исключительно в мире природном. Порядок свободы и порядок природы противостоят друг другу. И глубочайшие мыслители сознавали различие этих двух порядков. Природа всегда есть детерминизм. И моя собственная природа не может быть источником моей свободы. Очень поверхностны попытки обосновать и укрепить свободу в натуралистической метафизике. Эти попытки совершенно аналогичны попыткам обосновать и укрепить бессмертие на почве натуралистической метафизики. В природном мире, в природном человеке, в природной душе так же трудно найти свободу, как и бессмертие. Свободу нужно обнаружить и показать в духовной жизни, в духовном опыте, ее нельзя доказать и вывести из природы вещей. Во всяком предмете, познаваемом нами как природа, свобода исчезает, делается неуловимой. Всякая рационализация свободы есть ее умерщвление. Религиозно-духовная проблема свободы не тождественна со школьным вопросом о свободе воли. Свобода коренится не в воле, а в духе, и освобождается человек не усилием отвлеченной воли, а усилием целостного сознания. В доказательствах существования свободы воли обычно заинтересованы были совсем не из пафоса свободы. В свободе воли нуждались для укрепления нравственной вменяемости и ответственности человека, для оправдания заслуг, связанных с добрыми делами, для обоснования наказаний в этом мире и мире загробном. Заинтересованность в существовании свободы воли была педагогически-утилитарной, а не духовно-существенной. Спиритуалистическая метафизика, которая

нередко бывала господствующей официальной философией, всегда вводила в свою программу защиту свободы воли, но она совсем не была философией свободы⁵¹. Субстанциальное учение о душе притязало обосновать и бессмертие и свободу воли. Но это была форма натурализма, натуралистически-рационалистического понимания духовной жизни. Субстанциальная природа является источником детерминизма, а не свободы⁵². Менее всего, конечно, удовлетворяет учение о свободе выбора, как о свободе безразличия. Очень интересно, что в спорах о свободе воли и отношениях ее к благодати, которыми раздиралась западная религиозная мысль, начиная с Бл. Августина и Пелагия, крайними сторонниками свободы воли были иезуиты, у которых менее всего было пафоса свободы духа, и которые отрицали свободу религиозной совести. Янсенисты, как и Лютер, отрицали свободу воли и все сводили на благодать, но они более иезуитов признавали религиозную свободу. Пелагий, крайний сторонник неповрежденной, естественной свободы воли человека, был рационалистом, не способным понять тайны свободы. Самое противоположение между свободой и благодатью заключало уже в себе порочность и ошибочность, рационализацию и натурализацию свободы, т. е. отнесение ее к порядку природного мира. На этом ложном противоположении свободы и благодати, произошло острое столкновение протестантизма и католичества. При этом столкновении обнаружилось очень парадоксальное соотношение. Протестантизм изначально провозгласил принцип свободы религиозной совести, защищал религиозную свободу и отрицал свободу воли, естественную свободу человека во имя начала благодати, не хотел признать свободы человека в отношении к Богу⁵³. Католичество отрицает свободу религиозной совести (принцип свободы совести был формально осужден Ватиканом как либерализм) и защищает свободу воли, естественную свободу человека наряду с действием благодати. На этой почве разыгрался спор о вере и добрых делах. И протестантизм и католичество одинаково, в сущности, разрывали и противопоставляли свободу и благодать, добрые дела и веру. Так религиозная проблема свободы духа получает

ложную постановку и ложное освещение. Вопрос о свободе совсем не есть вопрос о свободе воли в его натуралистически-психологической и педагогически-моралистической постановке. Это есть вопрос о первооснове бытия, о первооснове жизни. От свободы зависит самое восприятие бытия, и свобода предшествует бытию. Свобода есть категория духовно-религиозная, а не натуралистически-метафизическая. На вопросе о свободе разделяются философские направления и религиозные учения. Во всей глубине и остроте поставлена проблема свободы духа у Достоевского⁵⁴. И конечно, Достоевского мучил не школьный вопрос о свободе воли, а несоизмеримо более глубокий вопрос.

Идея свободы центральна в христианстве. Без свободы непонятно ни миротворение, ни грехопадение, ни искупление. Без свободы нельзя понять феномена веры. Без свободы невозможна теодицея. Без свободы нет смысла мирового процесса. Дух бесконечной свободы разлит в Евангелии и в апостольских посланиях. Свобода не должна быть лишь предметом нашего исследования, но мы должны обнаружить свободу духа в исследовании свободы, мы должны ставить вопрос о свободе в духовной атмосфере свободы. «Итак сыны свободны» (от Матфея). «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (от Иоанна). «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (от Иоанна). «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (от Иоанна). «Кто вникнет в закон совершенный, в закон свободы» (пос. Иоанна). «Вы куплены дорогою ценой, не делайтесь рабами человеков» (Ап. Павел). «Где дух Господен, там свобода» (Ап. Павел). «Ты уже не раб, но сын» (Ап. Павел). «К свободе призваны вы, братия» (Ап. Павел)⁵⁵. «Он никого не хочет иметь своим рабом против воли или принуждением; а хочет, чтобы все свободно и добровольно служили Ему и познавали сладость служения Ему» (Св. Иоанн Златоуст). «Но не желающего Я никогда не принуждаю, а хочу, чтобы служение повинующихся Мне было свободным, самопроизвольным» (Св. Симеон Новый Богослов). У Достоевского Великий Инквизитор

говорит Христу: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы он свободно пошел за Тобой, прельщенный и плененный Тобой». Это не есть дифференциальная постановка вопроса о свободе воли, это есть интегральная постановка вопроса о свободе духа. Тут свобода есть целостная атмосфера духовной жизни, ее первооснова. С свободой связано особое качество жизнеощущения и непонимания. Христианство предполагает дух свободы и свободу духа. Вне этой духовной атмосферы свободы христианства не существует и оно лишено всякого смысла.

§

Религиозная проблема свободы духа не может быть разрешена рационально-философски. Бездонную тайну свободы сознавали лучшие мыслители. Бергсон говорит, что все определения свободы делают ее рациональной, т. е. ведут к исчезновению свободы. Нельзя выработать положительного логического понятия о свободе, для которого тайна свободы стала бы вполне проницаемой. Положительные определения свободы рационализируют ее и умерщвляют ее внутреннюю жизнь. Свобода есть жизнь, жизнь же постижима лишь в опыте жизни, она неуловима в своей внутренней таинственности для категорий разума. Рациональная философия приходит к статическому учению о свободе, в то время как свобода по существу своему динамична и может быть лишь динамически постигнута. Свободу нужно исследовать в ее внутренней судьбе, в ее трагической диалектике, в ее разных духовных возрастах и в ее переходах в свою противоположность. Свобода не есть застывшая, статическая категория. Свобода есть внутренняя динамика духа. Свобода есть иррациональная тайна бытия, тайна жизни и судьбы. Это не значит, что свобода совсем не может быть познаваема и что тут нужно примириться с агностицизмом. Но пути познания свободы более сложны и несходны с теми путями, которыми идет натуралистическая метафизика, порождающая и учение о детерминизме и учение о свободе воли. В сущности, прав детерминизм в физике и метафизике природного мира. Опровергнуть детерминизм рациональным путем почти невозможно. Вне христианства нет

свободы, вне христианства детерминизм всегда одерживает победу. Свобода духа не есть естественное состояние человека, как природного существа, так же как и бессмертие не есть его естественное состояние. Свобода духа есть новое духовное рождение, раскрытие духовного человека. Свобода раскрывается лишь в духовном опыте, в духовной жизни. Источник свободы не в душе и тем менее в теле человека, не в природном существе человека, всегда подчиненном природной закономерности и со всех сторон ограниченном внешними определяющими силами, а в духе, в стяжании духовной жизни. Свобода есть вхождение в иной порядок бытия, порядок бытия духовного, а не природного. Есть классическое определение свободы, которое остается бесспорно верным, но положительного постижения тайны свободы не дает. Свобода есть самоопределение изнутри, из глубины, и противоположна она всякому определению извне, которое есть необходимость. Гегель так определяет свободу: «Freiheit ist bei sich selbst zu sein»⁵⁶. Самоопределение изнутри и есть определение из глубины духа, из духовной силы, а не из силы внешней природы и не из моей природы. В свободе я ничем не определяюсь извне, из чужой мне природы, и даже не из моей природы, но определяюсь изнутри собственной духовной жизни, из собственной энергии духа, т. е. нахожусь в своем собственном, родном мне духовном мире. Физическая причинность не дает нам понимания внутренней связи между причиной и ее порождением.

Физическая причинность остается внешней закономерностью. И не без основания Мах предлагает заменить понятие причинности, как мифологическое, понятием функционального соотношения. Физическая причинность, которую раскрывают науки естественные, не вводит нас во внутреннюю связь вещей. Творческая энергия внутренней жизни мира остается закрытой. Науки о мире физическом не доходят до внутреннего ядра бытия, они ищут причин всего происходящего во внешней среде. Природный мир представляется лишенным внутренней энергии, нигде нет бытия, действующего из собственных недр, из глубины. Мы

идем все дальше и дальше вовне, в искании причин происходящего в физической действительности. Необходимость, царящая в физическом мире, и есть эта определяемость всегда извне, а не изнутри. Явление потому и относится нами к физическо-материальному миру, что оно определяется через внешнюю причинность, что в нем не открывается внутренне действующая творческая энергия. Когда в природе откроется нам внутренняя сила и мы поймем ее события как проявление внутренней творческой энергии, она перестанет быть физически-материальной, она будет введена в мир духовный. Физическая, материальная природа, с ее тяжестью, непроницаемостью, внеположностью частей, есть отхождение от внутренних центров бытия, распадение на части внешние и инертные друг для друга и принуждающие друг друга. Материальный мир и есть потеря свободы духа. Поэтому в нем действует внешняя физическая причинность, которая и создает необходимый порядок природы, детерминизм. В причинности психической, которую мы раскрываем в явлениях душевных, все еще принадлежащих к миру природному, уже более приоткрывается внутренняя связь вещей, связь между причиной и ее порождением. Но душевная действительность все еще скреплена с действительностью материальной, с жизнью тела, и в ней продолжают еще действовать внешние причины, она все еще есть замкнутая и разорванная действительность и потому повсюду встречает внеположность, инобытие, т. е. подвергается действию необходимости. В душевной действительности раскрывается свобода в меру раскрытия в ней духовного мира. Душа человека есть арена взаимодействия и борьбы свободы и необходимости, мира духовного и мира природного. В душевном действует духовное, и тогда раскрывается свобода духа. В душевном же действует и природное, и тогда необходимость вступает в свои права. Человек самоопределяется изнутри, из глубины в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями, в меру вбирания души в дух и внедрения духа в душу. Свобода ведома лишь тем явлениям душевной жизни, которые могут быть названы явлениями духовными. Психическая причинность все

еще есть разновидность природной причинности, в ней одно душевное явление определяется другим душевным явлением, т. е. все еще действует необходимость, хотя и более сложная и внутренняя, чем необходимость мира материального. Психическая причинность еще не раскрывает глубины внутренней энергии бытия, она делает одно явление душевной жизни внеположным для другого явления. Так как оба явления, связанные психической причинностью, принадлежат моей душевной жизни, то связь тут более внутренняя, чем в связи физических явлений через физическую причинность, но свобода духа не раскрывается еще в этой связи. Внутренняя, глубинная, сокровенно-таинственная энергия, творящая жизнь, раскрывается через духовную причинность. В духовной причинности исчезает уже противоположность между свободой и причинностью, нет уже внеположности в определении событий и порождений жизни. В духовной жизни причина действует изнутри, есть самоопределение, раскрывается таинственная связь мировой жизни, обнаруживается внутреннее ядро бытия, скрытое за символами природного мира. Свобода духа, из себя порождающая последствие, творящая жизнь, раскрывается нам как бездонность, безосновность, как сила, идущая в бесконечную глубину. Дна, основы свободы мы не можем ощутить, не можем нигде упереться в твердыню, извне определяющую свободу. Свобода духа есть бездонно глубокий колодезь. Наша субстанциальная природа не могла бы быть основой свободы⁵⁷. Наоборот, всякая природа есть порождение свободы. Свобода восходит не к природе, а к Божьей идее и к бездне, предшествующей бытию. Свобода коренится в «ничто». Первичен акт свободы и вполне иррационален. Рациональное понимание акта свободы есть уподобление его явлениям природы. Мир детерминированный, мир физической и психической причинности, есть уже вторичный мир, порождение и дитя свободы. Не свобода есть результат необходимости, как думают очень многие мыслители, а необходимость есть результат свободы, есть последствие известной направленности свободы. Природный, душевный и физический мир есть порождение событий и актов мира духовного. Все

внешнее есть результат внутреннего. Отпадение от Бога, от первоисточника жизни в мире духовном, внутренний раздор и распад бытия, порожденный направлением иррациональной свободы, и отображается в затверделом, подчиненном необходимости, природном душевно-материальном мире. Мы живем во вторичном, отраженном мире, и необходимость, сковывающая наш мир, есть детище нашей злой свободы. В свободе открывается и постигается внутреннее движение мировой жизни. Опыт свободы ведом каждому существу, обладающему духовной жизнью. Тайна действия, тайна причинения и порождения, не раскрывается нам через причинность физическую и лишь отчасти приоткрывается через причинность психическую. Первофеномены действия, творчества, динамики жизни даны в жизни духа, и они даны лишь во вторичном своем отображении в мире природном, мире детерминированном, мире внешней причинности. Это значит, что свобода носит характер в высшей степени динамический. Свобода постижима лишь во внутреннем движении, она неуловима в состоянии застывшем. Застывшая свобода перерождается в необходимость. А это приводит нас к тому, что есть несколько пониманий свободы и что свобода имеет разные стадии.

§

Уже Бл. Августин говорит о двух свободах – *libertas minor* и *libertas major*⁵⁸. И поистине сразу же можно увидеть, что свобода имеет два разных смысла. Под свободой понимается то изначальная иррациональная свобода, свобода, предшествующая добру и злу и определяющая их выбор, то последняя, разумная свобода, свобода в добре, свобода в истине; т. е. свобода понимается то как исходная точка и путь, то как конечная точка и цель. Сократ и греки признавали существование лишь второй свободы, свободы, которую дают разум, истина и добро. И в евангельских словах «познайте истину и истина сделает вас свободными» говорится о второй свободе, свободе в истине и от истины. Когда мы говорим, что человек достиг истинной свободы, победив в себе низшие стихии, подчинив их высшему духовному началу или истине и

добр, то мы имеем в виду свободу во втором смысле. Когда мы говорим, что какой-нибудь человек или народ должен освободиться от духовного рабства и достигнуть истинной свободы, мы имеем в виду все ту же вторую свободу. Это есть свобода, к которой идет человек, вершина и увенчание жизни, цель устремления; свобода, которая должна быть, которая получится от торжества высших начал жизни. Но есть другая свобода, свобода, от которой исходит человек, через которую он избирает путь свой и принимает самую истину и самое добро. Есть свобода, как темный исток жизни, как первичный опыт, как бездна, лежащая глубже самого бытия и из которой бытие определяется. Эту бездонную иррациональную свободу человек чувствует в себе, в первооснове своего существа. Свобода связана с потенцией, с мощью потенции. И томизм со своим аристотелевским учением о потенции и акте, в конце концов принужден отрицать свободу, признавать ее несовершенством. Гениально выражена свобода у Достоевского в словах героя «Записок из подполья»⁵⁹. Человек есть иррациональное существо, и он дорожит более всего тем, чтобы по своей вольной воле жить. Он согласен на страдание во имя своей вольной воли. Он готов опрокинуть всякий разумный порядок жизни, всякую гармонию, если она лишает его свободы выбора, и если она будет принудительной. Признание лишь той свободы, которую дает истина, дает Бог, и отрицание свободы в избрании и принятии истины ведут к тирании. Свобода духа заменяется организацией духа. Пусть истинная высшая свобода возможна лишь во Христе и через Христа. Но Христос должен быть свободно принят, к Христу должен привести нас акт свободы духа. Христу нужна наша свобода в Его принятии. Христос возжелал свободной любви человека. Христос не может никогда и ни к чему принудить, и Лик Его всегда обращен к нашей свободе. Бог принимает лишь свободных. Бог ждет от человека свободной любви. Человек ждет от Бога свободы, то есть что Божественная истина освободит его. Но и Бог ждет от человека свободы, ждет свободного ответа человека на Божий зов. Подлинная свобода и есть та, которую Бог требует от меня, а не я требую от Бога. На этой глубине обосновывается свобода

человека, свобода, заложенная в его бездонности. Истина дает нам высшую свободу. Но нужна свобода в принятии самой истины. Истина никого не может насиловать и принуждать, она не может насильственно дать свободу человеку. Мало принять Истину, Бога, нужно свободно принять. Свобода не может быть результатом принуждения, хотя бы то было Божье принуждение. Нельзя ждать свободы от организованного, гармонизованного, совершенного строя жизни, сам этот строй жизни должен быть результатом свободы. Спасение придет от Истины, которая нам дает свободу, но принудительное спасение невозможно и не нужно. Спасение человека не может совершиться без свободы человека. Спасение человека есть освобождение человека в Истине, в Боге. Но принудительно, без свободы самого человека, не может совершиться освобождение человека. Когда утверждается свобода в Истине, свобода в Боге, т. е. вторая свобода как свобода единственная, то утверждается божественная свобода, а не свобода человеческая. Но свобода духа есть не только свобода Бога, она есть также свобода человека. Свобода же человека есть не только свобода в Боге, но и свобода в отношении к Богу. Человек должен быть свободен в отношении к Богу, к миру и к собственной природе. Свобода в принятии Истины не может быть свободой, полученной от самой Истины, она существует до Истины. Свобода не тождественна с добром, совершенством, истинной жизнью. От этого смешения и отождествления происходит непонимание свободы и отрицание свободы. Добро, совершенство, истинная жизнь должны быть свободно достигнуты. Добро, совершенство, Истина, Бог не могут и не захотят насильственно к себе привести. И в том, что они свободно принимаются и достигаются, лежит источник достоинства и своеобразной качественности духовной, религиозной, нравственной жизни. В духовном мире, в духовной жизни не может свобода быть получена от необходимости, хотя бы то была Божья необходимость. И великая тайна свободы скрыта совсем не там, где ее обычно ищут и на чем ее обыкновенно обосновывают. Свобода человека совсем не есть требование и претензия человека. Человек легко отказывается

от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи. Часто, слишком часто человек и в своей индивидуальной и в своей исторической судьбе отказывается от свободы, предпочитает спокойствие и благополучие в необходимости. И в старой теократической идее и в новой социалистической идее мы видим это отречение человека от свободы и это предпочтение жизни в принуждении. Свобода духа предполагает горение духа. Горение же духа не так часто встречается, и не на нем обычно основываются человеческие общества. Человеческий быт и человеческое общество обычно оседали и кристаллизировались в результате потухания духовного огня. Человек может обойтись без свободы, и требование свободы духа, порождающей трагизм жизни и страдания жизни, не есть человеческое требование. Требование свободы духа есть божественное требование. Не человек, а Бог не может обойтись без свободы человека. Бог требует от человека свободы духа, Богу нужен лишь человек свободный духом. Божий замысел о мире и о человеке не может быть воплощен без свободы человека, без свободы духа. Свобода человека обосновывается на требовании Бога, на воле Божьей. Человек должен исполнить волю Божью, но воля Божья в том, чтобы человек был свободен духом. Мало сказать, что человек должен исполнить волю Божью, нужно угадать, в чем воля Божья. И если воля Божья в том, чтобы человек был свободен, то утверждение свободы человека есть исполнение воли Божьей. И во имя Бога, во имя исполнения Божьего замысла о человеке и мире, во имя Божьей идеи должно утверждать свободу человека, не только вторую, но и первую свободу, не только свободу в Боге, но и свободу в признании Бога. На этой глубине обосновывается свобода – как первооснова бытия, как предшествующая всякой организованной, гармонизованной, усовершенствованной жизни. Свобода связана не с формой жизни, а с содержанием жизни, с иррациональным содержанием жизни. Свобода связана с бесконечностью бытия, бесконечностью жизни, с бездной бытия. Эта бесконечность и бездонность бытия была еще закрыта для

сознания эллинского, и потому оно не выработало идеи свободы. Эта бесконечность и бездонность развернулись в мире христианском, в духовном мире, раскрывшемся в христианстве. Свобода связана с бесконечными потенциями духа. Отрицание же свободы есть всегда порабощение конечному.

Бл. Августин, в сущности, признавал лишь вторую свободу, которую дает Истина, Бог. Первая свобода была для него окончательно утеряна в грехопадении. Он ставил проблему свободы лишь в отношении к греху: *posse non peccare, non posse non peccare, non posse peccare*⁶⁰. Борьба против рационалистического натурализма Пелагия склонила его к умалению свободы. Так, потом полупелагианство иезуитов вызвало реакцию Паскаля и янсенистов. Самая постановка проблемы свободы была суженной и неверной. Когда вас принуждают к ложной постановке вопроса, то вас толкают на путь ложного ответа на этот вопрос. Для Пелагия вопрос о свободе был поставлен рационалистически. И Бл. Августин отказался от свободы. Свобода и благодать оказались противоположными. Более рационалистически настроенные стали за свободу, более мистически настроенные стали за благодать. Но есть мистика свободы, есть ее иррациональная тайна, тайна бесконечности и бездонности духа. Свободе противоположна не благодать, а необходимость. Царство духа есть царство свободы и благодати – в противоположность царству природы, царству необходимости и принуждения. Ошибка Бл. Августина в решении проблемы свободы имела роковые практические последствия. Она привела к оправданию насилия в делах веры, отрицанию свободы религиозной совести, допущению возможности казни еретиков, дала санкцию тому пути, которым потом пошла инквизиция. Опыт борьбы с динатистами⁶¹ толкнул Бл. Августина на этот опасный путь. Он соблазнился о свободе. И Св. Фома Аквинат в конце концов отрицал свободу. В его схоластической системе нет места для свободы. Любовь к Богу для него есть необходимость. Свобода связана с несовершенством. Такое понимание свободы вело к практическим последствиям – к отрицанию свободы духа в жизни религиозной и общественной. Пусть скорее прекратится

несовершенство, связанное со свободой, и скорее наступит необходимая любовь к Богу. Вторая свобода тут понимается как тождественная с божественной необходимостью. На путях отрицания свободы духа всегда подстерегает опасность соблазниться духом Великого Инквизитора. Католическая и византийская теократия, подобно атеистическому социализму, склонна к отрицанию свободы человека, к принудительной организации человеческой жизни в добре, т. е. к отождествлению свободы с необходимостью, или необходимостью божественной организации жизни, или необходимостью социальной организации жизни. Отрицание свободы в христианском сознании связано с крайними выводами из учения о грехопадении, с отрицанием того, что в человеке осталась его духовная природа, его богоподобие. Католическое богословие склоняется все же к тому, что человек не был сотворен богоподобным существом и Адам получил свои высшие качества от особого действия благодати. В отпадении от Бога потерял человек свою изначальную свободу, и он может получить ее обратно лишь через действие благодати. Благодать действует на человека организовано, и через это организованное действие благодати человек получает свободу, т. е. получает ее от Бога, от Истины. Это и есть исключительно второе понимание свободы. Первая человеческая свобода находится в состоянии, которое Бл. Августин характеризовал словами «non posse non ressaire». Человеческой свободы нет, есть лишь божественная свобода. Устанавливается принципиальное противоположение свободы и благодати, потому что благодать представляется действующей извне на человека, представляется трансцендентной силой, действующей на человека как на объект. Благодать как бы объективируется и изымается из внутренней жизни духа. Устанавливается пропасть между творческим актом Бога, созидающим тварную природу, и действием Бога, посылающим благодать. Эта проблема никогда не была до конца додумана в христианской мысли. Если бы человеческая природа была окончательно искажена и свобода духа без остатка истреблена в грехопадении, то в человеке не осталось бы органа для

восприятия истины откровения, то он был бы мертв для действия благодати. Но человек остался духовным существом, хотя и больным и надломленным, у него осталась религиозная совесть. К существу, лишенному свободной религиозной совести, не могло бы быть обращено слово Божие. В человеке есть свобода, которая предшествует действию на него откровения и благодати. Действие благодати предполагает свободу человека, в этом можно видеть его отличие от акта миротворения. Последовательно доведенный до конца трансцендентизм в религиозном сознании немыслим, он приводит к отрицанию возможности религиозной жизни. Юридическое понимание отношений между Богом и человеком является последствием трансцендентизма. Самый факт религиозного опыта уже предполагает некоторый имманентизм, т. е. признание наличности религиозной совести в человеческой природе, сохранение в человеке свободы духа⁶². Человек несет в себе знак богоподобия, образ Божий, он есть Божья идея, Божий замысел. Но человек небожествен по природе, ибо тогда он не был бы свободен. Свобода человека предполагает возможность обожения и возможность загубления Божьей идеи, Божьего образа в человеке. Человек, лишенный свободы зла, был бы автоматом добра.

§

Свобода динамична по своей природе. Свобода имеет свою судьбу. Внутренне понять свободу можно, лишь проникнув в ее трагическую диалектику. Нам раскрылось существование двух свобод, свободы в двух разных смыслах. И вот каждая из этих свобод, и первая и вторая свобода, имеет свою роковую диалектику, в которой свобода переходит в свою противоположность, в необходимость и рабство. Поистине трагична судьба свободы, и трагизм ее и есть трагизм человеческой жизни. Первая, изначальная, иррациональная и бездонная свобода сама по себе не дает гарантий, что человек пойдет путем добра и придет к Богу, что Истина победит в его жизни, что последняя и высшая свобода восторжествует в мире. Бесконечные потенции открывают возможность самых разнообразных и противоположных актуализаций. Первая

свобода не предполагает непременно определения к жизни в Истине, в Боге. Первая свобода, может повести путем раздора и злобы, путем самоутверждения одной части бытия против другой, путем распада духовного мира, т. е. путем зла. Первая свобода легко перерождается в злую свободу, а злая свобода роковым образом перерождается в необходимость и рабство. Первая свобода не облагодатствована в любви, не просветлена внутренним светом Истины. Когда ввергает свобода человека в мир раздора и самоутверждения, человек подпадает под власть природной необходимости, он становится рабом низших стихий. Свобода из собственных недр порождает это рабство и необходимость. Она таит в себе разрушительные яды. Мы знаем это по опыту индивидуальной человеческой судьбы. Мы знаем, как иррациональная свобода наша ввергает нас в рабство, подчиняет нас неотвратимой необходимости. Мы знаем это и по исторической судьбе народов. Разрушительные революции, порожденные иррациональной свободой, ввергают в анархию, анархия же порождает рабство и тиранию. Рок необходимости тяжело ударяет по народам. Мы знаем по опыту, что анархия наших страстей и наших низших расхोлившихся стихий поработщает нас, лишает нас свободы духа, подчиняет необходимости низшей природы. Опасность анархии, т. е. окончательного распада, подстерегает первую свободу, предоставленную самой себе. В первой свободе заложены и потенции бесконечного добра и потенции бесконечного зла. В темной бездне, предшествующей и добру и злу, заложена энергия, актуализируемая первой свободой. Миф о грехопадении связан с первой свободой, и без нее невозможно осмыслить этот миф. Первая свобода и порожденное ею отпадение от божественного центра жизни есть одна из первичных стадий динамики духа, один из моментов мистерии духа, мистерии первожизни. Этот процесс совершается в самых сокровенных глубинах духовного мира, и он лишь отображается в нашем вторичном природном мире. Природный мир, подчиненный законам необходимости, мир раздора и распада и вместе с тем механического сцепления и сковывания, есть уже вторичное порождение внутренней диалектики свободы в мире

духовном. Диалектика первой свободы порождает трагедию мирового процесса, из которой нет выхода ни через эту свободу, ни через порожденную ею необходимость. Есть ли выход во второй свободе?

Вторая свобода, взятая сама по себе, также имеет свою роковую судьбу. Она имеет свою неотвратимую внутреннюю диалектику. И ее подстерегает опасность перехода в свою противоположность, в необходимость и рабство. Вторая свобода, взятая без первой свободы, ведет к принуждению и насилию в истине и добре, к принудительной добродетели, т. е. к отрицанию свободы духа, к тиранической организации человеческой жизни. Если первая свобода порождает анархию – в которой она погибает, то вторая свобода порождает авторитарный строй жизни, теократический или социалистический, в котором свобода духа, свобода совести истребляется без остатка. Авторитарный тип общества есть порождение отвлеченно взятой второй свободы. Человеческая жизнь, индивидуальная и общественная, принудительно организуется в подчинении истине и добру. Будет ли эта истина и добро теократическое, в смысле папской или императорской теократии, или коммунистическое, одинаково отрицается свобода духа, свобода совести, одинаково не остается возможности свободного выбора истины и добра. Признается лишь та свобода, которая дается принудительной организацией человеческой жизни в истине и добре. И коммунисты признают, что будет достигнута для всего человечества высшая и окончательная свобода, но через коммунистическую муштровку человеческой природы, через подчинение коммунистической истине и добру, вне которых нет свободы. Так думают и католики, отрицающие свободу совести. Они отрицают свободу зла, но утверждают свободу добра, свободу в добре. Свобода есть результат необходимости, для одних необходимости божественной, необходимости организованной благодати, для других необходимости социальной, необходимости организованного, рационализованного и регулируемого общества. Добро оказывается автоматическим. Вторую свободу подстерегает соблазн Великого Инквизитора, который может

являться и в очень правом и очень левом обличье. Снимается с человека бремя свободы выбора во имя спокойствия и счастья людей, во имя организации и регуляции человеческой жизни. Бесконечность духовного мира закрывается, замыкается. Весь пафос перемещается в конечное, в организацию конечного. Социализм есть такое же порождение трагизма свободы, как и анархия. Если революции в жизни народов начинаются с утверждения ничем не ограниченной первой свободы, то они кончаются утверждением ничем не ограниченной второй свободы. А это значит, что свобода в своей динамике, в своей внутренней диалектике приводит к тирании, к самоистреблению. Первая свобода ведет к раздору и распаду. Вторая свобода хочет подчинить этот раздор и распад организующей истине и добру и этим привести мир к порядку во что бы то ни стало, к принудительному, насильственному соединению и сцеплению, хочет создать необходимую свободу, свободу в необходимости и от необходимости. Выхода из трагедии свободы не видно, свобода обречена на гибель, в недрах самой свободы скрыт яд ее разрушений. Диалектика и первой и второй свободы происходит уже в мире, отпавшем от духовного центра. И страшнее всего – то, что само христианство постоянно соблазнялось о свободе (пелагианство, Августин, янсенизм, кальвинизм, церковное отрицание свободы совести). Трагедия мирового процесса есть трагедия свободы, она порождена внутренней динамикой свободы, ее способностью перейти в свою противоположность.

§

Естественного, природного выхода из трагедии свободы нет. Никакая натуралистическая метафизика не может указать выхода из той трагедии свободы, в которой она сама себя истребляет. Природный человек переходит от первой свободы ко второй и от второй к первой, но и там и здесь внутренний яд истребляет его свободу. Конфликт свободы и необходимости непреодолим. Свобода из собственных недр порождает необходимость. Необходимость не уничтожает внутреннего яда свободы, она сама есть лишь его последствие. Как преодолеть яд свободы, не ограничив свободы никаким насилием извне?

Как избавить свободу от порождаемого ею зла, не истребив самой свободы? Это и есть мировая тема, которая находит разрешение в явлении Христа. Только явление Нового Адама, Духовного Человека находит выход из трагедии свободы, преодолевает конфликт свободы и необходимости. Сын Божий нисходит в «ничто», т. е. в изначальную свободу. Только Духовный Человек, Новый Адам вынимает яд из свободы, не уничтожая самой свободы. В роде старого Адама и это недостижимо. Там преодоление зла в свободе посягает на самую свободу. В Христе открывается третья свобода, совмещающая в себе обе первые. Благодать Христова есть просветление свободы изнутри, без всякого насилия и принуждения извне. Истина Христова, которая делает людей свободными, никого не насилует и не принуждает; она не походит на те истины мира сего, которые насильственно организуют и лишают свободы духа. Свет Христов просветляет иррациональную тьму свободы, не ограничивая ее извне. Благодать Христова есть преодоление злой свободы и доброй необходимости. Тайна христианства, как религии Богочеловечества, и есть прежде всего тайна свободы. Рациональные метафизические системы бессильны обосновать и оправдать свободу двух природ, Божьей и человеческой природы, не могут понять встречу двух свобод. Слишком многие учения о свободе грешат монофизитским уклоном, учат о Божьей свободе, но от них ускользает человеческая свобода. Только христианское откровение примиряет свободу Божью со свободой человеческой, только религия Богочеловека и Богочеловечества совмещает в себе Божью свободу со свободой человеческой. Искупление и есть избавление человеческой свободы от истребляющего ее зла не путем необходимости и принуждения, а путем благодати. Благодать же есть сила, действующая изнутри, а не извне, действующая внутри самой человеческой свободы. И потому христианское учение о благодати и есть истинное учение о свободе.

Источник свободы человека не может быть в самом природном человеке, ибо человек не есть самодовлеющее, абсолютное бытие, в самом себе имеющее источник жизни.

Источник всякой жизни восходит к первоисточнику бытия, к Богу. Таким путем приходят к тому выводу, что в Боге лежит источник свободы человека. Человек черпает свою свободу оттуда, откуда получает всю свою жизнь. Отходя от Бога, т. е. от первоисточника жизни, человек теряет и свою свободу. Но если дальше идти по этому пути размышлений о свободе, то мы приходим к монофизитству, к признанию свободы Бога и отрицанию свободы человека. Человек получает свободу от Бога, но он не имеет той свободы, через которую он должен обратиться к Богу. Свободный ответ человека на зов Божией любви невозможен, Бог сам себе отвечает. Трагедия, в которой действуют два лица, превращается в трагедию, в которой действует одно лицо. Самый первофеномен религиозной жизни непонятен при таком понимании свободы. Как же спасти свободу человека? Может ли человек, как тварное существо, иметь бездонный источник бытия в самом себе? Или человек не только тварь? Или жизнь человеческая имеет значение события, совершающегося в недрах самой божественной жизни? Пантеистическое учение о человеке, как проявлении Божества, не только не поможет нам, но приведет к окончательному упразднению свободы. Пантеизм есть чистейшее монофизитство, для него существует лишь свобода Бога, тождественная с необходимостью,, для человеческой же свободы пантеизм не оставляет места. Свобода человека отрицается и при теистическом дуализме, который видит в человеке лишь тварь, не имеющую в себе самой источника бытия; и при пантеистическом монизме, который видит в человеке лишь частицу Божества. Мышление как будто бы отказывается найти точку опоры для обоснования свободы человека. Трансцендентный дуализм так же принужден отнести свободу к Богу, как первоисточнику бытия, как и имманентный монизм. Только христианство знает тайну обоснования свободы человека, тайну, связанную с двуединством природы Христа-Богочеловека, тайну соединения природ при сохранении различения этих природ. *Источник свободы человека лежит в Боге, но не в Боге-Отце, а в Боге-Сыне, Сын же не только Бог, но и человек, абсолютный человек, духовный человек,*

извечный человек. Свобода Сына и есть та свобода, в которой (и через которую) возможен свободный ответ Богу, свободное обращение к Богу. Свобода Сына и есть источник свободы всего человеческого рода, ибо род человеческий есть не только род природного Адама, но и род духовного Адама, род Христов. В Сыне совершается свободный ответ на Божий зов любви, на Божью потребность в своем другом. Это совершается в небесном, духовном мире и отображается в земном, природном мире. Свобода Сына Божьего имеет источник в себе самой, в нем самом, это есть свобода абсолютной духовности, не знающей никакого определения извне. Но в Сыне Божьем пребывает весь род Адама, в Нем он имеет внутренний источник своей свободы, не только Божьей свободы, но и свободы в отношении к Богу, свободы обращения к Богу. Получить свободу от Христа не значит только получить свободу от самого Бога, но значит также получить свободу для обращения к Богу, для ответа на Божью потребность в любви, свободу быть истинными сынами. Это уже не есть ни монизм, ни дуализм, это есть тайна Богочеловечества, тайна двух природ во Христе, а потому и двух природ в человеке. Тайны свободы человека и разрешения трагедии свободы нужно искать в христологическом догмате о богочеловеческой природе Христа. Только христологическое сознание преодолевает монофизитство, к которому имеет естественную склонность наше мышление. Христос-Богочеловек – Абсолютный Человек, а не только Бог, и потому в Нем действует свобода человеческой природы, а не только природы божественной. В деле, совершенном Христом-Богочеловеком, действовала не только Божья природа, но и человеческая природа, природа Небесного Адама, Адама Кадмона⁶³. Спасение мира есть акт, совершенный не только Богом, но и человеком и человеческой свободой, свободой Христа – Абсолютного Человека, в котором пребывает весь человеческий род. Все соборное человечество через Христа участвует в деле спасения и освобождения мира. В Христе весь человеческий род дает свободный ответ Богу. Мы род Христов, род Небесного Адама, и через Него, через Его человечество мы приобщены к Его свободе, к свободе человека,

к истинно человеческой свободе. Через Христа Абсолютного Человека мы соучастники второй Ипостаси Св. Троицы, божественной мистерии, совершающейся в недрах Божественной Троичности. Духовный человек имеет свободу, потому что он принадлежит к роду Сына. В нем раскрывается источник свободы человека, свободы во Христе, не божественной только, но и истинно человеческой свободы. Свобода сына есть человеческая свобода, она опирается на бездонность человеческой Ипостаси в Божественном бытии. Свобода принадлежащих к роду Небесного Адама соединена с любовью, есть свободная любовь, есть свобода в любви, в ней вырвано жало зла из свободы, побежден ее смертельный яд. Постигнуть тайну человеческой свободы значит одинаково преодолеть монизм и дуализм, значит приобщиться к тайне единства двух природ, что и есть тайна христианства. *Бог хочет, чтобы человек был*, чтобы была и человеческая, а не только божественная природа. Человеческая природа была сотворена Богом не для того, чтобы уничтожиться. Бог томится по своему другому, по любящему и любимому, ибо Бог есть бесконечная любовь. Любовь же не может оставаться в замкнутости, она всегда выходит к другому. В Сыне Бог находит своего друга, любящего и любимого. В Сыне совершается ответ Богу другого, Небесного Человека, на Божью любовь. Но любовь может быть только свободной, и только в свободной любви нуждается Бог. Акт свободной любви, исходящий из бездонного источника, совершается в Сыне, в Христе – Абсолютном Человеке. И через Сына, через Христа – Абсолютного Человека этот опыт совершается во всем духовном роде Адама. В Сыне, в Абсолютном Человеке, единый духовный человек и множество духовного человеческого рода таинственного совпадают. Индивидуалистическая обособленность тут неприменима. Абсолютный, Небесный Человек есть единый Человек и соборное человечество разом. В Сыне, в Христе-Богочеловеке, не только восстанавливается подорванная и утерянная свобода ветхого Адама, но и открывается высшая свобода нового духовного Адама. Свобода духовного Адама есть уже иная свобода, свобода соединенная с любовью, изнутри

просветленная любовью и потому победившая яд свободы, яд, заложенный в ее иррациональной тьме. Свобода духовного Адама, нового духовного человека есть облагодатствованная свобода. Через Сына получает человек свободу, внутренне соединенную с благодатью. Эта благодать не есть насилие над свободой человека, она приходит не извне к человеку. В благодати, которая идет от Сына, в Христе-Богочеловеке, действует не только Божья энергия, но и энергия человеческая, энергия Абсолютного Человека, энергия вечной, небесной человечности. Благодать действует как третья, высшая свобода, свобода небесной, духовной человечности. Тайна благодати в христианстве и ее внутреннего единства со свободой и есть все та же тайна богочеловечности, тайна единства двух природ. Благодать исходит не только от Божественной природы Христа, но и от его человеческой природы, от его небесной человечности. В ней действует и просветляется свобода человека, третья свобода. Третья свобода и есть свобода, соединенная с благодатью, с благодатной любовью. Происходящее во времени и на земле происходит и на небе и в вечности. Боговочеловечение экзотерически совершается на земле, во временном процессе, но эзотерически оно совершается на небе, в вечности, в плане духовном. Это и есть мистерия духа, в которой Сын извечно рождается от Отца. Благодать есть царство Третьей Ипостаси, есть благодать Духа Святого. В царстве Духа Святого нет противоположения между свободой Бога и свободой человека, между свободой и благодатью. Благодать действует внутри самой свободы. Божественная мистерия жизни завершается. Бог встречает любимого, и его ответная любовь есть любовь бесконечно свободная. Тайна двух природ, двуединства разрешается в Троичности. Отношения между Богом и человеком разрешимы лишь в Третьем, в Духе, который есть осуществленная Любовь. Тайна соотношения между Богом и Его Другим окончательно разрешается в Третьем. Царство любви в свободе есть царство Троичности. Опыт свободы и ее имманентной трагедии приводит к Троичности. Только в христианстве остается полнота человеческой свободы, она ничем не поглощается извне.

Отвлеченный монотеизм всегда есть тирания и деспотия, всегда есть понимание Бога как самодержавного монарха и нигде не оставляет места для свободы. Лишь религия конкретной Троичности окончательно преодолевает монархически-империалистическое понимание Бога, раскрывает жизнь Бога как Божественную Троичность и потому обосновывает свободу.

Тайна креста, тайна Голгофы есть тайна свободы. Сын Божий, принявший зрак раба и распятый на кресте, не принуждает внешней силой и мощью признать себя. Он остается невидимым в своей божественной силе для чувственного взора природного человека. Божественная сила и слава Распятого обличается в акте свободной веры и любви. Распятый обращен к свободе человеческого духа. Он ни в чем не насилует. Нужен свободный подвиг духа, чтобы узнать в Распятом своего Бога. Бог, распятый на кресте, не только открывается, но и сокрывается. Исчезает всякое насилие природного, чувственного мира в откровении Божества, все обращено лишь к духовному взору, к внутренней свободе. Для чувственного взора природного человека, подавленного силами внешнего мира, виден в Распятом лишь униженный и растерзанный, видимо лишь поражение и гибель правды в мире. Божественная правда представляется бессильной и немощной. Может ли Бог явиться в мире не как сила и мощь, побеждающая и преображающая всю жизнь, а как крестное страдание, как кажущееся бессилие и немощь перед силами мира? Об этом соблазнился еврейский народ, который отказался увидеть в Распятом ожидаемого Мессию, Сына Божьего. Подлинный Мессия, Сын Божий, должен явиться в силе и славе, должен основать могущественное царство Израиля, должен положить конец страданиям и злу жизни. Крест, Голгофа были соблазном для иудеев. И для наших дней крест остается соблазном для иудеев, хотя бы и арийского племени, так как ждут они явления божественной правды в силе, ждут внешней победы правды в мире. Соблазн этот и есть отречение от свободы духа, нежелание и неспособность увидеть за видимым чувственным унижением и поражением Божьей правды ее невидимое, духовное торжество и мощь. Если бы Сын Божий, Мессия

явился в силе и славе, если бы он явился как царь мира и победитель, то свободе человеческого духа наступил бы конец, то Царство Божие осуществилось бы путями необходимости, насилия и принуждения. Атеистический социализм, идущий на смену христианства, хочет осуществить царство правды на земле, осуществить на земле Царство Божие, не веря в Бога, без креста и распятия. Но религия распятой правды есть религия свободы духа. Распятая правда не обладает ни логической, ни юридической принудительностью. Распятая правда явилась миру как бесконечная любовь. Но любовь не насилует меня, она делает меня бесконечно свободным. В любви все становится для меня родным по духу, близким, в любви освобождаюсь я от чуждого и враждебного инобытия, и потому обретаю я высшую свободу. Свобода должна привести меня к любви, и любовь должна сделать меня свободным. Благодать Христова и есть тайна любящей свободы и свободной любви. Она явлена была на кресте. В свободном страдании Богочеловека, обращенном к свободе человека, скрыта тайна христианской любви.

§

В экзотерически-социальной, внешнеисторической жизни Церкви огромную роль играет авторитет. Авторитарные, гетерономные формы религиозного сознания преобладают в исторической жизни христианских народов. Но как осмыслить авторитет в христианстве, в религии свободы? С точки зрения феноменологии религиозного опыта, авторитет есть феномен вторичный, а не первичный, он всегда предполагает раньше себя феномен веры и акт свободы. Авторитет, авторитет папы или собора, не есть внешнепредметная реальность, материальным принуждением заставляющая себя признать. Материальное принуждение в делах веры было явной изменой существу христианства. Если я не верю в папу или собор, не вижу в них духовных реальностей – то они никаким авторитетом для меня не обладают, и притязания папы или собора совершать надо мной насилие я буду рассматривать лишь как насилие внешнего, материально-природного мира, как удар палки или падение камня. Я должен в акте веры наделить собор

или папу атрибутами авторитета для того, чтобы они стали авторитетными для меня. Если папа осуждает какую-нибудь книгу или какое-нибудь мнение верующего католика, то этот акт имеет для этого католика внутренний смысл и значение, он авторитетен. Но если папа осуждает книгу или мнение человека, в католическую церковь не верующего, то такой акт лишен всякого смысла и значения для этого человека, не имеет для него никакого авторитета. Совершенно невозможно додумать до конца и оправдать наивно-реалистическое понимание авторитета, которое дало бы ему примат над свободой духа. Авторитарное сознание, отрицающее свободу, всегда есть наивно-реалистическое сознание, для него авторитет есть внешняя, предметная реальность, подобная реальностям мира материального. Авторитарное сознание есть всегда своеобразный религиозный материализм. Авторитет папы для этого сознания обладает принудительностью, похожей на принудительность материальных предметов. Дух остается пассивен в восприятии и приятии авторитета. Но дух бывает пассивен лишь в восприятии и приятии предметов внешнего эмпирического мира. Свободная активность духа не нужна, чтобы воспринять и признать предметы внешнего эмпирического мира. Но дух активен, когда речь идет о восприятии и приятии реальностей духовного мира. В отношении к духовным реальностям, к духовному миру совершенно невозможно наивно-реалистическое понимание. Папа не есть внешняя эмпирическая реальность, он не может быть воспринят в своей авторитетной качественности вне активных событий духовной жизни. Авторитет папы есть невидимая вещь и, как все невидимые вещи, обличается верою. Авторитет папы остается невидимым и необличенным для тех, которые не верят в него по-католически. Авторитет собора есть такая же невидимая вещь, обличаемая лишь верой, и собор не имеет внешних, материально уловимых признаков своей подлинности. Лишь тот собор подлинный и авторитетный, в котором есть действия Духа Святого, а действия Духа Святого нельзя определить ни по каким внешним, принудительно на нас действующим признакам. Собор признается подлинным и авторитетным – соборным

духом христианского народа. И в католичестве, представляющем наиболее авторитарную форму сознания, непогрешимость папы все же провозглашается Ватиканским собором, т. е. должна быть признана католическим миром, для того чтобы обладать авторитетностью. Это есть внутреннее противоречие в самом понятии авторитета и непогрешимости, над которым и католическое сознание бессильно возвыситься. Свобода духа внутренне и идеально (но не всегда психологически и социально) предшествует авторитету. Свобода первичнее, изначальнее всякого авторитета, и она из своих недр создает авторитет. Источник авторитета не в объекте, а в субъекте. Авторитет означает или мое свободное принятие известного принципа, или мое духовное рабство.

Авторитет не дает никакой внешней незыблемости, никаких материально уловимых и принуждающих признаков истины, он не снимает бремени свободы. Авторитарные, т. е. извне наивно-реалистически и эмпирически подаваемые и понуждающие, признаки и критерии религиозной истины есть всегда самообман и иллюзия, отражение внутренних событий духовного опыта. Нет и быть не может материально принудительных признаков религиозной Истины. Критерий лежит во мне, внутри, а не вне меня. Авторитет вселенских соборов, как источник истины православия, также требует моей санкции, моего акта свободы, моего акта веры, моего духовного опыта и духовной жизни. Всегда и повсюду в мире духовном мы приходим к свободе, как первичной основе всякой жизни и всякого бытия. Авторитет есть лишь проекция событий духовной жизни во внешний природный мир. Вселенский собор есть для меня истина лишь как внутреннее событие моего духовного мира, лишь как опыт во мне самом, в глубине моего духа. Вселенский собор, как проекция во внешнем историческом мире, есть уже что-то вторичное, отраженное. Авторитетом для меня обладает лишь то, что видится в моем духовном мире как Истина, что есть встреча с первореальностью, порожденная свободой моего духа, всегда первичной и изначальной. Папизм лишь иллюзорно выходит из непреодолимых трудностей, связанных с идеей внешнего авторитета, обладающего материально уловимыми

признаками истины. Папизм вращается во вторичном, а не в первичном мире. Пусть папская непогрешимость есть твердый и незыблемый критерий всех религиозных истин. Но истина о самой папской непогрешимости не может опираться ни на какой внешний незыблемый авторитет, она порождается из недр свободы, она свободой избирается. В сферу авторитарных критериев я могу войти лишь во вторичном плане. Истина о примате свободы над авторитетом не есть истина психологическая, психологические процессы бывают разнообразны и запутанны, это есть истина духа, истина о самой первожизни, о ее первофеномене. Последний и первый критерий Истины лежит в самой Истине, последний и первый критерий познания Бога лежит в самом Боге. Авторитарное сознание ищет критериев для Бога в низшем природном мире, не верит в критерии, заложенные в самом божественном мире. Это сознание во всем уподобляет мир духовный миру природному, Царство Божие царству кесаря. И практики авторитарного сознания всегда предполагают скрепление Церкви с государством, большую веру в государство, чем в Церковь. В православии не было последовательно продумано и до конца доведено авторитарное сознание. В этом великое преимущество православия перед католичеством, большая в нем свобода духа. Хомяков, как известно, совсем отрицал авторитет в православии и свободу полагал в его основу. Самая идея свободы в православии не связана с индивидуализмом, с утверждением права на свободу отдельной личности, свобода понимается соборно, как свобода в любви. Но в православии был силен авторитет быта, была крепка связь Церкви с государством, порабоцавшим Церковь. Авторитет почиет на всей Церкви, но Церковь есть духовный мистический организм, и потому авторитет ее не есть внешне-материальный, а есть внутренний авторитет соборной духовной жизни. Внутренний духовный авторитет покоится на свободе и предполагает свободу. И отказ от свободы духа в христианском мире есть дьявольский соблазн, одно из искушений, отвергнутых Христом в пустыне. Истина должна быть соизмерима с моей духовной природой, с моей духовной жизнью. Она не может быть для

меня внешней, деспотически меня насилующей. В духовном мире нет деспотии и невозможно насилие. Тайна должна быть родной мне, внутренне близкой. Истина о божественной жизни не может быть насилием надо мной, потому что смысл этой истины предполагает мою свободу. Самое рабство духа, отраженное в чисто авторитарных формах религиозного сознания, есть лишь вторичное порождение больной, пораженной внутренним злом свободы. Вне свободы нет духа, и вне духа нет свободы. Авторитарный тип религиозности есть лишь выражение низшей стадии духовности, есть тип религиозности душевной. Высшие стадии духовности преодолевают авторитарное сознание. Но это не значит, что авторитарные формы религиозности не имеют смысла в исторических судьбах христианских народов и должны быть внешне отрицаемы. Внешне нельзя преодолеть авторитарных форм религии, насильственно нельзя их отрицать, – возвышение над ними есть внутренний духовный процесс. Свободу нельзя получить извне. Свободная наука, свободное искусство, свободное общество, свободная любовь могут быть достигнуты лишь свободным духом. Рабы души не могут создать ничего свободного.

Человек как душевно-телесное существо не может претендовать на чистую автономию. Автономия не может быть претензией человека, в каком бы состоянии он ни находился, автономия должна быть явлена духовным состоянием человека. Претензия к свободе вообще есть ложь, свобода должна быть обнаружена и явлена в духовном опыте, в духовной жизни, она не может быть предметом внешних деклараций. Вот почему революционные требования свободы обычно приводят к новым формам тирании и рабства. Нельзя требовать насилием свободы духа, нужно иметь свободу духа, раскрыть ее изнутри. Переход от гетерономных форм религии к формам автономным может быть лишь результатом духовного роста. Христианский религиозный опыт не есть опыт исключительно личный, индивидуальный, это есть опыт соборный, коллективный. Христианский мир представляет целостный духовный организм и, как всякий организм, имеет

иерархическое строение. То, что происходит на высших ступенях духовной жизни, имеет значение и для того, что происходит на самых низших ступенях, питает все ступени духовной жизни. Гетерономия имеет прежде всего социальное, историческое значение, она всегда относится не к самой Истине в себе, а к действию Истины в истории, в общественной среде. Гетерономия также должна быть понята в свете автономии, как необходимость должна быть понята в свете свободы. Но самое понятие автономии выработано уже философией, пораженной болезнью индивидуалистического отщепления, – автономия утверждает себя против гетерономии, как восстание религиозной личности против религиозного общества. Это есть момент духовного пути, прохождение через расщепление, отхождение от старой принудительной органичности. Утверждение религиозной свободы в протестантизме заключает в себе несомненную правду, но испорченную ошибочной направленностью духа. Свобода утверждалась в протестантском бунте по преимуществу отрицательно, а не положительно, и сама проблема свободы не ставилась на последней глубине. Протестантское сознание поражено индивидуализмом, т. е. не понимает той истины, что жизнь духа есть жизнь разомкнувшейся души, души, вошедшей в духовный мир, не знающей раздельности и внеположности. Беда не в том, что протестантизм слишком утверждает свободу человеческого духа, беда в том, что он недостаточно ее утверждает. Свободу нужно утверждать в несоизмеримо большей степени, более радикально и на большей глубине. Протестантизм имеет уклон к монофизитству, отрицанию человека и человеческой свободы, резкому противоположению свободы и благодати. Германский идеализм, выросший на духовной почве протестантизма, имеет огромные заслуги в борьбе за свободу духа, в раскрытии и обосновании идеи автономии (Кант, Фихте, Гегель), Но германский идеализм также был поражен ересью монофизитства, он знает свободу божественную, но не знает свободы человеческой. Заслугу же великих германских идеалистов нужно видеть в том, что они понимают под

свободой плод высшей духовности, а не внешнюю претензию пораженных рабством духа.

Во всяком случае нужно признать, что спор автономного и гетерономного сознания ведется не в первичной, а во вторичной сфере. Автономия соотносительна гетерономии. В глубине духовной свободы не существует формальной автономии, там нет различия между автономией и теономией. Теономическое сознание, свободное теономическое сознание возвышается и над автономией и над гетерономией. Автономное сознание есть еще формальное понимание свободы, оно утверждает свободу для природного Адама, не ведая, для чего свобода нужна. Автономия и гетерономия – юридические, законнические, а не духовные категории, они сложились для мира раздора, в котором совершается насилие. Свобода же есть категория духовная, а не юридическая, она лежит глубже спора о своезаконности и чужезаконности. В мире, в котором автономия утверждается против гетерономии, утеряна свобода духа. Автономное сознание есть сознание формалистическое. Оно соответствует той стадии духовной жизни, когда свобода еще беспредметна, ни на что не направлена, когда я хочу быть свободным от всякого принуждения и насилия извне, хочу определиться только собственной вольной волей, хочу жить по своему закону. Автономия противопоставляется не только гетерономии, в чем ее правда, но и теономии, в чем ее неправда. Положительная, более глубокая истина заключается в том, что я не могу жить только по собственному закону, что свобода моя не может оставаться отрицательной, формалистической и беспредметной, что свобода нужна мне для великого ответа на Божий зов, для обращения моего к божественной жизни. Свобода ветхого Адама, природного человека есть еще формальная, беспредметная свобода, детская свобода, желание освободиться от пеленок. Свобода Нового Адама, духовного человека есть уже содержательная, положительная, внутренняя свобода, желание жить для Бога и в Боге. В сущности, гетерономное сознание и автономное сознание есть еще незрелое сознание в разных стадиях незрелости, и там и здесь нет еще подлинной свободы духа, нет

сознания того, что свобода есть не претензия и не право, а бремя и обязанность, что свобода человека нужна Богу для осуществления Божьего замысла о человеке. Свобода есть собранность, а не распушенность духа, свобода сурова и трудна, а не легка. Свободная жизнь есть самая трудная жизнь, легкая же жизнь есть жизнь в необходимости и принуждении. Свобода порождает страдание и трагедию. Отречение от свободы порождает кажущееся облегчение страданий и трагизма жизни. Гетерономное сознание представляет себе Бога восточным деспотом, требующим себе рабской покорности невольника. Так отражается Бог в природном человеке, в стихии греха. Это представление о Боге глубоко вошло и в мир христианский и отравляет его. Человек – раб Божий, подданный самодержавного властелина, который должен исполнять волю Господина, в чем бы воля эта ни заключалась, должен исполнить закон Хозяина. Грехопадение есть формальное нарушение самодержавной воли Господина, неисполнение закона Хозяина жизни. Такое формально-юридическое понимание грехопадения ведет к формально-юридическому пониманию искупления. Бог, как самодержавный и ничем не ограниченный деспот, требует от человека не исполнения правды и истины, которые осмысленны для человека, соизмеримы с его духовной природой, а исполнения своей формальной воли, своего повеления, хотя бы оно было бессмысленно и совершенно трансцендентно его духовной природе. Человек должен исполнять волю Бога, но не должен задаваться вопросом о том, в чем эта воля заключается, каков смысл того, что требует Бог. Но ведь исполнение воли Божьей еще ничего не говорит о том, в чем эта воля заключается. Это есть формально-юридическая постановка вопроса. Я согласен исполнить волю Божью, если Бог есть бесконечная любовь, хотя и нелегко это мне. Но если Бог есть бесконечная злоба, то я не согласен исполнять волю Божью, хотя это, может быть, было бы и легче мне. В моем постижении Бога я не могу отделить Бога от Идеи Бога, от Смысла, от Любви, от Истины и Правды, от Красоты. Это отделение есть рабство духа, превращение Бога в ассирийского деспота. Спор о том, подчинен ли Бог истине и

правде, как думал Платон, или Бог совершенно свободен и истина и правда есть лишь то, чего хочет Бог, как думал Дунс Скот, есть неверно поставленный спор, основанный на ложном разделении того, что нераздельно. Нельзя сказать, что Бог подчинен истине и добру, как началам, над ним господствующим, и также нельзя сказать, что истина и добро есть лишь то, чего захочет Бог. Такое расчленение совершенно неприменимо к природе Божества, и так же нельзя мыслить Бога моралистически, как нельзя его мыслить деспотически. Бог не может захотеть лжи, зла и уродства не потому, что Он ограничен истиной, добром и красотой, а потому, что Он есть Истина, Добро и Красота, что свобода и необходимость Истины, Добра и Красоты в Нем совершенно тождественны. Бог не может захотеть бессмыслицы, потому что Он есть Смысл, Смысл есть Его имманентная идея. Премудрость присуща Богу. Бог не может захотеть рабства, потому что рабство есть зло. Он может хотеть только свободы, потому что свобода есть Его идея, Его замысел о мире. Бог не может хотеть формального исполнения и подчинения своей воли, в чем бы эта воля ни заключалась, потому что у Бога не может быть темной воли, отделенной от идеи Бога, от Смысла, от Истины и Правды, от Свободы, без которой нет Смысла и нет Правды. Бог прежде всего хочет от человека свободы – такова воля Божья, неотрывная от идеи Божьей, и воля Божья должна быть исполнена. Во имя исполнения воли Божьей, идеи Божьей я не смею быть рабом, я должен быть свободен духом. Я и волю Божью не могу и не должен исполнять, как раб, я должен исполнять ее, как свободный духом, как духовное существо. Мы не рабы уже, а сыны, свободные, и свобода наша куплена дорогой ценой. В Сыне Отец открылся, как бесконечная любовь. Образ Бога, как властелина, требующего исполнения своей воли, требующего формальной покорности своей силе, исчезает, как порождение подавленности природного человека грехом. Если свобода не может быть противопоставляема благодати, то она также не может быть противопоставляема смирению. Смирение, как явление духа, есть сокровенный акт духа, оно есть явление внутри свободы, без свободы не может быть смирения и не имеет цены

смирение. Смирение не есть внешняя покорность. Внешняя покорность и послушание не имеют цены. Ценно только просветление человеческой природы. Смирение есть внутреннее просветление духовного существа человека, вольная, свободная победа над всякой гордыней самоутверждения, над всякой злобой нашей низшей стихии. Смирение есть путь к новому рождению, перенесение центра тяжести жизни извне в глубину. Смирение совсем не есть внешняя покорность, внешнее подчинение своей воли чужой воле. Смирение, как религиозный факт, совсем не походит на покорность и подчинение членов коммунистической партии партийной дисциплине и центральному комитету партии. В этой покорности и подчинении природа человеческая остается неизменной, старой и отношения между человеком и той силой, которой он подчинен, остаются ветхими отношениями. В подлинном же смирении изменяется и просветляется природа человека. Смирение есть акт человека, направленный на самого себя, и оно предполагает великое напряжение свободы духа. Смирение есть путь освобождения от власти внешнего, чуждого, насилующего человека, обретение освобожденности духа, отреченности от власти порабащающих стихий, внутренней свободы от зла жизни. Рабье понимание смирения есть искажение христианства и извращение духовного пути. Смирение есть приобретение духовного мира, единение с высшими духовными силами, а не рабья покорность, всегда основанная на отсутствии этого мира и единения, на разрыве и отчуждении. Смирить свою волю значит проявить величайшую свободу, освободить свою волю от власти темных стихий. Смирение есть один из путей свободы. Смирение совсем не есть гетерономия, и явление смирения в жизни величайших святых и мистиков есть обнаружение совершенно «автономного» религиозного опыта. В акте смирения действует не чужая воля, а моя собственная воля, но воля просветленная и преображенная в высшую духовную природу: Смирение перед старцем* подчинение своей воли его духовному руководству есть совершенно вольный акт, акт свободы, а не подчинение принуждающей силе. В самоутверждении я

разрушаю собственную свободу, ввергаю свою природу в небытие. Смирение есть переход от эгоцентризма к теоцентризму. Автономия морали, науки, искусства, права, хозяйства, которую утвердила новая история, совсем не есть автономия самого человека. Все освобождалось, кроме самого человека. Человек делался рабом автономной морали, науки, права, хозяйства и пр.

§

Признает ли христианство свободу совести и веротерпимость? Этот вопрос имеет кровавую и трагическую историю, о нем соблазнялся христианский мир. Горели костры, лилась кровь, кипели злобные страсти, совершались величайшие насилия во имя религии любви, религии свободы. Защищали свободу совести и веротерпимость люди, равнодушные ко всякой религии, всякой вере. Легко быть терпимым ко всякой вере тому, кто ни во что не верит, кто равнодушен к истине. Но как соединить горячую веру и преданность единой Истине с терпимым отношением к ложной вере и к отрицанию Истины? Не есть ли веротерпимость всегда признак индифферентизма? Так и думают те христиане, которые отрицают свободу совести и веротерпимость. Защита свободы совести и веротерпимости стала прерогативой либерализма и гуманизма, никакой религиозной веры не держащегося. Свобода совести и веротерпимость защищаются, как совершенно формальные принципы, безотносительные к какой-либо положительной истине. Люди религиозные, верующие в положительную Истину, исключаящую всякую ложь, защищали свободу совести лишь в таком месте и в такое время, где и когда вера их была гонима и утесняема. Так, католики, которые менее всего склонны были признавать принцип свободы совести, апеллировали к свободе совести в России, когда католическая вера была утеснена и ограничена в правах. Христианство в период гонений, до Константина Великого, защищало свободу религиозной совести в лице ряда апологетов и учителей Церкви. Но после Константина Великого, когда христианство стало господствующей религией, мы уже не слышим аргументов в защиту религиозной свободы, уже

раздаются голоса в защиту насилия против еретиков и инакомыслящих, призыв к вмешательству меча государственного в дела веры. Так внешне, исторически стал этот вопрос и породил много лжи, неискренности, грубого утилитаризма. Но как внутренне поставить для христианского сознания вопрос о свободе религиозной совести, поставить его по существу, отрешившись от мирских выгод, от позитивизма и утилитаризма, примешанного к христианству в истории? Христианство эксклюзивно, и оно не может терпеть рядом с собой лжи, оно не может признавать равноценности Истины и лжи, не может быть равнодушно к тому, что люди ложь предпочитают Истине. Христианству чужд формальный либерализм, равнодушный к Истине, и христианское сознание не может защищать свободу религиозной совести аргументами формального либерализма. Христианская свобода не есть формальная, бессодержательная свобода природного Адама. В христианстве свобода не есть право, как в гуманистическом либерализме, свобода есть обязанность, долг перед Богом. И если христиане должны защищать свободу совести и веротерпимость, то совсем не по тем либеральным, формально-правовым основаниям, по которым защищает их мир, равнодушный ко всякой вере и всякой истине, дорожащий свободой заблуждения, лжи и зла. Люди, отрицающие самую религиозную совесть, могут лишь совершенно внешне защищать свободу религиозной совести, она нужна им, чтобы отстоять свое право на неверие и на ложь, она нужна им, чтобы их оставили в покое. Но только внутри христианства свобода религиозной совести и веротерпимость приобретают внутренний смысл и религиозное оправдание. Христианство признает свободу совести и требует терпимого отношения к человеческой душе, к ее интимному духовному опыту и духовному пути, потому что свобода входит в содержание христианской веры, потому что христианство есть религия свободы. Сам Бог бесконечно терпим к злу мира. Он терпит во имя свободы самых страшных злодеев. Не формально, а материально утверждает христианство свободу религиозной совести, утверждает свободу не из-за равнодушия к истине и согласия на

ложь, а из веры в истину, которая есть откровение о свободе человеческого духа. Для христианского сознания свобода есть содержательная, предметная истина. Христос открыл нам бесконечную свободу духа и кровью своей укрепил ее на веки веков. Вера в Голгофу есть вера в свободу. Требование свободы религиозной совести в христианском сознании ставится на несоизмеримо большей глубине, чем в сознании либеральном, гуманистическом, внерелигиозном. Насилие над человеческой душой в делах веры есть измена Христу, отрицание самого смысла христианской религии, отрицание самой природы веры. Человек должен свободно пройти через испытания и свободно их преодолеть. Человек должен искать истину и исследовать истину. Отрицание религиозной свободы, фанатическая нетерпимость и насилие в духовной жизни родились из идеи принудительного спасения, идеи, противоположной смыслу христианства. Бог сам мог бы насильственно спасти весь род человеческий, мог бы лучше и вернее это сделать, чем насилие церковной иерархии или государственной власти. Но Бог не хочет насильственного спасения, ибо оно противоположно Его замыслу о мире и человеке, ибо Бог ждет свободного ответа человека на свой зов, ищет свободной любви своего другого. И Бог, как и человек, может сказать: насильно мил не будешь. Нельзя насильно вогнать в рай. Идея принудительного спасения, столь роковая по своим последствиям в истории, есть ложное уподобление Царства Божьего царству кесаря, есть принижение мира духовного до уровня мира природного. В мире природном, в царстве кесаря, царят насилие и принуждение. Мир духовный, Царство Божье, есть порядок свободы. Насилие никого не может спасти, потому что спасение предполагает акт свободы, спасение есть просветление свободы изнутри. История христианства полна насилий, но эта история не принадлежит духовному миру, не связана с сокровенной историей христианства, она принадлежит внешней социальной истории человечества, она определяется состоянием природного человека. Если средневековое христианство полно кровавых насилий, то повинно в этом не христианство, а то варварское

природное человечество, которое с таким трудом проходило свой путь христианизации. То, что обыкновенно ставится в вину католической церкви, должно было бы быть поставлено в вину варварству человеческой природы. Но вопрос о религиозной свободе не есть исторический вопрос, это есть вопрос самого существа христианской веры. И вот с точки зрения существа христианской веры, веротерпимость не есть терпимость к человеческим заблуждениям и ложным верованиям, а есть любовно-бережное отношение ко всякой человеческой душе, к ее внутренней духовной жизни, к ее индивидуальному пути. Человеческая душа приходит к Богу сложными и многообразными путями, тяжкими страданиями, трагическим опытом жизни, борением духа. Человек проходит путь испытаний, изживает свой неповторимо индивидуальный опыт. Никто не смеет сказать, что он обладает полнотой Истины, а другой находится целиком во тьме. Плерома⁶⁴ находится лишь в Боге, мы же вмещаем лишь те или иные стороны истины, воспринимаем лишь отдельные лучи света. Отрицание свободы религиозной совести, насилие и грубость в отношении к религиозной жизни человека есть механизация и материализация религиозной жизни, есть отрицание духа и духовной жизни, ибо дух и духовная жизнь есть свобода. Восстание и бунт человека новой истории против насилия в делах веры и религии, против уподобления жизни духовной жизни государственной есть праведное восстание и праведный бунт. Это восстание и бунт могут порождать и порождают ложные и роковые последствия, могут обозначать отпадение от веры, но в них есть внутренний момент истины, истины о свободе. Насильственно Царства Божьего создать нельзя, его можно создать лишь свободно. На этом рухнули все исторические теократии, и крушение их было провиденциально. Без человека, без человеческой свободы Бог не может создать своего царства и не хочет создать его. Царство Божье может быть лишь богочеловеческим царством. И человек должен до конца пройти путь свободы. Ничто в мире не может удержать его на этом пути, потому что сам Бог хочет, чтобы человек до конца исполнил свою свободу и в свободе пришел к божественной

полноте. Человек должен пройти через трагедию свободы, чтобы найти выход из нее в свободе Христовой, в третьей свободе. Свобода есть судьба, фатум человека, как ни парадоксально это звучит. Фанатизм, дышащий насилием, есть лишь помешательство и безумие, порожденное неспособностью природного, варварского человека вместить в себе истину духа, небесную плерому христианства. Фанатизм есть ущемленность духа страстями души и тела, подавленность духовного человека человеком природным. Фанатизм есть всегда нарушение элементарных требований гигиены духа. Когда человек во имя любви пылает ненавистью и во имя свободы совершает насилие, он находится в состоянии помешательства, вследствие бессилия принять в себя истину о любви и свободе. Природное человечество часто находилось в состоянии помешательства и потери душевного равновесия вследствие бессилия принять в себя и вместить истину христианства. Нет ничего более трудного для человека, чем принять в себя истину о свободе и остаться ей верным. Голова его мутится, и сердце его пылает. И кажется человеку, что зло, которое он совершает, он совершает во имя добра. Мир эллинский находился в большем равновесии и менее склонен был к насилиям, чем мир христианский, потому что ему не пришлось еще вмещать в себя слишком высокую и головокружительную истину о свободе. Невмещенная, непонятая истина о свободе и породила насилия, которых раньше не знали. Истина христианства непосильна была человечеству.

Христианское возрождение в мире возможно лишь через пафос свободы. Будущее христианство есть христианство свободы духа, христианство, выдержавшее испытание свободы, преодолевшее соблазны отречения от бремени свободы. Наше христианство может быть лишь новым христианством, новым не в смысле противоположности его вечному христианству, а в смысле рождения новой души, воспринимающей вечную истину христианства. Эта новая душа может принять лишь христианство свободы духа, ибо рабство духа, насилие над духом, тирания духа целиком отходят к царству антихриста. Русская религиозная мысль раскрывала свободу духа как

основную свою тему. Славянофилы учили о христианской свободе. И величайшим глашатаем ее был Достоевский. Проблема свободы духа стоит в центре проблематики христианского сознания. С ней связана проблема зла и искупления, проблема человека и его творчества. Творчество невозможно при господстве авторитарного сознания. Творческая жизнь не может быть одним послушанием, подчинением авторитету. Творческая жизнь всегда предполагает свободу духа, она есть обнаружение этой свободы. В творчестве всегда есть не только смирение, которое есть неизбежный момент духовного пути, но и дерзновение свободы. Отрицание свободы есть калечение человеческой индивидуальности, угашение духовной жизни человека. И человеческая индивидуальность восстает против превращения ее в автомат. Последовательно продуманная идея христианской свободы предполагает утверждение свободы всех сфер человеческого творчества, свободы науки, философии, искусства, общественности, любви. Принудительная наука, принудительная философия, принудительное искусство, принудительная общественность, принудительная любовь не имеют цены с точки зрения христианского сознания и не могут быть названы христианскими. В глубине свободы всех сфер творчества должна раскрыться Христова правда. Свободная наука, как и свободное искусство, как и свободная общественность, как и свободная любовь мужчины и женщины, должны служить Христовой правде, должны обращать к Богу свою творческую силу, должны быть обнаружением свободной любви к Богу. Свободе мысли, свободе чувства не могут быть положены внешние, насильственные пределы, в них изнутри должен возгораться свет Христов, должна⁴ быть изобличена пустота и небытие зла, ничтожество всякого безбожия. Это есть путь имманентный, который только и остается человечеству, взошедшему на вершину испытаний и противоречий культуры. Последнее разделение двух царств произойдет на путях свободы. Свобода окончательно приведет к Богу или дьяволу. И наступит время и наступает уже, когда свобода будет только в христианстве, когда Церковь Христова будет защищать свободу

человека против насилий царства мира сего, царства кесаря, ставшего окончательно безбожным царством. Мы это видим в коммунизме, который есть окончательное истребление свободы духа, отрицание образа человека. Отрицание свободы духа и есть дух антихриста. Предельная тирания, абсолютное самодержавие власти мира сего и будет явлением царства антихриста. И лишь в Церкви Христовой будет спасение от этой истребляющей тирании, от окончательного воплощения духа Великого Инквизитора. В царстве Христовом ограничивается всякая власть, всякое самодержавие одного или всех, ибо утверждается власть самой Истины, самой Божьей Правды. Дух Христовой свободы направлен против всякой тирании, тирании справа, слева или с середины, тирании монархической, аристократической или демократической, социалистической или анархической. Это не есть дух либерализма, всегда пустого, бессодержательного и равнодушного к Истине, это есть дух благодатной, просветленной свободы, свободы любви. Искание Царства Божьего и есть обнаружение свободы духа. Царство Божие, которого мы должны искать прежде всего, есть царство духа. В духовном мире преодолевается тирания и насилие всякой внеположности, всякой разорванности. Царство Божие есть переход в духовный мир, в котором все уже будет по-иному, чем в мире природном. Бог будет всячески во всем, и потому свобода победит всякое насилие. Чтобы войти в духовный мир, человек должен совершить подвиг свободы. Человек должен получить свободу не извне, а изнутри ее раскрыть.

Глава V. Зло и искупление

Проблема зла стоит в центре не только христианского, но и всякого религиозного сознания. Жажда избавления от зла мировой жизни, от горя бытия создает все религии. В конце концов все религии, а не только религии искупления в точном смысле слова обещают освобождение от зла и порожденного им страдания. В религии ищет человек выхода из состояния покинутости и одиночества в чуждом злом мире, возврата на родину духа, к близкому и родному. Уже поклонение тотему было искание покровителя и избавителя от власти окружающего злого мира. Существование в мире зла и порождаемого им горя и муки рационалистическое сознание современного человека считает главным препятствием для веры в Бога, главным аргументом в пользу атеизма. Трудным представляется примирить бытие Бога, всеблагого и всемогущего Промыслителя, с существованием зла, столь сильного и властного в нашем мире. Этот аргумент стал классическим и единственно серьезным. Люди теряют веру в Бога и в божественный смысл мира, потому что встречаются с торжествующим злом, потому что испытывают бессмысленные страдания, злом порожденные. Но вера в Бога и вера в богов возникли в истории человеческого сознания, потому что человечество испытало великие страдания и почувствовало потребность освободиться от власти зла. Если бы не было зла, поражающего наш мир, то человечество довольствовалось бы природным миром. Природный мир, свободный от всякого зла и страданий, стал бы единственным божеством для человека. Если бы не было зла и порожденного им горя, то не было бы и потребности избавления. Страдание и мука жизни, свидетельствующие о существовании зла, есть великая религиозная школа, которую проходит человечество. Жизнь в этом мире, не ведающая зла, свободная от всякого страдания и муки, вела бы к самодовольству и самоудовлетворенности. Существование зла есть не только затруднение для нашей веры в Бога, – существование зла есть также доказательство бытия

Божьего, доказательство того, что этот мир не есть единственный и окончательный. Опыт зла обращает человека к миру иному, вызывает священное недовольство этим миром. В основе религиозного опыта и религиозного сознания лежит пессимизм, а не оптимизм. Все религии избавления пессимистичны, а не оптимистичны в своем чувстве мировой жизни, пессимистичны в отношении к природному миру, – орфизм и буддизм в той же мере, как и христианство. Положительный смысл бытия лежит в ином порядке, в мире духовном. Наш природный мир по видимости находится во власти торжествующей бессмыслицы. В нем царят тление и смерть, злоба и ненависть, эгоизм и разорванность. Человек подавлен бессмыслицей и злом мировой жизни. В религии, в вере прорывается он к миру смысла и получает силу, исходящую от иного мира, в котором любовь побеждает ненависть, единение побеждает раздор, вечная жизнь побеждает смерть. Существование зла ставит проблему теодицеи, оправдания Бога. Почему Бог терпит такое страшное зло, почему допускает его торжество? Мир истекает кровью, разрывается на части. Дьявол, а не Бог представляется единственным господином мира. Где же действие Промысла Божьего? Известна гениальная диалектика Ивана Карамазова о слезинке ребенка, которая кончается возвращением билета на вход в мировую гармонию. Эвклидов ум, отказывающийся понять иррациональную тайну мировой жизни, притязает создать лучший мир, чем мир, сотворенный Богом, создать мир, в котором не будет зла и страдания, мир вполне рациональный. Человек эвклидова, вполне рационального ума не может понять, почему Бог не создал безгрешного, блаженного, не способного ко злу и страданиям мира. Но добрый человеческий мир, мир эвклидова ума отличался бы от злого Божьего мира тем, что в нем не было бы свободы, свобода не входила бы в его замысел, человек был бы добрым автоматом. Отсутствие свободы сделало бы невозможным зло и страдание. И человек готов отказаться от свободы, чтобы окончательно избавиться от мук и страданий. Эвклидов рациональный человеческий мир, в котором нет зла, поражен будет страшным злом отсутствия

свободы, истреблением свободы духа без остатка. В нем не было бы уже свободных испытаний, свободных исканий. Божий мир полон зла, но в первооснове его заложена свобода духа, величайшее благо, знак богоподобия человека. Проблема теодицеи разрешима лишь свободой. Тайна зла есть тайна свободы. Без понимания свободы не может быть понят иррациональный факт существования зла в Божьем мире. В основе мира лежит иррациональная свобода, уходящая в глубь бездны. В глубине мира лежит бездна, и из нее льются темные потоки жизни. Все возможности скрыты в этой бездне. Эта бездонная, предшествующая всякому добру и всякому злу тьма бытия не может быть до конца и без остатка рационализирована, в ней всегда скрыты возможности прилива новых непросветленных энергий. Свет Логоса побеждает тьму,, космический лад побеждает хаос, но без бездны тьмы и хаоса, без нижней бесконечности нет жизни, нет свободы, нет смысла происходящего процесса. Свобода заложена в темной бездне, в ничто, но без свободы нет смысла. Свобода порождает зло, как и добро. Поэтому зло не отрицает существование смысла, а подтверждает его. Свобода не сотворена, потому что она не есть природа, свобода предшествует миру, она вкоренена в изначальное ничто. Бог всемогущ над бытием, но не над ничто, но не над свободой. И потому существует зло.

До конца серьезное и ответственное отношение к жизни связано с видением зла, с признанием его существования. Невидение и неведение зла делает человека безответственным и легким, закрывает глубину жизни. Отрицание зла есть потеря свободы духа, сбрасывание с себя бремени свободы. Наша эпоха стоит под знаком страшного нарастания сил зла и вместе с тем отрицания самого существования зла. Человек остается безоружен перед лицом зла, когда он его не видит. Личность выковывается в различении добра и зла, в установлении границ зла. Когда стираются эти границы, когда человек находится в состоянии смешения и безразличия, личность начинает разлагаться и распадаться. Крепость самосознания личности связана с обличением зла, с рассекающим мечом. В смешении и безразличии, в утере способности видеть зло человек

лишается свободы духа. Он начинает искать гарантированной необходимости добра и переносит центр тяжести жизни из глубины вовне, он перестает определяться изнутри. Рационализм отрицает иррациональную тайну зла, потому что он отрицает иррациональную тайну свободы. Рационалистическому сознанию в дьявола труднее поверить, чем в Бога. И люди рационалистического сознания придумывают разного рода учения, отрицающие существование зла, превращающие зло в недостаточное добро или во внутренний момент развития самого добра. Зло отрицается сознанием эволюционным и сознанием гуманистическим, зло отрицается сознанием анархическим, зло отрицается сознанием теософическим.

§

Внутренняя диалектика свободы из недр своих порождает зло. В первой иррациональной свободе, в бесконечной потенции лежит источник зла, как и источник всякой жизни. Изначальная свобода породила зло на высшей иерархической ступени бытия. Дух, стоящий на высшей иерархической ступени бытия, первый в свободе отпал от Бога, совершил акт самоутверждения в духовной гордыне, и от него пошла порча и извращение в иерархии бытия. На вершинах духа, а не в низинах материи совершилось первое явление зла. Первичное зло имеет духовную природу, и оно совершалось в духовном мире. Низменное зло, приковывающее нас к материальному миру, есть вторичное порождение духовного зла. Дух, возомнивший себя богом и гордо вознесшийся на высоты, ниспадает в самые низины бытия. Мир есть иерархический организм, в котором все части между собой связаны; в котором то, что совершается на вершинах, отражается и в низинах. Отпасть от Бога могла только вся душа мира, в которой заключено все человечество, вся тварь. Миф о дьяволе символически отражает событие, совершившееся на самой вершине духовного мира, в высшей точке духовной иерархии. Тьма первоначально сгустилась в высшей точке духовной иерархии, там впервые свобода дала отрицательный ответ на Божий зов, на Божью потребность в любви своего другого, там творение вступило на путь

самоутверждения и самозамкнутости, на путь разрыва и ненависти. Человек отпал от Бога вместе со всем творением, со всей мировой иерархией, он искушен был высшими духовными силами. Гордыня есть искушение высшего духа, который сам себя хочет поставить на место Бога. Так и в опыте жизни каждого из нас зло первоначально зарождается в нас от высших духовных сил, а потом уже выражается в зависимости нашей от низших стихий, от плотских страстей. Зов Божий обращен прежде всего к высшему духу, к его свободе, и оттуда получается первоначальный ответ. Оплотнение и материализация человеческого существа, ввержение его в рабство низшим природным стихиям есть уже результат события, совершившегося в духовном мире. Гордыня духа не возносит человека к вершинам божественности, а низвергает его в низины материальности. Миф о грехопадении есть символический рассказ о событиях в духовном мире. В этом рассказе по образцам нашего природного мира дьявол и человек представляются внеположными реальностями. Но в мире духовном такой внеположности нет, – внутренняя иерархия бытия имеет совсем иное строение, чем строение природного мира, – в ней все внутренне, все заключено во всем. И потому в мире духовном дьявол, как высший чин иерархии духов, и человек, как центр творения и царь творения, внутренни друг для друга и включены друг в друга. Дьявол есть также внутренняя реальность духовного мира человека и внеположным представляется он лишь по образам природного мира. Дьявол есть реальность, но реальность духовного порядка, а не природного порядка, его нельзя мыслить наивно-реалистически. Дьявол не есть самобытный источник злого бытия, он есть лишь обнаружение иррациональной свободы на вершине духа.

Трудность для разума объяснить происхождение зла лежит в том, что ни монизм, ни дуализм, к которым обычно разум склоняется, не могут понять явления зла. Источник зла не4 может лежать в Боге, и вместе с тем нет никакого другого источника бытия и жизни, кроме Бога. Зло не от Бога, но нет наряду с Богом никакого другого бытия, из которого могло бы

быть понятно происхождение зла. Зло абсолютно иррационально и безосновно и потому рационально непостижимо и необъяснимо. Нет и быть не может никаких разумных причин и оснований зла, нет никаких положительных, бытийственных его источников. Основа зла в безосновной бездне, которая не может быть названа бытием, в ничто. Зло есть абсолютно иррациональный предел для разума открывающего смысл⁶⁵. Зло есть небытие, и оно коренится в небытии, в древнем ничто. Но небытие непостижимо для смысла, всегда онтологического. Зло постижимое для смысла превращается в добро. Чистый монизм принужден понять зло как момент добра, как недостаточно раскрытое или непонятое, неузнанное добро. Божественное бытие есть единственное бытие, в нем все и из него все. И зло имеет свой источник в божественном бытии, но оно представляется нам злом лишь потому, что мы видим и понимаем часть, а не целое. В видении и понимании целого зло исчезает, превращается в добро. Так монизм (или пантеизм) должен прийти к отрицанию существования зла. Последовательный монизм не может открыть источника зла и потому объясняет его неведением, нераскрытостью для нас полноты и целостности божественного бытия. Чистому монизму противостоит чистый дуализм. Дуализм признает, что источник зла лежит в другом бытии, существующем наряду с божественным бытием. Последовательный дуализм должен допустить, что есть злой бог наряду с добрым Богом. Таков персидский дуализм, таково манихейство, таков старый гностицизм. Зло имеет самостоятельный и положительный онтологический источник. Наряду с добрым бытием, бытием высшего духовного мира, существует злое бытие, низменный материальный мир, обладающий самостоятельной реальностью. Так ограничивает дуализм бытие Божие, допуская вне Бога и против Бога какое-то другое, низшее бытие, и на этом пути пытается объяснить происхождение зла. Дьявол превращается в самостоятельного злого бога. Ведь и в христианстве идея дьявола получена из персидского религиозного сознания. Материя мыслится порождением злого бога, она обладает самобытной

реальностью и порабощает дух. И чистый монизм и чистый дуализм не понимают и отрицают тайну свободы,' и потому ко злу относятся внешне, не видят внутреннего источника зла. Или зло совсем исчезает, или оно представляется силой совершенно внешней по отношению к человеческому духу. Но если зло не может иметь своего источника в Боге и если нет никакого другого источника бытия, кроме Бога, то как понять явление зла, какой выход из этой дилеммы? Христианское сознание не есть ни манизм, ни дуализм, оно дает третье решение проблемы происхождения зла. Для христианского сознания проблема зла связана с проблемой свободы и вне свободы неразрешима. Монизм и дуализм, в сущности, одинаково отрицают свободу и потому не могут понять явления зла. Понимание тайны зла через тайну свободы есть сверхразумное понимание и представляет антиномию для разума. Источник зла не в Боге и не в положительном бытии, стоящем рядом с Богом, а в бездонной, иррациональной свободе, в чистой возможности, в потенции, заложенной в темной бездне, предшествующей всякому положительному определению бытия, лежащей глубже всякого бытия. Поэтому зло безосновно, оно не определяется никаким положительным бытием, оно рождается не из онтологического источника. Возможность зла скрыта в той темной основе бытия, в которой скрыты все возможности. Бездна (Ungrund Беме) не есть зло, она есть источник всякой жизни, всякой актуализации в бытии, в ней скрыта и возможность зла и возможность добра. Изначальная иррациональная тайна, бездна лежит в основе мировой жизни. И никакой логизм не может целиком покрыть этой иррациональной тайны жизни. Эту иррациональную, темную основу мира гениально понимали германские мистики – Экхардт, Я. Беме; понимала и германская философия начала XIX века. По замечательному учению Шеллинга о свободе, зло возвращается в состояние чистой потенции. В начале был Логос, Слово, Смысл, Свет. Но эта вечная истина религиозного откровения не значит, что в бытии изначально уже осуществилось царство света и смысла, что Логос изначально победил всякую тьму. Божественная жизнь есть трагедия. В

начале, до образования мира, была также иррациональная бездна, свобода, которая должна быть просветлена светом Логоса. Эта иррациональная бездна* свобода, не есть бытие, существующее наряду с бытием Бога, с Логосом, со Смыслом. Свобода не есть особенное бытие наряду с бытием божественным, свобода есть то, без чего бытие мира не имеет смысла для Бога, через что только и оправдывается Божий замысел о мире. Бог сотворил мир из ничего. Но также можно сказать, что Бог сотворил мир из свободы. В основе творения должна лежать бездонная свобода, которая была уже до миротворения заключена в ничто, без нее творение не нужно Богу. Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию. В начале был Логос, но в начале была и свобода. Свобода не противоположна Логосу, ибо без свободы нет Логоса мира, нет Смысла мира. Без тьмы нет света. Через испытание зла открывается и побеждает добро. Свобода делает возможным и зло и добро. Зла, вышедшее из недр свободы, без которой нет смысла мира, не есть самостоятельное бытие. Зло есть небытие, которое нужно отличать от первоначального ничто. Но небытие есть, и оно может иметь огромную силу, силу лжи. Зло есть изолгание бытия, карикатура бытия, извращение и болезнь бытия. Зло есть нарушение божественной иерархии бытия, пришедшее из небытия, смещение иерархического центра, низвержение высшего и возвышение низшего, отпадение от того первоисточника и центра бытия, из которого всему определяется его место в мире. Зло есть прежде всего ложь. Оно всегда выдает себя не за то, что оно есть на самом деле, оно всегда прельщает обманом. Дьявол есть лжец, не имеет своего источника жизни, не имеет своего бытия, он все крадет у Бога и извращает, карикатурит. Сила дьявола есть лживая, призрачная, обманная сила. Нет царства зла, как положительного бытия, существующего наряду с Царством Божиим, с божественным бытием. Зло всегда носит отрицательный, негативный характер, оно истребляет жизнь и бытие, убивает само себя, в нем нет ничего положительного. Многие учителя церкви учили о зле как о небытии. Совершенно отрицательный, небытийственный характер зла открывается в

нашем собственном опыте зла жизни. Все, что мы бесспорно считаем злом, носит отрицательный характер, не включает в себе никакого положительного бытия. Злоба, ненависть, зависть, месть, разврат, эгоизм, корыстолюбие, ревность, подозрительность, скупость, тщеславие, жадность истребляют жизнь, подрывают силы человека, одержимого этими состояниями. Всякая злая страсть пожирает сама себя, несет в себе семя смерти для человека и для жизни. В злой страсти есть что-то пожирающее, в ней раскрывается дурная бесконечность. Зло ввергает человека в иллюзорную, призрачную, лживую жизнь. Ничего онтологического нет в этой жизни. Убийство и смерть скрыты в стихии зла, во всякой злой страсти. Злоба и ненависть есть убийство и смерть, истребление бытия. Любовь же есть утверждение жизни, бытия во всех и во всем. Положительное бытие может быть лишь царством любви. В любви утверждается лик всякого человеческого существа, всякого творения Божьего, всякой былинки. Любящий хочет вечной жизни для любимого. Ненавидящий же хочет прекращения жизни, смерти. От объема любви и объема ненависти зависит степень утверждения или отрицания бытия. И потому спасение от зла и смерти может явиться лишь как бесконечная любовь. Обетования зла никогда не могут исполниться. Оно не может создать царства жизни, ибо порывает с источником жизни. Зло прельщает добром. Маркс считал цели свои добрыми, но утверждал злые пути и злые средства для достижения этих целей. Через зло, через ненависть и злобу, через зависть и месть, через раздор и яростное истребление должно наступить царство гармонии, единение, братство людей. Но злые средства побеждают окончательно, становятся единственным содержанием жизни. Ненависть никогда не приводит к любви, раздор никогда не приводит к единению, убийство никогда не приводит к жизни, насилие никогда не приводит к свободе. Нет злых путей к добру. На злых путях торжествует зло. Когда злоба вошла в сердце человеческое и отравила его, оно будет совершать дело истребления жизни. И когда в сердце ваше вошла злоба к тем, которых вы считаете носителями зла, вы бессильны победить

зло, вы находитесь во власти его. Борьба со злом сама легко может превратиться в зло. Победа добра всегда положительная, а не отрицательная, всегда утверждает, а не отрицает жизнь. И начинать борьбу со злом нужно с себя, а не с других. Между тем как наши злобные чувства к злым часто бывают лишь проявлением нашего самоутверждения. Причина зла – в призрачном, ложном самоутверждении, в духовной гордости, полагающей источник жизни не в Боге, а в самости, в самом себе. Такое самоутверждение всегда ведет к самоистреблению, к уничтожению человеческой личности как образа и подобия Божьего, оно 116 возвращает к той бездне ничто, из которой был сотворен мир. Гордыня и эгоизм ведут к зияющей пустоте, к небытию, к смерти. Замыкаясь в себе самом, оторванном от Бога и Божьего мира, полагая центр своей жизни не в центре бытия, а на периферии самого себя, человек лишается всех богатств бытия. Бытие иерархично, и оно утверждается лишь в сохранении иерархического лада. Самоутверждение и эгоизм разрушают иерархический лад и этим разрушают человеческую личность, лишают ее источников жизни. Человек не находит себе места в Божьем мире, он должен искать себе места вне Божьего мира. Но вне Бога и Божьего мира нет ничего, кроме небытия, царства призрачного и лживого. Утверждение жизни на гордости и эгоизме и есть утверждение ее на ничто, как того хотел Макс Штирнер. На этом пути человек выходит за пределы бытия и вступает в царство небытия. Каждый из нас знает по собственному опыту, как самоутверждение и эгоизм разрушают его жизнь, истощают его силы. Разверзается дурная бесконечность, пустая, бездна алкания и похоти жизни, жизнь же сама уходит, жизни нет. Злая похоть жизни истребляет жизнь. Эгоистическая, корыстолюбивая, сладострастная похоть жизни есть всегда результат утери истинных источников жизни, отрыва от подлинной, бытийственной первожизни. Зло есть отрицание любви, утверждающей всякую жизнь в Боге. Оно есть безумная похоть жизни вне истинной жизни, вне Бога, жажда небытию придать характер бытия. Зло начинается с непросветленной свободы, и оно пленяет свободой, но оно всегда кончается истреблением свободы духа, всегда находится во власти

необходимости и создает тиранию. Последствием зла всегда является распад бытия, взаимное отчуждение распавшихся частей бытия и насилие одной части над другой. Мир атомизируется, все становится чуждым и потому насилующим. Свободным может быть лишь бытие, соединенное в любви, в котором устанавливается родство в Боге. Лишь в Боге и через Бога все становится родственным, близким. Вне Бога все чужое и далекое, насилующее и принуждающее. Дьявол, высшая духовная сила, соблазняет людей тем, что они станут как боги. Но вступив на путь зла, поставив себя на место Бога, человек не богом становится, а рабом низшей природы, теряет свою высшую природу, подчиняется природной необходимости, перестает определяться изнутри духа, определяется извне, свобода его подрывается. Зло есть перемещение в центре бытия, сдвиг в мировой иерархии, после которого низшее становится на место высшего, материальное начало овладевает гордым духом, материальное становится на место духовного. Отверждение и оплотнение материального мира есть уже результат смещения истинного центра в мире духовном. Гордый и эгоистический дух ввергается в материю. Материя и есть результат разорванности и разобщенности в мире, дитя вражды и ненависти. Злая похоть, бесконечное вожделение, страсти, не знающие насыщения, овладевают существами, ввергшими себя в мир раздора и злобы. Человек не может иметь источника жизни в себе самом – он имеет его или в высшем, или в низшем. Дьявол не имеет никакого самостоятельного источника жизни, он может только ввергнуть человека в состояние, в котором источник его жизни черпается из низшей природы. Низшая природа, когда она занимает свое место в мировой иерархии, не есть зло, она принадлежит божественному миру. Но когда низшая природа занимает место высшей природы, она становится злом, ложью. Звериная природа занимает свое место в иерархии божественного мира и предназначена к вечной жизни. Но когда человеком овладевает звериная природа, когда человек подчиняет свой дух низшей стихии, то она становится злом. Зло определяется направленностью духа, а не самой природой. Соблазны зла

всегда кончаются пустотой, смертью, скукой небытия. Зло всегда пресыщает, оно не знает утоления, ибо не имеет того, что может утолить. В этом его тайна. Но нелегко разгадать эту тайну человеку, когда он находится в состоянии лжи. Человек не понимает, почему он находится во власти дурной бесконечности похоти жизни, жизни же самой не получает. Злые страсти поработают человека, человек становится одержимым. В злой страсти человек никогда не определяется из свободы духа. И когда человеку кажется, что он свободен в своих злых страстях, он переживает самый страшный самообман, он находится в царстве лжи, в царстве призраков. Он принимает за свободу самое страшное рабство. Злая жизнь есть лживая, призрачная, небытийственная, подневольная жизнь. Зло лежит в глубине человеческой природы, в глубине духа. Но когда дух человеческий определял себя ко злу, он уже не из себя, не из своей свободы определяет свою жизнь, он раб, он одержим, он находится во власти сил, которых сам не видит и не понимает; он имеет господина, которому служит. И собственными природными силами человек не может освободиться от власти этого господина. Это не значит, что в человеке не сохранились положительные творческие духовные силы, силы добра. Духовная природа человека искажена, больна, подорвана, но она сохранилась, она не окончательно уничтожена. В человеческой природе произошло смещение божьего замысла, божьей идеи, божьего образа и подобия с первоначальным ничто, с древним небытием, из которого творческий акт Божий вызвал человека к жизни. Но в человеческой природе осталась способность к восприятию света, осталось страстное стремление к божественному. Только потому возможно откровение, возможно спасение. Зло не окончательно овладело человеческой природой. Человеческая природа двойственна, она принадлежит к двум мирам, к миру духовному и миру природному. И после отпадения человек не окончательно порвал с Богом и Бог продолжает действовать на него и сообщает свою возрождающую благодатную энергию. Человек не окончательно принадлежит к царству небытия, он сохраняет связь с бытием, в нем действует бытие, и он тоскует по бытию.

В сердце человека Бог и дьявол борются. И падший человек остается богоподобным существом. Человек и зло пережил, как существо высшего порядка, как высший дух. Отрицательные последствия зла в человеке обличают в нем высшую природу, предназначенность его к высшей жизни. И до явления Христа в мире языческом возможна была высшая духовная жизнь и великое напряжение творчества. Эллинская культура это непререкаемо, эмпирически доказывает. В Платоне действовала высшая духовная природа человека, явлена была тоска человеческого духа по Богу и божественной жизни. Человеческая природа сохраняет свою самостоятельность, она нужна для дела Божьего в мире. Но окончательная победа над силами зла не может быть достигнута природными силами человека, оторванного от Бога. § Христианство есть религия искупления и потому предполагает существование зла, горя бытия. Нельзя опровергать христианство существованием зла и страдания в мире. Христос потому и явился в мир, что мир во зле лежит. И христианство учит, что мир и человек должны нести крест свой. Страдание есть следствие зла, греха, но страдание есть также путь избавления от зла. Для христианского сознания страдание само по себе не есть непременно зло, есть и божественное страдание, страдание самого Бога, Сына Божьего. Вся тварь стонает и плачет и ждет избавления. Этот факт лежит в основе христианства и нельзя этим фактом опровергать христианство. Противники христианства обычно указывают на то, что явление Христа-Спасителя не принесло миру избавления от страданий и зла. Прошло почти два тысячелетия после явления Исккупителя, а мир по-прежнему истекает кровью, человечество корчится в муках, зло и страдание еще увеличилось. Этот старый еврейский аргумент кажется победоносным. Истинным Мессией представляется тот, кто избавит человечество окончательно от зла и страданий на земле. Но христианство признает и положительный смысл тех страданий, которые переживает человечество в своей земной судьбе. Христианство никогда не обещало счастья и блаженства на земле. Христианские пророчества о земной судьбе человечества довольно

пессимистичны. Христианство никогда не утверждало насильственного, принудительного осуществления мировой гармонии, Царства Божьего на земле. Христианство в высочайшей степени признает свободу человеческого духа и без участия свободы человеческого духа не считает возможным осуществления Царства Божьего. Если правда Христова не осуществляется в мире, то в этом повинна не правда Христова, а неправда человеческая. Религия любви не повинна в том, что в нашем природном мире царит ненависть. Христианство не повинно в том, что человек его искажает. Нет, невозможно возражать против христианства фактом существования неисчислимых зол и страданий жизни. Христианство есть религия свободы и потому не допускает насильственного искоренения зла и страданий. Христианство осмысливает страдания и избавляет от зла. Но избавление предполагает участие в нем человеческой свободы. Рационально нельзя понять тайны искупления, как нельзя понять никакой тайны божественной жизни. Юридическое, судебное учение об искуплении, которое, начиная со Св. Ансельма Кентерберийского, играет такую роль в католическом богословии, и от которого не вполне свободно и богословие православное, есть рационализация тайны искупления, уподобление ее тем отношениям, которые существуют в природном мире. Это судебное понимание было лишь приспособлением небесной истины к уровню природного человека. Это – не духовное понимание. Не достойно понимать мировую трагедию как судебный процесс между Богом и человеком, возбужденный Богом за формальное нарушение Его воли человеком. Это есть перенесение на божественную жизнь, всегда бездонно-таинственную, языческих представлений о родовой жизни и родовой мести. Бог в языческо-ветхозаветном сознании представляется страшным властителем, карающим и мстящим за непослушание, требующим выкупа, заместительной жертвы и пролития крови. Бог представляется по образу и подобию ветхой, языческой человеческой природы. Для этой природы особенно понятна ярость, месть, выкуп, жестокое наказание. На юридическую теорию искупления положили

неизгладимую печать римские и феодальные понятия о восстановлении чести⁶⁶. За формальное нарушение Божьей воли начинается судебный процесс, и Богу нужна уплата; нужно дать ему удовлетворение такого размера, которое в силах умиловить гнев Божий. Никакая человеческая жертва недостаточна для удовлетворения и умиловления гнева Божьего. Только жертва Сына Божьего соответствует размерам содеянного преступления и вызванного им оскорбления Божьего. Все это совершенно языческие представления, перенесенные в христианство. Такое понимание тайны искупления носит внешнеэкзотерический характер. Языческий мир шел к искуплению, явленному в христианстве, в нем было великое ожидание. Но в языческих религиях было не духовное, а природное, натуралистическое понимание искупления. Предчувствие замутнено было ограниченностью природного мира. Язычество уже признавало искупительный характер кровавой жертвы. Бог требовал кровавых жертвоприношений. Кровавые жертвоприношения умиловляли и питали богов. Божество как бы хотело человеческой крови и человеческих страданий. В таком понимании кровавых жертвоприношений сказывалась вся ограниченность натуралистических религий. Божество воспринималось через природу и на него ложилась печать отношений и свойств природного мира. Через Сына Отец Небесный открывается не как судья и властелин, как бесконечная любовь. «Не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него», «Ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир»⁶⁷. Искупление, совершенное Сыном Божиим, не есть суд, но есть спасение. Спасение не есть суд, а есть преображение и просветление природы, благодатствование и обожение ее. Спасение не есть оправдание, а есть достижение совершенства. Идея Бога, как судьи, не духовна, а душевна. Судебное понимание искупления имеет смысл лишь для природного человека. Для духовного человека открывается иной аспект Бога. Нельзя приписывать Богу свойства, которые считаются предосудительными и для людей, – гордость, эгоизм, самодурство, злопамятство, мстительность, жестокость. Природный человек сделал образ

Бога чудовищным. Для судебного понимания искупления религия Христа есть все еще религия закона, и в ней самая благодать понимается законнически, а не онтологически.

В христианстве искупление есть дело любви, а не судебной справедливости, жертва бесконечной любви Божьей, а не умиловление, не уплата. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную»⁶⁸. Бухарев исходит из того, что агнец заклан от начала мира, и высказывает замечательную мысль, что вольная жертва Сына Божьего изначально входит в замысел миротворения⁶⁹. Сам Бог изначально хочет страдать с миром. Судебное понимание мирового процесса превращает искупление в дело судебной справедливости. Бог требует, чтобы Ему была воздана справедливость, требует уплаты за понесенный урон, требует жертвы, соответствующей размерам содеянного преступления. В таком понимании не преодолевается языческое представление о жертве. Жертва Христа, тайна искупления с трудом вмещается в человеческое сознание. Крест – для иудеев соблазн и для эллинов безумие – и в христианском мире продолжает смущать, и понимание его преломляется в сознании ветхозаветно-языческом. Особенно на католической теологии лежит печать римского язычества с его юридическим формализмом⁷⁰. Законническое сознание с трудом преодолевается внутри христианства. Человек нуждается в законе и естественно склонен все понимать законнически. Христос совсем не отвергает и не отрицает закон, но Он открывает духовный мир, в котором действительно, реально преодолевается закон, преодолевается благодатной любовью и благодатной свободой. Свобода же неблагоприятная, низшая свобода не может отрицать закона, она подчинена его действию. Христианство не есть религия закона, но эта истина не значит, что мы должны исповедовать анонизм. Сфера действия ветхозаветного закона и сфера действия новозаветной благодати – разные сферы. Но именно потому нельзя ветхозаветно-законнически понимать новозаветную благодать. Закон и судебная справедливость не понимают внутренней тайны отношений между Богом и человеком. В Новом Завете

открывается, что Бог ждет не формального исполнения закона, а ответной свободной любви человека. Закон есть избличение греха, он есть преломление воли Божьей в греховной природе, а не выражение первичной тайны отношений Бога к человеку. В искуплении открывается эта тайна. Судебное понимание искупления полагает, что грех может быть прощен человеку, гнев Божий может утихнуть от жертвы, принесенной Сыном Божиим. В таком понимании искупления отношения между Богом и человеческой природой остаются внешними, в человеческой природе ничто существенно не меняется. Но грех не может и не должен быть прощен. Не Бог не может простить человеку греха, а человек не может сам себе простить греха и отступничества от Бога и Его великого замысла⁷¹. Бог не знает гнева, и всепрощению Его нет предела. Но у человека остается его высшая духовная природа, богоподобная природа, и она не мирится с низостью и падением, она оскорблена изменой Богу, предательством древнего человека, предпочтением темного ничто божественному свету. Человек жаждет искупить свой грех, чувствует свое бессилие, ждет искупителя и Спасителя, который вернет его к Богу. Духовная природа человека требует не прощения греха, а реального преодоления и уничтожения греха, т. е. преображения человеческой природы, внутреннего ее просветления. Смысл искупления – в явлении Нового Адама, нового Духовного человека, явлении любви, неведомой старому Адаму до грехопадения, в преображении низшей природы в высшую, а не в урегулировании внешнесудебных отношений между старым Адамом, его ветхой греховной природой и Богом, не в прощении и не в удовлетворении, даваемом одной стороной для другой. Смысл явления Христа в мире – в реальном преображении человеческой природы, в основании нового рода духовного человека, а совсем не в установлении закона, за исполнение которого даруется духовная жизнь. Через явление Христа в мир реально достигается духовная жизнь. Тут нет места для внешних отношений, это может быть понятно лишь имманентно-духовно. Человек жаждет новой,, высшей, вечной по своему достоинству жизни, жаждет жизни в Боге, а не урегулирования внешних отношений и счетов с Богом. Это и

есть стадия новозаветного откровения. Центральна в христианстве не идея оправдания, а идея преображения. Идея оправдания слишком много места занимала в западном христианстве, в католичестве и протестантизме. В христианстве восточном, в греческой патристике была в центре идея преображения теозиса.

Явление Христа и искупление духовно может быть понято лишь как продолжение миротворения, как восьмой день творения, как явление Нового Адама, т. е. как процесс космогонический и антропогонический, как обнаружение божественной любви в творении, как новая стадия в свободе человека. Явление нового духовного человека не может быть лишь результатом естественной, натуральной эволюции человеческой природы, хотя оно ею и подготавливается. Это явление предполагает прорыв из иного, духовного мира, из вечности в наш природный мир, мир времени. Естественная эволюция природного мира и природного человечества оставляет в замкнутых пределах природной действительности. Первородный грех, зло, лежащее в основании этого мира, оставляет в этой замкнутости, приковывает к дольному миру. Освобождение может прийти только сверху, из иного мира. Энергия мира духовного, мира божественного должна войти в нашу природную, греховную действительность и преобразить нашу природу, разорвать грани, разделяющие два мира. Небесная история входит в земную историю. Земная история размыкается. В истории человеческого рода, рода старого Адама, должно было подготавливаться принятие нисходящего из иного мира Нового Духовного Человека, должно было совершаться духовное подготовительное развитие. В мире природном, в природном человечестве должна была явиться чистая восприимчивость к божественному началу, просветленная женственность. Дева Мария, Божья Мать и была таким явлением просветленной, софийной женственности, в которой род человеческий принял в свои недра Сына Божия и сына человеческого. В Христе-Богочеловеке, Новом Адаме, бесконечная Божья любовь встретила с ответной любовью человека. Тайна искупления есть мистерия любви и свободы.

Если Христос не только Бог, но и человек, а этому учит нас христологический догмат о богочеловечестве Христа, то в искуплении действует не только Божья природа, но и человеческая природа, небесная, духовная человеческая природа. Через Христа-Богочеловека раскрывается нам, что человек принадлежит не только земному, но и небесному роду, что духовный человек через Сына пребывает в глубине божественной действительности. В Христе, как Абсолютном Человеке, в себе заключающем весь духовный род человеческий, все множество человеческое, духовный человек делает героическое усилие победить грех и его последствие, смерть через жертву и страдание, и ответить на Божью любовь. Человеческая природа во Христе соучаствует в деле искупления. Жертва есть закон духовного восхождения. И в роде Христовом, в новом духовном роде, открывается новый период в жизни творения. Адам пошел путем испытания свободы и не ответил на Божий зов свободной и творческой любовью. В Адаме не раскрылся еще духовный человек. Христос, Новый Адам, отвечает Богу на Его любовь и открывает путь этого ответа для всего своего духовного рода. Искупление есть двуединый, богочеловеческий процесс. Без человеческой природы, без свободы человека тайна искупления не может совершиться. И тут, как и повсюду в христианстве, тайна богочеловечества Христа есть ключ к истинному пониманию. И окончательно эта тайна разрешается в Божественной Троичности, в Духе разрешаются отношения между Отцом и Сыном. Зло нельзя победить без участия свободы человека, и зло подрывает и искажает свободу, с помощью которой нужно победить зло. Это есть основная антиномия, которая разрешается в тайне богочеловечества Христа. Сын Божий, Вторая Ипостась Божественной Троичности, своей крестной мукой преодолевает противоположность между человеческой свободой и божественной необходимостью. На Голгофе, в страстях Сына Божьего и Сына Человеческого свобода становится силой Божьей любви, и спасающая мир сила Божьей любви ¹²² просветляет и преображает человеческую свободу. Истина, явленная как жертва и любовь, без насилия делает нас

свободными, она создает новую, высшую свободу. Свобода, которую дает нам Истина Христова, не есть дитя необходимости. Искупление не может быть понято как возвращение человеческой природы в первобытное состояние, которое свойственно было Адаму до грехопадения. Такое понимание делает бессмысленным мировой процесс. Он оказывается чистой потерей. Но новый Адам, новый духовный человек, выше старого Адама, не только Адама падшего, но и Адама до грехопадения, он обозначает высшую стадию миротворения. Тайна бесконечной любви и новой свободы не могла быть еще ведома старому, первобытному Адаму. Эта тайна раскрылась лишь в Христе. Явление же Христа не может быть обусловлено исключительно отрицательными причинами – существованием зла и греха, оно есть положительное откровение высшей стадии миротворения. Искупление не есть возвращение к райскому состоянию до грехопадения, искупление есть переход к высшему состоянию, к обнаружению высшей духовной природы человека, не бывшей еще в мире творческой любви и творческой свободы, т. е. новый момент миротворения. Творение мира не было завершено в семь дней, это был лишь один из эонов в судьбе творения. Мир динамичен, а не статичен, в нем возможны достижения новой высоты. Ветхозаветная картина миротворения не раскрывает полноты Божьего творчества. И новозаветное сознание не должно быть подавлено ветхозаветными границами в понимании творения. Творение мира продолжается, мир вступает в новые зоны. И явление Христа есть новый эон в судьбе мира, новый момент не только в антропогонии, но и в космогонии. Не только человеческая природа, но и весь мир, вся космическая жизнь изменилась после явления Христа. Когда капля крови, пролитой Христом на Голгофе, упала на землю, земля стала иной, новой. И если мы не видим этого чувственными очами, то по греховой ограниченности нашей восприимчивости. Вся мировая жизнь и вся человеческая жизнь уже иная после явления Христа, представляет новое творение. Это понять может лишь богословие, освобожденное от подавленности ветхозаветным сознанием. Искупление и есть единственная возможная

теодицея, оправдание Бога и Божьего творения. Без свободы как бездны ничто, как бесконечной потенции не могло бы быть мирового процесса, новизны в мире.

§

В духовном понимании искупления преодолевается вампирическое отношение к Богу. Весь языческий мир снизу шел к тайне искупления и предчувствовал явление Исккупителя. Уже в тотемизме дана была природная, натуралистическая евхаристия, поедали своего бога. Но предчувствуемое и чаемое искупление, мутно отраженное в природных стихиях, было связано с кровавыми жертвами и было вампирично. Языческий бог жаждал крови. И человек растерзывал и поедал своего бога. Язычество знало страдающих богов-исккупителей. Но Диониса растерзывали менады, служительницы его культа. В христианстве, где искупление подлинно совершилось, евхаристическая жертва носит существенно иной характер. Христос есть Агнец, принесенный в жертву за грехи мира. Но распяло Христа и пролило Его кровь зло мира, злые в мире. Христиане же приносят бескровную жертву, жертву любви. Приобщение к плоти и крови Христа не носит вампирически-натура¹²³ диетического характера. В искуплении и в евхаристии дух возвышается над природным круговоротом. В Христовом искуплении действуют сверхприродные силы, силы иного мира, проникающие в наш природный мир и преображающие его. Но в христианском сознании, все еще подавленном природной необходимостью, остается непреодоленным языческое понимание кровавой жертвы. У Ж. де Местра, напр., очень ясно сближение и почти отождествление между христианской евхаристической жертвой и языческой кровавой жертвой. Пролитие крови невинного искупает грехи виновных. Человек должен за все платить Богу. Это очень свойственно католическому сознанию. В таком понимании остается элемент вампирический в отношении к крови невинного. Но кровь невинного есть великая жертва любви. И мы призваны соучаствовать в этой жертве. Жертва носит духовный характер. Мы внутренне, мистически приобщаемся к Христу, соучаствуем в совершенном им деле. Дух Христов, дух Нового Адама,

действовал уже в языческом мире, на вершинах языческих религий, в победах духа над природой, в орфизме, в Платоне, в великих язычниках, но только в христианстве был окончательно явлен, конкретно-реально, во плоти. В христианстве есть два духовных типа, которые кладут свою печать на понимание тайн христианской веры. Один тип переживает прежде всего страх гибели, чувствует себя под карающим мечом и ищет личного спасения, избавления от гибели. Другой тип прежде всего ищет высшей божественной жизни, Божьей правды и Божьей красоты, преображения всего Божьего творения, явления новой твари, нового духовного человека. Первый тип, более ветхозаветный, склоняется к судебному пониманию искупления. Второй тип, более новозаветный, склоняется к онтологическому пониманию искупления, как нового момента в миротворении, как явления нового духовного человека⁷². Эти два духовных типа, два направления духа противоборствуют в христианстве. Так Климент Александрийский, эллин по духу, стремился не столько к прощению грехов, сколько к созерцанию Бога и слиянию с Богом. Бл. Августин прежде всего стремился к прощению грехов, к оправданию⁷³.

§

Для победы над злом нужно видеть зло, обличить его. Неведение зла и отрицание зла ослабляет силу сопротивления. Человек должен научиться различать духов. Человек находится во власти бесов, которые нередко являются в образе ангелов света. Но есть другая опасность, опасность исключительной концентрации на зле, сгущения его в себе и вокруг себя, видения его повсюду, преувеличения его силы и соблазнительности. Происходит какая-то непрерывная медитация над злом. Человек погружается в атмосферу мнительности и подозрительности. Он начинает более верить в силу дьявола, чем в силу Божью, в антихриста более, чем в Христа. Образуется крайне нездоровая духовная направленность, разрушающая положительную и творческую жизнь. Зло действует на человека не только через его отрицание, но и через крайнее его преувеличение. Ошибочно и вредно создавать ореол зла. В борьбе со злом человек

заражается злом, подражает своему врагу. Мнительность, подозрительность и злоба в отношении к злу и злым является новой формой зла. Борьба со злом по греховности человеческой природы легко сама порождает новое зло. И очень трудно человеку, борющемуся со злом* самому остаться в добре, не заразиться злом. История народов полна злом, порожденным борьбой против зла, все равно, консервативной или революционной. И ко злу должно быть не злое, а просветленное отношение. И к самому дьяволу нужно относиться по джентльменски, благородно. Дьявол радуется, когда ему удастся внушить к себе злые, т. е. дьявольские, чувства. Дьявол торжествует победу, когда с ним борются злыми, дьявольскими способами. Он внушил людям обманчивую идею, что можно злом бороться против зла. И образуются злые окружения в борьбе человека против зла, и человек погрязает в этих окружениях, они целиком овладевают человеком. Средства борьбы незаметно подменяют те цели, во имя которых ведется борьба. То, что человеку представляется борьбой против зла, подменяет для него само добро. Государство призвано в мире бороться против зла и класть пределы проявлению зла в мире. Но государство легко приобретает самодовлеющий характер, превращается в самодовлеющую цель. Средства, которыми государство борется против зла, сами легко превращаются в зло, оказываются злыми средствами. И так бывает всегда и во всем. Самая мораль обладает способностью превращаться в зло, угашая творческую жизнь духа. Право, обычай, церковный закон могут калечить жизнь. Помешательство на зле и на необходимости бороться с ним насилием и принуждением порабощает человека злу, мешает достигнуть отрешенности*. И истинная духовная гигиена заключается в том, чтобы не погружаться в мир зла, а сосредоточиться на добре, на божественном мире, на видении света. Когда человек прежде всего и целиком занят всемирным масонским или еврейским заговором и повсюду видит его агентов, он духовно разрушает себя, перестает видеть мир света, мир божественный, наполняется злобными, мнительными и мстительными чувствами. Это – бесплодное и разрушительное направление

духа. Не должно отдавать весь мир во власть дьявола и повсюду видеть дьявола. Осуждение повсюду зла и злых умножает зло в мире. Это достаточно раскрыто в Евангелии, но мы не хотим слушать то, что в Евангелии нам раскрывается. Зло нужно прежде всего видеть в самом себе, а не в других. И истинная духовная направленность заключается в том, чтобы верить в силу добра более, чем в силу зла, в Бога более, чем в дьявола. От этого нарастает в мире сила добра. Сила добра в мире возрастает от добрых чувств, а от злых чувств возрастает сила зла. Эта элементарная истина духовной гигиены очень плохо сознается людьми. Не только злоба против добра, но и злоба против зла разрушает духовный мир человека. И это нисколько не противоречит тому, что к злу должно быть беспощадное отношение и что с ним невозможно никакое примирение. Ложная направленность заключается в создании ада, в кристаллизации адского царства во имя борьбы за добро. Со злом нельзя бороться только пресечением и истреблением, зло нужно победить и преодолеть.

Наиболее радикальная победа над злом достигается изобличением его пустоты и небытия, тщеты и ничтожества всех злых страстей. Преувеличение силы и соблазнительности зла есть ложный путь борьбы. Зло соблазняет человека, но оно совсем не соблазнительно. Соблазнительность зла есть обман и иллюзия, и все силы духа должны быть направлены на изобличение этого обмана и иллюзии. Дьявол – бездарен, пуст, скучен. Зло есть небытие. Небытие же есть предел скуки, пустоты, бессилия. В последних пределах опыта зла это всегда изобличается: в конце всегда ждет небытие, пустота. Когда в борьбе против зла вы изображаете зло соблазнительным и сильным, но запрещенным и страшным, вы не достигаете последней и радикальной победы над злом. Зло, представляющееся сильным и соблазнительным, есть непобежденное и непобедимое зло. Лишь сознание совершенного ничтожества и абсолютной скуки зла побеждает его и вырывает его корень. Ни одна злая страсть не имеет бытия в конце своего осуществления. Всякое зло пожирает само себя, изобличает свою пустоту в своем имманентном развитии.

Зло есть мир фантазмов. Это прекрасно изображал св. Афанасий Великий. Путь имманентного изобличения пустоты зла и имманентного его преодоления – самый радикальный путь. И человечество идет путями имманентного изобличения зла. И Нужно всеми силами духа изобличать скуку, пустоту, небытийственность всякого зла. Когда слишком много говорят о запретной соблазнительности зла, то этим делают его соблазнительным. Зло есть зло не потому, что оно запрещено, а потому, что оно есть небытие. Ветхозаветному сознанию зло представлялось прежде всего нарушением воли Божьей, т. е. запретом. Но для такого сознания не раскрывается, почему зло есть зло, в чем смысл противоположности между злом и добром. Нормативное понимание добра и зла не есть глубинное понимание. Добро и зло должно понимать онтологически. Лишь имманентное изобличение небытийственности и пустоты зла раскрывает смысл противоположности между добром и злом, дает познание того, что есть зло. Зло познаваемо лишь в опыте его познавания и внутреннего его преодоления, лишь в опыте раскрывается его зияющая бездна пустоты. Когда человек срывает плод с дерева познания добра и зла, он идет путем зла, нарушает формально волю Божью. Но на этом пути он познает тщету и пустоту зла, понимает, почему зло запрещено. Должно ли зло быть познано, возможен ли и допустим ли гнозис зла? Ветхозаветно-законническое сознание отрицает допустимость познания зла. Познание зла запрещено. Зло есть предел. Оно может быть понятно лишь как запрет. Но человек пошел уже путем познания добра и зла, возврата нет к первоначальному состоянию райского неведения. И потому должна быть познана пустота зла, должно быть имманентно изобличено его небытие. С этим связана основная антиномия в отношении к злу.

Зло есть зло, оно должно сгореть в адском огне, с ним нельзя примириться. Таков один бесспорный тезис. А вот другой ему антиномический. Зло есть путь к добру, путь испытания свободы духа, путь имманентного преодоления соблазнов небытия. Первый тезис кристаллически ясный и безопасный. Второй тезис опасный и может породить муть. Не ведет ли

познание зла к его оправданию? Если зло нужно, как необходимое и имеющее смысл, то оно оправданно. Если зло есть абсолютная бессмыслица и ни из чего невыводимо, то оно непознаваемо и его нельзя осмыслить. Как выйти из этой трудности? И еще антиномия. Христос явился в мир, потому что мир во зле лежит. Искупление, т. е. величайшее событие мировой жизни, с которого начинается новый духовный человеческий род, обуславливается существованием зла, так как если бы не было зла, то не было бы и Избавителя от зла, не было бы явления Христа, не была бы явлена небесная Любовь. Зло оказывается двигателем и возбудителем мировой жизни. Без зла осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама, в котором не были бы раскрыты все возможности бытия, и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до явления зла. Эта трудность проблемы зла никогда не была побеждена богословским сознанием, она была затушевываема и замалчиваема. Чтобы найти выход из этой трудности, нужно ее сначала признать, т. е. стать лицом к лицу с антиномичностью зла для нашего религиозного сознания. Эта трудность неразрешима в понятии, непреодолима для разума, она связана с тайной свободы. Антиномия зла разрешима лишь в духовном опыте. Достоевский необычайно глубоко это понимал. Я могу идти к высшему добру через зло. Опыт зла, избличающий его пустоту, может привести к величайшему добру. Через изживание зла я могу познать истину, добро в самой большей полноте. В сущности, и отдельный человек, и целые народы, и все человечество идут этим путем, изживают опыт зла и на опыте познают силу добра, высоту истины. Человек узнает ничтожество зла и величие добра не по формальному закону или запрету, а по опыту, в жизненном пути. Вообще ведь ничего нельзя познать никаким другим путем, кроме духовно-опытного. Но какие отсюда можно сделать выводы для моего духовного пути? Могу ли я себе сказать: я пойду путем зла, чтобы обогатить свое познание, чтобы прийти к еще большему добру. Когда я начинаю сознавать зло, как

положительный путь к добру, как положительный метод познания истины, я погибаю, я бессилён изобличить его ложь, тьму и пустоту. Опыт зла лишь в том случае может быть для меня путем к добру, если в опыте этом я познаю и изобличаю ложь, ничтожество, небытийственность зла и отрицаю его; как способ обогащения моего духа, сжигаю его. Опыт зла обогащает мой дух именно в изобличении зла, в совершенном его отрицании. Тогда в духовном опыте находит себе разрешение антиномия, связанная со злом. Обогащает духовную жизнь не само зло, ибо небытие не может дать никаких богатств, обогащает имманентное изобличение пустоты зла, обогащает страдание, в котором сгорает зло, пережитая трагедия, свет, увиденный во тьме. Всякое же самодовольство во зле, любованье им, как путем к высшему состоянию, есть гибель, движение к небытию и лишает человека обогащающего опыта. Познать зло значит познать его небытие, и потому познание зла не есть его оправдание. Лишь беспощадное и страдальческое изобличение зла и огненное его истребление в себе делает зло путем к добру. Не зло есть путь к добру, а на опыте совершающееся его изобличение и познание его небытия есть путь к добру. Но мы принуждены безбоязненно признать, не боясь парадоксии, что зло имеет положительный смысл. Смысл зла связан со свободой. Без этого невозможна теодицея. Иначе мы должны будем признать, что миротворение не удалось Богу. Принудительная райская невинность не могла сохраниться, она не имеет цены, и к ней нет возврата. Человек и мир проходят через свободное испытание, через свободное познание и свободно идут к Богу, к Царству Божьему.

Христианство учит прежде всего беспощадному отношению к злу в себе. Но, истребляя зло в себе, я должен быть снисходителен к ближнему. Максималистом я должен быть в отношении к себе, а не к другим. Ложный морализм и заключается в этом максимализме в отношении к другим людям. Я должен, прежде всего в себе и в своей жизни, явить силу и красоту добра, а не осуждать других за то, что в них не явлена эта сила и красота; когда она и во мне не явлена, не принуждать их к тому, к чему я сам себя не мог принудить. Ложь

внешних политических и социальных революций заключается в том, что они хотят уничтожить зло внешне, оставляя его внутренне нетронутым. Революционеры, равно как и контрреволюционеры, и не думают начинать с преодоления и истребления зла в себе, они хотят преодолеть и истребить зло в других со стороны его вторичных и наружных проявлений. Революционное отношение к жизни есть совершенно поверхностное отношение, не знающее глубины. Ничего радикального, т. е. проникнутого в корень вещей, в революциях нет. Революции в значительной степени являются маскарадами, в которых происходят переодевания. Но то, что находится под максимально новыми одеждами, остается ветхим. Революции не столько побеждают зло, сколько по-новому перераспределяют зло и вызывают к жизни новое зло. Революции имеют и добрые последствия, после них начинается новая эра, но добро рождается тут не из революционной энергии, а из пореволюционной энергии, образовавшейся в результате осмысливания опыта революции. Зло преодолимо лишь изнутри и духовно. Преодоление зла связано с тайной искупления. Оно побеждается лишь во Христе и через Христа. Мы побеждаем зло, лишь приобщаясь к Христу и соучаствуя в Его деле, принимая на себя Его крест. Зло непобедимо никаким внешним насилием. И если учение Л. Толстого о непротавлении злу ошибочно, то потому лишь, что он смешал два разных вопроса – вопрос о внутренней победе над злом и вопрос о внешних границах, полагаемых проявлениям зла в мире. Внешне и принудительно можно и должно полагать пределы проявлениям зла, напр., не допускать убийства и насилия одного человека над другим, но этим еще не побеждаются внутренние источники зла, не преодолевается сама воля к убийству и насилию. В истории христианского мира очень злоупотребляли противлением злу насилием, верили в то, что мечом можно победить зло. Но это было результатом смешения двух царств – Царства Божьего и царства кесаря, перенесением путей царства кесаря на пути Царства Божьего, нарушением границ между Церковью и государством. Государство призвано ставить внешние границы проявлениям злой воли, но победить

зло оно не может, оно принадлежит природному миру, в зле и грехе лежащему, оно существует потому, что существует зло, и нередко само творит зло.

Проблема зла упирается в последнюю антиномию. Зло есть смерть, и смерть есть последствие зла. Победить зло в корне значит вырвать жало смерти. Христос победил смерть. И смерть должна быть нами свободно принята, как путь жизни. Смерть есть внутренний момент жизни. Нужно умереть, чтобы ожить. Смерть есть зло, как насилие надо мной внешнего, низшего природного мира, которому я подчинил себя своим грехом и злом, своим отпадением от высшего источника жизни, жизни вечной. Но вольно, без бунта принимая смерть как неизбежное последствие греха, я духовно побеждаю ее. Смерть становится для меня моментом внутренней мистерии духа. Смерть изнутри и духовно совсем иное значит, чем извне, как факт природного мира. Христос, не знавший греха, свободно принял Голгофу и смерть. И я должен идти этим путем. Соучаствуя в жизни и смерти Христа, я побеждаю смерть. Внутренне, духовно, мистически смерти нет, смерть есть мой путь к жизни, путь распятия греховной жизни, ведущий к жизни вечной. Приобщаясь к первоисточнику жизни, я побеждаю разрушительные последствия смерти. Для христианского сознания смерть есть не только зло, но и благо. Ужасна была бы бесконечная жизнь в этом греховном и злом природном мире, в этой плоти. Такая жизнь была бы духовной смертью. Преображение нашей природы и воскресение к вечной жизни, жизни в Боге, есть последний предел устремления воли к добру, к истине, к красоте. Преображение жизни мира в вечную жизнь есть последняя цель. Путь к ней лежит через вольное принятие смерти, через крест, через страдание. Христос распят над темной бездной, в которой бытие смешано с небытием. И свет, идущий от распятия, – есть молния во тьме. От света этого идет просветление всей тьмы бытия, победа над тьмой небытия.

Часть вторая

Глава VI. Бог, человек и богочеловек

§

Начинать философствовать и богословствовать следовало бы не с Бога и не с человека, ибо оба эти начала оставляют разорванность непреодоленной, а с Богочеловека. Первичный феномен религиозной жизни есть встреча и взаимодействие Бога и человека, движение от Бога к человеку и от человека к Богу. В христианстве находит этот факт наиболее напряженное, сосредоточенное и полное свое выражение. В христианстве раскрывается человечность Бога, Очеловечение Бога есть основной процесс в религиозном самосознании человечества. На первых стадиях этого сознания Бог мог представляться подобным силам природы, животным, растениям. Тотемизм был откровением бога-животного. Возникновение же сознания человекоподобия Бога было обратной стороной сознания богоподобия человека. Бог без человека, Бог бесчеловечный был бы Сатаной, не был бы Троичный Бог. Основной миф христианства есть драма любви и свободы, разыгравшаяся между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге. Явление Христа-Богочеловека и есть совершенное соединение двух движений, от Бога к человеку и от человека к Богу, окончательное порождение Бога в человеке и человека в Боге, осуществление тайны двуединства, тайны богочеловечности. Тайна религиозной жизни непостижима вне двуединства, вне встречи и единения двух природ с сохранением их различности. Для сознания монистического, монофизитского непонятен самый первичный религиозный феномен, как феномен религиозной драмы, религиозной тоски и религиозной встречи, как тайны преображения и соединения. Также непонятен первичный религиозный феномен для сознания дуалистического. Тайна отношений между Богом и человеком неместима ни для монистически-пантеистического, ни для дуалистического сознания. Для одного сознания все находится в изначальном отвлеченном единстве и тождестве, для другого сознания все безнадежно разорвано и

несоединимо, внеположно одно для другого. Бессилие монизма и дуализма понять тайну богочеловечности, тайну двуединства, есть бессилие рационального сознания и рационального мышления. Для рационального понятия о Божестве существует только отвлеченное Абсолютное, лишенное внутренней конкретной жизни, внутреннего драматизма отношений между Богом и Его Другим, завершенных в Третьем. Живой Бог и драматизм божественной жизни существует лишь для символически-мифологического мышления и сознания. Для такого лишь сознания Бог и человек стоят лицом к лицу, живые лица и отношения между ними есть жизнь, конкретная жизнь, полная драматизма, свойственного всякой жизни. Отвлеченный теизм, который был формой отвлеченного монотеизма, мыслит Бога и божественную жизнь как небесную монархию или небесный империализм, т. е. приписывает Богу гордое самовластие, самозамкнутость и самодовольство. Но такого рода небесный монархизм находится в явном противоречии с христианским учением о Св. Троице и ее внутренней жизни любви. Устройство земной жизни по образу такой небесной монархии есть утверждение самовластия и деспотии, а не утверждение триединой любви. Традиционное катафатическое богословие было подавлено мышлением в рациональных понятиях, и потому для него оставалась закрытой внутренняя жизнь Божества, из которой только и постижимо творение мира и человека, т. е. отношение Бога к своему другому. Творение мира и человека понимается экзотерически, внешне. Экзотерически-рационалистическое богословское сознание принуждено принять жестокую концепцию, согласно которой Бог без всякой нужды, по прихоти, без всякого внутреннего в нем движения сотворил мир, что творение Его ничтожно и внебожественно и что большая часть творения обречена на гибель. Богословское учение впадает в рационалистический дуализм, обратный полюс рационалистического монизма. Лишь мистико-символическое богословие возвышается до эзотерического понимания тайны миротворения, как внутренней жизни Триединого Божества, как нужды Бога в своем другом, в друге, в любящем и в любимом, в любви, осуществляемой в

тайне Троицы, которая одинаково есть вверху и внизу, на небе и на земле. Богословское и метафизическое учение об абсолютной бездвижности Божества, об абсолютном покое в Боге есть экзотерическое и рационалистическое учение, оно указывает на границы всякого логического понятия о Божестве. Но глубже мышление о Божестве как о *coincidentia oppositorum*⁷⁴. Так и мыслили все мистики. Так мыслил и Бл. Августин. Абсолютный покой в Боге соединен в Нем с абсолютным движением. Лишь для нашего рационального сознания, в нашем природном мире, покой исключает движение, движение делает невозможным покой. Абсолютное же совершенство Божества совмещает в себе абсолютный максимум покоя с абсолютным максимумом движения. Рационалистическому сознанию движение в Боге представляется противоречащим совершенству Бога, несовершенством и недостатком в нем. Но о Боге возможно лишь антиномическое мышление, в Боге тождественны противоположности. Тоска Бога по своему другому, по любимому и по его свободной ответной любви есть показатель не ущербности и неполноты в бытии Бога, а именно избыточной полноты и совершенства Его бытия. Абсолютную полноту и совершенство нельзя мыслить статически, отвлеченно, можно мыслить лишь динамически, конкретно, как жизнь, а не как субстанцию. Мистическое, апофатическое богословие помогает такому мышлению о Боге, оно расчищает для него почву. Но и апофатическое богословие может оказаться лишь достижением высших форм отвлечения и отрешения нашего познания Бога от всякого конкретного содержания. Учение о Боге Плотина было все же отвлеченным и отрешенным. Но для христианского сознания путь отрешенного и отвлеченного познания Бога есть лишь очищение и подготовка для положительного символически-мифологического понимания конкретной жизни в Боге. Богословско-метафизическое учение об абсолютной бездвижности Божества, которое представляется традиционным и официально признанным, находится в явном и разительном противоречии с сущностью христианской мистерии. Христианство в глубине своей не мыслит отношений между

Богом и человеком, Богом и тварным миром в отвлеченных и застывших статических категориях. Для христианства эти отношения есть мистерия, мистерия же непостижима для отвлеченной мысли, невыразима в застывших категориях. В центре христианской мистерии стоит крест на Голгофе, крестная мука и крестная смерть Сына Божьего, Спасителя мира. Учение об абсолютной бездвижности Божества находится в противоречии с мистическим фактом страстей Господних. Христианство есть религия страдающего Бога. Хотя страдает не Бог-Отец, как думали патрепассионисты⁷⁵, но страдание Бога-Сына есть страдание во внутренней жизни Св. Троицы. Учение об абсолютной бездвижности Божества есть отвлеченный монотеизм, и оно противоречит христианскому учению о Троичности Божества, о внутренней жизни в Божественной Троичности. Это учение находится под влиянием Парменида и элеатов. Постижение Бога, как Троичного, есть постижение внутреннего, эзотерического движения в Боге, совсем, конечно, не похожего на движение, которое совершается в нашем природном мире. Внутренние отношения между Ипостасями Св. Троицы динамичны, а не статичны, они раскрываются, как конкретная жизнь. И тайна миротворения может быть сокровенно, эзотерически постигнута лишь из внутренней жизни Божественной Троичности, из внутреннего движения Божества, из Божественной динамики. Когда мы приближаемся к этим тайнам, то все находится на острие, и очень легко с острия этого ниспасть в ту или иную бездну. Тогда получается для церковного сознания еретический уклон. Официальное богословское учение и было, в сущности, закрытием путей познания, на которых так легки еретические уклоны, было предохранительной педагогической мерой. Но всякий еретический уклон есть рационалистическое мышление о тайнах Божьих, есть бессилие вместить антиномизм, связанный со всякой мыслью о Боге. Еретические учения всегда рационализируют духовный опыт, всегда подавлены одной какой-либо его стороной. Христианские мистики этого не делают. Они высказывают самые дерзновенные мысли, которые пугают обыденное сознание, иногда кажутся безумными, более

противоречащими обыденной вере, чем учения еретические. Но подлинные мистики вдохновенно описывают глубины духовного опыта, самую первичную мистерию жизни, они не строят понятий, они не сглаживают антиномичности духовной жизни. В этом все значение мистики и вся трудность ее для нашего сознания. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Прииди, всегда пребывающий неподвижным и ежечасно весь передвигающийся и приходящий к нам». Этими словами, трудными для официальной богословской доктрины, он выражает истину духовного опыта, совпадение в Боге покоя и движения. Тут нет никакой метафизики, основанной на понятии, тут непосредственно выражается самый первичный опыт духовной жизни. Томизм отрицает потенцию в Боге и, следовательно, возможность движения, он строит совершенно рационалистическое, на аристотелевской философии основанное учение о Боге, как чистом акте. Но если Бог есть чистый акт, то непонятно миротворение, непонятно творческое действие в Боге⁷⁶. Томизм противоположен мистике. Ограниченность богословских учений связана была с тем, что катафатическое переносилось на апофатическое.

Когда христианство учит о Троичности Божества и об искупительной жертве Сына Божьего, оно допускает процесс в Боге, божественную трагедию. Процесс божественный совсем иной, чем процесс, совершающийся в нашем разорванном времени. Процесс в божественной вечности не противоречит божественному покою. Божественная жизнь есть в вечности совершающаяся божественная мистерия. Она раскрывается в нашем духовном опыте. Внизу отображается то, что совершается наверху. И в нас, в нашей глубине совершается тот же процесс, который совершается на небе, процесс богорождения. Великие германские мистики делали различие между Богом (Gott) и Божественностью (Gottheit). Этому учил Экхарт. Беме учил об Ungrund'e⁷⁷, лежащем глубже Бога. Смысл различия между Богом и Божественностью совсем не в том, что это есть какая-то метафизика, онтология Божества. Истина эта может быть выражена лишь в терминах духовного опыта и духовной жизни, а не в категориях застывшей онтологии. Как

застывшая онтология, она легко принимает еретический уклон. Экхарт описывает раскрывающиеся в мистическом опыте соотношения между Богом и человеком. Бог есть, если есть человек. Когда исчезнет человек, исчезнет и Бог. «Раньше чем стать твари, и Бог не был Богом». Бог стал Богом лишь для творения. В изначальной бездне Божественного Ничто исчезают Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различимости». Различение Творца и творения не есть еще последняя глубина, это различение снимается в Божественном Ничто, которое не есть уже Бог. Апофатическая, мистическая теология идет глубже Творца в Его соотношении с творением, глубже Бога в Его соотношении с человеком. Творец возникает вместе с творением, Бог возникает вместе с человеком. Это есть теогонический процесс в божественной Бездонности. Он есть обратная сторона процесса антропогонического. Ангелус Силезиус говорит: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит Дух». Он же говорит: «Я так же велик, как Бог, Он так же мал, как я». Эти дерзновенные слова великого мистика-поэта и в то же время ортодоксального католика могут смутить и испугать. Но нужно понять их смысл. Мистиков не так легко понять. У них особый язык, и язык этот универсален. И нельзя мистику перевести на язык метафизических и богословских систем. Ангелус Силезиус не строит никакой онтологии и теологии, он лишь воспроизводит мистический опыт. Он говорит о бесконечной любви между Богом и человеком. Любящий не может просуществовать без любимого ни одного мгновения. Любящий погибает, когда погибает любимый. Изумительные слова Ангелуса Силезиуса рассказывают о мистической драме любви, о бесконечной напряженности отношений между Богом и человеком. Мистика всегда говорит языком опыта. И всегда бывает ошибочно, всегда означает непонимание, когда мистиков истолковывают метафизически и теологически, когда их относят к каким-либо доктринальным направлениям. Все великие христианские мистики, без различия исповеданий, учили о том, что в

вечности, в глубине духовного мира совершается божественный процесс, в котором возникают отношения между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге, встречаются любящий и любимый. Это – истины духовного опыта, истины жизни, а не метафизические категории, не онтологические субстанции. Движение в Боге, которое раскрывается в духовном опыте, не есть процесс во времени, в нем ничего не следует одно за другим. Это есть в вечности происходящее идеальное свершение, вечная божественная мистерия жизни. Только символически-мифологическое понимание отношений между Богом и человеком приближает нас к этой божественной мистерии. Метафизически-понятийное понимание этих отношений закрывает тайну внутренней жизни. Отвлеченной метафизике почти недоступен персонализм. Бог есть живая личность. Человек есть живая личность. Отношения между Богом и человеком в высшей степени живые и интимные отношения, конкретная драма любви и свободы. Такой живой персонализм всегда бывает мифологичен. Встреча Бога с человеком есть мифологема, а не философема. Эта встреча нашла себе наиболее острое выражение у ветхозаветных пророков, а не у греческих философов. Мышление наше имеет непреодолимую склонность к отвлеченному монизму, для которого нет живой личности Бога и живой личности человека, нет драматизма религиозной жизни. Пророки и мистики, апостолы и святые поведали миру о тайнах самой первичной жизни, божественной мистерии. Они рассказали миру о своем духовном опыте, о своих встречах с Богом. Это и есть живые истины религиозной жизни. Богословская и метафизическая переработка этого первичного религиозного опыта есть уже вторичное, опосредствованное. В богословские доктрины проникают уже категории и понятия, которые рационализируют живой религиозный опыт, и в них легко обнаруживается уклон то к отвлеченному монизму, то к отвлеченному дуализму. Богословский теизм, закрепленный в понятии и абсолютизирующий внеположность, внебожественность творения, есть такая же рационализация божественных тайн, как и пантеизм, отождествляющий Творца и творение.

Отрешенность от чувственной конкретности, от множественности и подвижности природного мира, обращенность к пребывающему миру идей не есть еще последняя и высшая стадия духовного опыта и духовного созерцания. Платон и Плотин не поднялись еще до божественной мистерии жизни. Дальше и выше лежит духовная конкретность, самая первожизнь. В истории христианского сознания и христианского богословия переплетаются эти два момента – отрешенность в мышлении и идеях и духовная конкретность, мистерия жизни. Наследие эллинского духа слишком подавляет христианское сознание мышлением, отрешенным и очищенным от жизненной конкретности, т. е. дает преобладание метафизике над мифологией. Но в основе христианства лежит мифологема.

§

В духовном опыте раскрывается тоска человека по Богу. Душа человека ищет высшего бытия, возврата к источнику жизни, на духовную родину. Самое страшное, когда нет ничего выше человека, нет божественной тайны и божественной бесконечности. Тогда наступает скука небытия. Образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога. Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности. Человеческая душа мучится родовыми муками, в ней рождается Бог. И рождение Бога в человеческой душе есть подлинное рождение человека. Рождение Бога в человеческой душе есть движение от Бога к человеку, Бог нисходит в душу человеческую. И это есть ответ на тоску человека по Богу. Такова одна сторона религиозного первофеномена. Но религиозный первофеномен двуедин, в нем есть другая сторона, другое движение. В духовном опыте также раскрывается тоска Бога по человеку, по тому, чтобы человек родился и отобразил Его образ. Об этой Божьей тоске поведали нам великие мистики, описывавшие духовную жизнь. В мистике, а не в богословии раскрывается эта мистерия. Основная мысль человека есть мысль о Боге. Основная мысль Бога есть мысль о человеке. Бог есть тема человеческая, человек же есть божественная тема. Бог тоскует по своему другом, по предмету

своей бесконечной любви, ждет ответа на свой божественный зов. Бесконечная любовь не может существовать без любимого и любящего. Рождение человека в Боге есть ответ на Божью тоску. Это есть движение от человека к Богу. Вся сложность религиозной жизни, встреча и общение между Богом и человеком, связана с тем, что есть два движения, а не одно – от Бога к человеку и от человека к Богу. Если бы религиозная жизнь была основана только на одном движении от Бога к человеку, на одной воле Божьей и на одном откровении Божьем, то она была бы проста и легко были бы достижимы цели мировой жизни, легко было бы осуществимо Царство Божье. Тогда не было бы мировой трагедии. Ко рождение человека в Боге, но ответ человека Богу не может быть делом одного Бога, – это есть также дело человека, дело его свободы. По природе Бога, как бесконечной любви, по замыслу Божьему о творении, Царство Божие неосуществимо без человека, без участия самого творения. Самовластие на небе есть такая же неправда, как и на земле. Царство Божье есть царство Богочеловечества, в нем окончательно Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге, и осуществляется оно в Духе. С этим связан основной миф христианства, миф в высшей степени реалистический, выражающий самую первооснову бытия, самый первофеномен жизни, мистерию жизни. Это – миф о двуединой природе и двуедином движении, о Богочеловеке и Богочеловечестве.

Отвечает на Божью потребность в любящем и любимом, в вечности, изначально рождающийся, равнодостойный Отцу Сын. Он есть абсолютный божественный Человек, Богочеловек. Не на земле только, не в нашем только природно-историческом мире Он Богочеловек, но и на небе, в божественной действительности, в Божественной Троичности. Так возносится человеческая природа, не наша грешная, падшая, ветхая природа, а духовная, небесная, чистая человеческая природа до недр Божественной Троичности. В Сыне, в божественном Человеке, в Богочеловеке заключен весь род человеческий, все множество человеческое, всякий лик человеческий. В нем таинственно-мистически примиряется противоположность

между единым и множеством. Человеческий род в одном лишь своем аспекте есть род ветхого Адама, есть грешный, падший род нашего природного мира. В другом своем аспекте человеческий род есть род небесный, род духовного Адама, род Христов. Через рождение Сына в вечности весь духовный род человеческий, все множество человеческое и весь заключенный в человеке мир, космос отвечает на призыв Божьей любви, на Божью тоску по своему другому, по человеку. Миротворение не могло произойти в нашем времени, ибо наше время есть падшее время, оно есть дитя греха. Миротворение происходит в вечности, как внутренний акт божественной мистерии жизни. И ветхозаветное восприятие миротворения есть лишь отображение внутреннего акта божественной мистерии в сознании ветхого природного человечества. Человек, ниспавший в низшую природу, выбрасывается из недр божественной действительности. Христианское откровение возвращает человека внутрь божественной действительности. Через Сына возвращаемся мы в лоно Отца. От Христа идет новый род человеческий, Христов род, духовный род, в Духе рожденный и возрожденный. Христос в человеке и человек во Христе. Он – лоза, а я – ветвь, питающаяся от лозы. Весь возрожденный род человеческий находится во Христе, в Богочеловеке. В духовном же человеке, в духовном роде человеческом, в Богочеловечестве пребывает космос, все творение. Космос отделился от падшего человека и стал внешней, порабащающей его природой. Космос возвращается к возрожденному, духовному человеку. В духовном мире космос пребывает внутри человека, а не вне его, как человек пребывает внутри Бога. Человек по природе своей есть микрокосм, в нем заключены все сферы космической действительности, все силы космоса. В грехе и падении человек утерятил сознание своей микрокосмичности, сознание человека перестало быть космическим и стало индивидуалистическим. Внешнему, природному человеку космос открывается лишь как внешняя природа, непонятная в своей внутренней жизни. Внутренняя жизнь космоса открывается лишь внутреннему человеку, как духовная действительность. И путь самопознания человека есть

путь познания космоса, мира. Через Христа, через Логос, не только весь род человеческий, но и весь мир, весь космос обращается к Богу, отвечает на Божий призыв, на Божью потребность в любви. В человеке раскрывается тайна Библии, тайна Бытия⁷⁸.

Божественная мистерия не завершается в Двоичности, она предполагает Троичность. Отношение Бога к Другому осуществляется в Третьем. Любящий и любимый находят полноту жизни в царстве любви, которое есть Третье Царство Божье; царство просветленного человека и просветленного космоса, осуществляется лишь через Третьего, через Духа Святого, в котором завершается драма, замыкается круг. Лишь в Троичности дана совершенная божественная жизнь, любящий и любимый создают свое царство, находят окончательное содержание и полноту своей жизни. Троица есть священное, божественное число, оно означает полноту, преодоление борьбы и разрыва, означает соборность и совершенное общество, в котором нет противоречия между личностями, ипостасями и единой сущностью. Тайна христианства есть тайна двуединства (богочеловечности), находящего свое разрешение в триединстве. Поэтому основа христианства в догмате христологическом о богочеловеческой природе Христа и догмате тринитарном о Св. Троице. Утверждение бытия есть жизнь Духа Святого и жизнь в Духе Святом. В Духе преображается и обожается человек и мир. Дух и есть сама Жизнь, Перво-Жизнь. Божественная мистерия Жизни и есть мистерия Троичности. Она совершается вверху, на небе, и она же отражается внизу, на земле. Повсюду, где есть жизнь, есть тайна Троичности, различие трех Ипостасей и абсолютное единство их. Мистерия Троичности отображается и символизируется повсюду в жизни человека и мира. Жизнь в существе своем есть и различие личностей и единство их. Полнота жизни есть соборность, в которой личность находит свое окончательное осуществление и полноту своего содержания. Встреча одного с другим всегда разрешается в третьем. Один и другой приходят к единству не в двоичности, а в троичности, обретают в третьем свое общее содержание, свою цель. Бытие было бы в состоянии

нераскрытости и безразличия, если бы был один. Оно было бы безнадежно разорванным и разделенным, если бы было только два. Бытие раскрывает свое содержание и обнаруживает свое различие, оставаясь в единстве, потому что есть три. Такова природа бытия, первичный факт его жизни. Жизнь человека и жизнь мира есть внутренний момент мистерии Троичности.

§

Внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир. Внутренняя жизнь человека и мира осуществляется через Бога. Человек, стоящий в центре бытия и призванный к царственной роли в мировой жизни, не может иметь положительного содержания жизни, если нет Бога и нет мира, нет того, что выше его, и того, что ниже его. Человек не может оставаться одним, одиноким, самым с собой, не может лишь из себя черпать источник жизни. Когда человек один стоит перед бездной небытия, он поглощается этой бездной, он начинает ее ощущать в себе. Если есть только человек и его собственные одинокие состояния, то нет и человека, нет ничего. Замкнутый психологизм есть утверждение небытия, разрушение онтологического ядра человека. Человек не может на самом себе создать жизнь. Создание жизни всегда предполагает для человека существование другого. И вот если нет для человека Другого, высшего, божественного, то он определяет содержание самой жизни другим, низшим, природным. Отходя от Бога, от высшего мира, человек подчиняет себя низшему миру, становится рабом низших стихий. Подчинение человека природному миру и его стихиям есть извращение иерархического строя вселенной. Все смещается со своих мест, низшее заменяет место высшего, высшее низвергается вниз. Человек, царь вселенной, становится рабом природы, подчиняется природной необходимости. Человек выпадает из Бога. Мир выпадает из человека, становится внешней для него природой, принуждающей и насилующей, подчиняющей человека своим собственным законам. Человек теряет свою духовную независимость. Он начинает определяться извне, а не изнутри. Солнце перестает светить внутри человека, перестает быть светом для мира. Солнце перемещается во внешнюю для

человека природу, и жизнь человека целиком зависит от этого внешнего света. Весь мир, отпавший от Бога, перестает светиться изнутри и нуждается во внешнем источнике света. Главным признаком грехопадения является эта потеря внутреннего света, эта зависимость от внешнего источника. Когда человек в Боге, то космос в человеке и солнце внутри, в своем центре. Когда человек отпадает от Бога, то космос отделяется от человека и становится для него внешней необходимостью. Космос перестает повиноваться человеку. Св. Симеон Новый Богослов говорит об этом: «Все твари, когда увидали, что Адам изгнан из рая, не хотели более повиноваться ему; ни луна, ни прочие звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать Адаму, согрешившему; звери и все животные земные, когда увидали, что он обнажился от первой славы, стали презирать его, и все тотчас готовы были напасть на него; небо устремилось было напасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог, сотворивший всяческое и человека создавший – что сделал? Он сдержал все это творческой силой своею, и по благоутробию и благодати своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему, и, сделавшись тленной, служила тленному человеку, для которого создана, с тем чтобы, когда человек опять обновится и сделается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленной и как бы духовной». Так выражает великий мистик и святой связь человека с космосом, центральное место человека в космосе и утерю им этого места. Отходя от Бога и от духовного мира, человек теряет самостоятельность своей духовной индивидуальности, он подчиняет себя стихии рода, становится природным человеком, связанным законами жизни животного мира, он превращается в орудие родовой стихии, обрекает себя на жизнь в родовом быте, в родовой семье, в родовом государстве. Человек рождается и продолжает род свой, род природного, грешного Адама,

подчиняясь бесконечной смене рождения и смерти, плохой бесконечности множества рождающихся и обреченных на смерть поколений. В стихии рода загубленными оказываются надежды личности на вечную жизнь. Вместо вечной жизни, вместо полноты жизни для личности достигается бесконечное дробление все вновь возникающих и погибающих поколений. Связь рождения и смерти в стихии рода оказывается нерасторжимой. Рождение несет в себе семя смерти, растерзание индивидуальности, гибель ее надежд. Рождающий сам обречен на смерть и обрекает на смерть рождающихся. В стихии рода, на которой покоится жизнь грешного, природного человечества, нет победы над смертью, нет достижения нетленной жизни. Рождающий пол, подчиняющий человека природной закономерности и соединяющий его с животным миром, есть дитя греха и отпадение от Бога. Через рождение несет человек последствия греха, искупает грех, но не побеждает смертной, тленной природы, не достигает бессмертной, вечной жизни. Новый духовный род, род Христов не есть род, рождающий на земле по законам животного мира, род, вечно соблазненный влечением низшей природной стихии распавшегося мира. Отпадение человека от Бога и было утерей целостности и целомудрия, девственности человека, утерей андрогинного образа, который есть образ бытия Божественного. По гениальному учению Я. Беме, человек потерял свою Деву, Софию, и Дева отлетела на небо. От человека-андрогина отделилась, отпала женственная природа и стала для него внешней природой, предметом мучительного влечения и источником рабства человека. В целостном, целомудренном, в Боге пребывающем человеке женственная природа была заключена внутри, как его Дева. Тут повторяется то же, что и с отношением человека к космосу. Грех есть прежде всего утеря целостности, целомудрия, разорванность, раздор. Целостность, мудрая целостность и есть целомудрие, девственность, т. е. соединенность внутри человека мужской и женской природы. Сладострастное влечение, чувственность, разврат явились в мире результатом утери целостности, внутреннего раздвоения и раздора. Все стало внешним одно для другого. Внешним стала

и мужская и женская природа. Женская стихия есть внешняя, притягивающая и соблазняющая стихия, без которой не может жить мужская природа. Человек не может оставаться дробным, разорванным, не может быть половиной, непреодоленным полом. И мучится род человеческий в своей жажде воссоединения, восстановления целостного, андрогинного образа человека. Но в стихии разорванного рода никогда не достигается целостность и не восстанавливается андрогинный образ, никогда не утоляется тоска человека по вечности, по обретению своей Девы. В каждом человеке, мужчине и женщине, остается двуполость, в разных пропорциях соединенная, и этим определяется вся сложность половой жизни человека, ее четырехчленность. Учение Я. Беме о Софии и есть учение о Деве и об андрогинном, т. е. целостном и девственном, образе человека. «Из-за похоти своей Адам потерял Деву и в похоти обрел женщину; но Дева все же ждет его, и, если только он захочет вступить в новое рождение, она с великой честью вновь примет его»⁷⁹. «Премудрость Божия есть вечная Дева, а не жена, она – беспорочная чистота и целомудрие и предстает, как образ Божий и подобие Троицы»⁸⁰. «Дева – извечна, несотворенна, нерожденна; она есть Божья премудрость и подобие Божества»⁸¹. «Образ Божий – мужедева, а не женщина и не мужчина»⁸². «Христос на кресте освободил наш девственный образ от мужчины и женщины и в божественной любви обагрил его своей небесной кровью»⁸³. «Христос за тем был рожден Девой, чтобы снова освятить женскую тинктуру и претворить ее в мужскую, дабы мужчина и женщина стали мужедевами, как был Христос»⁸⁴. София есть вечная девственность, а не вечная женственность. Культ Софии есть культ Девы, а не женственности, которая есть уже результат грехопадения и раздора. Поэтому культ Софии почти совпадает с культом Девы Марии, Божьей Матери. В Деве Марии женственная природа стала девственной и родила от Духа. Так рождается новый духовный род человеческий, род Христов, род бессмертный, побеждающий дурную бесконечность рождений и смертей. Через Деву Марию и через рождение Ею Сына Божьего и Сына Человеческого открывается

путь для восстановления целостного человеческого образа, образа андрогинного. Это есть путь целомудрия, чистоты, девственности, путь мистической любви. В христианстве всегда было глубоко учение о девственности, культ девственности и всегда недостаточно глубоко учение о браке, освящение деторождения. Раскрытие положительного, мистического смысла любви между мужчиной и женщиной (эроса, а не агапэ) принадлежит к проблематике христианского сознания. Догматически не раскрыт мистический смысл любви, и то, что мы находим об этом у учителей Церкви, бедно и убого⁸⁵. Святоотеческое христианство учит достигать девственности через аскезу, но совершенно не раскрывает мистического смысла любви, как пути достижения девственности, восстановления целостного образа человека, обретения бессмертной жизни. Христианство справедливо оправдывает и освящает брак и семью грешного человеческого рода, оно и обезопасивает и одухотворяет жизнь падшего пола. Но о преображении пола, о явлении нового пола не говорит ничего. Это остается сокровенным в христианстве, как и многое другое. Святость материнства имеет космическое значение, но вопроса не решает. Пропасть между любовью родовой, рождающей и любовью мистической, обращенной к вечности, создает антиномию для церковного, христианского сознания. Церковь учит, что в Деве Марии падший, разорванный пол становится просветленной девственностью и просветленным материнством и принимает в себя Логос мира, рождающийся от Духа. Но отсюда как будто бы не было сделано никаких выводов о положительных путях просветления и преображения ветхой стихии рода, стихии пола. Не раскрывается положительный религиозный смысл любви, связь любви с самой идеей человека как целостного существа. Это есть результат неполной раскрытости антропологического сознания в христианстве. Любовь, как и многое другое в творческой жизни человека, остается неосмысленной и неосвященной, неканонической, как бы незаконной, обреченной на трагическую судьбу в мире. Христианское учение о браке и семье, как и христианское учение о власти и государстве, имеет глубокий смысл для

греховного природного мира, для родовой стихии, в которой пребывает человек, изживая последствие греха. Но этим даже не затрагивается проблема смысла любви, природа которой не связана ни с физиологическим влечением, ни с деторождением, ни с социальным благоустройством человеческого рода. Любовь по природе своей занимает то же место, что и мистика. Она – аристократична, духовна и также непереводаима на пути демократического, душевно-телесного устройства человеческой жизни. Но любовь связана с самой первичной идеей человека. Религиозный смысл любви приоткрывается лишь в символике отношений между Христом и Церковью⁸⁶.

§

Христианство есть религия Божественности Троичности и религия Богочеловечества. Оно предполагает веру не только в Бога, но в человека. Человечество есть часть Богочеловечества. Бесчеловечный Бог не есть Бог христианский. Христианство существенно антропологично и антропоцентрично, оно возносит человека на небывалую, головокружительную высоту. Второй Лик Божий явлен как лик человеческий. Этим ставится человек в центре бытия, в нем полагается смысл и цель миротворения. Человек призван к творческому делу в мире, к соучастию в Божьем деле, в деле миротворения и мироустройства. У христианских мистиков было дерзновенное видение центрального и высшего положения человека в мире.

На высочайших высотах христианского сознания открывается, что человек не только тварь, что он больше чем тварь, что через Христа, вторую Ипостась Св. Троицы, он внедрен в божественную жизнь. Только христианское сознание признает вечность человека. Человек наследует вечность в Божественной действительности, он не может быть преодолен, не может эволюционно перейти в другой род, в ангела или демона. Вечный лик человека находится в недрах самой Божественной Троичности. Вторая Ипостась Божества есть божественная человечность. Христианство преодолевает инобытие, чуждость, устанавливает абсолютную родственность между человеком и Богом. Трансцендентное делается имманентным. В Христе, как Богочеловеке, раскрывается

свободная активность не только Бога, но и человека. Поэтому всякое монофизитство, принижающее или отрицающее человеческую природу, есть отрицание тайны Христовой, тайны двуединства, богочеловечности. Все слабости, уклоны и неудачи христианства в истории связаны были с тем, что христианское человечество с трудом вмещало тайну Богочеловечества, тайну двуединой природы и легко склонялось к практическому монофизитству. И в христианский период мировой жизни сознание человеческое остается пораженным монизмом, мышление легче всего к нему склоняется. Так, германский идеализм начала XIX века, одно из самых могущественных проявлений философского гения человечества, поражен ересью монофизитской, склоняется к монизму, отрицающему самобытность человеческой природы. Это ставит границы германскому идеализму. Фихте и Гегель признают лишь божественную природу и отрицают человеческую природу, которая для них есть лишь функция Божества. В сущности познает у них само Божество, а не человек. В «Я» Фихте, в «Духе» Гегеля человек в своей конкретности исчезает. Но последовательный идеалистический монизм должен отрицать и человека и Бога, признавать лишь безликое, абстрактное, божественное. Монизм отрицает брачную тайну религиозной жизни, т. е. противоречит первичному феномену религиозного опыта. Это монофизитство германского идеализма было заложено уже в протестантизме. Лютер склонялся к монофизитству, он отрицал свободу человеческого духа, отрицал активность человека в религиозной жизни, в конце концов, отрицал всякую самобытность человеческой природы⁸⁷. Уже у Бл. Августина были уклоны, которые давали основания для принижения человеческой природы. Устанавливая различие между Творцом и творением по признаку неизменяемости и изменяемости, он изменение считает дефектом и видит в изменении ухудшение. Божественное бытие неизменно и потому совершенно. Человеческое бытие изменяющееся, но изменяться оно может лишь к худшему, к лучшему оно не может изменяться. Грехопадение и было изменением к худшему. К лучшему же

человеческая природа может измениться лишь под действием благодати. Таким образом, Бл. Августин отрицает творческую природу человека, он не видит в человеке творческой свободы. Это учение Бл. Августина, выработанное под влиянием борьбы с пелагианством⁸⁸, дает повод к принижению человека. Совсем по-другому принижает человека католическая антропология, выраженная в томизме. Человек сотворен естественным природным существом, и потом актом благодати ему сообщены сверхъестественные духовные дары. Эти дары отнимаются у человека после грехопадения, и человек становится природным, недуховным существом, для которого все духовное оказывается внешним. Таким образом, выходит, что человек не сотворен духовным существом, имеющим образ и подобие Божье. Но человек есть духовное существо.

§

Можно установить три типа понимания отношений между Богом и человеком. 1) Трансцендентный дуализм подчиняет внешне волю человеческую – воле Божьей. Две природы остаются чуждыми, разорванными, внеположными. 2) Имманентный монизм метафизически отождествляет волю человеческую и волю Божью, отрицает всякую самобытность за человеческой природой и видит в человеке лишь одно из проявлений жизни Божества. Человек есть лишь преходящий момент в раскрытии и развитии Божества. 3) Творческий христианский, богочеловеческий антропологизм признает самостоятельность двух природ, Божьей и человеческой, видит взаимодействие Божьей благодати и человеческой свободы. Человек, как Божье другое, дает свободный ответ на Божий зов, раскрывая свою творческую природу. И внутри христианства можно открыть эти три типа, в большей или меньшей степени выраженные. Третий тип понимания отношений между Богом и человеком наиболее труден для рационального сознания, наиболее антиномичен. И это очень затрудняет и обременяет христианское учение об искуплении, христианское понимание дела мирового спасения и избавления. Тут можно было бы установить два типа понимания, которые в чистом виде трудно встретить. Бог через организованное действие благодати

помогает человеку, потерявшему свободу в грехопадении, спастись, победить грех. Это понимание в крайних своих формах приводит даже к оправданию насилия и принуждения в деле спасения. Но есть другое понимание смысла мировой жизни. *Бог ждет от человека свободного ответа на свой зов, ждет ответной любви и творческого соучастия в одолении тьмы небытия.* Человек должен проявить величайшую активность своего духа, величайшее напряжение своей свободы, чтобы исполнить то, чего Бог от него ждет. Это понимание дает религиозное оправдание человеческому творчеству. В христианстве соединены оба понимания, и они не могут быть разделены. Через Христа-Богочеловека, Исккупителя, Спасителя мира, оба движения от Бога и от человека, от благодати и от свободы соединяются. Бог энергией благодати помогает человеку победить грех, восстанавливает подорванную силу человеческой свободы, и человек из глубины свободы дает ответ Богу, раскрывает себя для Бога и тем продолжает дело миротворения. Человек не раб и не ничтожество, человек – соучастник в Божьем деле творческой победы над ничто. Человек нужен Богу, и Бог страдает, когда человек этого не сознает. Бог помогает человеку, но и человек должен помогать Богу. Это и есть эзотерическая сторона в христианстве.

Боятся противоположного: когда учат об обожении человека и соединении с Богом, боятся пантеизма и исчезновения самостоятельности человека, когда учат о свободе и самостоятельности человека, отличного от Бога, боятся дуализма и гордыни человека.

В духовном опыте, в глубине его раскрывается не только потребность человека в Боге, но и потребность Бога в человеке. О, конечно, «потребность» плохое слово, как плохи все человеческие слова, когда мы говорим о Боге. Мы говорим символическим языком, переводим несказанную тайну на язык нашего опыта. Можем ли дерзать раскрывать психологию Бога, внутреннюю Его жизнь или навеки должны ограничиваться пониманием внешнего отношения Бога к миру и человеку? Священное писание, в отличие от богословской доктрины,

полно психологии Бога, говорит об аффективной, эмоциональной жизни Бога. Для Библии отношение между Богом и человеком есть страстная драма, драма между любящим и любимым, в которой не только человек, но и Бог переживает страсти, испытывает гнев, печаль, радость. Бог Авраама, Исаака и Иакова, в отличие от Абсолютного философов и Бога богословов есть антропоморфный Бог, Бог движущийся, а не бездвижный. Песнь песней, вдохновлявшая мистиков, есть изображение страстей мистической любви, эмоциональной божественной жизни. Христианским мистикам раскрывалась внутренняя жизнь Бога, и они находили слова для описания внутренних переживаний Бога. У великих католических мистиков, например у Св. Иоанна Креста, можно найти более интимное понимание отношений между Богом и человеком. Бог Св. Иоанна Креста не есть бездвижное и бесстрастное Абсолютное. И в эллинской философии Гераклит в своем учении об огненном движении был ближе к Богу христианскому, чем Парменид, Платон; Аристотель или Плотин, которые подавили все системы христианской теологии. Л. Блуа говорит, что Бог – одинокий и непонятый страдалец, он признает трагедию в Боге. Любовь к Богу подсказала ему эти дерзновенные слова. Бог страдает и истекает кровью, когда не встречает ответной любви человека, когда свобода человека не помогает Богу в Его творческом деле, когда не Богу отдает человек свои творческие силы. Как повышается ответственность человека от этого сознания! Человек должен думать не только о себе, о своем спасении, о своем благе, он должен думать и о Боге, о внутренней жизни Бога, должен приносить Богу бескорыстный дар любви, должен утолить Божью тоску. Это есть долг благородства. Мистики возвышались до этого бескорыстного отношения к Богу, соглашались перестать думать о своем спасении, готовы были даже отказаться от спасения и принять адские муки, если этого требует любовь к Богу. Удивительная вещь: богословие так боится признать движение в Боге, тоску в Боге, трагедию в Боге и учит о неизменяемости и бездвижности Бога, но это же богословие строит судебную теорию искупления, по которой жертва Христа есть

умиловление гнева Божьего, удовлетворение обиды Божьей. Как будто бы гнев Божий и обида Божья не есть аффективная жизнь в Боге, не есть движение сердца Божьего! Почему допущение обиды Божьей менее унижает Бога, чем допущение тоски Божьей. Это – разительное противоречие в богословских доктринах. И объясняется оно не желанием возвысить Бога, а желанием унижить человека и держать его в трепете. Бог ждет от человека безмерно большего, чем учат обычные доктрины об искуплении и исполнении воли Божьей. Не ждет ли Бог, что человек в свободе раскрывает свою творческую природу? Не сокрыл ли Бог от себя то, что раскроет человек в ответе на Божий зов? Бог никогда не насилует человека, не ставит границ человеческой свободе. Замысел Божий о человеке и мире в том, чтобы человек свободно, в любви отдал Богу свои силы, совершил во имя Божье творческое деяние. Бог ждет от человека соучастия в деле миротворения, в продолжении миротворения, в победе бытия над небытием, ждет подвига творчества. И те, которые возражают против этого тем, что задачи человека исчерпываются смирением перед волей Божьей и исполнением воли Божьей, попадают в круг безвыходного формализма. Да, конечно, человек должен смирить свою волю перед волей Божьей, должен преодолеть эгоцентризм во имя теоцентризма, должен до конца исполнить волю Божью. А что, если воля Божья в том, чтобы человек, одаренный творческой свободой, на которой запечатлен образ и подобие Божье, соучаствовал в миротворении в восьмой его день, что, если Бог ждет от человека подвига свободного творчества и требует от человека раскрытия всех заложенных в нем сил? Такова воля Божья, и человек должен ее исполнить. В Евангелии говорится о талантах, которые нельзя зарывать в землю, и которые должно вернуть приумноженными. Апостол Павел учит о разнообразных дарах человека. Не во имя свое, а во имя Божье, во имя воли Божьей – человек должен быть свободен духом и должен быть творцом. Но тайна творчества человека, тайна творческой его природы остается сокровенной, она не раскрыта прямо в священных писменах. Если бы тайна творчества человека была раскрыта и запечатлена в

Священном писании, то не было бы свободы творчества, не было бы подвига творчества, невозможно стало бы то, чего ждет Бог от человека. Творческое признание человека в мире требует акта его свободного самосознания, и оно должно нести с собой абсолютную прибыль в бытии.

Творчество человека, продолжение миротворения не есть своеволие и бунт, а есть покорность Богу, принесение Богу всех сил своего духа. Творческая любовь человека к Богу не только ждет от Бога спасения и молит Его о нужде человека, но и отдает Богу бескорыстно весь избыток своих сил, всю бездонную свою свободу. И если человек не принесет Богу этого творческого дара, не будет активно участвовать в деле создания Царства Божьего, если окажется рабом, если зароет таланты в землю, то миротворение не удастся, то не осуществится замысленная Богом полнота богочеловеческой жизни, то Бог будет тосковать и страдать, будет неудовлетворен в отношении своем к своему другому. Человек должен не только о себе думать, о своем спасении, но и о Боге, о Божьем замысле, т. е. должен быть более бескорыстным в религиозной жизни, менее вампирическим, более свободным от проецированного на небо эвдемонизма. Когда человек думает только о себе, только о человеке, о человеческих нуждах, о человеческом благе, о человеческом спасении, то он принижает человека, Божью идею о человеке, отрицает творческую природу человека. Когда человек думает о Боге, о Божьей нужде, о Божьей тоске по любви, о Божьих ожиданиях от человека, то он возвышает человека, осуществляет идею человека, утверждает творческую природу человека. Такова парадоксия отношений между Богом и человеком. Человек есть Божья идея. Именно личность есть Божья идея, образ и подобие Божье в человеке, в отличие от индивидуальности, которая есть понятие натуралистически-биологическое. И чтобы понять человека, понять самого себя, человек должен обратиться к Богу, должен отгадать Божью идею о себе и все силы свои направить на осуществление этой идеи. Бог хочет, чтобы человек был, Бог не хочет быть одиноким. Смысл бытия – в преодолении одиночества, в обретении родственности,

близости. В этом существо религиозного опыта, религиозной жизни. Человек поистине призван не только искать Божьей помощи, спастись от гибели, но и помогать Богу в осуществлении замысла Божьего о мире. Но природный человек не в силах осуществить своего творческого призвания, сила его подорвана грехом, свобода его ослаблена. Творческая сила, творческая свобода человека восстанавливается через искупление в роде Нового Адама, в духовном человеке. Эта творческая сила, способная ответить на Божье требование, окончательно и полностью обретается через новое духовное рождение, лишь во Христе. Естественное человеческое творчество никогда не стоит на высоте Божьей идеи о человеке, Божьего ожидания от человека, оно пребывает в дольном мире. Вполне раскрыть свое творчество и обратиться к Богу может лишь человек, восстановивший свою целостность, свою девственность, свой андрогинный образ. Тогда только преодолевается разрыв между человеком и космосом, между мужской и женской стихией. В природном, падшем человеке творчество искажено и замутнено. Не во всяком творчестве человек осуществляет волю Божью, раскрывает Божью идею о человеке. Бывает творчество, которое все более и более искажает образ человека. Истинное творчество предполагает аскезу, очищение и жертву. Падший и самодовольный человек нередко творит не во имя Божие, а во имя свое, т. е. создает призрачное, лживое бытие, творит небытие. И никогда творчество во имя самого себя не может удержаться в срединной человеческой сфере, оно неизбежно раньше или позже превращается в творчество во имя иного, лживого бога, во имя дьявола. Поэтому оправдание религиозного смысла творчества не есть оправдание всякого творчества, – есть и злое, небытийственное творчество. Это приводит нас к вопросу об оправдании религиозного смысла творчества в культуре, в деяниях человеческих в истории. То, что совершается на вершинах или в глубинах духовного мира, совершается и внизу, в нашей исторической действительности.

§

Святоотеческая антропология не раскрыла до конца христианскую истину о человеке, не сделала из христологического догмата всех выводов в отношении к человеческой природе. Судебное понимание христианства прикрыло его онтологически-антропологическое понимание. Между тем как истинная антропология заключена уже в истинной христологии. Христологическое и антропологическое сознание во всем подобно друг другу. От того, как вы мыслите о Христе, будет зависеть и то, как вы мыслите о человеке. Человеческая личность в подлинном смысле этого слова существует только во Христе и через Христа, только потому, что существует Христос-Богочеловек. Онтологическая глубина человека связана с тем, что Христос не только Бог, но и человек. Этим внедрена человеческая природа в жизнь Божественной Троичности. Положительное учение о человеке только и может быть выведено из догмата о Богочеловечестве Христа и об единосущии Сына Отцу. До конца раскрытая христологическая антропология будет христологией человека. Род Христов, род духовного человечества должен иметь и антропологическое сознание, вкорененное в сознании христологическом. Но святоотеческий период христианства, весь устремленный вверх, к Богу и отталкивающийся от греховной природы человека, весь поглощенный героической борьбой с этой греховной природой, по духовной структуре своей мог раскрыть учение о Св. Троице и о Христе, но не мог раскрыть соответствующего учения о человеке. Отцы Церкви разрабатывают по преимуществу отрицательную антропологию, учение о греховной природе ветхого Адама, о путях борьбы со страстями. И в истории мистического гнозиса эзотерическое учение о человеке можно найти лишь в линии Каббалы, Я. Беме, Фр. Баадера, только в мистике, получившей семитическую прививку, а не в мистике Плотина, Экхарта, квиетистов. Положительное святоотеческое учение о человеке возносится уже на последнюю вершину – к стяжанию благодати Духа Святого, просветлению твари и обожению человека. Но творческая природа человека, лежащая между этими двумя полюсами, пока остается религиозно неосвященной, она

отнесена в сферу секулярную. Природа человеческая утверждает себя и выражает себя вне религиозного освящения и осмысливания, она идет своими путями, она раскрывается в реакции против средневекового подавления человеческой свободы.

В средние века природа человеческая духовно была выше и сильнее, чем в новое время. Тогда-то и накопилась творческая сила человека. Но свобода человека не была еще вполне испытана и не дала еще своего согласия на осуществление Царства Божьего. Творческие силы человека не нашли еще себе полного выражения. Гуманизм, как явление внутри христианского мира, явился потому, что в христианстве не была еще раскрыта вся правда о человеке, что осталась прикровенность и сокровенность человеческой природы, неосвященность и невыраженность ее. Явление гуманизма в христианском мире есть парадоксия, и, понятно, оно должно быть парадоксально. Гуманизм нового времени глубоко отличается от гуманизма античного, и явиться он мог только в христианский период истории. Он связан с какой-то мучительной и неразрешенной христианской темой. Христианское человечество не могло отказаться от того раскрытия человеческого образа, которое совершилось в Греции, в греческой культуре, трагедии, философии. Гуманизм есть ложное антропологическое сознание, он зародился в отпадении от Бога, и в нем заключены яды, которые несут с собой опасность истребления человека. И вместе с тем гуманизм есть путь свободы человека, путь испытания творческих сил человека, путь самораскрытия человеческой природы. Человек не мог удовлетвориться святоотеческим и схоластическим антропологическим сознанием и начал сам открывать и освящать в себе творческую природу, которая не была открыта и освящена свыше. Общество человеческое не могло продолжать жить в принудительной теократии. Природа человеческая осталась языческой, не просветленной и не преображенной. И теократия, Царство Божье не достигалось реально, а лишь ознаменовывалось в условных знаках и печатях. Раньше или позже неизбежно должно было наступить

обнаружение подлинных реальностей, подлинного состояния человечества. Секуляризация гуманистического периода истории не сама есть источник зла, не она создает отпадение от Бога всех сторон человеческой культуры и общества, – она лишь обнаруживает истинное положение вещей, называет все своими именами. В средневековой теократии, очень высокой по своему духовному типу, не была раскрыта правда о человеке. И потому теократия должна была рухнуть. Новое человечество пошло путем, на котором оно должно было испытать до конца злые плоды человеческого самоутверждения и человеческого уединения. Должен был человек раскрыть до конца все возможности своей земной жизни, чтобы на опыте все узнать и обличить. В гуманизме скрыта роковая диалектика, влекущая его к его конечной судьбе. Человек в своем уединении и оторванности, в гордыне самоутверждения не может найти бесконечных источников жизни, не может найти сил для охранения и утверждения своего образа. Гуманизм понимает человека исключительно как природное существо, как сына природного мира. Гуманистическая антропология есть антропология натуралистическая. Гуманистическое самосознание не видит уже в человеке существа, принадлежащего к двум мирам, к двум порядкам бытия, точку пересечения горнего духовного мира и дольного природного мира. Для гуманистического сознания человек перестает быть загадкой и тайной, опытным опровержением самодостаточности этого мира. Гуманизм отрицает первородный грех и потому не понимает самого возникновения природного мира. Гуманистическое сознание окончательно водворяет человека на территории этого мира, поселяет его на плоскости земли. Если святоотеческая антропология имела (не принципиальный, но фактический) уклон к монофизитству в одну сторону, то антропология гуманистическая есть монофизитство в сторону полярно противоположную. Богочеловеческая полнота и целостность христианской истины не была вмещена человечеством. Христианская истина разрывалась, исполнялась то заповедь любви к Богу без заповеди любви к человеку – и тогда искажалась сама любовь к Богу, то заповедь любви к

человеку без заповеди любви к Богу – и тогда искажалась сама любовь к человеку. Монофизитски, монистически нельзя понять природу человека. Природа человека двойная, двуединая, земная и небесная природа, она несет в себе образ зверя и образ Божий. И когда человек отвергает в себе и стирает образ Божий, то он не может долго сохранить в себе образ человеческий, он дает в себе преобладание образу звериному. Человек, потерявший опору в Боге, подчиняется зыбким стихиям мира сего, которые раньше или позже должны его захлестнуть и поглотить. Сама идея человека может быть конституирована лишь через идею Бога⁸⁹. Человек и есть идея Бога, и он онтологически существует лишь в этом своем качестве. Человек не может быть лишь человеческой идеей или идеей природного мира. В таком качестве он лишается онтологической опоры и погибает. Вот почему духовная гордыня человека есть первоисточник зла и греха и ведет к истреблению самого образа человека. Природный человек не может удержать своего качественного своеобразия, своей единственности в иерархии бытия, когда он окончательно отрицает духовного человека, когда теряет опору в ином мире. Гуманизм переживает период цветения срединного гуманистического царства. Это есть наиболее творческий период гуманизма, в котором обнаруживаются творческие силы человека, накопившиеся еще в религиозном средневековье. Французский гуманизм XVII века был христианский гуманизм, к гуманистам причисляют Св. Франциска Сальского⁹⁰. В Ренессансе человек не окончательно еще порывает с высшим миром, он несет еще в себе образ Божий. В период переходного самосознания, в период расцвета гуманизма раскрываются положительные стороны гуманизма – подъем человеческого творчества, преодоления жестокости, унаследованной от варварства, усиление «гуманности», которая стала возможной лишь в христианском мире. В гуманизме есть неосознанная положительная правда, правда человечности, но смешанная с ложью и неправдой. Гуманизм выше бестиализма. Это всегда нужно помнить. И неправда гуманизма не может быть побеждена через реакцию бестиализма⁹¹. Преодоление

гуманизма есть переход к высшему состоянию, к полноте христианской правды, правды богочеловеческой, а не возврат к тому состоянию, в котором христианство было затемнено преломлением в варварской стихии. Гуманизм двойственен по своей природе и по своим результатам. В гуманизме раскрывались положительные человеческие силы, силы свободной человечности, которые входят в христианство и являются неосознанной частью самого христианства; и отрицательные начала, которые окончательно разрывают с божественным миром и уготовляют истребление человека. Свободная наука развилась в недрах гуманизма. Но гуманизм в XIX и XX веках на вершинах своего отрицательного развития переходит в свою противоположность, приходит к отрицанию человека, к истреблению всего, что почиталось гуманностью⁹². Такой переход гуманизма в свою противоположность мы видим в крайней, предельной форме в коммунизме, его можно открыть во всех характерных течениях нашей эпохи – современной науке, философии, морали, складе быта, технике. Образ человека расшатан в конце гуманистической эпохи в технической цивилизации. Человеку грозит гибель. И спасти человека, охранить его образ может только христианство, через богочеловеческую истину, только христианское возрождение.

Новое время не создавало уже никаких христианских ересей. И можно даже подумать, что религиозный индифферентизм этого периода истории делает невозможным возникновение религиозных ересей. Но это взгляд поверхностный. Со времени явления Христа вся мировая жизнь стоит уже под знаком христианства и нет уже ничего безразличного в отношении к христианству. Новое время создало великую *ересь гуманизма*. Ересь эта могла возникнуть лишь на христианской почве, и она отвечает на религиозный вопрос о человеке. Это – антропологическая ересь. Гуманизм вошел в мир с религиозными претензиями. Ереси всегда ведь ставили какой-то важный и жизненный вопрос, на который церковное сознание не дало еще ясного и вполне раскрытого ответа. Ереси имели огромное значение для положительного раскрытия догматов, они возбуждали догматическое творчество

Церкви. И всегда в ересь была какая-то частица истины, но до крайности преувеличенная и смешанная с ложью. Ересь есть нарушение равновесия, неспособность вместить полноту, принятие части за целое, рационализация темы, поставленной в духовном опыте. Церковное сознание отвечает на ереси, дает формулы, вмещающие сверхрациональную полноту, указующие на правильный, здоровый духовный опыт и путь. На ересь гуманизма церковное сознание не дало еще своего положительного ответа, не раскрыло еще всех заключенных в христианстве возможностей для разрешения религиозной проблемы человека. И нет никаких оснований отрицать, что церковное сознание раньше или позже ответит на ересь гуманизма догматическим раскрытием истинной христианской антропологии. Вся острота вопроса лежит в том, действительно ли ставит гуманизм серьезную и глубокую религиозную тему. Слишком немногие люди церковного сознания понимают всю серьезность и глубину этой темы. Мир остается разорванным; с одной стороны, церковный мир и церковное сознание, с другой стороны, гуманистический мир и гуманистическое сознание. Эти два мира не встретились еще лицом к лицу в постановке и решении религиозной проблемы человека. Лишь у отдельных гениев такой предельной остроты достигает постановка проблемы человека, что сталкиваются непосредственно христианство и гуманизм. Таков Достоевский, таков Ницше. Они очень разные, но одинаково служат религиозному антропологическому сознанию, одинаково преодолевают нейтральную сферу, далекую от неба и от ада, от Бога и от дьявола. Преодоление столкновения идеи Богочеловека и человекобога должно во всей ясности и полноте поставить религиозный вопрос о человеке. Но ответ церковного сознания на ересь гуманизма будет существенно отличаться по своему характеру от тех ответов, которые давала Церковь на прежние ереси. В церковном ответе на ересь гуманизма должна раскрыться истина о творческой природе человека. Но в таком раскрытии христианской истины о творческом призвании человека неизбежно будет принадлежать исключительная творческая активность самому человеку. И потому естественно

предположить, что человек уже подготавливает своей творческой активностью ответ на религиозную проблему о человеке, но что Церковь внешне еще не признала этой работы своей органической частью своего богочеловеческого дела. Церковь есть Богочеловечество, и потому в деле движения Церкви к полноте должна играть роль и творческая активность самого человека. Без «человеческого» не может быть исполнения Церкви, без «человеческого» не может обойтись Бог. Но человек может Богу отдать свою свободную творческую активность, а может отдать ее дьяволу, духу небытия. Свободная творческая активность человека в гуманистический период носит двойственный характер, она направлена к двум противоположным царствам. Таков трагический процесс истории. В гуманизме есть истина самого христианства, самой Церкви. Но в гуманизме же зарождается религия, противоположная христианству, религия антихриста, религия, в пределе своем убивающая и человека и Бога. В необходимости различить эти две стихии, эти два противоположных начала вся мука человека. И в разрешении этой мучительной проблемы многое предоставлено самому человеку, его свободе, его выбору. Дары религиозного познания, дары гнозиса принадлежат не церковной иерархии, не ангельскому чину, а чину человеческому, творческому гению человека. И дары эти совсем не пропорциональны степени святости. Этому учит нас духовная история человечества.

§

Самосознание человека и раскрытие его духовных сил определяются не только его отношением к Богу, но и его отношением к природе. Человек в исторической судьбе своей стоял в разных отношениях к природе. Можно установить три периода, в которые по-разному определялось отношение человека к природе: 1) Первичная погруженность человека в природу, первобытно-космическое сознание общей жизни с жизнью природы; 2) Выделение из природы, противоположение человека природе и духовная борьба с ней; 3) Обращение к природе для овладения ею, материальная борьба с природой. Этим трем периодам соответствуют разные понимания

природы. В первый период природа одушевлена, населена добрыми и злыми духами, жив Великий Пан. Первобытная магия есть наука и техника, соответствующая этой стадии отношений человека к природе. Человек уже борется с природными силами за жизнь, но борется в закономерном общении с духами природы. Это – анимизм. Человек не ставит еще себя выше природы. В тотемизме, как первоначальной форме религиозной жизни человечества, человек поклоняется животному, как покровителю социальной группы, клана. В скульптурных изображениях человеческий образ не отделен еще от образа звериного, смешан с ним. Этому периоду и соответствуют, язычество, политеизм, дробление для человеческого сознания Божьего образа в природной множественности. Открываются боги природы, и жизнь человека от них зависит. Но уже в языческом мире обнаруживалось стремление человека духовно возвыситься над природой и освободиться от демонов природы. Начинается второй период, окончательно выявляющийся в христианстве. Человек в процессе своего освобождения и возвышения отделяется от души природы, пытается стать на ноги, приобрести духовную независимость, найти точку опоры, основу своей жизни не во внешнем природном мире, а во внутреннем духовном мире! Лишь чрез искупление может приобрести человек духовную независимость, может возвыситься над властью природных стихий. Искупление, которое принес с собой Христос, означает совсем иное отношение к природе. Умирают боги природы, Великий Пан уходит в глубину природы и остается надолго в пленении, в заточении. Нужно было оттолкнуться от природы, победить в себе язычество. Нужно было освободиться от демонолатрии, от власти демонов природы, которые терзали древний мир и внушали ужас. Язычество совсем не было исключительно радостной жизнью в божественной природе, язычество было и ужасом и смертельным испугом перед демонами и таинственными силами природы. Маги пытались подчинить эти демонические силы своей власти, и древние культы пытались умиловить богов. Но в мире языческом не могло быть достигнуто истинное духовное освобождение. Чтобы укрепить

духовного человека и дать ему иную основу жизни, христианская Церковь противопоставила человека демонизму природы и воспретила человеку общение с духами природы. Нужно было оградить человека от власти космической бесконечности. Вторичным результатом такого отношения к природе была механизация природы. Зависимость от природы, языческое отношение к природе делали невозможным научное познание природы и техническое овладение природой. Это стало возможным лишь в христианском мире. Как это ни парадоксально звучит, но именно христианство сделало возможным развитие естествознания и техники. Наука и техника есть плод освобождения человеческого духа от власти природы, от демонологии. Демонов природы нельзя было ни научно познавать, ни технически ими владеть. Их» можно было только магически связывать или умиловать их кровавыми жертвами. Анимизм делал невозможными науку и технику в иной форме, кроме магии. В период средневековья созерцался еще космический порядок, но средневековое сознание было проникнуто религиозно-моральным дуализмом. Средневековый человек вел духовную борьбу с природой в себе и вокруг себя. Человек проходил через суровую аскезу. В аскезе он укрепляет и сосредоточивает свои внутренние духовные силы. Выковывается человеческая личность. Но и в первый и во второй периоды космос существует для человека. Третий период начинается с Ренессанса. Человек вновь обращается к природе. В нем пробуждается жажда познания тайн природы. Человек в гуманизме вновь сознает себя природным существом, но природным существом, желающим быть господином природы. На этом пути готовится грядущая техническая власть человека над природой, которая явится плодом ренессансного развития естествознания. Природа делается внешней и более чуждой человеку, он совершенно перестает ощущать душу природы, и природа перестает быть космосом, становится предметом, конструируемым и познаваемым математическим естествознанием. На этом пути природа становится мертвым механизмом. И человека нашего времени страшит уже не демонизм природы, не духи природы, а

мертвящий механизм природы. Механическое мирозерцание, которое только и стало возможным благодаря духовной победе христианства над природой, делается силой, враждебной христианству. И внутри христианства живет упование на иной, четвертый период в отношении человека к природе, когда человек вновь обратится к внутренней жизни природы, вновь увидит божественный космос, но соединит это с духовной властью над природой и ее стихиями, т. е. утвердит свое царственное положение в мире. В новой истории культура, всегда имеющая религиозную основу, всегда символическая по своей природе, всегда предполагающая бескорыстное созерцание и бескорыстное творчество, начинает переходить в цивилизацию, всегда секуляризованную, всегда наивно-реалистическую, всегда корыстную и одержимую волей к жизненному могуществу и жизненному благополучию. Цивилизация и есть предел механизации человеческой жизни и механизации природы. В ней умирает все органическое. Механика, созданная могуществом человеческого знания, покоряет себе не только природу, но и самого человека. Человек уже не раб природы, он освобождается от власти органической родовой жизни. Но он становится рабом машинной цивилизации, рабом им созданной социальной среды. В цивилизации, как последнем результате гуманизма, начинает погибать образ человека. Культура бессильна бороться с возрастающей властью цивилизации, ибо обнаруживается воля к самой жизни, к изменению и преображению жизни. Культура же не преображает жизнь, она лишь создает великие ценности, творческие ценности жизни, философии, искусства, государственных и правовых учреждений и т. п. Происходит раздвоение в обнаружении воли к самой реальной жизни, к ее преображению: с одной стороны, воля к социальному и к техническому преображению жизни в безбожной цивилизации, с другой стороны, воля к религиозному преображению жизни, к духовному просветлению мира и человека. Эти две воли борются в мире. Такова схема отношений человека и природы.

Человек есть Божье творение, и метафизически он предшествует природному миру и его исторической судьбе.

Человека нельзя вывести из природного развития мира. Но в природном мире человек имеет свой путь развития. Ниспавший в дольний природный мир человек лишь в постепенном процессе развития поднимается и обретает свой образ. В этом – истина эволюционизма. Падший человек смешался с низшей природой и утеряти свой образ. Он начинает свою природную жизнь с самых низших стадий животной жизни. Личность человеческая пробуждается от того бессознательного и обморочного состояния, в которое его ввергло отпадение от Бога, лишь мучительным и длинным процессом борьбы и роста. В древней Элладе, где на мгновение было достигнуто человеком как бы отображение утерянного Эдема, впервые в мире, языческом, поднялся человек, и начал обрисовываться его образ в прекрасных пластических формах. Долгое время границы человеческой природы оставались неясно обозначенными. Образ человека был еще неустойчив, он не отделился еще от образа богов и от образов природы животной. Нет еще ясной дифференциации между героем, богом и человеком. Герой не просто человек, он полубог. Через образование богов и героев совершался в Древней Греции процесс антропогонический. Чтобы возвыситься над низшим животным состоянием, чтобы выйти из первоначальной смешанности образа человека и образа зверя, человек должен был принять в себя образ бога или полубога начало, которое сознавалось как сверхчеловеческое⁹³. Если в поздний час европейской гуманистической истории Ницше стремился перейти от человека к сверхчеловеку, т. е. опять хотел смешать образ человека с образом бога, героя, то на заре гуманизма греческого человек рождался из сверхчеловека. В греческой скульптуре дано было откровение человеческого образа в красоте, человек вышел из того состояния недифференцированности и смешанности человека с животным, которое было свойственно Востоку. Человеческая культура Запада началась в Греции. И в основе этой культуры лежит арийский миф, столь отличный от библейского семитического мифа, – миф о Прометее. Миф о грехопадении первочеловека глубже, первозданнее, предмирнее мифа о

Прометее. Грехопадение Адама определяет самое существование природного мира и его судьбу. Миф о Прометее открывает нам духовный феномен, совершившийся уже в падшем, природном мире, как важный, определяющий момент в исторической судьбе человечества на грешной земле. Миф о Прометее не метафизический, а культурный миф, миф о возникновении человеческой культуры. В нем сверхчеловек, герой борется с богами и демонами, с духами природы, со стихиями природы во имя человека и человеческой культуры. Человек и человеческая культура начинают существовать в этом природном мире лишь через похищение огня с неба, огня, принадлежащего богам, через присвоение человеку высшего начала, которое берется силой. Прометей освобождает человека не от Бога, который остается для него сокрытым, а от богов природы, от власти стихий, он отец человеческой культуры. Его титаническая борьба с богами не есть борьба с Богом. Поэтому миф о Прометее совсем не может быть противопоставляем мифу библейскому, на котором основано христианство, – эти мифы относятся к совершенно разным планам. Прометеевское начало в человеке есть вечное начало, и без него не было бы человека. Отпавший от Бога человек должен был подниматься через раскрытие и утверждение прометеевского начала. Без прометеевского начала человек остался бы нераскрытым, он остался бы в первоначальной недифференцированности и смешении. Человек должен был выйти из покорности богам природы. Это был путь, которым шел древний человек к христианству, к явлению Нового Адама. Образ человека только и мог открыться через героическое, титаническое начало, восставшее против богов. Это есть космическая борьба, через которую в муках рождается человек. Миф о Прометее есть великий антропологический и антропогонический миф. Без Прометея не было бы в мире культуры, не было бы творчества человека. И миф о Прометее должен получить свое христианское освящение⁹⁴. Миф о грехопадении Адама говорит об отношении человека к Богу. Миф о Прометее говорит об отношении человека к природе. Отпавший от Бога человек и должен был быть поставлен перед

природой и ее властителями в то положение, в какое был поставлен Прометей. Так раскрывается в греческом мифотворчестве судьба человека. В античной трагедии, великом явлении мирового духа, стоит также человек перед судьбой, перед роком. Античная трагедия есть откровение о подвластности падшего, греховного человека неотвратимой судьбе и о борьбе человека с этой судьбой. Через дионисическую трагедию, через трагическое страдание героя человек пытается выйти из подвластности роковым природным стихиям. Героя ждет трагическая гибель, ее избежать нельзя. Но в самой трагической гибели есть катарсис, очищение, искупление. Через трагедию шел античный человек к христианству, в котором находит трагедия разрешение. Греческая трагедия поведала миру о великом трагизме человеческой жизни, человеческой судьбы, и это было откровением для древнего мира, это выводило его за его пределы, обращало его к иному миру. Многообразными путями раскрывался человеческий мир в греческой культуре, утверждался античный гуманизм, подготавливался человек для принятия истины христианства, истины о Богочеловечестве. Античный титанизм и героизм не мог разрешить проблемы человеческой судьбы, он только ее ставил. Разрешение это достигается лишь в религии Богочеловека и Богочеловечества. Христианский подвижник, святой достигает той последней победы над «миром», над стихиями природы, роком, которые были трагически недостижимы для героя и титана. Трагический герой идет к гибели. Христианский святой идет к воскресению. Образ человека в античной культуре раскрывался через взаимодействие и борьбу дионисического и аполлонического начал. Дионисическое начало и есть та первичная стихия жизни, без которой не имеет человек истоков жизни. Преизбыточность дионисической силы жизни рождает трагедию, разрывает границы всякой индивидуальности, всякого образа. Дионисический культ – культ оргийный. В нем человек ищет избавления от зла и муки жизни через растерзание индивидуальности, через гибель личности, через погружение в первичную природную стихию. Религия Диониса есть религия

безличного спасения. Дионисическое начало само по себе не может выработать человека, не может утвердить и сохранить образ человека. И исключительное преобладание дионисической стихии и дионисических культов возвращали античного человека на Восток, к восточной недифференцированности человека. Личность человека, образ человека выковывались через религию Аполлона, бога формы и границы. Личность зарождалась в аполлоновой религии. Аполлоново начало есть по преимуществу личное начало. Это есть также начало аристократическое. Эллинский гений формы связан с культом Аполлона. Но исключительное преобладание аполлонова начала грозит потерей связи с дионисическим началом. Эллинский гений не дал себя растерзать дионисической стихии, не поддался влиянию Востока, он подчинил дионисическую стихию аполлонической форме, ограничивающей дионисическую стихию. Красота связана с аполлоническим началом. Дионисическое начало само по себе некрасиво⁹⁵. Космос есть красота, потому что в нем сочетается дионисическая стихия с аполлонической формой. Человек есть красота, имеет образ и подобие Божье, потому что в нем дионисическая стихия аполлонически оформлена. Равновесие между дионисическим и аполлоническим началом есть идеальная цель. Эллинский мир умел достигать этого равновесия. Но опасность нарушения равновесия грозила с противоположных сторон. Если исключительное торжество начала дионисического грозит растерзанием человека и гибелью личности, то же исключительное торжество начала аполлонического грозит человеку бессодержательным формализмом, исключительно формальной культурой, александризмом, своеобразным античным позитивизмом. Аполлоново начало есть начало границы, для него закрыта бесконечность. Бесконечность раскрывается для начала дионисического, но в бесконечности этой неразличима верхняя и нижняя бездна. Античный мир никогда не вышел из противоборства эпох противоположных начал, и спасти человека от подстерегающей его гибели он не мог.

§

Окончательное раскрытие и утверждение человеческой личности возможно лишь в христианстве. Христианство признает вечное значение и вечную ценность человека, индивидуальной человеческой души и ее судьбы. Душа человеческая стоит дороже, чем все царства мира. В душе заключена бесконечность. Христианство явилось в мир прежде всего как религия спасения человека для вечности, и потому уже оно полно внимания к человеческой личности, к человеческой душе, полно заботы о ней – оно никогда не может рассматривать человека как простое средство и орудие для каких-либо целей, как преходящий момент космического или социального процесса. Только христианству свойственно такое отношение к человеку. Христианское сознание основано на признании исключительного значения за единичным и неповторимым. Только в христианстве и существует единичное и неповторимое, индивидуальное в своем вечном значении. Единичный и неповторимый лик каждого человека существует лишь потому, что существует единичный, и неповторимый лик Христа-Богочеловека. В Христе и через Христа раскрывается вечный лик всякого человеческого существа. В мире природном, лик раздроблен и всегда обращается в средство для родовых природных процессов. Только христианскому сознанию свойствен подлинный антропологизм, и в христианстве лишь осуществляется то, к чему шел античный мир. Но прохождение пути искупления, освобождение души человеческой от греха и от власти низших стихий, духовное укрепление человеческой личности до времени закрывали творческое призвание человека. Святоотеческое сознание было занято путями спасения души, а не путями творчества. Церковное сознание давало внутреннюю религиозную санкцию тому состоянию человеческой души, которому имя – святость; но не давало религиозной санкции тому состоянию человеческой природы, которому имя – гениальность. Святость – антропологична, она есть высшее достижение человеческой природы, просветление и обожение ее. Этим святость отличается от священства, которое есть не человеческое, а ангельское начало. Но есть ли путь святости и достижение святости единственный

религиозный путь человека и единственное религиозное достижение? Можно ли сказать, что вся творческая жизнь человека, не лежащая непосредственно на пути святости, лишь попускается по греховности человеческой природы, но положительного религиозного оправдания не имеет? Это очень мучительный вопрос внутри христианского сознания, и нерешенность этого вопроса делает жизнь человеческую разорванной и в значительной части своей неосвященной. Путь гениальности, путь творческого вдохновения остается мирским, секулярным, несакральным, неосвященным путем. Религиозный смысл гениальности, как высшего проявления человеческого творчества, остается нераскрытым. Что означает для христианского сознания существование наряду со святыми, с подвижниками, со спасающими свою душу – гениев, поэтов, художников, философов, ученых, реформаторов, изобретателей, людей, занятых прежде всего творчеством? От этого вопроса нельзя так легко отмахнуться, сказав, что христианство совсем не отрицает науки, философии, искусства, общественной жизни и пр. Вопрос этот несоизмеримо более глубок, этот вопрос затрагивает самую глубину метафизики христианства, его догматического сознания. Есть ли творческое вдохновение положительный духовный опыт, обнаружение положительного призвания человека? Ждет ли Бог от человека творчества, творческого подвига? Творчество не может только попускаться или извиняться, оно должно положительно религиозно оправдываться. Если человек делается великим творцом только потому, что по греховной слабости не может идти путями святости, то творчество осуждено и должно быть отвергнуто. Если человек делается поэтом или философом только потому, что по греховности и слабости своей не может идти единственным истинным путем, путем подвижничества и святости, то поэт и философ осуждены перед лицом христианского сознания, то творческое дело их должно быть отвергнуто, как тлен, суета и пустота. О, конечно, каждый человек должен идти путем очищения, путем борьбы со своей низшей природой, путем аскезы и жертвы. Никакое творческое деяние, никакое познание, никакое искусство, никакое открытие

нового и небывалого невозможно без самоограничения, без возвышения над низшей природой человека. Сотворить что-нибудь в жизни может лишь тот человек, который предмет своего творчества поставил выше самого себя, истину предпочел себе. Это – духовная аксиома. Поэт может быть очень грешным человеком и может низко падать, но в момент поэтического вдохновения, в момент подлинного творческого горения он возвышается над своей низостью, он преодолевает себя. Это есть мотив пушкинского «Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон». В творческой жизни есть своя праведность, без которой творчество разлагается, есть свое благочестие, без которого творец теряет свою силу. Но острота религиозной проблемы творчества лежит в том, есть ли смирение единственная истинная основа духовной жизни, или есть еще какая-то другая основа, из которой рождается творчество? Феноменологическое и психологическое описание творчества решительно принуждено отрицать, что через сам по себе взятый духовный феномен смирения возможно творчество в какой-либо сфере жизни. Акт смирения лежит в первооснове духовной жизни христианина. Через смирение преображается греховная природа человека, побеждается эгоцентризм. Этот духовный процесс происходит и в творящем. И творящий должен через смирение, через отрешенность, через жертву своей самостью просветлять свою природу, освобождаться от тяжести греха. Нужно выйти из самодовольства, чтобы возникла самая потребность в творчестве. Но само творчество, самый творческий подъем означает другой момент духовной жизни, духовного опыта. Творящий в момент творчества не думает уже о победе над грехом, он чувствует уже себя освобожденным от тяжести. Само творчество есть уже не смирение и аскеза, а вдохновение и экстаз, благодатное потрясение всего человеческого существа, в котором обнаруживается и разряжается положительная духовная энергия. Вопрос о религиозном оправдании творчества есть вопрос о религиозном оправдании творческого вдохновения, творческого экстаза, как духовного опыта. Творчество религиозно оправданно и осмысленно, если в творческом вдохновении, в творческом

подъеме человек отвечает на Божий призыв, на Божье требование, чтобы человек творил, соучаствуя в Божьем творчестве. Когда на призыв к творчеству отвечают призывом к смирению, то вопрос оказывается непонятым и снятым с обсуждения. Никогда еще ученый не делал открытия, философ не прорывался к сущности и смыслу мира, поэт не писал поэмы и художник картины, изобретатель не делал изобретения и общественный реформатор не создавал новых форм жизни в состоянии смирения, в переживании своей греховной слабости, своего бессилия и ничтожества. Творческий акт предполагает совершенно иные духовные состояния: переживание преизбыточности творческой силы, непосредственного подъема творческой силы человека, целостности в духовной настроенности. Творец может в тот же период жизни смиренно молиться, каяться в своих грехах, подчинять свою волю воле Божьей и переживать творческое вдохновение и сознание своей творческой силы. В творческом вдохновении и экстазе есть огромная отрешенность, победа над тяжестью греха, есть внутренняя целостность и забвение о себе. В творческом вдохновении и экстазе может быть даже большая отрешенность, чем в смирении, может быть прежде всего дума о Боге, а не о себе. Спасение души, искупление греха есть еще дума о себе. Творчество же по внутреннему своему смыслу есть дума о Боге, об истине, о красоте, о высшей жизни духа. Богу мало того, чтобы человек спасал свою душу от греха. Ему нужно, чтобы человек в положительном раскрытии своей природы обнаружил творческую любовь к Богу. Но Бог не может желать унижения человека. Подлинное творчество никогда не может быть творчеством во имя свое, во имя человеческое. Подлинное творчество всегда есть творчество во имя того, что выше человека, во имя Божье, хотя бы имя Божье для человеческого сознания было прикрыто истиной, красотой, справедливостью и пр. Творчество жертвенно по своей природе, и судьба творческого гения в мире – трагическая судьба. Творчество человека, как и все в мире, как и сама организация христианской Церкви в мире, обладает способностью заболеть, извращаться и вырождаться. Когда человек

начинает творить во имя свое, когда он самоутверждается в творчестве, когда он не хочет жертвы и аскезы, перед творчеством разверзается бездна пустоты. Тщеславие подстерегает творящего и извращает его творческую природу. В современном духовном падшем мире поистине ужасна пустота, небытийственность литературы, искусства, мысли, философии, новшеств жизни, общественного строительства, ужасна беспредметность творчества. Артистизм современного человека в научной мысли, в искусстве, в формальном праве и политической жизни, в технике есть выражение безнадежной, страшной оторванности творческого процесса от бытия, от Бога, равнодушие к тому, что онтологически есть к чему нет. Это есть творческий упадок, и он закрывает для современного сознания самую постановку проблемы религиозного смысла творчества. Творчество современного человека в большинстве случаев религиозно бессмысленно и беспредметно и для людей христианского сознания соблазнительно. Творчество в современной цивилизации вызывает против себя религиозную реакцию.

§

Внутри христианского мира всегда сталкивались и боролись два течения – обнаружение творческого духа человека и монофизитская реакция против этого духа. Это религиозное монофизитское течение есть и в наши дни. Оно не видит религиозной проблемы человека и не в силах победить гуманизм. Победить гуманизм может лишь положительное раскрытие правды о человеке и его творческом призвании. Монофизитское принижение и отрицание человека неизбежно вызывает реакцию гуманистическую, гуманистическое самоутверждение и самораскрытие человека. Монашески-аскетическое христианство, основанное на антропологии святоотеческой, и даже не на всем святоотеческом учении, а лишь на части его, признающее подвижничество единственным духовным путем человека, брезгливо и пугливо отвращается от всех путей человеческого творчества, не может вывести из мирового кризиса гуманизма, который есть лишь обратная сторона мирового кризиса христианства. Мистико-аскетическое

миросозерцание нередко бывает прикрытым манихейством. Ответственное христианское сознание нашего времени не может делать вид, что со времени вселенских соборов и споров учителей Церкви ничего особенного не произошло с миром и человеком, никакие новые темы не встали перед религиозным сознанием, все осталось на своих старых местах и лишь грех человеческий все искажает теперь, как искажал и раньше. Нет, сложен и длинен путь человека, он пережил трагедию, неведомую прежним, более простым эпохам, объем опыта его бесконечно расширился, и психея человека очень изменилась, совсем новые темы встали перед человеком. На усложненные запросы новой души нельзя ответить так, как отвечали некогда отцы Церкви в совершенно иную эпоху. Человеческий элемент в Церкви меняется и развивается. Ныне нужно творчески продолжать дело старых учителей Церкви, а не повторять старые их ответы на старые вопросы. Христианство не может жить дальше, если оно останется в состоянии эпигонства и упадочничества, если оно будет жить лишь старым капиталом, не накапливая новых богатств. Врата адовы не могут одолеть христианства потому, что в нем есть вечный и неиссякаемый источник творческих сил. Но христианское человечество может пережить состояние упадка. Монофизитская реакция и есть такой упадок. Ницше был жертвой упадочного монофизитства в христианстве, отрицания человека и его творческого пути. Его мучила творческая жажда, и он не нашел ее религиозного оправдания. Он восстал на Бога, потому что по сознанию его Бог не допускает творчества. Он знал только то старое христианское сознание, которое было враждебно творчеству человека. Церковь на поверхности своего сознания как бы не заметила длинного пути, которым шел человек, оказалась недостаточно внимательна к изменениям души человека. Церковь, в дифференциальном, а не интегральном смысле, не признала положительной творческой работы человека своей, как бы забыв свою богочеловеческую природу. Страшно изменился человек, новыми грехами он болеет, новыми муками мучится и новой творческой любовью хочет любить Бога. А представители старого закоряченого церковного сознания

думают, что перед ними все та же старая неизменная душа, с исключительно старыми грехами и вопрошаниями. Человек прошел через Гамлета и Фауста, через Ницше и Достоевского, через гуманизм, романтизм и революционизм, через философию и науку нового времени, и зачеркнуть пережитого нельзя. Когда пережитый опыт преодолевается более высоким состоянием, то он входит в это состояние. Это – закон жизни. Ткань души делается иной. Душа стала бесконечно чувствительнее, в ней с новыми грехами и соблазнами явилась также сострадательность ко всему живому, которой не знала более грубая душа прежних времен. Эта новая чувствительность распространилась и на отношение человека к самому себе. В мире происходит двойственный процесс, процесс демократизации и процесс аристократизации души.

Раньше или позже должен быть дан положительный религиозный, христианский, церковный ответ на творческую тоску человека. С этим связана судьба христианства в мире. Христианство само бесконечно усложнило психею человека, но не дало еще ответа на эту усложненность. Нужно всегда различать подземное, глубинное действие христианства в истории и надземное, вошедшее в церковное сознание его действие. Явление в мире Христа влечет за собой охристовление всего космоса, а не только создание видимых церковных границ. И повсюду мы видим это двойное действие Христовых сил. Так, христианство внесло в мир любовь между мужчиной и женщиной, новую романтическую влюбленность, неведомую древнему миру. Но сознание церковное не ответило на вопрос о религиозном смысле любви. Христианство выковывало человеческую личность и сделало возможным рождение неповторимой индивидуальности, которая так утончилась в новое время. Но церковное сознание как бы продолжает игнорировать развитие индивидуальности, трагическую судьбу индивидуальности в мире. С другой стороны, новое время развивает индивидуальность и доводит до величайшего напряжения чувство индивидуальности и вместе с тем давит и нивелирует индивидуальность, подчиняет ее массам. Мы живем в этих противоречиях и страдаем от них.

Человек в процессе развития, который представляется вполне естественным, натуральным, выходит из родового бытия и родового сознания и переходит к сознанию личному и индивидуальным формам творчества жизни. Отсюда идут и большие изменения в стиле христианства. Христианство находится в переходном состоянии, и оно утратило прежнюю строгость и цельность стиля. Христианство наше не может быть родовым христианством. Старый родовой строй, старое родовое сознание разлагается. Новый же коммунистический род принимает в себя антихристов образ. Индивидуальность человеческая раздавлена между остатками старого рода и зачатками нового рода. Возврата к старой сращенности между христианством и родовым строем жизни, родовым государством, родовым бытом быть не может. Возврат этот всегда есть бессильная реакция. Новой стадии в судьбе человека и человеческого общества должен соответствовать и новый стиль христианства. Преходящий историко-психологический стиль христианства нельзя абсолютизировать, нельзя считать его вечным. Не должно бесконечное порабощать конечному, духовное навеки скреплять с преходящими природными формами. Ложный классицизм, ложный консерватизм всегда подчиняет бесконечный дух конечной форме и конечную форму принимает за самое существо божественного. Против этого ложного классического стиля справедливо восстает романтизм со своей тоской по бесконечному, со своим нежеланием примириться с конечным. Мы живем в эпоху, когда невозможен уже статический классический стиль христианства, когда конечная форма бытия мешает выражению бесконечного бытия. Наше христианство уже иное, вечное и новое, и оно ищет нового стиля выражения. Оно неклассично, нестатично, потому что оно обозначает бурное духовное движение, напряженный динамизм, не нашедший еще себе адекватной символики. Христианство на вершине новой истории есть неизбежно христианство, пережившее развал и крах гуманизма, бури революции, великое напряжение раздвоенной человеческой мысли, искания человеческой свободы и творчества. Старый стиль культуры в

нашу катастрофическую эпоху уже невозможен. Нельзя преходящие формы быта почитать за вечное бытие. Христос пришел для всего мира, для всех людей и для всех эпох. Христианство существует не только для простых душ, но и для душ сложных и утонченных. Теперь приходится об этом напоминать. Преобладающий стиль православия долгое время был приспособлен к более простому и грубому состоянию души. Но вот усложнилась и утончилась душа человека. Что делать этой душе? Неужели для нее не приходил Христос и не для нее существует истина христианства? Истина христианства существует для всех и для вся; но статический стиль христианства той или иной эпохи может быть обращен лишь к определенному типу души. Так, русское старчество выработало себе стиль, который не для всякой души пригоден, оно имело свои типические души. И замечательно, что такое глубокое явление, как старчество, было бессильно ответить на творческую тоску человека. И могут возникать новые формы старчества. Оно не могло вполне совладать с душой Достоевского. Никогда иерархическое начало в Церкви, начало священства не может разрешить религиозную проблему творчества. Творчество есть обнаружение человеческого начала, человеческой природы. Религиозную проблему творчества может разрешить лишь сам человек, и он не может ждать разрешения этой проблемы от какого бы то ни было авторитета, от какой бы то ни было нечеловеческой иерархии. Разрешение религиозной проблемы творчества будет *человеческим разрешением*. Но проблема в том и заключается, чтобы разрешение ее было *человеческим*, шло от человека к Богу, а не от Бога к человеку. Человечество в христианский период истории раздавлено и разорвано противоречием: христианство без человеческого творчества и человеческое творчество без христианства, Бог без человека и человек без Бога. Любовь к Богу нередко превращали в ненависть к человеку. Движение христианства к полноте есть преодоление этой разорванности, есть положительное раскрытие Богочеловечества, соединение двух движений, сочетание христианства и творчества. И наступают времена,

когда все яснее и яснее становится, что лишь в христианстве и через христианство может быть спасен самый образ человека, ибо стихии мира сего истребляют образ человека. Творчество человека возможно и оправданно, когда оно есть служение Богу, а не себе, когда оно есть соучастие в Божьем творчестве. Проблема эта связана с глубинами богосознания, с преодолением остатков манихейского метафизического дуализма, резко противопоставляющего Бога и творение, Церковь и мир. Всякое подлинное бытие вкоренено в Боге и вне Бога есть лишь небытие, зло и грех, а не природа.

Глава VII. Мистика и духовный путь

§

Если слово «мистика» происходит от слова «тайна», то мистика должна быть признана основой религии и источником творческого движения в религии. От непосредственного и живого соприкосновения с последней тайной рождается религиозный опыт. Омертвление религиозной жизни преодолевается, и возрождение религиозной жизни достигается возвратом к последней тайне бытия, т. е. к мистике. В мистике религиозная жизнь еще огненная, не остывшая и не окостеневшая. Все великие зачинатели и творцы религиозной жизни имели первичный мистический опыт, мистические встречи лицом к лицу с Богом и божественным. В огненном мистическом опыте Апостола Павла раскрылось существо христианства. Мистика есть питательная почва религии, и религия истощается, когда совершается отрыв от этой почвы. Но фактические отношения между мистикой и религией в истории были очень сложны и запутанны. Религия боялась мистики, нередко видела в ней источник ересей. Мистика как бы мешала организующей работе религии и грозила опрокинуть нормы религии. Но вместе с тем религия нуждалась в мистике и всегда узаконяла свою форму мистики как вершину своей собственной жизни, как цвет ее. Есть официально дозволенная и рекомендованная православная мистика, католическая мистика и мистика религий нехристианских. Религиозное вероисповедание всегда пытается подчинить своим религиозным нормам вольную и часто буйную стихию мистики. Так сложны отношения между мистикой и религией. Сложность эта в наше время еще усилилась тем, что мистика стала модной и что слово это употребляется в совершенно неопределенном, туманном и безответственном смысле. Введение мистики в литературу нашего времени имело роковые последствия. Мистику захотели сделать принадлежностью утонченной и усложненной культуры. Но этим совершенно искажена была ее вечная природа. Мистика не есть рафинированный психологизм, не есть иррациональные

душевные переживания, не есть просто музыка души. И христианская религия справедливо восстает против такого смысла мистики. Психологизм конца XIX и начала XX века противоположен смыслу мистики, как противоположен всем смыслам. Но если мы обратимся не к современным литературным произведениям, а к вечным и классическим образцам мистики, то мы должны будем прежде всего признать, что мистика имеет не душевную, а духовную природу, что она не психологична, а пневматична. В мистическом опыте человек всегда выходит из своего замкнутого душевного мира и приходит в соприкосновение с духовной первоосновой бытия, с божественной действительностью. В противоположность тем протестантам, которые любят придавать мистике индивидуалистический характер и отождествлять ее с религиозным индивидуализмом, нужно сказать, что мистика есть преодоление индивидуализма и выход из индивидуалистического состояния. Мистика есть глубина и вершина духовной жизни, есть особого рода качественное духовной жизни. Мистика интимно-сокровенна, но не индивидуалистична. Виндельбанд однажды выразил представлявшееся ему противоречие германской мистики таким образом: она исходит из индивидуального и вместе с тем признает индивидуальность грехом. И действительно, мистика глубоко индивидуальна и вместе с тем преодолевает индивидуализм как грех. Но это есть противоречие в плане душевном и перестает быть противоречием в плане духовном. Нужно настойчиво утверждать, что мистика не есть субъективное состояние, она есть выход из самой противоположности между субъективным и объективным. Мистика не есть субъективная романтика. Мистика не есть мечтательные субъективные переживания. Мистика в высшей степени реалистична, трезва в распознавании и раскрытии реальностей. Настоящий мистик лишь тот, кто видит реальности и отличает их от фантазмов.

Прежде всего надлежит установить коренное различие между мистикой и магией. Эти совершенно различные сферы легко смешиваются. Мистика имеет природу духовную, магия

же – природу натуралистическую. Мистика есть общение с Богом, магия же есть общение с духами природы, с элементарными силами природы. Мистика есть сфера свободы, магия же есть сфера необходимости. Мистика отрешенна и созерцательна, магия же активна и завоевательна. Магия учит о скрытых силах природы человека и мира, но никогда не углубляется до божественной основы мира. Мистический опыт и есть духовное освобождение от магии природного мира. Мы закованы в природной магии, которую не всегда опознаем. Научная техника имеет магическую природу и магическое происхождение, и за ней стоит магическая психология покорения природных сил. Магия по принципу своему отлична и часто противоположна религии, хотя в религию могут привходить магические элементы⁹⁶. Более глубокое понимание природы всегда магично. Магические энергии повсюду действуют в мире. Мистика сопоставляется с магией вследствие существования ложной мистики. Существуют два типа ложной мистики – мистика натуралистическая и мистика психологическая, мистика природы и мистика души. Оба эти типа не доходят до подлинной глубины мистического опыта, в них остается замкнутость природного и душевного мира. Подлинная мистика есть мистика духовная. В ней преодолевается ложный магизм и ложный психологизм. Лишь в глубине духовного опыта человек соприкасается с Богом, выходит из границ природного и душевного мира. Но мистика не может быть просто отождествляема с духовной жизнью, духовная жизнь шире по своему объему. Мистикой может быть названа лишь глубина и высота духовной жизни. На этой глубине и на этой высоте человек прикасается к последней тайне. Мистика предполагает тайну, т. е. неисчерпаемую, невыразимую, бездонную глубину. Но она также предполагает возможность живого прикосновения к этой тайне, жизнь с ней и в ней. Признание существования тайны и отрицание живого опыта тайны есть отрицание мистики. Спенсер признает, что в основе бытия лежит непознаваемое, т. е. некая тайна. Но он позитивист, а не мистик, и непознаваемое для него есть лишь отрицательная граница. Тайна мистики не есть непознаваемое и

не означает агностицизма. И человек соприкасается с мистической тайной жизни не на плоскости гносеологии, – там соприкасается он лишь с непознаваемым, – он соприкасается с тайной в самой жизни, опыте, общении. Тайна не есть отрицательная категория, не есть граница. Тайна есть положительная бесконечная полнота и глубина жизни. И когда тайна исчезает, все делается плоским, ограниченным, лишенным измерения глубины. Тайна притягивает человека к себе, раскрывается возможность вживания в нее и общения с ней. Лик Божий обращен к тварному миру как Тайна, и увидеть Лик Божий мы можем лишь как Тайну.

Мистика основана на допущении внутренней родства, близости, общности между человеческим духом и Божьим духом, между творением и Творцом, на преодолении трансцендентного разрыва и внеположности. И мистика всегда обозначает в опыте достигнутую и пережитую имманентность, а не трансцендентность Божества. Поэтому мистика всегда имеет другой язык, чем богословие, и выражает другой опыт. Поэтому мистика с богословской точки зрения всегда может быть заподозрена в еретических уклонах. Но мистика лежит в глубине, к которой не применимы более поверхностные богословские критерии еретичности. Мистиков всегда заподозривают в уклоне к пантеизму. И когда пытаются рационализировать мистиков, перевести их на богословский и метафизический язык, то легко приходят к пантеизму. Пантеизм есть в сущности глубоко рационалистическое учение. Мистика же всегда говорит языком парадоксальным и антиномическим, для мистики одинаково существуют и тождество между тварью и Творцом, и пропасть между ними. Мистика так же не вмещается в рамки пантеистического монизма, как не вмещается и в рамки теистического дуализма. Теология и метафизика, официально господствующие в церковном сознании, особенно в сознании католическом, строят систему онтологического дуализма между Творцом и творением, между сверхъестественным и естественным. Все распределено и разделено, никакое смешение не допускается. Правда, Св. Фома Аквинат допускает и мистику наряду с естественной

философией и теологией и на нем можно обнаружить влияние ареопагатики⁹⁷. Но метафизически-теологическая система томизма очень неблагоприятна для мистики, она закрепляет те противоположения, которые мистика стремится преодолеть, для нее допустима мистика, как особая дифференцированная область, но христианство не мистично.

В чем сущность мистики? *Мистика есть преодоление тварности*. Это есть самое глубокое и самое существенное определение природы мистики. В мистическом опыте нет более непреодолимого дуализма сверхъестественного и естественного, божественного и тварного, в нем естественное становится сверхъестественным, тварное обоживается. Но преодоление тварности, совершенное соединение с Богом не означает исчезновения человека и различия двух природ. Преодолевается лишь тварное ничто. Мистика и есть учение о пути преодоления естественного, тварного бытия, учение о путях обожения (θεωσις) человека и мира. И это свойственно всякой мистике, в этом сходятся мистики всех времен, всех вероисповеданий. Религия сохраняет трансцендентно-дуалистическое противоположение между Богом и человеком, Творцом и творением. Религиозное благочестие основано на дистанции, на переживании своей тварной ничтожности⁹⁸. Мистика раскрывает, что трансцендентное противоположение Бога и человека, сознание тварного ничтожества, замкнутость круга природного мира не есть последняя истина, не есть окончательное выражение тайны жизни, тайны бытия. Имманентизм свойствен всякой мистике, но это совсем особый имманентизм, совсем не тот, который известен по разного рода имманентистским гносеологиям. Это есть имманентность Духа Святого тварному миру. Мистика также сверхконфессиональна по своей природе, хотя и существуют конфессиональные типы мистики, которые означают свой конфессионально-индивидуальный способ преодоления конфессиональной ограниченности. Есть глубина мистики, в которой сходятся не только конфессиональные типы мистики христианской, но и типы мистики языческой. Орфизм и Плотин, мистика индусская и суфизм, Св. Симеон Новый Богослов и Св. Иоанн Креста,

Экхарт и Я. Беме в чем-то сходятся между собой, перекликаются из разных миров и часто говорят одним и тем же языком. Это – неоспоримый факт, как бы он ни был неприятен фанатикам мистики конфессиональной.

Преодоление тварности, тварного ничто мы находим у самых ортодоксальных мистиков православия и католичества. Великий мистик православного Востока Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно»⁹⁹. Вот что говорит он о свете, который видит в мистическом опыте: «Этот свет не от мира, ни вообще что-либо из мира, и не тварь, так как он несозданный и пребывает вне всех тварей, как нетварный среди тварных вещей». А вот какими словами описывает Св. Симеон Новый Богослов мистическое соединение и слияние с Богом, преодоление тварности: «Однако, если я и Тот, с Кем соединился я, стали едины, то как назову я себя Богом, который двояк по природе и един по Ипостаси, так как он двояким меня создал? Сделав же двояким, Он двоякое поэтому имя, как видишь, мне дал. Смотри различие: я – человек по природе и Бог по благодати». «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался и без смешения смешался со мною, как огонь в железо, и как свет в стекло». «Откуда иначе божественный огонь может упасть в твое сердце и возгореться в нем, и его, возжечь и воспламенить, и соединить, и сочетать с Богом, сделав творение нераздельным с Творцом». Мистический путь ведет к преображению и просветлению твари. «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 честнейшим чего бы то ни было видимого, не только земли – и того, что на земле, но и неба и всего, что на небе». «Ибо ум, погружаясь в Твой свет, преосветляется и делается светом, подобным славе Твоей, и называется Твоим умом; так как удостоившийся

сделаться таковым удостоивается тогда и ум Твой иметь и делается с Тобой безраздельно единым». «Он (Создатель) и все тело твое совершенно обестленет и сделает тебя Богом по благодати, подобным Первообразу». «И руки у меня несчастнейшего и ноги мои – Христос. Я же жалкий – и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукой и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно; двигаю ногою и вот она блистает, как Он». Об одном подвижнике Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Ибо он имел всего Христа и сам весь был Христом и все свои члены и члены всякого другого, по одному и все вместе, он всегда созерцал, как Христа, и оставался неподвижным, невредимым и бесстрастным, как сам будучи всецело Христом, так и усматривает Христа во всех крестившихся и облекшихся во всего Христа»¹⁰⁰. В экстатической мистике Св. Симеона Нового Богослова описываются вершины преодоления тварности, просветление и обожение твари. Те же состояния описываются в известной беседе Мотовилова со Св. Серафимом Саровским¹⁰¹, когда оба они были в Духе Святом. Мотовилов видит Св. Серафима лучезарным, светящимся, благоуханным. Мистика католическая отличается по своему типу от мистики православной. Но и великий католический мистик Св. Иоанн Креста говорит о преодолении тварности, о соединении с Богом. «Этот выход наполнил меня счастьем; я тотчас же был поднят до чисто божественных состояний и до интимной беседы с Богом; а это значит: мое понимание перешло из состояния чисто человеческого в состояние божественное. Ибо, соединяясь с Богом через это очищение, я не имел уже познания слабого и ограниченного, как оно было раньше; но я познал через божественную премудрость, с которой соединился. Моя воля также вышла из себя и стала в некотором роде божественной; ибо соединенная с божественной любовью, она любит не через свои первоначальные силы, а через силу духа Божьего»¹⁰², «Состояние божественного соединения состоит в том, что воля души целиком преображается в волю Божью, так что воля Божья делается единственным принципом и единственным

мотивом, которые действуют во всех вещах, так, как будто бы воля Божья и воля души – одна воля». Состояние *unio divine*¹⁰³, которое описывает Св. Иоанн Креста и все католические мистики, и есть преодоление тварности. В мистике Экхарта преодоление тварности находит себе классическое выражение. Доминиканец Денифль показал, что Экхарт был в гораздо большей степени ортодоксальный католик, чем думали до сих пор, и в своих вновь открытых богословских трактатах был вполне томистом. И вот что говорит Экхарт: «Бог не желает от тебя ничего большего, как чтобы ты вышел из себя самого, поскольку ты тварь, и дал бы Богу быть в тебе Богом». «Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба – то, что останется, будет нечто единое и простое»¹⁰⁴. Язык экхартовской мистики допускал окончательное преодоление различия между Творцом и творением, между Богом и человеком в последней глубине мистического гнозиса: «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности. Там был я только самим собой, там хотел я самого себя и видал самого себя, как того, кто создал вот этого человека. Там я первопричина себя самого, моего вечного и временного существа. Только в этом я родился... По вечной сущности моего рождения, я был от века, есмь и в вечности пребуду... В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога». Тот же дух у великого германского мистика и в то же время страстного католика Ангелуса Силезиуса: «Я должен быть Словом в Слове, Богом в Боге». «Я так велик, как Бог, Он так же мал, как я». «Всякий Христианин должен быть тем же Христом». «Кто Бога хочет, должен Богом стать». «У Бога только боги принимаются». Все эти отрывки из разнообразных мистиков, количество которых можно было бы до бесконечности умножать, написаны особым языком мистики. И язык этот непереволим на язык метафизики и теологии, на язык разума. Это – описание мистического пути, мистического опыта, мистических событий и встреч. Пусть рациональная теология и рациональная метафизика верно говорит о трансцендентной

бездне между творцом и творением, между миром сверхприродным и миром природным. Мистика сверхразумная не менее верно говорит о возможности преодоления этой трансцендентной бездны. И одна истина не отрицает другой. Они выражают лишь разные моменты пути, разные состояния опыта. Мистика не отменяет догматов, но она идет в глубину большую, чем та, для которой вырабатываются догматические формулы. Мистика глубже и первичнее богословия. Но в мистике есть, конечно, свои опасности и срывы.

В мистике все становится внутренним, все вбирается внутрь, нет уже ничего внешнего. В мистике нет объективирования. Мистика освобождает от природного и исторического мира, как внешнего для меня, и вбирает весь материально-природный и исторический процесс в духе. Пережить что-нибудь мистически и значит пережить внутренне-духовно, как событие в глубине духа. В мистическом пути угасает весь внешний, предметный, объективированный мир, наступает ночь чувственности и ночь разгула, и все раскрывается лишь внутри духовного и божественного мира. Последние реальности раскрываются лишь в мистике, и в ней выходит человек из мира вторичного и отображенного, мира знаков. И то, что в религии, в богословии, в культе было еще символично и озаменовано в плоти, то в мистике становится реалистично, открывается как последняя глубина первичной жизни. Только в мистическом созерцании и мистическом единении достигается божественная жизнь. Мистика предполагает символическое сознание и символическое миропонимание, и мистика преодолевает символизм, выходит из символов к реальностям. Поверхностное сознание считает религию более реалистической, чем Мистику. Но тут слова берутся не в последней глубине. Религия всегда имеет мистическую основу и сторону. Нет религии без мистической встречи с реальностями. Но положительная религия всегда обращена к природно-исторической жизни народов, всегда имеет социальную природу, всегда организует жизнь человеческих масс, всегда предполагает коллектив¹⁰⁵. Религия есть социально организованное установление связи, родства,

общения с Богом, предполагающее разделенность и трансцендентное противоположение. Религия всегда воспитывает, водительствоует, устанавливает иерархические ступени духовной жизни, всегда учит путям, всегда помнит, что духовная жизнь слагается не только по линии восхождения к Богу, но и по линии нисхождения к грешному миру. В религии неизбежны элементы гетерономные. Религия обращена ко всему человечеству, к народным массам, к малым сим, она всем несет истину и свет, она существует не только для духовной аристократии, для избранных. И в религиозном опыте, который представляется нам гетерономным и авторитарным, есть свое благочестие и благоговение. В каждом из нас есть элементы гетерономной религиозности. И Церковь мудро осуждает гордыню на мистическом пути. В религии всегда есть не только гетерономность, но есть и экзотеризм. Религия есть не только откровение, но и прикровение. Божественные тайны и мистерии раскрываются по ступеням, в меру духовного роста людей, в меру вместимости их сознания. Но за экзотерическим всегда стоит сокровенное. Мистика есть эзотерика религии,— она сокровенна. Религия должна существовать для всех, в этом ее тяжкий долг. Мистика может существовать и для некоторых, для немногих, в ней все уже берется по существу. Мистика — аристократична. Гетерономные и экзотерические элементы религии легко вырождаются, и в религиозной жизни начинает иссякать дух. Тогда необходимо обратиться к мистике, к более сокровенному и эзотерическому в религиозной жизни, к первоистокам. Такова одна сторона отношений между мистикой и религией. Но есть и другая сторона. Не всякая мистика хороша. Мистика тоже может разлагаться и вырождаться. И безрелигиозная мистика, в которой нет уже Логоса, легко вырождается и ввергает в тьму, в нижнюю бездну. Мистика может быть выражением хаоса, прикрытием нижней, а не верхней бездны. Может быть мистика, основанная на смешении духовного с душевным и даже телесным, в которой дух нечист и замутнен. Существуют оргиастические типы мистики, в которых духовное погружено в душевную и телесную стихию и поработщено ей. Такова мистика древних культиов Диониса,

такова мистика хлыстов. Языческая мистика прорывалась к духовности, но не достигала ее. И внутри самого христианства есть мистическое упоение, освященное плотью, в котором бесконечный дух поработен конечному, есть лжемистическое переживание теофаний.

Мистика есть великая проблематика в христианском мире. Где начинается мистика, там кончается сфера догматической ясности, общеобязательности. Очень сложны отношения между мистикой и Церковью. Церковь, и православная и католическая, не отрицала мистики, но всегда ее боялась и всегда была подозрительна к мистическим течениям. Внешняя, официальная церковность обычно враждебна мистике. И трудно найти что-либо мистическое во внешних бытовых христианах. Мистические основы христианства отрицаются в казенном богословии, и рационализм очень распространен среди иерархов Церкви. Отрицают мистичность христианства, но пытаются обезвредить мистику тем, что устанавливают официально дозволенные формы мистики. Существует официальная церковная мистика, православная и католическая. И всегда остается огромная сфера христианской мистики, которая признается подозрительной или осуждается окончательно. Такова мистика типа гностического, которая всегда находится во вражде с богословием и нарушает установленное иерархическое соподчинение разных сфер, и мистика типа профетического. Есть двоякое понимание мистики. Мистика есть особая, дифференциальная форма духовной жизни и духовного пути, вершина духовного пути и цвет духовной жизни. Мистика в таком понимании предполагает особого рода дисциплину и этапы мистического пути. Цель мистики в этом смысле слова есть созерцание Бога и соединение с Богом. Официально дозволенная форма церковной мистики связана с этим пониманием мистики. Церковная мистика связана с аскетикой так тесно, что мистические и аскетические творения смешиваются. Так, собранные в «Добротолубии» отрывки святоотеческой литературы в подавляющей своей части являются аскетическими, а не мистическими. Аскетика учит путям борьбы

со страстями, преодоления природы ветхого Адама, учит тому, что исходит от человека. Мистика же говорит о созерцании Божества и соединении с Божественным, учит о том, что исходит от Бога. В восточной аскетике, узаконенной Церковью, были великие мистики. Таковы прежде всего Св. Макарий Египетский, Св. Максим Исповедник, Св. Симеон Новый Богослов. Но в большей части аскетической литературы никакой мистики нет, до нее не доходят. У Св. Иоанна Креста, который является классическим образцом ортодоксальной католической мистики, такие книги, как «*La montee du Mont Carmel*» и «*La nuit obscure de l'âme*», являются прежде всего аскетическими, а «*La vive flamme de l'amour*»¹⁰⁶ – чисто мистическая книга. Мистика, санкционированная Церковью, есть духовная вершина и увенчание жизни великих, особенными дарами одаренных святых. Католическая Церковь, в которой все так организовано и оформлено, прекрасно организовала и оформила и свою мистику, отводя ей свое место¹⁰⁷. Мистика не должна быть разлита по всем иерархическим ступеням, не должна быть положена в основу нашего мирозерцания, она должна знать свои границы. Но есть совсем другое понимание мистики, которое занимает огромное место и которого нельзя вычеркнуть из жизни. Мистика может быть понята как первооснова жизни, как всеобъемлющее чувство жизни и понимание жизни – она повсюду разлита, повсюду есть. Мы со всех сторон окружены тайной, и повсюду символы этой тайны. Острое ощущение этой глубокой таинственности всей жизни есть также мистика. Существуют мистически одаренные люди, которым даны харизмы мистического мироощущения и миропонимания, независимо от достижения святости. Можно быть святым и не иметь мистической одаренности, и можно иметь мистическую одаренность и не быть святым. Это есть все та же волнующая нас проблема о человеческой даровитости, о харизмах, ничем не заслуженных, о гениальности, которая не является результатом совершенства и святости. Не только существуют мистически одаренные люди, но существует мистика, свойственная человеческой природе вообще, ибо человек есть существо духовное и он принадлежит не только этому миру, но

и мирам иным. И потому история духовной жизни и духовной культуры человечества знает мистиков и мистическое творчество, не связанных с особой мистической дисциплиной и особым мистическим путем. Достоевский был мистиком по своему чувству и пониманию жизни, по характеру своего творчества, хотя он не шел особым мистическим путем и не знал особой мистической дисциплины. Его мистика принадлежала по преимуществу типу профетическому. Мистиками были Фр. Баадер, Ж. де Местр, Вл. Соловьев, Л. Блуа, но они были далеки от святости.

Можно еще так формулировать отдельные типы мистики. Есть мистика, как путь совершенствования души, духовного восхождения, приближения к Богу, и есть мистика, как познание тайн бытия, божественных тайн. В официально признанной церковной мистике всегда исключительно преобладает первый тип. Момент морально-аскетический, очистительный господствует. Мистика этого типа учит прежде всего отрешенности от «мира» и сосредоточенности на Боге. Но существует мистика гностическая, и история ее дала миру великих творческих гениев. Достаточно назвать Плотина, Каббалу, Экхарта, Я. Беме. Что с ними делать? Гностическая мистика всегда вызывала к себе подозрительное отношение в церковном сознании. Богословие всегда было ревниво к мистическому гнозису и считало его лжеименным знанием. И этим осуждался один из величайших даров, каким только был наделен свыше человек. Германская мистика – одно из величайших явлений в истории человеческого духа – была гностична, в ней раскрывалось духовное знание, постижение Божьих тайн вне установленных разделений метафизики и теологии. История человеческого духа, история человеческой культуры свидетельствует, что дар мистического гнозиса, дар мистического созерцания тайн бытия есть особый дар, совсем нетождественный со святостью. У Я. Беме был дар мистического гнозиса несоизмеримо больший, чем у Св. Франциска или Св. Доминика, больший, чем и у Св. Фомы Аквината, хотя тот и был философ. И если у Св. Серафима Саровского был дар мистического созерцания тайн космической

жизни, то это определялось не его достижениями святости, а особой индивидуальной харизмой. В христианском, сознании не решен до конца вопрос о даре, о дарованиях, о гениальности как явлении человеческого духа. Это видно на примере дара мистического, гениальности гностической. Необычайный дар Плотина или Я. Беме мог быть дан только от Бога, и он нужен для дела Божьего творения. Церковное сознание из-за соображений педагогических стремится подчинить мистику закону. Но из мистики законнической оказываются исключенными величайшие мистические дары.

§

Гейлер устанавливает различие между мистическим и профетическим типами¹⁰⁸. Само различие очень важно, но терминология условна. Следует не противопоставлять профетический тип мистическому, а установить особый тип профетической мистики. Это есть мистика с сильным преобладанием эсхатологических и апокалиптических мотивов. Это есть мистика, прозревающая в тайны будущего, в тайны судеб человечества и мира, обращенная к концу вещей. Мистика профетическая наиболее отлична в христианстве от мистики сакраментальной. Мистика сакраментальная, освящающая по преимуществу – консервативна, мистика же профетическая по преимуществу – реформаторская по своему духу. В истории христианства никогда не угасала окончательно профетическая мистика, она представляла сокровенную традицию в христианстве и с ней связано было творческое движение в Церкви. Христианство родилось в мире из эсхатологической мистики первоначальной христианской общины. Сознание незавершенности христианского откровения, недостроенности Церкви и возможности нового откровения в христианстве, творческого в нем движения связано с профетической мистикой. Это есть форма мистики, которая менее всего узаконена в церковном сознании, и наиболее ортодоксальная церковная мистика обычно не является профетической, как не является и гностической. Проблематическое в христианстве и есть профетическое в нем. Возможно ли пророчество в новозаветную, христианскую эпоху?

Очень распространено мнение, что пророчество возможно было лишь в ветхозаветные времена, что пророчество могло быть лишь о явлении Мессии, Христа-Спасителя. Но как бы забывают, что к священным книгам Нового Завета принадлежит Апокалипсис, Откровение Св. Иоанна, книга пророческая. Забывают, что в христианстве есть пророчество о втором пришествии Христовом, о конце мира, о преображении и просветлении мира, о новом небе и новой земле. Священство всегда имело тенденцию отрицать пророчество. И пророчество по духу своему не может быть подчинено священству, не может от него зависеть. Пророчество свободно, оно не связано с иерархическим началом, оно всегда есть личное, индивидуальное вдохновение, личная, индивидуальная человеческая одаренность. Пророк не ангельский чин, как священник, а чин человеческий. Защита прав пророческого сознания, пророческой функции в христианстве была центральной идеей Вл. Соловьева, он ставит пророчество наряду со священством и царством. Дух пророческий противоположен духу законническому в христианстве. И всякая обращенность наша ко Второму Пришествию, ко Христу Грядущему, к Воскресению овеяна духом пророческим. В этой эсхатологической мистике также преодолевается самочувствие и самосознание человека как тварного ничтожества. Профетическая мистика есть мистика Духа Святого. Это есть русский тип мистики по преимуществу, она свойственна русскому православному духовному миру и родилась на духовной почве православия, хотя официальное православие, официальная иерархия и могут быть ей враждебны. Это приводит нас к различению конфессиональных типов христианской мистики, мистики православной и мистики католической.

Различие между православием и католичеством нужно искать прежде всего в различии духовного опыта и духовного пути, в сфере мистики. Весь христианский мир в глубине своей един. Мистика православная и мистика католическая – одинаково христианские мистики. Но разными духовными путями шли эти два мира к одной и той же цели и выработали

два духовных типа. Православная мистика есть стяжание благодати Духа Святого, есть мистика Духа Святого. В ней преображается и просветляется, обоживается человеческая природа изнутри. Это есть мистика сердца как центра духовной жизни. Ум должно положить в сердце, тогда лишь достигается духовная целостность. Христос входит в сердце, и через охристовление сердца изменяется вся человеческая природа, человек становится новой тварью. Идея Θεωσις'а¹⁰⁹ лежит в основании православной мистики. Православная мистика обращена к преображению твари. Она предполагает суровый аскетический подвиг, героическую борьбу против ветхого Адама. Но православная мистика – белая, светлая, радостная, ей открывается тайна Божьего творения. Благодать Духа Святого стяжается через смирение, а не через страдание. Католическая мистика более христоцентрична и более антропологична. Это есть по преимуществу евхаристическая мистика. В католичестве вообще есть некоторый субордоционализм в понимании природы Духа Святого. Дух Святой часто отождествляют с благодатью. Католическая мистика есть подражание Христу, переживание страстей Господних. Отсюда стигматы, которые невозможны в православии. В католической мистике очень существенна жертва, соучастие в деле искупления через человеческое страдание, через сверхдолжные заслуги. В католической мистике более разработан путь человека, путь его восхождения. Путь этот очень организован и дисциплинирован. В мистическом пути, в классической форме установлены три стадии: *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*¹¹⁰. В мистической жизни неизбежно прохождение через то, что Св. Иоанн Креста называет *nuît obscure*, ночь чувств, ночь разума, умирание для мира. Православная мистика не знает этой «темной ночи», как особого отдельного состояния и этого мистического пути. Православная аскетика, очень суровая, не есть еще погружение в «темную ночь». «Темная ночь» предполагает более напряженный антропологизм мистического пути. «Темная ночь» не есть пребывание в Духе Святом. В католической мистике, в жизни католических святых есть упоение страданием и жертвой, доходящее нередко до самоистязания. Нельзя отрицать

своеобразного величия католической мистики, ее глубины и ее существенно христианского характера. Но тип ее иной, чем наш, и более антропологический. Классические образцы русской православной мистики можно найти у Св. Серафима Саровского и в чарующей по своей наивной простоте книжке неизвестного автора «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу»¹¹¹. Практика умной молитвы, молитвы Иисусовой стоит в центре православной мистики. В молитве этой Иисус проникает в наше сердце, и вся природа наша просветляется. Молитва Иисусова («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного») есть метод мистической концентрации. Католическая мистика, проходя через разные этапы, через «темную ночь», достигает union divine, слияния с Богом. В православной мистике путь иной. Нельзя сказать, что человек, проходя разные этапы духовного пути, подымается до соединения с Богом. Сказать нужно, что человек просветляется, обоживается через принятие внутрь себя Духа Святого. Имяславство¹¹² есть характерное течение православной мистики. В молитве Иисусовой присутствует сам Иисус. В имени Божьем заключена Божья энергия, которая переливается в человека, входит в него и изменяет его природу. Имя имеет онтологическое и в своеобразном смысле магическое значение. Различие, которое делает Св. Григорий Палама между сущностью Бога и энергией Бога, очень характерно для понимания православной мистики. Католичеству имяславство совершенно чуждо, как чужд ему платонизм. Но энергия Божья действует в человеке и мире, переливается в творение. Очень характерно, что для восточной мистики, как и для восточной патристики, не существует такой пропасти, такого резкого противоположения между естественным и сверхъестественным, как для католического сознания, как для схоластики, отпечатавшейся в этом отношении и на католической мистике. Восточная патристика, впитавшая в себя дух платонизма, никогда не утверждала совершенной внебожественности естественного, природного. Унижение твари может быть лишь унижением тварью в себе греха, а не Божьего творения, не замысла Божьего. Внебожествен и противобожен грех, зло, а не тварный мир,

не космос, не естественное. Наш природный мир есть мир греховный и в греховности своей внебожественный. Но истинный мир есть мир в Боге. Панентеизм¹¹³ лучше всего выражает отношение между Богом и миром. Пантеизм есть ложь, но в нем есть доля истины, и она выражена в панентеизме. Панентеизм только выражает состояние мира преображенного. Мир, человечество, космическая жизнь принципиально божественны, а не внебожественны, в них действуют Божественные энергии. Тварность преодолима. Преодолимо ничто, с которым связана тварность. Тварный мир может быть обожен. Но обожение может быть лишь делом благодати и свободы. Изначальное творение обоженого мира не знало бы свободы. Победа над грехом и злом есть обожение тварного мира. Злой, лживый природный мир прекращает свое существование, и раскрывается природа в Боге. Система томизма имеет тенденцию утверждать, кроме сверхъестественного, с одной стороны, и злого и греховного естества, с другой – еще естественное, как нейтральное, как принципиально внебожественное и противоположное сверхъестественному. Отсюда боязнь интуиции, как прорыва между естественным и сверхъестественным, подозрительное отношение к мистицизму, осуждение платонистического онтологизма. На этой почве, при этом сознании непонятно действие Божьей энергии в мире, непонятно преображение мира. Резкий дуализм естественного и сверхъестественного неблагоприятен мистике, и он связан с нераскрытостью Духа Святого, Третьей Ипостаси Св. Троицы. В Духе Святом раскрывается, божественность мира, божественность естественного, но просветленного, преображенного, обоженого. И недостаточно раскрыта божественность мира, потому что недостаточно раскрыт Дух Святой. Дуалистический момент в католической мистике порождает напряженный драматизм и антропологизм. Православная мистика совсем не драматична. Она знает морально-религиозный, а не онтологический дуализм. Православная мистика более родственна мистике германской, чем латинской католической мистике, хотя и менее гностична, чем последняя. И германская мистика в значительной степени

католическая, а не протестантская. Экхарт, Таулер, Сузо, Рюисброк, Ангелус Силезиус – католики. Но это иной тип, чем мистика испанская, чем мистика латинская. И католическая германская мистика не получила такого признания и узаконения в католичестве, как мистика испанская. Я. Беме был лютеранин, но он не характерен для протестантизма, и он преследовался протестантскими пасторами. Он – сверхконфессионален, как сверхконфессиональны в известном смысле все мистики. Великое деяние германской мистики есть раскрытие природы духа, обнаружение духовной глубины, это духовная мистика по преимуществу. Германская мистика погружена в глубину духа и потому стоит по ту сторону противоположности естественного и сверхъестественного. Для Беме глубина противоположения лежит не в соотношении естественного и сверхъестественного, а в соотношении света и тьмы. Германская мистика лежит вне различия классических типов православной и католической мистики. Но мистика типа профетического, апокалиптического рождается по преимуществу на почве русского православия именно потому, что в православии более раскрывается природа Духа Святого. Ни католическая латинская мистика, ни мистика германская не благоприятны для профетизма и для апокалиптики.

Церковная мистика всегда есть организованная и дисциплинированная мистика, мистика как духовный путь восхождения к Богу. Но есть мистика неоформленная, неорганизованная, материя мистики, потенциальная мистика. Такая мистика составляет основную ткань жизни. Эти мистические потенциалы жизни актуализируются через мистическую дисциплину, через установление этапов мистического пути. Мистическое созерцание предполагает очищение и отрешенность. Аскетика есть необходимый подготовительный этап мистического пути. Без нее невозможна сосредоточенность, концентрация. Лишь освобождение от власти «мира», от прикованности к мировой множественности дает созерцание Единого Божества. Человеку не дана возможность сразу погрузиться в созерцание иных миров. Но тут мы стоим перед основным парадоксом мистики, перед

проблемой, которая не имеет готового решения, перед все той же проблемой человеческой одаренности. Есть мистический дар, который, как и всякий дар, даром дается человеку Богом. Мистика не дается трудовым усилием, им может быть достигнута лишь аскетика. Люди очень напряженной религиозной жизни и очень дисциплинированного и хорошо организованного религиозного пути могут быть мистически не одарены, лишены мистической чувствительности, мистической интуиции. Парадоксальность проблематики в том и заключается, что мистический дар есть *gratia gratis data*¹¹⁴, и вместе с тем мистика предполагает в своих достижениях духовную дисциплину и духовный путь. То, что можно назвать «иллюминатством» и во что вкладывают иногда одиозный смысл, и есть вера в то, что возможно озарение человеческого ума, которое приходит, подобно блеску молнии. Есть натуральное, обыденное состояние ума, и есть озаренное состояние ума, в котором даны интуитивные прозрения. Это есть очень существенный вопрос для всякой религиозной философии. Религиозная философия всегда есть в известном смысле иллюминатство. И Св. Бонавентура, в отличие от Св. Фомы Аквината, утверждал, что подлинная философия возможна лишь при озарении ума верой¹¹⁵. Церковное сознание обычно утверждало мистику лишь для монахов и монастырей. Православные и католические мистические книги вышли из монастырских недр и предназначались для монахов, как руководство духовного пути. Возможна ли не монашеская мистика? Она фактически существует, и она занимает большое место в истории мистики. Но она берется под подозрение, как мистика гностического или профетического типа, неофициально церковного образа. Мистика есть особая проблематика в христианском сознании. Если будет в мире мистическое христианское возрождение, то оно не будет исключительно монашеским, оно будет возрождением и углублением мистического чувства жизни, мистического понимания мира. Ставится вопрос не только о мистике в христианстве, но о мистическом христианстве. Есть и опасность в мистических путях. Фантазмы в них могут быть приняты за реальность.

Восточная мистика хорошо знает и описывает состояние прелести. Мистика может быть иллюзорна. Человек может не различать духов, и духи тьмы могут являться ему в образе духов света. В мистическом пути может сгуститься тьма, а не свет. Но духовная жизнь вообще опасна. Отсутствие духовной жизни более безопасно. Обывательская жизнь, бытовая внешняя религиозность – самое безопасное. Опасность есть во всякой творческой инициативе, и если бы не было опасностей, то духовная жизнь заостенела бы. Мистика есть второе рождение, рождение в духе. Этому учат все мистики. Более безопасно оставаться в первом рождении, в родовом быте и строе жизни. Мистическое переживание жизни выводит из этого быта и строя жизни. Наиболее безопасны формы религиозности, приспособленные к родовому строю жизни, к интересам людей, знающих лишь первое рождение. Мистика не организует жизнь людей и народов на земле. И поэтому она нередко сталкивается с религией, совершающей эту организующую работу.

§

Но в мистике есть другие опасности, с которыми связаны самые классические образцы. Мистика может принять формы не просветления, а угашения душевной жизни человека, человеческой психеи, т. е. конкретной множественности человеческих ликов. Это есть проблема отношения единого и множественного. Мистический путь всегда направлен от множественного к единому, от мира и человека к Богу. Это есть прежде всего путь отрешенности. В едином исчезает множественное, в духе исчезает душа. Но лик человеческий есть сращенность духовного с душевным и телесным. В иогизме, с одной стороны, в иезуитизме (мистика Игнатия Лойолы), с другой стороны, механизмуется мистический опыт и угащается душевная стихия в человеке. Так же исчезала индивидуальная человеческая душа в квиетизме. Мистика единого, платиновская, экхартовская, не решает вопроса о мистическом смысле человеческой индивидуальности, человеческой личности. Иной характер носит мистическая теософия Каббалы, Я. Беме, Сен-Мартена, Фр. Баадера.

Наиболее проблематично в мистике ее отношение к проблеме человека и проблеме мира, к множественному тварному миру. Эта тревожная проблема ставится, когда мы вникаем в учение о любви большей части мистиков, в том числе и мистиков церковных. Мистики учат отрешенности от всякой любви ко всему тварному миру. Бесстрастие, безразличие ко всему тварному, ко всякой твари есть основное требование мистико-аскетической дисциплины. Св. Исаак Сирианин учит ожесточить сердце свое ко всякой твари, ко всему тварному, чтобы всем сердцем своим полюбить Бога. Тому же учит Св. Иоанн Креста. Экхарт ставит отрешенность выше любви, и в нем нет духа любви. Св. Василий Великий в своих наставлениях к монашеской жизни предостерегает монахов от всякой индивидуальной любви, любви к индивидуальному лику, индивидуальной душе человеческой, от всякой дружбы. Бесстрастие, безразличие ко всякому человеку и всему человеческому есть как бы основное условие подвижнического пути – основное требование аскетики. Человек – тварь, а ничего тварного не должно любить, не должно ни к какой твари привязываться. Существует огромное различие между евангельской моралью и моралью святоотеческой, аскетической. Лишь очень немногие, как Св. Франциск Ассизский и Св. Серафим Саровский, умели соединить аскетическую отрешенность и мистическое созерцание с любовью ко всему творению, ко всякой твари Божьей. Человеческая природа как будто бы не в силах была вместить полноты евангельского откровения, любви к Богу и любви к ближнему, к человеку. В святоотеческой аскетической литературе и в литературе мистической мы часто встречаем проповедь безразличной, бесстрастной, одинаковой любви ко всем, любви, не знающей лица человеческого, лица всякой твари. Св. Максим Исповедник говорит: «Блажен человек, который всякого равно любить может»¹¹⁶. Это есть как будто бы отрицание всякого избрания в любви, всякой индивидуализации любви, всякой дружбы. Любовь не утверждается, как путь, любовь должна быть безразличной, безликой, любовь есть увенчание пути. Путь же есть смирение. Это есть основная и самая мучительная

проблема в христианской аскетике и христианской мистике, которые как бы изменяют Евангелию и апостольским посланиям и не хотят идти путем, указанным любимым учеником Иисуса Иоанном. Иоанново христианство, христианство любви по духу своему противоположно этому святоотеческому, мистико-аскетическому отяжелению и ожесточению сердца. Всякую тварь, все Божье творение и всякое лило человеческое, именно лицо нужно любить в Боге и через Бога. Это не есть гуманистическая любовь, всегда ведь безлика и отвлеченная, это есть Христова любовь. Она была у Св. Серафима. Она и есть откровение Духа Святого в жизни человека и мира. И возможна новая мистика, которая по-иному обратится к творению, к человеческому миру, которая соединит отрешенность и созерцательность с просветленной любовью ко всему творению Божьему, к лицу человеческому. Это есть великая проблема христианского сознания, которая ставится мистикой. Есть мистика любви. Апостолом ее был Иоанн. Ей учил Апостол Павел. Христианство есть откровение о личности, об абсолютном значении индивидуальной человеческой души, есть религия любви к ближнему, рожденная из любви к Богу. И аскетика, которая иссушает человеческое сердце и делает его мертвым к Божьему творению, к индивидуальной душе, к человеческому лицу, не вместила в себя христианского света, христианской правды, приближается к аскетизму индуистскому. Достоевский был у нас пророком иного духа, иной мистики. Это в традиции русского христианства, русского понимания дела Христова. Этому учил и Вл. Соловьев. Есть традиция мистической эротики. Она заложена в мифотворчестве Платона, она есть в Каббале, есть у Данте, у Св. Франциска Ассизского, есть в теософии Я. Беме, есть у Фр. Баадера, у Вл. Соловьева. Она связана с учением об андрогинном образе человека. К мистической эротике нередко примешивается муть. Но мистическая эротика глубоко вкоренена в христианской символике. Христианство учит духовной любви, но духовная любовь есть одухотворение душевного, а не уничтожение его. § На мистико-аскетическом пути может произойти сгущение тьмы от сосредоточенности на зле, на грехе, на ветхой природе.

Истинная мистика преодолевает панический страх дьявола. Страх дьявола* пораженность и подавленность злом и есть переживание греховной, богооставленной тварности. Преодоление тварности есть преодоление страха дьявола, подавленности злом. Преодоление тварности и есть просветление тварности, изгнание из нее дьявола, отделяющего тварный мир от Бога. Путь преодоления дурной, греховной, отяжелевшей тварности есть, конечно, прежде всего путь аскезы, подвига и святости, но не только, это есть также путь творчества, путь озарения, путь экстатического подъема человеческой природы. Есть ли мистика творчества и есть ли мистический путь творческий путь? Это также входит в проблематику христианского сознания. Есть вечная мистика, и христианство должно возвратиться к вечным основам мистики, чтобы не застыть окончательно. Но мистическое возрождение христианства в нашу эпоху имеет свои особые задачи. Мистику обычно понимали как путь совершенной отрешенности от мира и человека и исключительной обращенности к Богу. Мистика должна победить «мир» в дурном смысле, в том смысле, в каком это слово употребляется в Священном писании и в литературе святоотеческой. Только языческая, оргиастическая мистика обращена к миру, к природе, к земле. Но христианская мистика борется с этой языческой мистикой. И вот мы стоим перед вопросом: как христианский мистический путь может быть обращен к жизни космоса, к жизни человечества, возможно ли это? Преодоление тварности не есть угашение и уничтожение жизни космоса, жизни человечества, но есть ее просветление и преображение. Мистика дохристианская и внехристианская на вершине своей, у Плотина, уходит от множественного мира к Единому. Как последний великий эллин, Плотин боролся против дуализма гностиков, отрицавших красоту мира. Возможно, что тут он имел в виду и христианство. Плотин тем и велик, что уходил из умирающего и разлагающегося языческого мира в новый духовный мир и уносил туда с собой эллинскую идею красоты космоса. Разрешения проблемы он не нашел. Проблема, которая меня беспокоит, в усвоенной мной терминологии может

быть выражена так, как в мире духовном может быть восстановлен и преображен мир природный в том, что есть в нем подлинно бытийственного, не иллюзорного? Как душевное может быть сращено с духовным? Для мистики этот вопрос стоит так: как в мистическом опыте и в мистическом пути утверждается духовно преображенный человек и космос? Бог хочет, чтобы не только он был, но чтобы был и человек, был космос, было Божье творение, не для времени только, но и для вечности. Обожение творения не есть его унижение и угашение. Человек и мир не погибают в Боге, а просветляются и преображаются, становятся окончательно бытием, освобождаются от небытия. Нужно не любить «мир», в евангельском смысле, освободиться от власти «мира», но нужно любить Божье творение, любить космос, любить человека. Монашески-аскетическое, безгливое и недоброжелательное отношение к миру и человеку должно быть преодолено как неспособность вместить полноту христианской истины, как неумение следовать самому Христу. Евангельская мораль этого не допускает. Человек должен быть с людьми и миром, принять на себя бремя их трагической судьбы. И вместе с тем человек должен быть свободен от мира, отрешен от его страстей, должен быть монахом в миру. Есть монашески-аскетическая нелюбовь к человеку и к миру, непонимание того, что с человеком и миром происходит, глубокое несочувствие ко всем движениям, которые в мире совершаются. Это есть монашески-аскетическое самодовольство, ослабление любви. Любовь, как говорил Розанов, делается стеклянной. Такого типа монашески-аскетическая мистика есть мистика отвлеченная и по преимуществу негативная. Да и в большинстве случаев тут до мистики не доходит. Ибо в Боге, в соединении с Богом, не может не воскреснуть мир и человек, не может не быть достигнута вся полнота бытия. Так было отчасти у Св. Серафима, который был подлинным мистиком и который преодолел монашество черное во имя монашества белого. Об этом пророчествует Достоевский в образе старца Зосимы. И на путях мистики, как и повсюду, средства заслоняют цели, подменяют цели. Аскетика, враждебная человеку и миру, может заслонить и подменить

цели мистического просветления и преображения в Боге. Она может возлагать на человека бремена неудобноносимые, слишком большие тяжести и духовно перенапрягать души. Трудность нашей духовной жизни и заключается в соединении отрешенности от множественности и сосредоточенности на едином с освобождением и преображением в Духе многообразия мира, многообразия человеческого. Два пути раскрываются перед человеком, и трудно ему их соединить. Один путь есть путь от мира и человека к Богу, от множественности и движения к Единому и к Бездвижной Вечности. Другой путь есть путь к миру и человеку, к множественности и движению. Греческая философия так и не могла разрешить проблемы, порожденной этими двумя путями. Платон не преодолевает дуализма двух миров, хотя в Эросе почувствовал возможность такого преодоления. Греческое мышление было подавлено элеатски-парменидовским пониманием бытия как единого и бездвижного, и в этом оно оказало подавляющее влияние на христианское богословие. Но христианство в принципе признает разрешимость тревожащей нас проблемы и побеждает дуализм. Полнота христианской истины не была вмещена христианским человечеством, не была вполне вмещена даже мистиками и святыми. И мы по-новому стоим перед тем, перед чем стояли еще греки, Платон и Плотин. Разрешение возможно лишь в Христовой любви, в полноте любви. Творчество человека есть также проявление любви, Эроса соединяющего и просветляющего. Задача духовной жизни, необычайно трудная, непосильная природному человеку, есть задача соединения вольной духовной отрешенности и сосредоточенности на Едином и Вечном, непрестанной внутренней умной молитвы, с просветляющей и преображающей любовью к Божьему миру, к человеку, с творчеством жизни космоса и человечества. Вершина мистического пути есть не только соединение с Богом, но через это соединение обращение к миру и человеку, ко всякой Божьей твари, исполнение любви и творчества. Любовь и есть творчество. Так исполняется заповедь Христа о любви к Богу и любви к человеку. В творческой любви должны обнаружить себя

все дары, все харизмы, данные Богом человеку. «Дары различны, но Дух один и тот же. Одному дается Духом слово мудрости, другому – слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков»¹¹⁷. И тот же Апостол Павел говорит нам в научение: «Духа не угашайте. Пророчества не уничтожайте. Все испытывайте. Хорошего держитесь»¹¹⁸. Монашески-аскетическое христианство вело иногда к угашению духа и к отрицанию даров, т. е. к страшному дуализму и неоправданности жизни, неоправданности творчества, неоправданности всего нашего отношения к миру и человеку. Такова проблематика мистики. Мистика должна освободить человеческий дух от состояния подавленности, от состояния неоправданности творческого пути духа. И мистика сама нередко ведет к подавлению человеческой природы и осуждению творческой жизни человека. Мистический опыт, мистическое переживание жизни в глубине своей ощущает тварность, природность, как состояние греха, как пребывание вне Бога. В Боге, преодолевается тварность, преодолевается природное бытие. В Боге есть уже иная человеческая природа, новая, восстановленная в своей творческой силе. В опыте мистическом вбирается внутрь духа природный и человеческий мир, ничто уже не противостоит, как внешний предмет. В истинной мистике происходит освобождение от подавленности чуждым и внеположным. В мистическом опыте все переживается мною, как мое, как глубоко внутреннее. Мистика и есть вхождение в глубину духовного мира, в котором все по-иному, чем в мире природном, нет разорванности, ничто не внешне одно для другого. Вне меня нет ничего, все во мне и со мною, все в глубине меня. Но эта мистическая истина совсем противоположна всякому субъективизму, психологизму, солипсизму, она меньше всего означает, что нет ничего, кроме меня, и все есть лишь мое состояние. Истина эта означает, что раскрывается реальный духовный мир, в котором все вложено в сокровенную глубину и всякая реальность раскрывается в своей внутренности, а не внешности. Я во всем и все во мне. Вся

ориентировка жизни меняется, все перемещается. Мистически переживать жизнь значит ничего не переживать уже в состоянии подавленности противостоящей мне и внешней для меня реальностью, как то бывает в мире природном, но переживать все, как мою собственную сокровенную судьбу, как совершающееся в глубине, которая мне ближе,¹¹⁹ чем я сам. Мистика противоположна реализму историческому. Но есть мистика истории. Вся история мира есть история моего духа, в духе нет внеположности моей истории и истории мира. Это не значит, что я исчезаю как реальность и смешиваюсь со всем, превращаясь во все. Это значит, что я получаю окончательную реальность и бытие лишь там, где нет уже ничего для меня внешнего, чуждого, непроницаемого, мертвого, где осуществляется царство любви, в котором получает свое окончательное бытие всякий лик. Мы вступаем в эпоху новой духовности, которая будет обратной стороной ослабления духовности в мире. И этой эпохе духовности в христианстве будет соответствовать и новая форма мистики. Нельзя уже будет возражать против повышенной духовной и мистической жизни тем, что греховна человеческая природа и что сначала нужно преодолеть грех. Невозможно уже будет в мире внешнее, бытовое христианство. Повышенная духовная и мистическая жизнь и есть путь победы над грехом. И мир вступает в катастрофический период выбора и разделений, когда от всех христиан будет потребовано повышение и напряжение их внутренней жизни. Внешнее, бытовое, срединное христианство разлагается. Но усиливается и укрепляется вечное, внутреннее, мистическое христианство. И само церковное христианство по-иному должно будет определить свое отношение к мистике и к внутренней духовной жизни. Религия может быть не мистической лишь в периоды устойчивого внешнего быта. Религия неизбежно мистична в период катастроф и потрясений старого бытового уклада. И в самой мистике начинает преобладать тип мистики параклетической¹¹⁹. Эпоха новой духовности в христианстве может быть лишь эпохой великой и небывшей еще манифестации Духа Святого.

Глава VIII. Теософия и гнозис

Слова часто вызывают ложные ассоциации, не соответствующие их онтологическому смыслу. Так случилось и со словом «теософия». Слово это многозначно. Современные модные «теософические» течения испортили прекрасное слово «теософия» и заставили забыть существование подлинно христианской теософии, истинного богомудрия. Через всю историю христианства проходит теософическая традиция. Первым христианским теософом в глубочайшем смысле слова, первым представителем истинно христианского гнозиса в отличие от гностиков ложных был Апостол Павел. Климент Александрийский и Ориген были христианскими теософами и гностами. В ареопагетических творениях и в средневековой мистике можно найти подлинную христианскую теософию. Великий Я. Беме, несмотря на свои нецерковные уклоны, должен быть назван подлинно христианским теософом и совсем не в том смысле, в каком именует себя таковым Штейнер или А. Безант. Фр. Баадер и Вл. Соловьев в более близкое нам время были настоящими христианскими теософами. Теософична Каббала и она оказала огромное влияние на христианскую мистику. Великими теософами мира античного были Гераклит и Платон, а в период заката античного мира – Плотин. Все это были люди, действительно опьяненные Божественной мудростью. Мистическое, несхоластическое богословие всегда было истинной теософией. Теософично всякое созерцание, синтезирующее философию и религию. Но сразу же можно почувствовать, что современная теософия не походит на теософию старую. Слишком мало общего по духу, по стилю имеют Блаватская и Р. Штейнер с Гераклитом и Плотинем, с Оригеном и Дионисием Ареопажитом, с Мейстером Экхартом и Я. Беме, с Фр. Баадером и Вл. Соловьевым. Это – совсем другая формация, другая порода. На современных теософических писаниях не лежит печать творческого вдохновения, опьяненности Богом. Теософические книги скучны и неталантливы, они написаны в стиле учебников минералогии

и географии, их почти невозможно читать. Современные выученики теософии заучивают наизусть термины этой географии духовных миров, постоянно принуждены справляться с этими духовными Бедекерами, рискуя перепутать название и невпопад давать имена горам и рекам духовных миров. Последовательность перевоплощений земли очень легко спутать, очень легко смешать Юпитера, Венеру и Меркурия, так как затруднительно перевести все это на язык жизненного духовного опыта. Огромная масса теософов и антропософов не имеет собственного ясновидения и не созерцает в памяти мира космическую эволюцию, а просто заучивает книгу Штейнера «Акаша-Хроника»¹²⁰ или другую теософическую книгу. Это создает в корне ложное направление духовной жизни. Теософия злоупотребляет не принадлежащими ей по праву именами. В теософии А. Безант так же трудно найти Бога, как трудно найти человека в антропософии Р. Штейнера. Прочтите большую часть теософических книг, и вы не найдете в них имени Божьего. Так много говорится о строении и эволюции космоса, о сложном составе человека, об образовании человека в результате космической эволюции и о перевоплощении, но ничего не говорится о Боге. Теософия с большим правом могла бы наименовать себя космософией, учением о составе и развитии космоса. Теософия ничего и не признает, кроме космоса, она вполне монистична. Для нее нет Бога, а есть только божественное. Космос со всеми своими планами и есть божественное. В космосе растворен человек, подчинен человек целиком космическим процессам.

На современной теософии лежит неизгладимая печать той умственной эпохи, в которую она возникла. Возникла же она в эпоху торжества натурализма и эволюционизма, рационализма и материализма. Современное теософическое течение, которое началось с Блаватской, сразу же захотело утвердить особого рода духовный натурализм и духовный эволюционизм. Оно не восстало против навыков мысли человека XIX века, не потребовало от него никаких жертв, никакого подвига веры, никакого духовного переворота. Духовный мир должен быть завоеван мирным, эволюционным путем. Интеллектуализм

современного человека, вся его mentalite¹²¹ вполне оправданны и подтверждены. Теософское знание должно быть синтезировано с натурализмом, эволюционизмом, почти что с материализмом современной науки. Штейнер вышел из Геккеля и почитает его, как своего учителя. Теософическое сознание принимает самый вульгарный монизм, разрушенный работой более утонченной философской мысли. Поразительно, что теософия соединяется с самыми вульгарными философскими течениями и чуждается философии более сложной и глубокой. Современная теософия сразу приняла популярный Характер, рассчитывая на не особенно высокий культурный уровень. Современная теософия обращается к душам, зараженным эволюционизмом, позитивизмом, натурализмом, т. е. течениями, стоящими намного ниже современного более высокого философского сознания, современной более высокой духовной культуры. Этим теософы нередко оправдывают невысокий, вульгаризированный характер своей литературы. Можно даже услышать от более тонких антропософов, что Штейнер, самый значительный из теософов, пишет свои книги для дураков, а настоящие, глубокие свои слова он говорит для более посвященных. И вместе с тем, несмотря на низкий уровень популярной теософической литературы, несмотря на шарлатанство, которое нередко примешивается к этой литературе, к теософии нужно отнестись более серьезно и увидеть в ней серьезный симптом. Возрастающая популярность теософии связана с кризисом науки и кризисом христианства. Это есть симптом глубокой неудовлетворенности современного человека и поворота его к духовному миру. И официальная наука, и официальная церковность недостаточно серьезно относятся к теософии и к связанному с ней оккультизму. Популярность теософии вполне понятна в нашу синкретическую эпоху. Теософия находит самый легкий путь эволюционного перехода от современного атеизма, материализма, натурализма к признанию и познанию духовных миров. Теософия перебрасывает человека через бездну, отделяющую два мира. Она проповедует совершенствование, развитие новых органов восприимчивости, но это совсем не то, что в пути

религиозном или мистическом. Теософия не требует отречения от разума века сего. Она потакает инстинктам современного не высококультурного, а среднекультурного человека, который хотел бы расширить свои владения и умножить свои богатства, слегка прикоснувшись к духовному миру. Теософическое движение никогда не может стать народным, и никогда теософия не удовлетворит духовную жажду народов. Народы могут жить лишь религиозной верой. Но в современной теософии отсутствует и истинный духовный аристократизм. Ею питается среднекультурный слой.

Популярная теософия основана на противоречии экзотерического эзотеризма. Теософические книги только и занимаются тем, что делают эзотерическое экзотерическим и рассказывают о последних тайнах таким языком, каким описательное естествознание рассказывает о предметах природного мира. Именно теософия-то и не дает ощущения трепета перед тайной. Теософический эзотеризм представляет собой не столько тайну, сколько секрет. Подлинный же эзотеризм совсем ничего не скрывает и не делает ни из чего секрета, он утверждает тайну, которая раскрывается на большей глубине в зависимости от духовного подвига, от духовной одаренности, от духовного уровня и стадии духовного пути. Различие между эзотерическим и экзотерическим подлинно существует, и оно вечно, о нем говорит Апостол Павел. Есть более сокровенное и более внешнее понимание христианства. Эзотерическое в христианстве почти совпадает с мистическим. Христианские мистики и были настоящими эзотериками. Недоступные простым христианам созерцания мистиков не представляют секрета и не скрываются. Но чтобы до конца понять мистиков, нужно иметь схожий с ними опыт. Чтобы понять сокровенную сторону христианства, нужно иметь сознание, обращенное к иному миру. Но в теософии и в оккультизме, имеющем религиозные притязания, эзотеризм носит двусмысленный характер. Различие между эзотерическим и экзотерическим относительное. Эзотеризм претендует хранить сокровенную истину и тайну от профанации и непонимания господствующего сознания масс, которые не могут этой истины

и этой тайны вместить. Но что эзотерично в современной теософии: божественная ли мудрость или натуралистический монизм, и какому господствующему вероисповеданию противопоставляет себя этот эзотеризм, – христианской ли Церкви или современному позитивизму и материализму? Быть может, тайна в том, что Бога нет, а есть лишь природа, бесконечный космос? Теософические книги дают очень большие основания для такого понимания ее эзотерической стороны. В этом Блаватская и Штейнер радикально отличаются от Я. Беме и Сен-Мартена. В эпоху языческого политеизма эзотеричен был монотеизм, истина единобожия охранялась от масс, не способных до нее возноситься. В эпоху господства церковного христианства эзотеричен бывал натуралистический монизм. Остается неясным и двусмысленным, что эзотерично в нашу смутную и смешанную эпоху, лишенную единой, целостной, господствующей веры. Теософия что-то скрывает от церковного сознания и что-то скрывает от сознания материалистического. Но то, что открывается в теософии, когда вы идете вглубь ее эзотеризма, всегда оказывается той или иной формой духовного натурализма, духовного эволюционизма и духовного монизма. Р. Штейнер – монист не менее, чем Геккель, и он натурализирует божественные тайны. Но монизм у него связывается со своеобразным манихейским дуализмом. Верно в оккультизме то, что различие между эзотерическим и экзотерическим прежде всего связано со степенями сознания. Оккультизм прав в своем динамическом понимании природы сознания. Статичность сознания с его устойчивыми границами есть лишь временное и преходящее образование. Мы окружены невидимыми и неведомыми силами, и лишь до времени сознание наше закрыто для их восприятия. Сфера оккультного и магического существует, мир пронизан действием оккультно-магических сил. Это должно быть признано независимо от того, как оцениваются эти силы. Сама положительная и трезвая наука все более и более признает существование «метапсихического»¹²². Но научный оккультизм мало общего имеет с религиозными притязаниями оккультизма и теософии.

§

Глубоко и радикально различаются между собой христианство и теософия во взглядах на человека. Нет ничего общего между христианской и популярной теософической антропологией. И необходимо до последней остроты довести это столкновение двух жизнепониманий перед лицом судьбы человека. Христианство антропоцентрично и в истинном смысле антропософично. Человек есть высшая иерархическая ступень бытия, он выше ангельской иерархии. Сын Божий воплотился в человека, а не в ангела. Человек извечен и наследует вечность, он образ и подобие Бога, а не природы, он не возникает и не исчезает в космической эволюции. Человек не есть продукт эволюции, не есть дитя природы и происходящих в ней процессов. Человек – «дитя Божье». Род человека не может быть преодолен новым родом, родом сверхчеловека, ангела или демона. Одна иерархия не может эволюционно перейти в другую иерархию. Божья идея о человеке не может быть изменена, она может быть только или осуществлена, или загублена. Человек наследует вечную, божественную жизнь. Через Христа-Богочеловека человек имеет корни в самой глубине Божьей жизни. Человек может стать непосредственно лицом к лицу перед Богом, и никакая космическая эволюция не разделяет их. И если что-нибудь эзотерично в христианстве, то совсем не то, что человек есть продукт космической эволюции и может быть космической эволюцией преодолен, что новый мировой эон будет стоять уже под знаком другого, сверхчеловеческого рода, а то, что человек 1– более чем простая тварь, что человек – Божье другое, что Вторая Ипостась Св. Троицы есть предвечный, в вечности рожденный Человек. В Каббале была истинная теософия – антропософия и истинный эзотеризм. Такой эзотеризм чужд современной теософии всех видов и оттенков, – у нее есть свой собственный эзотеризм, поощряющий гордость человека во времени и принижающий его в вечности. Христианский взгляд на человека – иерархический, а не эволюционный. Человек не есть преходящая, дробная часть космоса, ступень космической эволюции, он выше космоса, не зависит от космической бесконечности. Весь космос принципиально заключен в человеке. Теософическое сознание

хотя и признает космические иерархии, но оно вполне эволюционно, для него каждая иерархическая ступень может переходить в другую, оно не знает иерархических дистанций. Теософия в преобладающих своих течениях радикально отрицает христианскую идею человека. Для нее человек не извечен и не наследует вечности. Вечен космос, человек же временен и преходящ. Человек соответствует лишь одному из эонов космической эволюции. Его не было в предшествующих зонах и не будет в последующих зонах. Человек подавлен инфра- и супрамирами. Корни человека во времени, а не в вечности, в космосе, а не в Боге. Теософическое сознание – монистично, монофизично, оно признает лишь единую природу – безликий божественный космос. Человек – продукт космической эволюции и орудие космической эволюции. Он слагается и разлагается в космическом процессе. Человек – складное существо, он слагается из физического, эфирного, астрального тела и безликого духовного «я». Человек есть лишь временный синтез космических сил. По строению своему он напоминает складные пасхальные яички, вставляющиеся одно в другое. Твердого духовного ядра человек не имеет, ядро это не человеческое, безлико-космическое. Для антропософического сознания, образовавшего свое наименование от имени человека, под знаком человека стоит лишь один из мировых эонов, который будет преодолен. Этот космический период есть как бы распавшийся Антропос. Мир этого зона образуется из частей распавшегося Антропоса. Но такое крайнее по видимости преувеличение значения человека совсем не обосновывает абсолютного и вечного значения человека. Это лишь игра космических сил. Последующие эпохи совсем не будут стоять под знаком человека, и образуется иной, совсем не человеческий род. Существует иерархия духов, которая выше человека и водительствоует им¹²³. Между Богом и человеком стоит сложная иерархия ангелов и демонов, которая делает невозможным непосредственное богообщение. Да и Бога совсем нет, есть лишь обожествленная космическая иерархия. Свобода человеческого духа не охранена от демонолатрии. Дух человеческий остается во власти демонов природа. Теософия и

антропософия вновь восстанавливают древнюю демонолатрию. Это есть отмена дела христианского освобождения человеческого духа и возврат к старому полужыческому, полухристианскому гностицизму. Человек тонет и исчезает, образ человеческий замутняется в бесконечных космических иерархиях и эволюциях, в бесконечной смене эонов. В таком мироощущении и миропонимании нет ясного образа человека, нет личности. И теософия всех оттенков и антропософия отрицает личность человека, враждует против личного начала во имя космического коммунизма. Она усложняет и запутывает проблему, искажая различие между личностью и индивидуальностью. Для христианского сознания именно личность есть духовная категория, индивидуальность же есть категория биологическая. Личность для теософов, как и для философской школы Э. Гартмана, есть, в сущности, результат ущемленности духа материей, физическим телом и потому должна быть преодолена последующей эволюцией. Взятое из Индии теософическое учение о перевоплощении разрушает целостное бытие личности. Временный синтез космических сил, осколков планетарных эволюций, распадается на составные части, и образуется новый синтез, новое сложение. Но единства и целостности личности, ее единичности и неповторимости нет. Теософы правы, когда учат о сложном составе человека, о присутствии в нем всех космических наслоений. Правы они и тогда, когда в природном человеке не могут увидеть твердого и пребывающего ядра личности. Личность есть Божья идея о человеке, и вечная судьба человека связана с этой единой Божьей идеей. Образ личности лежит в Боге, а не в природном мире, не в природной субстанциальности. Но для теософов между божественным бытием и человеческим лежит бесконечная эволюция духовных миров. Да, в сущности, эта бесконечная эволюция и есть само божественное бытие.

Невозможно мгновенное соприкосновение человека с божественным бытием, невозможен мистический опыт обогащения. Теософия принуждена отрицать, что единый и неповторимый, целостный лик человека заложен в Боге, есть Божья идея. Для нее лик человека есть всегда результат

сложных процессов в мире. Теософическое, как и антропософическое, сознание отрицает человека, как вечный замысел, как вечное имя. В этом теософия подобна коммунизму. Популярная теософия есть натурализм, перенесенный на духовные миры, натуралистический монизм типа Геккеля. Поэтому Штейнер считает возможным сказать, что Геккель исправил и усовершенствовал Я. Беме. У Беме было христианское учение о человеке, о Перво-Адаме. У Штейнера, прошедшего через Геккеля, уже окончательно исчезают следы христианского учения о человеке. Человек произошел из полурыбы, полужмия, как говорит Э. Шюре. Такого рода антропогенезис не имеет уже ничего общего с христианством. Натуралистический эволюционизм теософов противоположен платоновскому учению об идеях, о родовом бытии, об иерархии бытия. Теософия так же антииерархична, как и всякий эволюционизм, она не признает изначальности и вечности вида и потому отрицает изначальность и вечность человека. Это есть духовный дарвинизм. Для иерархического христианского сознания человек не развился из животного и не может эволюционировать в сверхчеловека. Человек может падать и может развиваться и восходить, но он будет человеком и в Царстве Божьем¹²⁴.

Уже было выяснено, что антропология наша будет той или иной в зависимости от того, какой будет наша христология. Наше отношение к человеку определяется нашими отношениями к Христу. Человек доходит до абсолютного самосознания лишь через Христа-Богочеловека. Теософическая христология такова, что она приводит к отрицанию человека. Теософия или стоит на дохристианском, индусском сознании и видит в Иисусе Христе одного из великих учителей, или строит натуралистическую христологию и видит в Христе космический импульс. Но все формы теософии одинаково разрывают Иисуса и Христа и отрицают богочеловечество. Блаватская терпеть не могла христианства, и браманизм считала более высокой формой религиозного сознания. Современная теософия начала приспособлять теософию к христианству¹²⁵. В браманизме была своя дохристианская религиозная истина. В современной

теософии ее уже нет. Штейнер считает свою теософию христианской. Он признает, что с явления Христа начинается новая мировая эпоха, и даже готов признать реакционной восточную теософию. Но христология Штейнера носит натуралистический и эволюционный характер. И потому так же натуралистична и эволюционна его антропология. Человек – сборный, слагающийся из осколков планетарных эволюций. И человек и земля – лишь этапы космической эволюции. Человек перевоплощается, не сохраняя своего лица, ядра своей личности. И так же перевоплощается земля. Нигде и ни в чем нет единого и целостного лица, нет онтологического ядра. Личность слагается и разлагается, перевоплощается в другие личности. И весь род человеческий слагается и разлагается, перевоплощаясь в иной, не человеческий уже род. В человеке есть физическое тело, общее у нас с минералами, эфирное, общее с растениями, астральное, общее с животными, и «я», общее у нас с Божеством¹²⁶. Все эти составные части разъединяются, и тогда личность исчезает. Духовное «я» не есть личность, личность образуется лишь в соединении с физическим, эфирным и астральным телом, как преходящий, временный эволюционный синтез элементов, слагающихся и разлагающихся. Иисус и Христос разделены и соединяются в момент крещения. Но и образ Иисуса дробится, так как, по Штейнеру, существует два младенца Иисуса. Христос как Логос, как космический агент перевоплощается из Зароастра в Иисуса. Христология Штейнера есть своеобразное модернизированное восстановление древних ересей: с одной стороны, манихейства, с другой стороны, несторианства, для которого две природы во Христе оставались отдельными. Штейнер отрицает тайну богочеловечества Христа, Его целостного Лица. Христос не Личность, а импульс, космический агент. Так у Штейнера, у других же теософов Иисус Христос стоит в линии Будды, Зароастра и других великих посвященных. Теософия и антропософия видит Христа не в Боге, не в Божественной Троичности, а в природе, в космическом процессе. Христос для этого сознания не божествен, а космичен. Космическая бесконечность поглощает Лик Христа. Но она поглощает и лик

человека. Лик человека разделяет судьбу Лика Христа. Бог и человек одинаково тонут в космосе. Таково космофическое сознание, ложно присваивающее себе имена теософии и антропософии. Это сознание прежде всего хочет знать не Бога и не человека, не личность, а безлико-космическое, тождественное с безлико-божественным. Нет иерархических пределов, границ, дистанций, и потому нет целостности какого бы то ни было бытия, все смешано, все есть во всем и все во все переходит. Таково древнее индусское сознание, которое совершенно подавило сознание теософическое. Тут истина мистики, истина единства, внутренности и глубинности духовного мира натурализируется и вульгаризируется.

Теософия принуждена отрицать бесконечное значение индивидуальной души, она не признает непреходящего значения за индивидуальным именем человека. Она не приняла внутрь себя христианского откровения о личности, осталась в периоде дохристианском и внехристианском. И даже Штейнер, который любит говорить о Христовом импульсе и о мировой эпохе, стоящей под знаком Христа, христианского откровения о личности не знает и само христианство воспринимает в дохристианском духе. Христианство персоналистично, для него всякое бытие есть личность, неповторимое конкретное существо. Теософия и антропософия антиперсоналистичны. Антропософическое учение об его, о духовном «я» не есть учение о личности. Это его – совершенно безличное, оно слагается с телами разных планов и потом отделяется от них. Личность человеческая есть лишь временное сложение. Теософии свойствен своеобразный коллективизм, она утверждает антииерархический коммунизм бытия. Лик человека затемнен и раздроблен дурной бесконечностью миров. Поэтому теософическое сознание не знает тайны христианской любви. Также не знает тайны любви индусская религия и философия. Тайна любви есть тайна личности, проникновение в единственный и неповторимый лик другого человека, видение этого лика в Боге. Только любящий видит лицо любимого. Для нелюбящего лицо человеческое всегда искажено и закрыто. Лишь через любовь можно увидеть красоту человеческого лица.

Любовь не есть утверждение тождества, раскрытие одной и той же основы во мне и в другом, *tat twam asi*¹²⁷, как то утверждает религиозное сознание Индии. Если «я» и «ты» одно и то же, то моя любовь к тебе есть лишь моя любовь к самому себе. Тут нет одного и другого. Любящий и любовь его всегда предполагает его другого, выход из себя к другому, тайну соединения двух, обладающих самобытной реальностью. Вечный и абсолютный образ любви дан в Божественной Троичности. И он не может быть дан в отвлеченном монотеизме или пантеизме. Теософия, в сущности, отрицает и «меня» и «тебя». Любовь всегда есть отношение личности к личности. Если нет личности, то нет и любви. Бессмертие, воскресение, вечность личности есть требование любви, утверждение бытия любимого в Боге, т. е. в вечности. Для теософического сознания, которое учит о космическом сложении и разложении личности, о составном и преходящем ее характере, нет бессмертия личности. Личность, любовь и бессмертие в духовном опыте даны в единстве, связаны неразрывно между собой. Любовь имеет вечный смысл, если она направлена на вечное существо и эту вечность утверждает своей энергией. Теософии, как и религиозному сознанию Индии, чужда и непонятна тайна единичности, однократности, неповторимости. Для теософии все повторимо и множественно. Нет единой, единственной, неповторимой личности Иисуса Христа, и нет единой, единственной, неповторимой личности человека (имярек). Существует множество и многократность перевоплощений Христа. Существует такое же множество и многократность перевоплощений человека. Существует множество и многократность перевоплощений земли. Множественен состав человека. Нет однократных событий в истории, которые и придают ей единственный смысл. Смысл и индивидуальность истории связаны с однократностью ее событий, прежде всего с однократностью явления Христа. Вся конкретная духовная жизнь основана на этой единичности, однократности и неповторимости. Индусское, дохристианское сознание не видит личности и не понимает истории, потому что не знает единичности, однократности и неповторимости.

Совершенно так же и теософия не знает личности и не понимает смысла истории. Она находится во власти дурной бесконечности и повторяемости. Она не хочет знать конца, божественной вечности, от которой получает свой смысл все единичное, личное в истории. Кошмар бесконечных эволюций есть отрицание всякого смысла единичного и личного бытия. Отрицание божественного конца, исхода связано также с отрицанием абсолютной тайны. Тайна погружает нас в божественную абсолютность. Отрицание тайны погружает нас в бесконечность мирового процесса. Все тут связано одно с другим – личность, единичность, вечность, тайна. Утверждение тайны не есть агностицизм. В познании возможно бесконечное движение в глубину. Но всякий гнозис упирается в тайну. Это значит, что всякий гнозис приходит к Богу. Бог же есть тайна, и в ней все находит свой конец. Теософический же гнозис никогда не приходит к Богу, он до бесконечности погружен в мир, в космическую эволюцию. Или мир находит свой конец в Боге, или мир бесконечен. Если мир находит свой конец в Боге, то последнее разрешение погружено в тайну, к которой нужно отнестись с религиозным благоговением. Если мир бесконечен, то нет последней тайны и разрешения, то нет и религиозного благоговения. Теософия, как она выразилась в своей популярной литературе, утверждает бесконечность мира, не знает Бога, как исхода мира, не знает тайны, а знает лишь секрет. Секрет же, когда он приоткрывается, оказывается все тем же учением об эволюции бесконечных миров, обоготворением самого мира. Нет личности человека, нет личности Бога, а есть лишь безликая космическая божественность, божественность среднего рода. Теософический гнозис не хочет знать антиномии религиозного сознания, он устанавливает эволюционную непрерывность. Теософия – космична, она и человека и Бога познает как космический процесс. Христианство же прежде всего исторично, оно освобождает познание Бога и человека от подавленности космической безмерностью, оно утверждает единичность и однократность, на которых и основана история в отличие от природы.

Теософия не знает тайны свободы. Свобода не лежит для нее в основе мира. Поэтому не понимает она и зла, смотрит на зло исключительно эволюционно. Штейнер в начале своей деятельности написал книгу «Философия свободы»¹²⁸. В книге этой нет никакой свободы. Свобода в ней есть результат необходимости. Человек приходит к свободе в результате эволюции, но не исходит от свободы. Первой, изначальной свободы Штейнер не знает. Чувствуется очень сильно влияние Геккеля и Макса Штирнера. И ни в одной теософической книге нельзя найти изначальной, первой свободы. Дух человеческий закован в космической эволюции. Человек освобождается в космической эволюции, но это и значит, что свобода есть результат космической эволюции. Человек не есть образ и подобие Божье, и потому ему не присуща свобода, как вечная изначальная основа его бытия. Человек – дитя мирового процесса, и потому космическая необходимость движет им. Штейнер, правда, говорит, что человек должен быть свободен и будет свободен. Но это лишь краткий миг в космическом процессе. Ведь человек обречен на исчезновение. Его не было и его не будет, он будет заменен высшими иерархиями, он перейдет в иной род, новый эон сменит человека. И зачем человеку свобода при таком понимании бытия, если он складное существо, если безликое духовное «я» привходит в человека как один из слагаемых элементов. В конце концов, теософы смотрят на свободу так, как смотрят обыкновенные эволюционисты, которые тоже ведь хотят, чтобы человек был освобожден, стал свободен в результате эволюции. Отрицая свободу, теософия принуждена отрицать и зло. И на зло теософия усваивает себе преимущественно эволюционный взгляд, сочетая его иногда с манихейством. Если нет свободы, то нет и зла. Теософы склоняются то к эволюционно-натуралистическому монизму, то к манихейскому дуализму. Но и монизм и дуализм одинаково бессильны не только разрешить, но и поставить проблему зла. Дуализм тоже ведь натуралистически понимает зло, т. е. видит в нем особую, самобытную сферу бытия, низшую дурную природу. Духовное же понимание зла всегда связано со свободой. Не из природы,

а из свободы произрастает зло, и потому оно иррационально. Так смотрит христианство. Для теософии же зло объясняется из космической эволюции, оно победимо в космической эволюции. Проблема зла так же тонет в космической бесконечности, как и проблема человека, как проблема Бога. В результате нет свободы, нет зла, нет человека, нет Бога, а есть лишь космический процесс, бесконечная смена мировых эонов, бесконечное сложение и разложение мировых планов. Есть потенциальная бесконечность, но нет бесконечности актуальной, есть космическая бесконечность, но нет божественной бесконечности, вечности.

§

Теософия отлична от христианства прежде всего в том, что христианство есть религия благодати, теософия же безблагодатна. Теософическое мирозерцание носит законнический, а не благодатный характер. Путь, которому научает теософия, и которым идут теософы, есть исключительно путь снизу вверх. Природный человек делает нечеловеческие усилия добраться до духовных миров, по темной лестнице подымается он вверх. Но ни один луч света не падает сверху и не освещает этот путь во тьме. Темными коридорами и лестницами идет человек к свету, не получая помощи. Человеческая судьба подзаконна и безблагодатна. Натуралистическая закономерность доходит до самой глубины духовной и божественной жизни. Справедливость отождествляется с натуралистическим законом, с законом духовной природы. Карма и есть такой натуралистический закон человеческой судьбы, из власти которого человек не может вырваться. Человек должен в бесконечных перевоплощениях в будущем изживать последствия своих бесконечных перевоплощений в прошлом. Прошлое как бесконечность тянется в будущее, оно непреодолимо. Карма есть естественный закон духовной эволюции, выражение подзаконности безблагодатной человеческой судьбы и вместе с тем карма есть закон справедливости, справедливое воздаяние, пожинание последствий посеянного, изживание содеянного. Для теософического сознания закон природы и

закон нравственный совпадают. Вы можете считать кошмарной и безысходно мрачной перспективу бесконечных кармических перевоплощений и эволюций, но-самое теософическое учение основано на оптимистическом предположении, что в естественной эволюции духовных миров всегда осуществляется благой закон, всегда торжествует космическая и божественная справедливость. Теософия не видит вторжения свободно-иррационального начала зла в мировую жизнь и потому не нуждается в благодатном освобождении от власти зла. Все трудовое, нет ничего дарового. Благодать – даровая, и потому для теософии она непонятна и неприемлема. Кармическая справедливость, подчиняя человека естественной космической эволюции, отрицает также творческую избыточность. Человеческая природа призвана не к творчеству, а к развитию, к эволюции, к изживанию в будущем прошлого. Христианство во всем этом радикально отличается от теософии. Христианство есть религия благодати, преизбыточествующей и даровой благодати. В тайне искупления преодолевается кармическая подзаконность и кармическая справедливость человеческой судьбы. Христианство есть религия любви, а не религия справедливости. В христианстве преодолевается закон – и закон природы, и закон справедливости. Человек, приобщенный к тайне искупления, человек, принявший в себя Христа и к Христову роду причастный, не подвержен уже кармическому закону, не принужден уже в будущем, в бесконечных эволюциях, изживать прошлого, преодолевать его закономерным, справедливым, длительным процессом. Разбойник на кресте, мгновенно обратившийся к Христу, не подвластен уже кармической закономерности и справедливости, он в один миг проходит духовный путь, который по закону духовной эволюции и закону справедливости должен был пройти в длительном ряду перевоплощений, он, проживший грешную, преступную жизнь, будет с Христом в раю, в лоне Отца Небесного. С теософической точки зрения необъяснима и неприемлема судьба евангельского разбойника, хотя теософы и говорят о сокращении кармы. В судьбе разбойника отменяется закон кармы. И глубочайшая сущность христианства – в этой отмене

закона кармы, в благодатном преодолении подзаконной судьбы человека. Христианство изымает человека из-под власти времени и временных процессов. Теософия же оставляет человека во власти времени и временных процессов. Ни в одной теософической книге нельзя найти не только решения, но и постановки проблемы отношения времени и вечности. Теософия как будто знает бесконечность, но не знает вечности. Человек остается отделенным от Бога бесконечностью космического процесса, он не приобщается мгновенно к вечности, к Божественной жизни, он остается прикованным к жизни космической. Христианская церковь ставит человека непосредственно лицом к лицу перед Богом и открывает путь непосредственного богообщения. Этот путь богообщения раскрывается прежде всего в молитве. В опыте молитвенном – человек стоит перед Богом без посредства космических иерархий и космических эволюций, он выходит из времен в вечность, из жизни мира в Божью жизнь. Опыт молитвенного богообщения не имеет оправдания в теософическом сознании. Молитва в теософии приобретает совсем иной смысл. Она есть лишь одна из форм медитации. Подчиняя человека космической эволюции, отрицая изначальность абсолютного света в человеке, теософия делает невозможным постижение смысла, Логоса мировой и человеческой жизни. Смысл нельзя понять из эволюции. Эволюция предполагает смысл, возвышающийся над всяким временным процессом и предшествующий ему. Свет, смысл должен быть в начале, а не в конце пути, он должен освещать путь человека. Теософия ведет человека путем космической эволюции, смысл которой остается непонятным. Путь человека остается темным, и неизвестно, к чему он приведет. Свет, смысл в конце бесконечной эволюции не освещает и не осмысливает пути. Человек есть орудие непонятных для него космических агентов. Логос не возвышается над космическим процессом, и нет у человека пути приобщения к Логосу. Логос есть лишь один из космических агентов. Смысл постигается лишь через вечность, через бесконечность его нельзя постичь. В бесконечности тонет всякий смысл. У человека не оказывается точки опоры в

вечности, все его корни погружены в бесконечное время. Безблагодатность теософии делает непостижимым смысл мира и смысл жизни человека. Во имя кого и во имя чего человек должен проходить свой путь эволюции? В сущности, теософия не знает откровения, и этим определяются все ее особенности. Христианство менее оптимистично, чем теософия, потому что признает иррациональное начало зла в мире и не верит в естественную благость закона духовной эволюции. И христианство бесконечно радостнее и светлее теософии, потому что верит в благую весть об избавлении от зла мира и о наступлении Царства Божьего. Идея Царства Божьего не играет никакой роли в теософическом учении. Эсхатология остается нераскрытой. Теософическое учение о карме, о бесконечных эволюциях и перевоплощениях и даже слиянии с безликим Божеством не дает разрешения конечной судьбе человека. Искупление для теософического сознания как будто бы не совершилось, так же мало совершилось, как и для сознания индусского, хотя теософы живут в христианскую эпоху мировой жизни. Для теософов мир остается заколдованным в магии, в магической необходимости. Теософическое мирозерцание магично, а не мистично. Теософия в христианском мире есть реакция дохристианских духовных начал, но так как она есть синкретизм, то она впитывает в себя и христианские начала, неизбежно искажая христианские идеи человека, свободы, благодати. Теософы, конечно, признают неверной и извращенной такую интерпретацию их мирозерцания и их духовного типа. Они укажут на то, что теософия учит о древней мудрости, предшествующей всей эволюции нашего мира, о великих посвященных и учителях, руководящих эволюцией мира и человечества. Мне это известно, но несколько не убеждает меня в том, что смысл мировой эволюции таким образом раскрывается человеку и изначально освящает его путь. Отношение к древней мудрости и к посвященным водителям остается авторитарным, мы тут имеем дело с сокрытым, с секретом.

§

Теософические и оккультические течения, которые делаются все более и более популярны, ставят перед христианским сознанием проблему гнозиса. В этом положительное значение этих течений. В популярности теософии повинно и само христианство или, вернее, христианское человечество. Теософия соблазняет тем, что отрицает учение о вечных адских муках, столь неприемлемое для нравственного сознания современного человека. Она соблазняет также попыткой решить вопрос о происхождении, развитии и судьбе души, которое в церковном сознании не имеет определенного и приемлемого разрешения. Соблазняет также теософия примирением между верой и знанием, религией и наукой. На поверхности остаются те, которые думают, что проблема гнозиса разрешена официальным богословием. В церковном сознании остается силен агностицизм, который есть результат борьбы против гностицизма. Официально господствует в христианском мире убеждение, что в ортодоксально-церковном богословии отложился и кристаллизовался дозволенный гнозис, всякий же другой гнозис признан недозволенным и еретическим. Но ведь богословие по своей природе и своему методу не есть гнозис. В богословии результаты познания заранее известны, они добыты не из самого процесса познания, и богословие призвано лишь защищать и обосновывать эти заранее известные результаты. В церковном богословии совершенно не раскрыто учение о космосе и лишь очень односторонне раскрыто учение о человеке. Космология всегда носила в христианстве контрабандный характер. Учение о Софии есть одна из попыток заполнить пробел. И замечательно, что все космологические учения в христианском богословии и христианской философии всегда вызывали к себе подозрительное отношение. Официальное богословское сознание предпочитало научный позитивизм и механическое учение о природе всякому космологическому гнозису. Из страха обожествления мира соглашались его совершенно обезбожить. В христианстве нового времени установился конкордат между религией и наукой, относительное равновесие и мир. И господствующее христианское сознание нового времени отражало на себе утерю

чувства космоса и способности к его созерцанию. Мир средневековый, подобно миру античному, видел в природе космос, космический порядок, иерархическую систему. Человек нового времени утратил способность созерцать космос, природа превратилась для него в предмет познания со стороны математического естествознания и практического воздействия со стороны техники. Церковное сознание в наше время все более и более теряет космический характер. Церковь начинают понимать как общество верующих, как учреждение, догматы начинают истолковывать моралистически, в таинствах видят исключительно их психологическую и социальную сторону и не видят стороны космической. Номинализм в церковном сознании побеждает реализм. Реальность космоса исчезает и сосредоточивается исключительно на реальности психической и социальной жизни. Религию ценят прежде всего практически, как социально организующую силу. Из богословия исчезает учение о Церкви как мистическом теле Христовом, теле космическом, а не только социальном. В христианство и церковное сознание незаметно проникает позитивизм. Образуется особого рода церковный, богословский позитивизм, в котором нельзя уже найти мистического чувства жизни. И замечательно, что этот позитивизм в понимании природы давно уже проник в христианство, и можно даже сказать, что он возник на почве христианства. «Шестиднев» Св. Василия Великого, толкование на книгу Бытия, представляет собой своеобразный позитивизм. Это есть натуралистический трактат своего времени, нечто вроде Геккеля для научного уровня той эпохи. Позитивизм и натурализм «Шестиднева» Св. Василия Великого особенно бросается в глаза, если его сопоставить с «Mysterium magnum» Я. Беме¹²⁹, которое тоже есть толкование на книгу Бытия. У Св. Василия Великого мы находим описательное естествознание, у Я. Беме – космологический гнозис. Но гнозис Я. Беме не признается церковным сознанием и остается на подозрении. Древнее знание утеряно в современном христианстве и в современной науке. В этом правы оккультисты. Как понять отношение между гностицизмом и агностицизмом в христианском сознании?

И доныне в христианском сознании не выяснены последние результаты спора гностицизма и агностицизма. Официально господствующая теология отрицает и гностицизм и агностицизм и пытается утвердиться в средней сфере. Но в средней, промежуточной сфере нельзя долго удержаться. Церковное догматическое сознание вырабатывалось в борьбе с гностицизмом. Этим очень многое предопределилось. Антигностицизм стал в известном смысле агностицизмом. Познание тайн космической жизни было запрещено церковным сознанием. Догматическая работа учителей Церкви и Вселенских Соборов не была гнозисом, в ней вырабатывались формулы для нормального религиозного опыта, и выработка эта совершилась путем опровержения ложных учений. В сознании церковном с гнозисом крепко ассоциировалась искривленность религиозного опыта, лжеимянное знание. Христианская Церковь прежде всего ставила себе задачу выделения человека из природы и освобождение от власти стихий и демонов. Церковный агностицизм и был защитой человеческого духа от власти природных стихий и демонов, от космической бесконечности, грозящей поглотить человека. Это есть борьба за человека, за его образ и лик, за свободу его духа. Вот почему нельзя презрительно относиться к церковному агностицизму и слишком легко его критиковать, – нужно понять смысл его. Церковное сознание легче мирится с механическим пониманием природы, с научным позитивизмом, чем с гностицизмом, с гностической космологией. Церковь боится власти магии над человеческой душой и хочет освободить дух от этой власти. Старые гностики были во многих отношениях замечательные мыслители, и у них можно найти много интересного. Учителя Церкви были, конечно, несправедливы к гностикам и искажали их¹³⁰. Валентин был гениальным человеком, это видно и по крайне пристрастному изложению Св. Ириния Лионского. Но у гностиков человек не был освобожден от власти космической иерархии духов и демонов, оставался заколдованным в магии, их отношение к космосу оставалось языческим. В сущности гностики не были христианскими еретиками, они были языческими мудрецами, синкретически впитавшими в себя и

элементы христианской мудрости. Но они никогда не приняли в себя основной тайны христианства, тайны искупления человека, тайны преобразования низшей природы в высшую. Мировоззрение гностиков в сущности остается статическим, они не понимают христианского динамизма. У гностиков можно найти зачатки эволюционного учения, у них есть исторические эпохи и периоды. Это очень ценно у гностиков, но это не есть христианский динамизм, который учит преосуществлению, преобразению низшей природы в высшую. В космических процессах для гностиков тонул и дробился и образ Бога, и образ человека. Космос в его бесконечно сложном иерархическом строении, в его бесконечных зонах подавлял не только человека, но и Бога. Церковное сознание восстало против такого рода гностицизма во имя Бога и во имя человека, оно не соглашалось отдать человека на растерзание космическим силам. Духовное освобождение от власти космических сил стало признаком церковного сознания и церковного опыта. Чтобы ^понять тайну преобразования низшего в высшее, нужно освободить человека от подавленности космическим законом. И пока человек не стал духовно на ноги, не укрепился в своей самостоятельности и независимости от природной стихии, не соединил своей духовной природы с Богом, церковное сознание поставило границы для гностического проникновения человека в тайны космической жизни. Гностицизм утверждал гордость пневматиков и самопревозношение их над психиками и плотскими, но он не нашел путей одухотворения души и плоти, преобразования их и принятия их внутрь духа.

Последствием церковного агностицизма в умственной истории человечества явилось развитие позитивной науки, естествознания и техники, механизация природы и механическое учение о природе. Христианство освободило в человеке такого рода силы, которые потом восстали против самого христианства. Такова трагическая судьба человека. И сейчас еще люди церковного сознания часто предпочитают позитивную механику и физику, в которой не видят никакой опасности для христианства, гностической космологии; которую считают конкурирующей с христианством. Но связь

христианства с механическим пониманием природы не имеет принципиального значения. Ниоткуда не следует, что христианство в принципе не допускает гнозиса, не терпит познания космических тайн. Это совсем не заключено в догматическом сознании Церкви. Климент Александрийский и Ориген были христианскими гностиками. То же можно сказать про Св. Григория Нисского и Св. Максима Исповедника. И христианский гнозис принципиально возможен. Христианство не может допускать возврата к языческому пониманию природы, к демолатрии, к власти магии над человеческим духом, к растерзанию образа человека стихийными духами природы. Но и для христианского сознания природа – живая, а не мертвая. Сказано: будьте мудры как змии, и кротки как голуби. Этим утверждается змеиная мудрость, гнозис. И эта змеиная мудрость вполне соединима с простотой сердца. Христианство отрицает, что человек может прийти к Богу и Божьим тайнам путем непрерывного и эволюционного мышления, оно признает, что на путях богопознания человек переживает духовную катастрофу, изменяющую его сознание и мышление, переживает опыт веры, в котором обличается мир невидимых вещей. Но после опыта веры открывается возможность знания. Вера не отрицает гнозиса; вера в духовном опыте раскрывает путь для гнозиса. Этот вопрос стоит для нас совсем не так, как он ставится в официально господствующем католическом сознании. Это сознание утверждает, что Бог познается не только через откровение, но и через естественные силы человеческого разума. В этом – основа системы томизма. Это и есть рационализм, не желающий знать антиномичности для разума всякого богопознания. Ватиканский Собор постановил: «Анафему всякому, кто говорит, что Бог единый и истинный, наш Творец и Господь не может быть через сотворенные вещи достоверно познан естественным светом человеческого разума». Это беспокойное постановление, осуждающее фидеизм, осуждающее таких католических мыслителей, как Ж. де Местр, который был иррационалистом, закрепляет в церковном сознании рационалистический натурализм, мышление о Боге в рационально-натуралистических категориях.

Так признается обязательной натуральная теология. Православному сознанию такая постановка вопроса чужда, и оно не знает обязательной рациональной доктрины, подобной томизму. Этот рационалистический натурализм есть порождение агностицизма, и он направлен против всякого гнозиса. Бог и тайна божественной жизни совершенно непознаваемы, но в природе, в творении рационально-натуралистическим путем можно получить доказательства бытия Божьего, можно узнать о натуральном богопознании, между верой и знанием, религией и наукой. Этот конкордат между сверхъестественным и естественным порядком не расширяет, а суживает сферу гнозиса, он основан на неверии в возможность просветления разума, в возможность познания духовного, познания в Духе, познания богочеловеческого. Но если возможен христианский гнозис, то он может быть только духовным знанием, знанием мистическим, а не знанием естественно-рациональным. На православном Востоке не происходило такой интенсивной работы мысли, какая происходила на католическом Западе. Православный Восток не выработал четкой и замкнутой в себе доктрины. И вместе с тем Восток гностичнее Запада, более верит в возможность мистического гнозиса, который на Западе нередко представляется еретическим. Восточные учителя Церкви гностичнее западных учителей Церкви. И на духовной почве православия скорее может развиваться христианский гнозис, чем на духовной почве католичества. Об этом свидетельствуют русские религиозно-философские течения. Христианский агностицизм, который целиком остается и закрепляется и в католическом рационализме, имел свой смысл и свое оправдание. Но могут наступить в христианстве времена, когда ему пора кончиться, ибо он делается опасным. Этот христианский агностицизм утверждал своеобразный прагматизм незнания. Нужно ограничить восприимчивость человека и возможность познания, чтобы человек не был оглушен космическим громом и ослеплен космическим светом. Мы защищены толстокожестью, нечувствительностью, отсутствием органов для восприятия того, что для нас опасно, для чего мы духовно не созрели. Незнание так же может быть защитой, как и

знание. Если бы могли увидеть и узнать в мире то, чего мы не видим и не знаем, то мы бы не выдержали этого, мы были бы растерзаны стихиями мира. Ясновидение опасно, оно могло быть доступно лишь немногим, и оно предполагает большую духовную подготовку. Человек не выдержал бы, если бы видел ауру окружающих людей. Но могут наступить времена, когда незнание станет опаснее знания, толстокожесть опаснее чуткой восприимчивости. Прагматический смысл незнания может потерять свое значение. И тогда вступает в свои права прагматизм знания. Знание нужно, чтобы защищать себя от враждебных сил мира. Нужно не только механическое знание природы, вооружающее нас техникой, но знание внутренней жизни космоса, внутреннего строения мира. Для знания этого человек должен быть духовно укреплен, должен иметь ум Христов, не естественный рациональный ум, о котором говорит Ватиканский Собор, а ум просветленный. Тогда не грозит человеку опасность быть растерзанным космическими стихиями, попасть во власть демонов. Христианский гнозис есть гнозис, основанный на приобретении ума Христова, на богочеловеческом познании во Христе и через Христа. И мы уповаем, что такое познание возможно. Лжеимянной гнозис можно победить только истинным гнозисом, гнозисом Христовым. Этому поучают нас христианские мистики. Наступают времена, когда нейтральная наука уже будет невозможна, когда наука будет или христианской, или черной магией.

В теософии есть верное задание и есть клочья каких-то древних знаний. Теософия связана с оккультизмом. Оккультизм же не есть только современная мода, он представляет очень древнюю традицию, проходящую через всю историю человеческого духа. В так называемых оккультных науках совсем не все есть лишь шарлатанство. Сфера оккультного существует, существует магия как реальная сила в природном мире. И в человеке и в космосе есть оккультные, скрытые силы, еще не изученные наукой. И современная наука в течение последних десятилетий расширяется в сторону изучения оккультных явлений в человеке и природе. Все более

раскрывается сфера подсознательного, которую знали древние люди, но которая закрылась для нового человечества. Наука начинает вводить в сферу своего изучения магические явления, которые долгое время считали пережитками суеверий и продуктом шарлатанства. Дю-Прель, представитель научного оккультизма, уже давно утверждал, что наука должна неизбежно вернуться к своим магическим истинам, что магия и есть неизвестное естествознание¹³¹. Такие явления, как телепатия, ясновидение, животный магнетизм, сомнамбулизм, материализация и пр., делаются предметами научного изучения. Наука принуждена признать факты, которые она раньше отрицала. Общество психических исследований в Англии давно уже занимается такого рода фактами. И много интересного в этом направлении сделано психиатрами и невропатологами¹³². Официально господствовавшая точка зрения, которая ставила непреходимые границы для знания и заранее определяла, что не может быть дано в опыте, рушится, и изобличается ее догматический и суеверный характер. Мы признаем теперь безграничность опыта и не верим более в запреты рационалистического эмпиризма. Мы искусственно закрыли себя для восприятия целого рода оккультных явлений природы, которые воспринимались в прежние времена, когда сознание не было так подавлено рационалистическими ограничениями. Наука принуждена расширить свои границы до бесконечности и исследовать все явления, как бы ни казались они ей необычайными, оккультными, почти чудесными. Природа мира и природа человека бесконечно богаче силами, чем это представляло себе научное сознание просветительной эпохи. Сфера подсознательного окончательно вошла в сферу научных исследований. И эта сфера представляет бездонный источник. Все творчество человеческое связано с подсознательным. Развитие науки в эту сторону подтверждает многое, что утверждалось в предании наук оккультных. Наука родилась из первобытной магии. Но магия не окончательно растворилась в науке. Она имела и собственную дифференцированную линию развития. Существует не только магия дикарей, но и магия людей цивилизованных. Линия эта была параллельна линии

развития науки. Но наступает момент, когда эти параллельные линии встречаются, и опять наука на вершине своей воссоединяется с магией. Мы присутствуем при этом процессе. Популярность оккультических и теософических течений есть лишь его симптом. Оккультизм, как расширение сферы знания о мире и человеке, не противоречит принципиально христианству, так как христианство вообще не противоречит знанию, науке. Оккультизм не более противоположен христианству, чем физика или психология. Но оккультизм принципиально сталкивается с христианством и вызывает со стороны христианского сознания резкую реакцию всякий раз, когда он выступает с религиозными притязаниями подменить собой религию, когда он хочет заменить собой христианство. Оккультизм, как религия, есть антипод христианству, обратная христианству религия. То же следует сказать и про спиритизм, который может быть научным исследованием, а может быть и лжерелигией, как у Алана Кардека. Лжерелигиозный оккультизм встречает со стороны христианского сознания то же возражение, какое встречало учение старых гностиков. Наше богопознание, наша христология и наше понимание призвания человека не могут зависеть от оккультных знаний. Оккультные знания исследуют лишь скрытые силы природы, но они не решают последних вопросов бытия. Опасные стороны оккультизма, переступающего свои пределы, мы видим в теософических созерцаниях космической жизни. Теософия анатомирует человека и космос, разлагает всякую органическую целостность и созерцает трупность мира. Это не есть живое созерцание и живое знание. Жизнь умирает от прикосновения теософов и оккультистов, претендующих познать последние тайны. Они видят клочья бытия, но им не дано увидеть целостных ликов бытия. Теософия претендует на очень широкий синтез, но в действительности она по преимуществу аналитична, анатомична, – она раздирает живые ткани мирового тела и препарирует их. Этому соответствует крайний схематизм теософической доктрины. В этих схемах, которые нужно заучивать наизусть, есть жуткая мертвенность. Теософия дает схематические чертежи трупа мира, в котором все разложено на составные части. Тайны же сложения этих составных частей в

живое тело, в целостный организм теософия не знает. Теософия есть не синтез религии, философии и науки, а смешение их, при котором нет ни настоящей религии, ни настоящей философии, ни настоящей науки.

Оккультизм целиком должен быть отнесен к сфере науки, расширяющей свои исследования. Но ни в коем случае от него не может зависеть религия. Истинный христианский гнозис предполагает положительные религиозные основы, он черпает свою силу из откровений духовного мира, он действительно соединяет религию, философию и науку, не делая веру зависимой от ложной науки, от лжеимянного знания. Сознание личности может быть и должно быть расширено. И этому расширенному, разомкнувшемуся сознанию личности будет соответствовать иное понимание природы. Природа перестанет восприниматься статически замкнутой. Но утверждение космичности сознания имеет и свои опасные стороны. Размыкание личности до объема космоса может привести к утере границ личности, к поглощению личности космической бесконечностью. Христианское сознание может допустить лишь такого рода космический гнозис, в котором природа личности останется ясной, незамутненной, неразтворенной в космических стихиях. Проблема гнозиса в христианском сознании обоюдоострая. Нераскрытость, запретность гнозиса в христианском сознании дает преобладание лжеимянному гнозису, порождает теософическое учение, в котором отдельные истины ложно синтезированы. Но ложной теософии нужно противопоставить истинную христианскую теософию.

§

Оккультизм прав, когда он видит в природе не механизм, а иерархию духов. Прав также оккультизм, когда он отрицает единственность, замкнутость и застылость нашего мирового эона. Не только для сознания позитивистического, но и для сознания официально-церковного мир, творение как бы отождествляется с нашим мировым эоном. Но не существует резких граней, отделяющих наш эон от того, что было до него, что будет после него и что находится вне его. На заре мировой жизни природа не была еще так материализована, так

затвердела, как в эволюции нашего мирового дня. Окультиные предания говорят об этой расплавленности мира, и в них скрыты истины, забытые нашим религиозным и научным сознанием. В начале мировой жизни сознание человека было сонным, сновидческим, грезившим. И этому состоянию сознания соответствует отсутствие резких граней между нашим миром и мирами иными. В этом отношении есть элементы истины и в Акаше-хронике. Затверделость материальной природы в наш мировой день не есть последняя истина о природе. И в христианском сознании неизбежен кризис материалистического понимания природы. Ныне страшит человека мертвый механизм. Окультизм стоит на ложных путях в созерцании живой, одухотворенной природы, но он верно ставит самую проблему. Натурфилософы и теософы эпохи Возрождения более верно подходили к тайнам природы, чем современные люди. Я. Беме понимал жизнь космоса как протекающую в категориях добра и зла, греха и искупления, тьмы и света, т. е. в категориях духовной жизни. На том же пути стоял Парацельс, у которого можно найти много глубокого. И нам многому нужно у них учиться. Теософия и космология Парацельса и Я. Беме бесконечно выше теософии и космологии А. Безант или Р. Штейнера. Космос можно понять лишь как духовный организм. Нужно увидеть дух в природе и природу в духе. В субъективном нужно познать объективное, в духовном – материальное, в антропологическом – космическое. Космология всегда была основана на узрении внутреннего тождества между духом и природой, т. е. на понимании природы как явления духа. Учение о Софии в русской религиозной мысли и есть одна из попыток вернуть христианство к космическому сознанию, дать во Христе место космологии и космософии. Софианство имеет симптоматическое значение, как попытка преодоления церковного позитивизма. Это есть одно из выражений христианского платонизма, внедрение в церковное сознание платоновского мира идей, платоновского учения о мировой душе, платоновского реализма, в противоположность номиналистическому вырождению христианства. Ведь нужно признать, что церковное сознание в своих господствующих,

официальных формах не верит в реальность космоса, смотрит на мир так же, как смотрит позитивизм, и предпочитает моралистически истолковывать христианство. Космическая природа Церкви совершенно закрыта для этого сознания, видна лишь ее социальная природа. Но софианство принимает формы, в которых проблема космоса грозит окончательно поглотить проблему человека. Свобода и творческая активность человека исчезают в софианском направлении. Центральная религиозная проблема нашей эпохи есть все-таки проблема человека, а не Софии и не космоса. Софиология должна быть связана с проблемой антропологической. И в этом великим учителем может быть Я. Беме. Он больше значения имеет для нашего сознания, чем Платон. Учение о Софии Я. Беме менее пантеистично, чем учение о Софии русских православных софианцев. Повторим вкратце то, что было уже сказано об учении Беме о Софии, и сделаем свои выводы. София есть Дева человека, девственность (Virginitat) человека¹³³. София есть вечная девственность, а не вечная женственность. Человек – андрогинен, когда в нем есть его Дева, когда он девствен, целомудрен, целостен. Падение человека-андрогина есть потеря им его Девы. Дева отлетела на небо, на земле же появилась женщина, которая в материнстве искупает свою вину. Женственная стихия вечно соблазняет и притягивает потерявшую целостность мужскую природу, с ней она стремится соединиться, никогда не получая удовлетворения. Человек попадает во власть родовой стихии, подчиняется натуральной необходимости. Утеря Девы есть вместе с тем утеря свободы человека. Целостность, целомудрие есть свобода. Природный, натуральный мир не софиен, не девствен, он женствен, в нем царит не премудрая женственная стихия. Но небесная Дева вновь входит в этот природный мир в образе Девы Марии, и от нее в Духе зачинается род нового Адама, в котором премудрая девственность и святое материнство должны победить дурную женственность. Почитание Софии – Небесной Девы сочетается с почитанием Божьей Матери, Девы Марии. От нее рождается Бог и Человек, в котором впервые в истории природного мира является абсолютная девственность, абсолютная целостность,

т. е. андрогинность человеческой природы. Душа мира женственна, а не девственна, душа мира пала, но в душе мира, как и в душе человека, возможно восстановление девственности. Дева Мария являет девственное начало мировой души. Космософия и есть познание девственности мировой души, т. е. вечной красоты мировой души. София есть Красота. Красота есть Небесная Дева. Просветление и преображение тварного природного мира есть явление Красоты. И когда великое искусство проникает в красоту космоса, за внешним уродством природного мира – оно созерцает девственность, софийность мира, Божью идею о нем. Но софийность мира связана с софийностью, с девственностью человека. Современное русское учение о Софии как будто бы отрицает, что человек есть центр мира, что космос в нем, – это не мужественное учение, подчиняющее мужественный дух женственной души. Но от софийности человека, т. е. освобожденности его от дурной женственности, зависит, будет ли мир софиен или антисофиен. Мы по-новому должны вернуться к космическому чувству и сознанию. Но задача христианского гнозиса – в установлении идеального равновесия между тео-софией, космо-софией и антропо-софией. Мистика, оккультизм и религия сосуществуют в человеческом сознании. Мистика – непосредственное богообщение, созерцание Бога и соединение с Богом, Оккультизм – общение со скрытыми силами космоса и космическое развитие. Религия – организованное отношение человечества к Богу и иерархически-нормативный путь богообщения. Я. Беме более других гностиков соединяет в себе моменты мистический, оккультический и религиозный. Поэтому гнозис его наиболее приближается к истинному христианскому гнозису, несмотря на некоторые уклоны его. Эзотеризм и экзотеризм не исключают друг друга, экзотеризм должен быть понят из глубины эзотеризма.

Теософия есть религиозный синкретизм. Такого рода течения обычно возникают в эпоху религиозных кризисов и исканий. Отрывки древних знаний и оккультных преданий сплетаются с современным сознанием, с современным

натурализмом и рационализмом. Наиболее отталкивает претенциозность теософии и антропософии, надмение знанием, которого не имеют, требование особенного отношения к теософическим и антропософическим книгам, не похожего на отношения к другим книгам, вечное утверждение, что непосвященные ничего не могут понять в теософических учениях. Духовная настроенность теософов не христианская, в ней есть ложная возвышенность и ходульность. Теософия соблазняет братством людей и народов, которого не осуществляет. Но такого рода духовные течения предшествуют сильному религиозному свету.

Глава IX. Духовное развитие и эсхатологическая проблема

§

Обсуждать проблемы по существу очень мешают разнообразные ассоциации, которые иногда отталкивают нас от самой постановки проблемы. Люди очень мало свободны в своем мышлении, оно искажается эмоциональностью. Так, религиозная мысль отталкивается от самой постановки и беспристрастного обсуждения проблемы развития, потому что развитие ассоциируется с эволюционной теорией и теорией прогресса XIX века. Эволюционизм и прогрессизм заслонили идею творческого развития духа. Внесение принципа развития в религиозную жизнь считается модернизмом, приспособлением к современному безрелигиозному эволюционизму. Вот что необходимо прежде всего установить: можно отрицать эволюционную теорию, но невозможно отрицать самый факт развития в мире. Следует также установить различие между развитием духа и эволюцией природы. Мы справедливо критикуем теорию прогресса и видим в ней лжерелигию, подменяющую религию христианскую¹³⁴. Но следует напомнить о том, что идея прогресса религиозного, христианского происхождения, что она есть лишь секуляризация и искажение христианской мессианской идеи, христианского искания и ожидания Царства Божьего. Идея прогресса есть телеологическая религиозная идея, предполагающая абсолютную цель всемирной истории и абсолютный ее смысл. На почве позитивизма эта идея, в сущности, лишена всякого значения и совершенно противоречива. Для позитивизма допустимо говорить лишь об эволюции, лишенной цели и смысла. Прогресс же предполагает духовные ценности, которые возвышаются над ним и определяют его смысл. Это истина элементарная и давно установленная. Но недостаточно обращают внимание на то, что сама идея прогресса, т. е. движения к абсолютной, верховной цели исторического процесса, стала возможной лишь благодаря христианству, что

она никогда не могла бы родиться на почве сознания эллинского. История движется к центральному и абсолютному по своему значению событию – явлению Христа, и она далее движется от Христа к последнему, завершающему событию всемирной истории – ко Второму Пришествию Христа. Этим определяется существование эпох во всемирной истории, духовного прогресса в истории. Так конструируется внутренний, духовный динамизм истории. История мира не есть только внешняя, лишенная смысла эволюция, т. е. перераспределение элементов мира, в котором не обнаруживается никаких абсолютных смыслов и ценностей. В истории мира есть динамика смысла, есть Логос, определяющий внутреннее движение. Христианство мессианично и эсхатологично, т. е. динамично, прогрессивно в глубоком, духовном смысле слова. Христианство есть движение ко всеразрешающему концу. Христианство не эволюционно в современном смысле слова, в нем нет эволюции, определяемой природной необходимостью. Но христианство в высшей степени динамично. Этот динамизм был чужд греческому сознанию. Христианство явилось в мир не как статическая, неподвижная истина, сразу данная в окончательном и готовом виде: оно явилось в мир как динамическая, раскрывающаяся и развивающаяся истина. Не сразу понятно было, кто такой Христос, не сразу раскрылось догматическое учение Церкви, не сразу создалась литургия и оформилась церковная организация. Сама Церковь Христова есть продукт развития, она развилась из первоначальной эсхатологической идеи Царства Божьего. Были ступени, периоды в развитии и раскрытии христианства. Это нужно считать окончательно установленным, и этой истины нет никаких оснований бояться. Абсолютная истина христианства нимало этим не колеблется. И также нет никаких оснований отрицать, что может быть дальнейшее развитие и раскрытие христианства в мире. В христианском откровении заложены огромные потенциальные богатства, и они могут актуализироваться в мире, раскрываться в истории. Каждое слово Евангелия есть лишь семя, лишь начало бесконечного процесса развития. Если христианство в прошлом было в высшей степени динамично, то

оно может быть столь же динамично и в будущем. Остановка динамики, развития есть лишь показатель духовного ослабления, окостенения. В Церкви может быть и должно быть догматическое развитие. На этом с большой убедительностью настаивали кардинал Ньюман и Вл. Соловьев. Не все вопросы решены. Христианство не завершилось и не завершится до конца времен. Завершение христианства есть наступление Царства Божьего. Но когда мы ищем Царства Божьего, движемся к нему, мы находимся в состоянии развития, мы не можем быть в состоянии статическом. Существование статического православия и статического католичества есть призрак и самообман, это есть лишь объективация и абсолютизация временных духовных течений и периодов в Церкви, не более.

Когда творческие задачи не ставятся, тогда обозначается духовный упадок, иссякание и угашение духа. Все великие деятели христианского мира были в свое время «модернистами». Это не значит, что они потворствовали духу времени, разуму века сего, но это значит, что они ставили и решали творческие задачи своего возраста христианства. И Св. Фома Аквинат был в свое время «модернистом», как «модернистом» был Св. Афанасий Великий. В христианстве модернизм¹³⁵, т. е. соответствие с духовным возрастом, всегда связан с глубиной, а не поверхностью времени, он будущее всегда связывает с прошлым. Самая идея развития или прогресса связана с существованием религиозных эпох, со ступенями откровения. Уже само различие религиозных эпох Ветхого Завета и Нового Завета, язычества и христианства означает признание самого факта духовного развития, есть установление периодов и эпох. Гностическая идея эонов сама по себе очень плодотворна и делает возможным философию истории. Явление Христа разделяет историю мира на два основных периода, два космических зона, из которых каждый может, в свою очередь, иметь подразделения. И самый этот духовный факт, духовный первофеномен мирового процесса означает существование духовного развития, динамического процесса в истории. Статическое понимание мира делает

непонятным и невозможным факт явления Христа, который есть факт космогонический. Статическое понимание мировой жизни рождается из статического понимания структуры сознания. Статизм онтологический и метафизический, оправданный и богословием, порожден верой в то, что неподвижное сознание известного периода, известного духовного возраста есть вечное и неизменное сознание. Но от взора такого сознания ускользает самая природа духовной жизни. Ибо духовная жизнь есть движение, динамика, развитие; развитие не во внешнеэволюционном смысле перераспределения элементов извне, а во внутреннем, духовном, творческом смысле. Не существует навеки установленного и неизменного миропорядка, как то представляется статическому, замкнутому сознанию. Бытие есть жизнь и дух. Дух есть огонь, вечно разгорающееся и движущееся пламя жизни. Статическое миропонимание хочет изобразить мир потухшим вулканом. Но миротворение не закончилось. Человек творчески соучаствует в деле Божьего миротворения, и последствия этого мы воспринимаем как развитие. Библейское ветхозаветное сознание видело лишь часть миротворения и по ограниченности сознания принимало его за все миротворение, понимало его как законченное. Эта ветхозаветная космогония передалась и самому христианству, которое с трудом от нее освобождается. Ветхозаветное космогоническое сознание не вмещает тайны свободы, и потому оно не видит творческого развития, оно всегда себе представляет мир законченной системой, неизменным порядком. Но творческое развитие в мире возможно, потому что есть бездонный, уходящий в неизъяснимую глубь источник свободы. Творческое развитие, творческое движение в мире не только возможно, но и неизбежно, потому что человек несет в себе образ Творца, Его свободы и творческой силы. Происходит творческое раскрытие того, что потенциально заложено в глубине свободы, в глубине духа. Развитие предполагает потенцию. Это есть развитие совсем иного порядка, чем развитие, о котором учат Дарвин, Спенсер и Геккель, это не есть натуралистическая эволюция, это есть развитие или раскрытие из духа. Развитие из свободы совсем не то означает,

что развитие из необходимости, оно не есть необходимое развитие, оно есть творчество, лишь извне видимое как развитие. Развитие есть лишь внешнее выражение того, что происходит внутри, внутри же происходит творческое, из свободы идущее духовное раскрытие и развертывание. Никакого мирового закона развития или прогресса не существует. Оптимистическое учение о непрерывности мирового развития и мирового прогресса есть совершенно натуралистическое, а не духовное учение, и оно не может быть согласовано с учением о свободе человеческого духа, о свободе творения. В мире действует домирная свобода, действует иррациональная сила и потому в мире развивается и нарастает не только добро, но и зло. Поступательного, прогрессивного, по прямой восходящей линии совершающегося торжества доброго, божественного начала в мире не происходит. Добро есть дело свободы, а не необходимости. Развиваются и прогрессируют отдельные элементы, начала, организмы, но развитие и прогресс не есть необходимый закон жизни всего мира. Преобладавшие в XIX веке теории эволюции и прогресса упрощали проблему развития и истолковывали ее в духе натуралистического оптимизма. Этот натуралистический оптимизм совершенно отрицает связь развития со свободой и творчеством, порывает с реальными источниками развития. Эволюционизм не знает субъекта развития и приходит к отрицанию того, что развивается. Эволюционизм статичен, он проецирует в прошлое иерархические ступени современного природного порядка, вытягивая их в хронологический ряд. Он не понимает тайны генизиса. Дикарь, как и животное, и растение, – наши современники. На заре же мировой жизни все было безмерно таинственнее, все было иным. Возрасты человечества, эпохи человеческого духа в истории не означают непременно прямого духовного улучшения, поступательного осуществления Царства Божьего в мире. Самый переход от мира дохристианского к миру христианскому не есть еще нравственное улучшение, не значит, что люди победили зло и постепенно приблизились к Царству Божьему. Это есть наступление нового духовного возраста человека, раскрытие

новых духовных сил, новой борьбы добра со злом, нового добра, но и нового зла. Античные люди были спокойнее, уравновешеннее, покорнее судьбе, чем люди христианского мира. Мера, гармония, красота, пластичность формы греков были утрачены в христианском мире. Многие развилось, раскрылось, а другое закрылось и регрессировало. Некоторые древние знания были утрачены, а наряду с этим развились новые знания, неведомые древним. Многие способности древних людей утрачены как будто бы навеки. Человек новых времен стал менее вынослив, менее мужествен, более боязлив, чем люди прежних эпох. Это есть очень сложный процесс и его никак нельзя понять, как по прямой линии происходящее нарастание положительного и исчезновение отрицательного. Духовное развитие человека и человечества совершается через раскрытие противоречий и противоположностей. Это есть процесс трагический, чего не понимает эволюционизм и прогрессизм. За духовным развитием стоит свобода, и она бесконечно усложняет процесс. Мы видим лишь внешнюю сторону, поверхность развития. Но то, что совершается в глубине духовной жизни, есть сложный творческий процесс, в котором свобода обращена к добру и злу, к Богу и дьяволу. Мы видим эту сложность по процессу развития в новой истории, по судьбе христианства в истории. В глубине происходят изменения, наступают новые времена и эпохи, есть духовное развитие, но нет прогресса в том смысле, в каком это утверждали люди XIX века. Прогресс неизбежно сопровождается и регрессом, развитие сочетается с разложением. Нарастает новая и более утонченная духовность, и вместе с тем духовность идет на убыль, мир материализуется. Но мир, Божье творение есть становление, есть абсолютное становящееся в отличие от абсолютного сущего.

§

Можно ли говорить о законе развития? В том смысле, в каком это утверждает натуралистический эволюционизм, закона развития не существует. Развитие, как сказано уже, определяется изнутри, а не извне, из духа, а не из природы, из

свободы, а не из необходимости. За развитием, как внешней картиной, мы обнаруживаем творческий процесс, а творческий процесс не закономерен, не подзаконен. И все же что-то вроде диалектического закона можно приложить ко всякому развитию. Так раскрывается путь, которым совершается всякий прирост в мире, всякое обогащение в жизни мира. Источником обогащающего развития является жизненный опыт, пережитое и испытанное. Основная истина о тайне развития выражена в афоризме Л. Блуа, который приведен во введении к этой книге. Стрaдание можно преодолеть, но никогда не преодолется то, что было пережито страдание. Все испытанное можно преодолеть, но никогда не преодолется то, что что-то было испытано. Всякий опыт обогащает, хотя бы обогащение было отрицанием этого опыта. И самый опыт зла, когда зло преодолено и изобличено, обогащает и приводит к высшему добру. Опыт сомнения, когда оно преодолено и побеждено, приводит к более высокому качеству веры. Опыт переживания противоречия и раздвоения, когда они преодолеваются и побеждаются, приводит к высшему единству. После опыта революции я не могу уже вернуться к дореволюционному состоянию. Пережив кантовскую философию, я не могу уже вернуться к докантовской философии. После опыта гуманизма я не могу его совсем зачеркнуть. После романтизма нельзя уже вернуться к старому классицизму. Испытав свободу, я ничего уже не могу принять по необходимости. Единство достигается через противоречие. Все завоевывается испытанием. Без опыта нет в жизни движения, движение не может происходить по априорным нормам. Не допускать до опыта, до испытания значит отрицать в мире развитие жизни, значит закреплять статическую неподвижность. Духов нужно испытывать. Мир и человек должны пройти через великие испытания. Таков путь. Великое значение германского идеализма, коренящееся в германской мистике, было в том, что он открыл диалектическое движение духа. Значение опыта противоречия относится к проблематике христианского сознания. Это есть проблема преодоления первоначальной наивности в религиозной жизни, проблема соединения искушенного знания с твердой верой.

Признает ли христианство путь испытания, или христианство есть априорная статическая система, охраняющая от пути испытания, от опыта, т. е. от творческого развития? Я знаю, что преобладает в христианстве взгляд статический, страшщийся опыта движения мира и запугивающий его роковыми последствиями, и я мучусь этим. Это мое мучение тоже есть опыт, и от опыта этого что-то должно родиться. В истории христианства безмерно злоупотребили методом охраны малых сих от соблазнов. Творческое развитие отрицали именно во имя охраны малых сих от соблазнов. От соблазнов не охранили, ибо опыт жизни нельзя предотвратить никакими силами мира, жизнь нельзя подморозить, христианство же довели до окостенения и окаменения. И малые сии более всего соблазняются теперь тем, что христианство исключительно статично и враждебно всякому движению жизни. Искусственными заграждениями нельзя предотвратить нового опыта, испытаний жизни, изживаний противоречий, нельзя удержать человека под стеклянным колпаком. Нельзя удержать человека и мир в полусонном состоянии, в бытовой косности. Развитие в мире неизбежно, неотвратимо происходит, потому что пробуждается творческая свобода человека, потому что опыт человеческий усложняется и расширяется, потому что раскрываются противоречия жизни. Мир не есть замкнутая система, на него действует со всех сторон бесконечность. И бесконечность порождает в нем новый опыт, ставит все новые и новые противоречия, которые должны быть преодолеваемы в испытаниях. Бездонная тема бесконечности должна быть просветлена. Человек предназначен к тому, чтобы испытывать бесконечность и осмысливать ее высшим смыслом, вносить свет в истоки тьмы. Развитие определяется существованием изначального ничто. Человек предназначен не для статического пребывания в навеки установленном порядке, а для испытания всех сил, для упражнения свободы.

Какой смысл свободы, если она должна бездействовать и ни в чем не проявлять себя? Свобода ведет к опыту, к испытанию, к изживанию противоречий, т. е. к творчеству и развитию. Отрицание творчества и развития в христианстве

всегда связано с отрицанием свободы. Система Св. Фомы Аквината, в сущности, принуждена отрицать свободу как несовершенство, все сводить к необходимости истины и потому принуждена отрицать развитие. Мы проникнем в самую глубину проблемы развития в христианстве как проблемы свободы, если поставим ее со стороны отношения Бога к человеку и миру, т. е. творению. Хочет ли Бог, чтобы человек и все творение испытывали свою свободу, в опыте раскрывали свои силы, или Бог хочет лишь того, чтобы человек и все творение формально повиновались Его воле, исполняли Его закон? С решением этого вопроса связано преодоление рабских форм богосознания и богопочитания, последнего остатка идолопоклонства в мире. Идолопоклонническая религия страха ведет к отрицанию творческого развития, к ужасу перед новым опытом, к созданию заграждений для процессов жизни. Статическая метафизика и статическая мораль в христианстве были экзотеричны и отражали лишь временный опыт, лишь преходящий период в истории христианства. Но человеческая ограниченность делает относительное и временно абсолютным и вечным. Это есть одна из форм человеческого самоутверждения, человеческого довольства своей ограниченностью, человеческой боязни бесконечности духовного мира. Именно творчество и есть трансцензус, выход из человеческой замкнутости и ограниченности. Экзотерична духовная бесконечность, экзотерична конечность, ограниченность, предельность. Экзотерично статическое мирозерцание. Но также экзотерично мирозерцание эволюционное в том смысле, как его утверждает позитивизм, утверждает современная наука. Эволюционизм так же отрицает свободу, отрицает творчество, отрицает новый опыт в глубине бытия, как и мирозерцание статическое. Гегель уловил какую-то истину в своем учении о развитии через противоположности, через примирение противоположностей в высшей стадии развития. Но и в гегелевском саморазвитии духа была замкнутость, была натурализация духовной жизни в ее бездонной таинственности и бесконечности. А натурализация духовной жизни всегда экзотерична, никогда не сокровенна. Истину о развитии мы

можем выразить лишь в терминах духовного опыта, духовного пути, а не в категориях метафизики. Метафизики развития нельзя построить, ибо она всегда будет закрывать и ограничивать духовный опыт, который бездонен и бесконечен, сокровенен и не покрывается никакими категориями. И несомненной истиной является лишь то, что никакой опыт, добрый или злой, не пропадает даром, что он всегда входит в последующую стадию развития; что не бывает совсем бесплодно испытание человека, что нет возврата к состояниям, бывшим до испытания; что идти можно лишь вперед, что и реакция в духовной жизни есть новое, а не старое.

§

Для христианского сознания существует развитие не только индивидуальное, но и историческое, социальное, мировое развитие. Само христианство есть один из этапов – самый центральный – мирового откровения. Весь мир наш есть один из этапов бытия, самой первожизни. Лишь экзотерическому сознанию представляется этот «мир» всем миром, всем Божьим творением. В сознании средневековом, в мире Фомы Аквината и Данте, идея порядка (*ordo*) закрывала идею развития, творческого процесса. Мир воспринимался как вечный порядок, установленный Богом. В новое время идея развития заменила собой идею порядка, неизменной космической иерархии. Более полная истина заключается в совмещении идеи космической иерархии и развития. Мир есть не только космос, но и космогония. Наш мировой эон есть космогонический процесс. И в самом мире есть зоны антропогонического процесса. Эти зоны или эпохи атропогонии существуют не только в истории мирового религиозного сознания, но и в истории христианства. Явление Христа в мире есть центральный факт антропогонии, раскрытия образа человека. Но раскрытие человеческого самосознания произошло в христианстве не сразу, оно имело свои эпохи. Нет никакого основания утверждать, что этот процесс закончился. Развитие во времени существует уже потому, что полнота неуместима во времени, а в вечности, и во времени раскрывается частями. Христианство не до конца актуализировалось, в нем есть огромная потенциальная

энергия. Консервативное течение в христианстве не выносит самой идеи существования творческой потенциальной энергии, для него все выявлено, все актуализировано навеки. Этим обедняется христианство. Дорожат как будто бы малым объемом христианства, малыми его возможностями. Задача наша совсем не в том, чтобы приспособить христианство к современному эволюционизму, как то делают некоторые «модернисты», а в том, чтобы раскрыть из глубины христианства самобытный принцип развития, существенно отличный от натуралистического эволюционизма.

Если христианская Церковь есть Богочеловечество, то новый опыт человечества, раскрывавшийся в борениях духа, в противоречиях, в испытаниях человеческой свободы, должен войти в новую христианскую эпоху. Так раскрывает себя человечество. И оно призвано Богом к тому, чтобы свободно себя раскрыть. Но вся трудность и мучительность вопроса в том, *что* в этом опыте от Бога и для Бога и что от дьявола и для дьявола. Тайна свободы в том и заключается, что свобода может обратиться к Богу и против Бога. И новая история в этом отношении необычайно сложна. Творческое развитие духа, свободное раскрытие сил человека нельзя понимать нормативно и законнически, как осуществление извне данной нормы, как покорность предвечно установленному порядку. Это есть свободное соучастие человека в Божьем деле. В творческом духовном развитии есть то новое, что дает свобода человека Богу, что Бог ждет от человека. Жизнь духа не есть вековечный натуральный порядок, но есть творческий динамический процесс. Духовное развитие возможно, потому что есть свобода. Источник развития – не трансцендентное бытие, как неподвижная норма, а бездна (Ungrund) – которая должна быть просветлена, в которой рождается свет. Интеллектуалистическое понимание природы духа ведет к отрицанию возможности развития. Интеллектуализм склоняется к признанию раз навсегда установленного порядка. Остается лишь понимание развития, как количественной перестановки в материальном мире, как внешней эволюции. Дух признается неспособным к развитию. Но развитие в истинном смысле слова

есть развитие духа, есть раскрытие скрытых, сокровенных сил из глубины, а не перестановка во внешнем мире. Эволюционизм не знает свободного творческого субъекта и совсем не признает тайны творчества из свободы духа. В религиозной жизни, конечно, нет эволюции в современном смысле. Христианство не эволюционирует. Нет в религиозной жизни и прогресса, как необходимого благостного процесса, осуществляющего абсолютную норму, верховную цель будущего. Духовное развитие есть динамика, основанная на свободе, а не на необходимости. Для эволюционной теории развитие есть природная необходимость. Для теории прогресса развитие человечества есть моральная необходимость поступательного осуществления нормы, неизбежного приближения к цели. Но это есть одинаково отрицание свободы духа и творчества. Развитие в христианстве не есть необходимый процесс, это есть раскрытие изнутри свободы духа, прорыв духовного мира в мир природный. И в природном мире духовное развитие представляется прорывом трансцендентного начала в наш мир. Развитие не есть имманентное самораскрытие природы. Имманентно в природе происходит лишь перераспределение частей. Развитие есть победа духа над природой, понятая как акт свободы, а не необходимости, понятая изнутри духа, а не из внешней природы. Упование на то, что в христианстве может быть развитие, есть упование, что дух еще более раскроет себя из свободы и обнаружит себя в мире природном, что может быть преодолеваема прикованность христианства к природному миру. Отрицание возможности развития в христианстве есть результат прикрепления духа к природным формам, неведение огненной природы духа. Огненную природу духа лучше других понимали Гераклит и Я. Беме и, конечно, Достоевский. И у них больше правды, чем у Парменида или Фомы Аквината и чем у Гегеля или Спенсера. Но для христианского сознания центральной является не идея прогресса и развития, а идея просветления и преображения.

§

Духовный мир есть огненный поток, творческая динамика в свободе. Но в мире природном отяжелевает движение духа и принимает формы эволюции. Подлинное творческое движение всегда совершается по вертикали, по линии глубины. По горизонтали же, по поверхности, оно только проецируется, объективируется. И потому источник творческого развития всегда в глубине духа. На поверхности, в линии горизонтальной – движение происходит потому, что передвигаются точки, в которых идет вертикальное движение из глубины. Одно из самых печальных заблуждений эволюционной теории заключается в том, что источник движения, развития всегда видели в факторах, действующих извне. Эволюционизм XIX века никогда не мог дойти до ядра бытия и в нем увидеть энергию, порождающую развитие. Эволюционный метод и заключается в том, чтобы все более и более идти на поверхность, видеть источник жизни не внутри самой жизни, а вне ее, в чем-то совсем на жизнь не похожем. И когда вы нашли источник жизни, источник движения во внешнем, то в этом внешнем тоже не оказывается никакого внутреннего источника жизни и нужно дальше идти вовне, искать внешних толчков, чтобы объяснить развитие. Эволюционная теория занята исключительно горизонтальным движением и ищет источник развития в горизонтальной линии. Она имеет дело с вторичным, а не с первичным, с проецированием, а не с творческой инициативой. Внесение принципа развития в христианство не может быть подчинением христианства внешней эволюции, эволюции по горизонтальной линии мира, определяющейся внешними по отношению к христианскому духу факторами. В этом смысле христианство антиэволюционно. Но принцип развития в христианстве может быть производным от свободной, огненно-динамической, творческой природы духа. Внутри, в глубине всегда происходит творчество из свободы, то же, что нам представляется развитием, происходит лишь вовне, в горизонтальной линии, проецируется на плоскости. Развитие есть категория экзотерическая. На плоскости нашего мира происходит развитие. Но там же мы встречаем и статичность, неподвижность, окостенение. В самом духе, во внутреннем

мире нет ничего неподвижного, все в движении, но нет и развития, эволюции во внешнем смысле слова. Там ничто не определяется внешними факторами, все идет из глубины. Внешний процесс развития в христианстве в том смысле, в каком я об этом говорю, означает лишь, что нет разрыва между двумя мирами, вечным и временным, что вечность может прорываться во время и время может входить в вечность. Статичность всегда означает замкнутость мира, закупоренность в себе, навеки установленную границу. Мы говорим: происходит догматическое развитие Церкви. Это значит, что в глубине накопился новый религиозный опыт, что огненная природа духа прорывается вовне, в формы этого мира. Вовне это принимает форму развития. Когда по вертикальной линии, т. е. в измерении глубины, происходит творческое движение духа, накопился новый опыт, тогда неизбежно развитие по горизонтальной линии, по плоскости мира, тогда нельзя уже его задержать. Вырабатывается новое вино духа, и для него нужны новые мехи.

Бывают эпохи, когда в мире происходит как бы перевоплощение. Такова наша эпоха. Тлеют старые одежды человечества, разлагается историческая плоть. Старая плоть не может уже держать в себе души. Мир как бы развоплощается, и трудно предугадать, как он будет вновь воплощаться. Этот процесс развоплощения сопровождается гибелью пластической красоты жизни. Жизнь становится безобразной и часто безобразной, теряет формы. Роковым симптомом является гибель архитектурного стиля. Красота исчезает не только из жизни, но и из искусства. Футуризм громко возвещает смерть красоты в искусстве. Эстетическая восприимчивость обостряется в эпохи раздвоения и развоплощения. Но умирает предмет эстетической восприимчивости. То, что происходит в современной цивилизации, – материализация и механизация жизни, и есть процесс развоплощения, гибель органической исторической плоти. Погибает форма конкретной органической сращенности. Материализация человеческой жизни есть не воплощение, а развоплощение. Машина, техника есть могучее орудие этого развоплощения. Машина отрывает дух от плоти. В

машинной цивилизации души людей становятся бесплотными. Машина разрушает пластические формы исторической плоти, она заменяет органическое механическим. Разрушается весь бытовой уклад христианского мира. И многим, прикованным к этому быту и отождествляющим его с бытием, это представляется гибелью христианства, гибелью мира. В действительности же кончается и погибает бытовое, родовое христианство. Потрясаются самые основы родового быта¹³⁶, с которым христианство было исторически сращено. Но за внешними потрясениями бытового уклада, который представлялся вечным, скрыты духовные процессы, духовный опыт. Бытовое, родовое христианство разлагается потому, что дух перерос его. Но вечная истина христианства от этого не колеблется нимало. Христианство не может себя навеки связать со старой и преходящей исторической плотью, с родовой стихией и родовым строем жизни. В жизни духа вырабатывается вечно новое вино, и оно проливается бесплодно, когда им наполняют обветшалые мехи. Этот процесс развоплощения и перевоплощения мира мы не можем рассматривать, как его рассматривает теория прогресса, для которой переход к будущему всегда есть благодный процесс. Это – двойственный процесс, в нем действуют злые силы, но достигаются и положительные завоевания духа.

С точки зрения теории развития приходится признать, что машинная цивилизация ведет к регрессу человеческой организации, к ослаблению человека. В прежние времена человек был гораздо более вооружен с точки зрения антропологической, был сильнее, организация его была изощреннее, чем на вершинах цивилизации. Прогресс социальный сопровождается биологически-антропологическим регрессом. Совершенствование переносится с человека на социальную среду. Человек делается совершенно беспомощным и безоружным без технических средств социальной среды. Поэтому развитие должно быть признано двойственным процессом, если смотреть на него с объективной антропологической точки зрения. И вопрос делается очень сложным, если рассматривать каждую отдельную историческую

эпоху. Так, процесс новой истории глубоко двойственен по своему смыслу. Развитие и прогресс новой истории сопровождается ослаблением духа, обращением человека к временной земной жизни. Народы стали менее религиозны. Они не способны уже к священному безумию средневековья. Рассудочность разрушала в человеке духовный мир. Жадность к использованию земной жизни, похоть земных благ владеет человеком новой истории. Такова одна сторона процесса новой истории. Но есть и другая. Новая история и происходящий в ней процесс развития есть накопление огромного нового опыта человечества. Усложнилась и развернулась, развилась человеческая душа. Уменьшилась грубость и жестокость прежних веков, пробудилась большая человечность. Новая сострадательность явилась в мир, сострадательность не только к людям, но и к животным. Пробудилась новая, более чуткая и утонченная совесть, которая не мирится с жестокостью, с насилием, с ложью, которая требует любви и свободы. Почему христианство, православное и католическое, не добивалось изменения общественных отношений в христианском духе, в духе христианской любви, почему оно часто так энергично поддерживало строй жизни, основанный на антихристианских началах насилия и жестокосердия, почему христианство в истории так часто бывало с богатыми и сильными мира сего против бедных и слабых? Не христианство виновно в этом, виновны христиане. Жестокосердная, грубая и ограниченная человеческая душа, полная еще полужвериных инстинктов насилия, исказила христианство и наложила на него свою печать. Это искажение христианской истины, эта неспособность вместить в себя полноту небесной истины принимала иногда очень возвышенные формы любовного попечения и заботы о вечном спасении души. Панический страх вечной гибели, не только своей, но и ближнего, определил насилия и жестокости, которыми надеялись купить избавление и спасение. Но за долгий процесс истории изменилась человеческая душа, внутренне смягчилась под тайным, неприметным воздействием христианства, хотя бы внешне и отступала от христианства. Положительное развитие человеческой души есть дело самого

христианства. Но гуманистический прогресс не только уменьшал жестокость, освобождал от насилий, утверждал достоинство человеческой личности, но также привел к новым жестокостям и насилиям, к нивелировке индивидуальности, к безличной цивилизации, к безбожию и бездушию, к отрицанию внутреннего человека. Действительно народилась новая душа, требующая большей сострадательности ко всему живому, большей мягкости. Новые чувства развились. Современные, новые христиане с трудом уже мирятся с верой в ад и в вечные адские муки. Постоянное напоминание о вечной гибели и вечных адских муках для средневекового человека имело значение воспитывающее и дисциплинирующее, удерживало' людей в Церкви. Современную душу нельзя уже воспитывать и привлекать к Церкви запугиванием вечной гибелью и вечными адскими муками. Наоборот, педагогически лучше как можно меньше говорить об аде, так как идея вечности адских мук стала препятствием для вхождения в Церковь. Современный человек предпочитает идти в теософию и принять учение о перевоплощении. Но по сравнению с прежними эпохами современная душа стала менее цельной, раздвоенной, познавшей противоположности, маловерной, более слабой и нередко более поверхностной. Христианство стоит ныне перед совсем новыми душами, и это требует изменения способов воздействия на человеческие души. Душа человека к концу новой истории познала все соблазны, все сомнения, она прошла через все испытания, через все противоречия жизни, она спускалась в подполье и объята была тьмой. Христианская же Церковь, и православная и католическая, в своих господствующих течениях по-прежнему, по старым воспоминаниям, по инерции продолжает стоять на охране своего стада, массы человеческой от соблазнов, от опасного опыта, от душевного усложнения, от умственного развития. Но основная задача, которая стоит сейчас перед христианством, заключается совсем не во внешнем охранении от соблазнов, а в преодолении соблазнов изнутри, совсем не в недопущении людей до испытаний, 204 а в выходе из испытаний, в обретении духовно плодотворных результатов испытаний. Никакими

силами нельзя остановить развития, со всеми заключенными в нем противоположностями, нельзя предохранить от развития. Бог сам хочет развития, хочет раскрытия всех возможностей, хочет испытаний человеческой свободы, расширения и углубления опыта. Христианская Церковь вечна, но она должна считаться с фактом развития в мире, с изменениями человеческой души, с возникновением нового сознания. Если возможно в мире христианское возрождение, то оно начнется не с охранения старых душ от соблазнов и испытаний, а с возвращения к христианству новых душ, прошедших через соблазны и испытания. Христианское возрождение принесет с собой блудный сын, вернувшийся к Отцу. Мы стоим совсем не перед опасностью ухода от христианства и неизбежности ограждения от соблазнов. Мир давно уже ушел от христианства и соблазнился всеми возможными соблазнами. Мы стоим перед жадой преодоления соблазнов и возвращения к христианству. Охранять от соблазнов, не допускать до испытаний есть величайший анахронизм. Мир уже не христианский, народы уже не христианские народы, христианство уже внешне не господствует в мире. Нужно видеть мир таким, каков он есть, нужно признать совершившийся факт. Это первая наша обязанность. Наша эпоха совсем не есть охранительная эпоха. Смешон страх перед свободой выражения соблазнительных идей, когда соблазнительные идеи давно стали господствующими в мире. Ныне господство, а значит, и охранение в мире будет принадлежать не христианству, а враждебному христианству атеизму, социализму, механической цивилизации. Господствующее церковное сознание как будто бы еще не поняло, что произошло с миром, отстало на несколько столетий. Христианская апологетика в методах своих так отстала, что она может быть лишь вредна, может лишь мешать возврату к христианству. Христианское возрождение может быть связано лишь с чувством творческой молодости, а не охранительной старости. Новую душу уже трудно чем-либо испугать, – она прошла через предельные соблазны человекобожества, через религию гуманизма, через марксизм, через ницшеанство, социализм и анархизм, через эстетизм и

окультизм. Для нее приход к Богу, к христианству есть не охранение, а духовная революция. Из глубинной и бездонной свободы приходит душа к Богу, к Христу. Это движение современной души гениально показал Достоевский. Вся великая русская литература говорит об искании Бога свободной душой, пораженной соблазнами и изобличающей их. Духовное развитие нельзя остановить, через него нужно пройти. Душа человеческая стала иной после всего испытанного, после трагического изживания темы гуманизма, с новыми запросами и муками. Старый стиль христианства уже не соответствует строю современной души. Но вечной истины христианства эта душа ищет. Не в силу внешнего, горизонтального движения, а в силу внутреннего, вертикального движения по-иному определяются отношения между Богом и человеком. Отношение к злу меняется, оно делается более духовным и внутренним, менее внешним и законническим. Нельзя уже верить в то, что зло может быть предотвращено или побеждено внешним, насильственным путем. Положительная духовная сила должна предотвратить зло, не допустить изнутри до ложного пути, пути зла. И мы должны иметь волю к тому, чтобы эта духовная сила была в нас максимальной. Но если творческой духовной силы нет, то путь испытаний зла и его последствий неизбежен и имеет провиденциальное значение. В этом 205 смысл всех революций. Революции нельзя противополжить внешнего насильственного охранения, это есть всегда бессильное и обреченное на гибель отношение к жизни. Революции можно противополжить лишь положительную творческую духовную силу, реформирующую и преображающую жизнь. Если этой силы не оказалось, то революция решается Промыслом Божиим. Также и в личной жизни человека. И в ней неизбежна победа соблазнов, революции, если нет положительной творческой духовной жизни. Человека нельзя внешне, принудительно оградить от «мира» и его соблазнов. Он погружен в «мир» и его соблазны и должен изнутри, в свободе их преодолеть. Каждый из нас разделяет судьбу мира и человечества. Никого нельзя поставить под стеклянный колпак. Все стеклянные колпаки уже разбиты, все перегородки сметены.

Человек ввергнут в мир, в судьбу человечества, должен принять на себя ответственность за всех, должен работать в мире для преображения мира. И благодать Божья действует внутри свободы человека, изнутри ее преображает. § С проблемой духовного развития связана проблема эсхатологии, проблема конечной судьбы человеческой души и мира. Новая христианская душа не может нравственно примириться с старой эсхатологией. Очень трудно принять метафизику, по которой вечная судьба души решается окончательно ее временной жизнью от рождения до смерти. При таком понимании наша краткая земная жизнь оказывается ловушкой и достоинство вечности определяется ничтожно малым опытом времени. В христианстве нашей эпохи не может уже в такой мере определять всю жизнь ужас адских мук, в какой определял ее в религиозном сознании средневековья. Это есть один из результатов пережитого духовного процесса. И для нашего сознания это прежде всего не догматический вопрос, а вопрос нравственно-духовный. Вопрос совсем не в том, что мы опять хотим, подобно Оригену и Св. Григорию Нисскому, построить теорию апокатастазиса¹³⁷. Все переносится из сферы богословско-метафизической, разрешающей последние тайны человеческой судьбы при помощи рациональных категорий (Ориген пытался дать рациональную эсхатологию), в сферу нашей духовной направленности, нашей нравственной воли. Мы должны стремиться не только к личному спасению, но и к всеобщему спасению и преображению. Вопрос о том, будут ли все спасены и как наступит Царство Божье, есть последняя тайна, неразрешимая рационально, но мы должны всеми силами нашего духа стремиться к тому, чтобы все были спасены. Спасаться мы должны вместе, миром, соборно, а не в одиночку. И это очень соответствует духу православия, особенно русского. Н. Федоров в своем учении о воскресении и об условности апокалиптических пророчеств гениально выразил истину о направленности нашей воли к всеобщему спасению. Это есть великий нравственный прогресс, преодоление трансцендентного религиозного эгоизма. Воля к всеобщему спасению есть проявление любви. Мы не строим онтологию

всеобщего спасения, в которой всеобщее спасение оказывается необходимым. Мы сознаем, что величайшие трудности тут связаны с проблемой свободы. Идея ада имеет свое обоснование не в Божьем суде и каре, не в идее справедливости, как то было у Фомы Аквината, а в человеческой свободе. Бог не может насильственно спасти человека и насильственно вогнать его в рай, Бог не хочет насилия над человеческой свободой. Человек может свободно предпочесть мучения вне Бога блаженству в Боге, он имеет как бы право на ад. Такова психология ада. Ад есть невозможность любить Бога вследствие направления человеческой свободы, отвращение от Бога и отделенность от Него, замкнутость в себе. Идея вечных адских мук родилась из того опыта, в силу которого всякая адская мука, которую мы переживаем еще в этой жизни, представляется нам вечной. Мука же невечная не была бы адской мукой. Адскость и есть бесконечность, неведение конца. Это есть вечность мучения, заключенная в мгновении, а не в длительности. Трансцендентная онтология рая и ада есть лишь объективирование в категориях природного мира духовного опыта и духовного пути, это есть учение натуралистическое. Учение об адских муках есть порождение той варварской и жестокой эпохи, которая на земле видела справедливость в утверждении казней, пыток и жестоких наказаний. В идее ада и рая есть представление о духовной жизни, как о натуралистических сферах. Ад Данте весь еще проникнут дохристианскими, языческо-натуралистическими элементами. Но эсхатология должна быть освобождена от натурализма и выражена в терминах духовной жизни. Духовную же жизнь мы понимаем творчески-динамически. Отсюда и совсем иное понимание задач осуществления Царства Божьего, Правды Христовой. Царство Божье не есть натуралистическое бытие, равно как и ад не есть натуралистическое бытие. Царство Божье есть жизнь духа. И ад есть лишь духовный опыт, духовный путь. Ад есть неразрешенность духовного пути, безвыходность, которая представляется вечной, бесконечной, ад есть трагедия человеческой свободы. Если экзотерично и рационалистично

разрешение эсхатологической проблемы, которое дает традиционное богословие, то и точка зрения бесконечного развития, бесконечной эволюции не менее рационалистична и экзотерична. Она разжижает нашу жизнь и делает ее духовно ненапряженной. Нет ничего мучительнее эсхатологической проблемы в религиозной жизни и религиозной мысли. Три эсхатологических кошмара грезятся человеку: кошмар религиозный – вечные адские муки; кошмар оккультически-теософический – бесконечная эволюция, перевоплощение через бесконечные миры; кошмар мистический – исчезновение человеческой личности в Божестве. И неизвестно, какой кошмар легче. Иногда кажется, что человек готов согласиться на ад, чтобы этой дорогой ценой отказаться от кошмара бесконечных эволюций или от кошмара окончательного растворения в Божестве. В религиозной идее зла было глубокое утверждение личного бытия. Это есть основная антиномия и апория, к которой приводит эсхатологическая проблема. Если мы до конца утверждаем личность и свободу, то мы приходим к возможности ада. Легко преодолеть идею ада, но этим также снимается личность и свобода. С другой стороны, наша личность и наша свобода не мирятся с вечными адскими муками, наше нравственное сознание протестует против адских мук хотя бы для одного человеческого существа. Я еще могу допустить возможность адских мук для себя и нередко переживаю их предвкушение. Но с трудом могу допустить их для других. Возможно еще допустить адские муки с точки зрения человека, но невозможно их допустить с точки зрения Бога. Уже Ориген думал, что Христос не примирится с гибелью хотя бы одного существа, что крестная мука его продлится до спасения всех¹³⁸. И это очень глубоко. Другая апория заключается в следующем. Перед личностью должна быть раскрыта возможность бесконечного развития, вечного творческого обнаружения своей природы. Но бесконечность развития, отсутствие конца и исхода, воспринимается личностью как кошмар, как невозможность достигнуть Царства Божьего. Эта апория указывает на неразрешимость эсхатологической проблемы рационалистически-

натуралистическим путем. Она разрешима в Царстве Божьем, которое нельзя мыслить натуралистически. Проблема происхождения, судьбы, и конца души не имеет еще в христианстве окончательного догматического разрешения. Таинственна не только конечная судьба души, но и ее происхождение, ее истоки. Традиционно-богословский взгляд, что душа человеческая творится Богом в момент физического зачатия, так жалок, что на нем не стоит серьезно останавливаться. Вечная истина есть в орфическом учении о душе, которое выражено Платоном. Необходимо допустить предшествование душ в духовном мире, извечность души в духовном мире. Душа человеческая не есть дитя времени, она есть дитя вечности. Но несовместимо с христианским сознанием учение о перевоплощении на земле. Оно дробит личность и вносит натуралистическое понимание в духовную жизнь. Тут мы встречаемся с границами возможного внесения в христианство принципа развития. Когда принцип развития пытается разрешить тайну происхождения и конечной судьбы человеческой души, он переходит в натурализм и враждебен христианству. Отрицание же духовного развития есть отрицание того, что человек должен совершенствоваться, должен достигать совершенства, подобного совершенству Отца Небесного, отрицание искания и осуществления Царства Божьего. Но границей принципа развития является тайна, охраняющая божественную жизнь. Проблема эсхатологическая упирается в различие, которое должно быть установлено между бесконечностью и вечностью. Бесконечность перевоплощений и бесконечность адских мук остаются в природном мире, вечность же принадлежит миру духовному, бытию божественному. И не может быть злой, дьявольской, адской вечности наряду с вечностью божественной¹³⁹.

Глава X. Церковь и мир

§

Есть ли Церковь онтологическая реальность? Катехизисы ничего не дают для понимания природы Церкви. Онтология Церкви совсем еще почти не раскрыта. Это – задача будущего. Бытие Церкви не было еще настолько выявлено и актуализировано, чтобы сделать возможным построение онтологии Церкви. Да и возможно ли определение природы Церкви? Церковь извне нельзя вполне увидеть и понять, нельзя вполне рационально определить, сделать проницаемой для понятия. Нужно жить в Церкви. Она постижима лишь в опыте. Она не дана нам с принудительностью, как внешняя реальность. И то, что внешне улавливается как Церковь, то не есть она в своей сокровенной природе. Церковь не есть храм, построенный из камня, не есть духовенство, иерархия, не есть общество верующих или приход, состоящий из людей, не есть учреждение, регулируемое правовыми нормами, хотя все это привходит в бытие Церкви. Церковь не имеет внешних признаков и границ, которые выражали бы ее внутреннюю природу и отличали бы ее от всего остального бытия. Церковь имеет и физическую, и психическую, и социальную стороны, но через эти стороны действительности нельзя определить ее природу. Церковь не есть видимая вещь, она не принадлежит к миру видимых вещей, она не есть эмпирическая действительность в том смысле, в каком есть эмпирическая действительность: камни, растения и животные. Церковь есть невидимая вещь, она принадлежит к миру невидимых вещей, обличаемых верою, она сокровенная духовная реальность. Правда, Церковь существует для всех, как внешняя эмпирическая реальность, к ней определяют свое отношение, с ней борются, как с реальностью, враги Церкви, в Церковь не верящие. Но совсем в другом смысле признают они Церковь реальностью, чем те, которые в Церковь верят и в ней живут. Но извне, но принудительно, чувственно видны лишь камни, лишь ритуал, лишь учреждение, лишь люди, облеченные в церковный

чин. Но подлинная, бытийственная реальность Церкви сокровенна, мистически пребывает за гранями внешних камней Церкви, иерархии, обрядов, соборов и пр¹⁴⁰. Природа церкви – духовная. Церковь принадлежит миру духовному, а не миру природному. Но это не значит, конечно, что Церковь не воплощается, не делается видимой в мире природно-историческом, что она остается невидимой, как того хотят протестанты. Церковь постигается мной в опыте, опыт же церковный начинается, когда я преодолеваю узость, замкнутость моего душевного мира, когда я вхожу в единство великого духовного мира, преодолеваю разрыв и разделение, побеждаю время и пространство. Духовный мир и духовный опыт сверхиндивидуальны и сверхпсихичны и потенциально церковны. Духовная жизнь метафизически социальна, а не индивидуалистична. И Церковь имеет духовно-социальную природу. Она социальна не во внешнем, а во внутреннем смысле этого слова. Церковный опыт соборен. Соборность есть онтологическое качество Церкви. В церковном опыте я не один, я со всеми братьями по духу, повсюду и во все времена жившими. Я сам очень узок и мало знаю, опыт мой не имеет широты и не объемлет полноты и многообразия бытия, и многих определяющих духовных встреч я сам по себе не имел. Вот я написал книгу, но в книге этой я уловил отдельные лишь лучи света, увидел лишь отдельные стороны истины. Но я могу выйти из себя, метафизически перейти пределы самого себя, могу приобщиться к опыту родных мне по духу, к опыту сверхличному. В опыте религиозно-церковном, во встрече с Христом, человек не одинок, не предоставлен своей узости, он со всеми теми, которые когда-либо этот опыт имели, со всем христианским миром, с апостолами, со святыми, с братьями во Христе, с умершими и живущими. К Церкви принадлежат не только поколения живущих. К ней также реально принадлежат и все умершие поколения – все они живы в Церкви, со всеми ими есть реальное общение. Это есть существенный признак Церкви. В Церкви, в соборном духе происходит биение единого сердца. В Церкви происходит единое узнавание Христа, встреча всех с одним и тем же Христом и получение от того же Христа

единой и единящей силы. Христос в нас, и мы во Христе. Мы составляем единый род Христов, новый духовный род человеческий, род Нового Адама. И этот новый род Христов обладает умом Христовым, умом иного качества, чем наш ограниченный, душевный человеческий ум. И через ум Христов мы узнаем то, что не могли бы узнать своим умом. В Церкви, в человеке, живущем в Церкви, происходит изменение природы, природа становится духовнее, человек входит в иной порядок бытия. В Церкви, в новом духовном роде человеческом действует не только ум Христов, но и Христова любовь, и Христова свобода, неведомые миру природному, роду ветхого Адама. Церковь есть порядок любви и свободы, единство любви и свободы. В природном мире свобода и любовь разъединены, свобода не хочет знать единства, она утверждает себя в отъединении, единение же и единство принимают форму принуждения и насилия. Порядок же бытия церковного, его духовный мир не знает принуждения и насилия, не знает свободы, восставшей против единства, против любви. Церковь, выявляясь и воплощаясь в мире природном и историческом, может принимать формы, свойственные этому миру, может заимствовать от него начало принудительное и насилующее. Но не такова ее внутренняя природа, не такова ее сокровенная сущность. Церковь есть мистическое тело Христово. Принадлежать к Церкви – значит быть членом тела Христова, быть клеткой этого мистического тела, быть органом этого мистического организма. Принадлежа к мистическому телу Христову, мы получаем ум Христов, любовь Христову, свободу Христову, которых не имеем и не знаем в природном мире, в душевной нашей замкнутости. Жизнь Церкви основана на священном предании, на преемстве. Через предание входим мы в единый духовный мир, в жизнь нового духовного рода. Предание и есть сверхличный, соборный опыт, творческая духовная жизнь, переходящая от поколения к поколению, соединяющая живых и умерших, побеждающая смерть. В мире царит смерть. В Церкви же нет смерти. Предание есть воскрешающая память, победа над смертью и тлением, утверждение вечной жизни. Предание Церкви не есть внешний

авторитет, не есть что-то нам навязанное. Предание есть изнутри идущее, реальное, бытийственное преодоление разрыва времени, уловление вечности в смертоносном потоке времени, соединение прошлого, настоящего и будущего в единой вечности. Жизнь в предании Церкви есть жизнь в вечности, есть восприятие и узнавание реальностей изнутри, а не извне. Прошлое узнается не извне, не через внешние отрывки сохранившихся памятников, подлежащих разлагающей исторической критике, а изнутри, через священную память, через внутренние встречи, через соборную духовную жизнь, побеждающую все разрывы, все внеположности. Предание не есть авторитет, предание есть творческая жизнь духа. Авторитет есть категория, приложимая лишь к миру природному, миру разрыва и вражды. Авторитет ничего не значит в мире духовном или значит лишь из свободы идущее смирение и послушание. Авторитарное предание есть лишь перевод с языка духовного мира на язык мира природно-исторического, приспособление к ветхому роду.

Церковь не есть одна из реальностей, существующих наряду с другими, не есть «что-то» в историческом и мировом целом, отдельная предметная реальность. Церковь есть все, вся полнота бытия, полнота жизни мира и человечества, но в состоянии охристовления, благодатствования. Церковь имеет космическую природу и забвение этой космической природы есть признак упадка церковного сознания. Понимание Церкви, как лечебного заведения, в которое души поступают на излечение, есть недостойное понимание. Отрицают космическую природу Церкви те, которые видят в Церкви лишь учреждение. Но они-то и должны быть признаны упадочниками. В Церкви растет трава и цветут цветы. *Церковь есть охристовленный космос.* В космос вошел Христос, был распят и воскрес. И все изменилось в космосе, он стал новым. Весь космос проходит свой путь распятия и воскресения. Охристовленный космос, в котором побеждается хаос, есть красота. Потому и Церковь может быть определена, как красота, подлинно бытийственная красота. И всякое достижение красоты в мире есть в глубоком смысле оцерковление. Красота есть

цель мировой жизни, есть обожение мира. Красота спасет мир (Достоевский). Достижение красоты и означает спасение мира. Интегральное понимание Церкви есть понимание ее как охристовленного космоса как красоты. И лишь дифференциальное понимание превращает ее в учреждение. Но Церковь до осуществления Царства Божьего имеет и раздельное существование. Церковь должна возвышаться над непросветленными стихиями мира и не может с ними смешиваться. Церковь есть прежде всего Церковь невидимая, внутренняя, мистическая. Она принадлежит духовному, а не природному порядку. В этом своем качестве Церковь еще потенциальна, непроявлена. Мистически Церковь лишь частично выявлена, актуализирована. Философия Аристотеля и Св. Фомы Аквината понимает отношение между потенцией и актом так, что потенция есть всегда несовершенство, материя, не подлинное бытие, акт же есть подлинное и совершенное бытие. В Боге нет потенции, Бог есть чистый акт. Отсюда католически-томистское сознание должно признать подлинным и совершенным бытием Церкви ее актуализированность и выявленность, историческую воплощенность. Мистической Церкви как бы не существует. Она оказывается потенцией, т. е. несовершенством, материей, полубытием. Аристотель очень благоприятен для абсолютизации исторических воплощений, для закрепощения бесконечного конечному. Но возможно другое понимание потенциальности. Оно раскрывается в германской мистике и германской философии, у Я. Беме, у Шеллинга. Потенциальность есть глубина бытия, сокровенная таинственная его основа, в потенциальности всегда более, а не менее, чем в актуализированном и выявленном. При таком понимании в Боге есть потенция, Бог не есть чистый акт. И в Церкви есть потенция. Церковь потенциальная, невыявленная, не актуализированная есть безмерно больше, чем ее актуализированная и выявленная часть. Подлинная основа Церкви мистична, погружена в бездонность и бесконечность. Историческая Церковь не покрывает собой всей полноты бытия Церкви, Церкви мистической и потенциальной. Только при таком понимании потенции раскрывается бездонность и бесконечность

бытия, преодолеваются давящие границы конечного. Христианство было прорывом за грани конечного, открытием бесконечного и бездонного. В христианском сознании материя жизни преобладает над формой жизни. Этим существенно отличается христианство от эллинизма. Схоластика была попыткой наложить эллинскую форму на христианскую материю жизни, т. е. ограничить бесконечную потенциальность жизни, бесконечное творчество, признать подлинным бытием лишь то, что стало актом, в чем материя окончательно подчинилась форме. На Востоке христианство никогда не пережило такого возрождения. Аристотеля, такого господства эллинской формы. Традиции платонизма, которая была исконной на Востоке, открываются иные перспективы. Но и на Востоке и в православии церковное сознание слишком подавлено ограничениями актуализирующей формы и боится потенциальности. На Востоке был инертный консерватизм. Понимание отношений между потенцией и актом, иное чем аристотелевски-томистское, нимало не ведет к отрицанию необходимости актуализации, выявления, воплощения, – оно только расширяет сферу возможных актуализаций и отрицает исчерпанность бытия сферой актуализированного. Церковь не только мистична и потенциальна. Она также есть Церковь видимая, воплощенная, выявленная. Церковь так же исторически воплощается, как воплощается Христос. Но исторической видимостью и воплощенностью не исчерпывается внутреннее бытие Церкви. Церковь видима в видимой жизни Христа, она видима в жизни святых, в таинствах, в иерархии, в церковных общинах, в соборах и пр. Актуализация, оформление, выявление есть положительная прибыль, обогащение, завоевание. Но это не означает закрытия бесконечности и бездонности, отрицания того, что в сокровенном заключено более, чем в раскрытом и выявленном, что в эзотерическом больше, чем в экзотерическом. Путь Беме был недостаточно ортодоксален, и учение его было замутнено, но он во всяком случае был более христианин, чем Аристотель. Античный, эллинский мир боялся бесконечности и всегда защищался от нее. В мире христианском раскрылась

бесконечность, материя жизни. Беме весь в этой бесконечности, развернувшейся после христианского откровения. В церковном сознании борются два начала – эллинское, античное, аристотелевское начало ограничивающей формы, исчерпанной и завершенной актуализации, и собственно христианское, мистическое начало бесконечности, потенциальности жизни, подлежащей все новым и новым творческим актуализациям. Нужно помнить, что сама актуализация и воплощение Церкви в истории зависит от реакций человеческой природы, от границ человеческого сознания, подвижного и динамического, от духовной направленности человека. Видимая Церковь есть лишь частичная актуализация Церкви невидимой, лишь частичное, неполное оформление материи церковной жизни человечества и мира. Церковь не является и не раскрывается во всей полноте своего бытия, своих возможностей. Полная актуализация, воплощение и раскрытие Церкви есть преображение космоса, явление нового мира, достижение Царства Божьего. Во внутреннем заключены большие богатства, чем во внешнем. У католиков есть учение о различии между душой и телом Церкви. Душа Церкви шире, вместительнее тела Церкви. К душе Церкви принадлежат все те, у кого воля направлена к Богу и божественному, хотя бы сознание их не было церковным и даже христианским и они не принимали участия в видимой, воплощенной жизни Церкви. К телу Церкви принадлежат те, которые участвуют в таинствах Церкви, соподчинены ее иерархии. Это учение о душе Церкви есть корректив к католической концепции Церкви, обрекающей большую часть человечества на гибель. Но учение о душе Церкви должно довести до сознания той истины, что круг Церкви потенциальной, не выявленной, шире и богаче круга Церкви актуализированной и выявленной. Есть две точки зрения: или абсолютное и бесконечное проникает в относительное и конечное и освящает его, создает замкнутый сакральный круг, или конечное и относительное стремится к абсолютному и бесконечному и создает творческое движение. Первая точка зрения исключительно консервативно-

сакраментальна, вторая же – творчески-профетическая. Полнота христианства заключает в себе обе точки зрения.

Воплощение есть символизация. Видимая Церковь есть символизация невидимой Церкви. Земная иерархия есть символизация небесной иерархии. Но символ всегда говорит о пребывающей за ним бесконечности. Оформленная и актуализированная, воплощенная в истории Церковь не есть вся бездонная глубина и полнота Церкви, дальше и глубже пребывает бесконечность. Бесконечное нельзя совершенно заключить в конечное. Этим сознанием отличается реализм символический от реализма наивного. Церковь есть тело Христово. Тело Христово обнимает всю бесконечность космической жизни, оно есть космическое тело. Таинства и догматы Церкви являются видимым выражением таинственной жизни космического тела Христово. Но догматы, как мы видели уже, лишь символические формулы истин духовного опыта, наиреальнейших встреч человека с Богом, с Христом. Но таинства – лишь видимые центральные точки теургических событий, совершающихся в жизни космической. Христос, Сын Божий, вечно распинается в космосе, и вечно приносится евхаристическая жертва. Церковь подводит к тайнам божественной жизни, но тайна эта остается непроницаемой для церковного рационализма и церковного юридизма. Церковь – двусторонняя по своей природе, ее нельзя понимать монофизитски. Церковь имеет не только божественную, но и космическую основу, она имеет не только сигнатуру Божества, но и сигнатуру мира. Церковь есть Бого-мир, Бого-человечество. Церковь не есть только Бог. И в космической, мирной основе Церкви должна быть достигнутая в космической жизни, в мире чистота, беспорочность, целомудрие. Если бы не было в жизни мира этого достижения чистоты и целомудрия, то невозможно было бы Богорождение и Боговоплощение, явление в мир Сына Божьего. Не было бы той силы, которая принимает в себя Бога и вводит Его в мир. Богоявление не может быть внешним насилием над миром, мир сам должен раскрыться Богу. Мир шел к рождению и воплощению Сына Божьего, и он должен был создать чистую и целомудренную природу, которая примет в

себя Бога. Дева Мария, Богородица, и есть та чистая и целомудренная природа в мире, та его естественная обоженность, которая и является космической основой Церкви. Церковь покоится не только на Христе, на Божьей благодати, но и на Деве Марии, на Богоматери, на душе космоса, достигшей чистоты и целомудрия, рождающей в Духе, а не в грешной природе. В Деве Марии мир и человечество достигают свободной обоженности не через особый акт благодати, изымающей из первородного греха, как учит католический догмат о непорочном зачатии, а через свободную премудрость самой твари. Бог мог бы актом всемогущей воли всех сделать целомудренными. Но Он хочет свободного достижения целомудрия, достижения целостности человеческой природы, и абсолютно достигнуто было это целомудрие лишь в Деве Марии. В Деве Марии мир и человечество ответили на зов Божий. Церковь имеет единую и вселенскую природу не только в божественной своей природе, но и в природе космически-человеческой. Дева Мария есть космическая женственная душа человечества¹⁴¹.

Вселенская Церковь не вполне актуализирована, не вполне выявлена в Церкви видимой, в Церкви исторической. Иначе необъяснимо было бы разделение Церквей и вероисповеданий. Вселенская Церковь пребывает за всеми разделениями. Актуализация, оформление, выявление Церкви в истории, с одной стороны, есть процесс обогащения, исполнение всемирно-исторической роли христианства. Но с другой стороны, это есть и процесс умаления, неизбежного приспособления к среднему уровню народных масс. В Церкви огромную роль играла икономия. Для народного коллектива создавались все исторические тела, и все они носят сигнатуру срединности, общепригодности. Религия в мире есть создание народного коллектива и религиозных учителей, пророков. Поэтому в религиозной жизни возможно различие слоев народных и слоев духовно-аристократических. Видимая Церковь должна существовать не для избранного только меньшинства, а для всего человечества и всего мира. Это определяет все отрицательные стороны Церкви в истории, всю

мучительность ее судьбы, всю отталкивающую соблазнительность ее истории. Церковь должна нисходить в низины мировой жизни, она не может оставаться на высотах, как хотят гностики, монтанисты и сектанты разных толков. Человеческий мир, в котором должна действовать Церковь, поражен языческим натурализмом, раздором и ограниченностью. И вселенская истина Церкви, действующая в мире и в человечестве, преломляется в языческом партикуляризме и в ограниченности природного мира и человечества. Великая историческая абберация была в том, что собственную ограниченность человек слишком часто принимал за теофанию, за абсолютную святость в исторической плоти. Церковь есть онтологическая реальность, духовный организм, реальное существо. В этом реальном существе, пребывающем не только на земле, но и на небе, не только во времени, но и в вечности, сращены две природы – Бог и мир, Бог и человечество. И потому Церковь, как реальное существо и организм, разделяет судьбу мира и человечества, болеет и развивается. Церковь есть благодатный порядок любви и свободы, но действует она в мире природном, в мире розни и принуждения. Этим определяется ее историческая судьба. Церковь принадлежит духовному порядку, но она внедрена в природный порядок и призвана его преображать. Таинства Церкви являются прообразами преображения всего мира. Лишь через таинства, через литургию, через евхаристию приобщается народный коллектив к глубине духовной жизни. Таинства совершаются в глубине космической жизни. Там совершается жертва Христа. Она совершается в каждом явлении жизни. Но видимы таинства и сосредоточены они в точках таинодействия Церкви. И в этих точках они открываются для всех, для всего человечества. Всенародная религия – литургически-символична. Я не могу входить в Церковь на условиях, соглашаться войти лишь в Церковь небесную, или в Церковь, осуществившую совершенство на земле. Я не могу принять Церковь извне. Я могу принять ее лишь изнутри. И тогда не может быть договорных условий между мной и Церковью. Я хочу творческого развития, я не могу примиряться с застоєм, с

бездвижностью, с окостенением. Но это не может быть предметом моих внешних договоров с Церковью. Нужно принять Церковь внутренне и мистически. И тогда я увижу, что в Церкви возможно творческое развитие, что только в ней оно и возможно. Только интегральное понимание Церкви, как охристовленного космоса, как Церкви небесной и вечной, а не только Церкви исторического времени, освобождает от внешней подавленности Церковью, от внешней ее критики. Войти в Церковь – значит войти в вечный божественный миропорядок. Но войти в этот миропорядок не значит порвать с землей и историей, не значит уйти от мира, а значит участвовать в их преображении. Церковь – динамична, она есть творческий процесс. Остановка творческого процесса есть человеческая слабость и грех. В Церкви есть не только Петрово начало, но и начало Иоанново и Павлово. В Церкви никогда не умирает сокровенная Иоаннова традиция. В ней всегда живет не только временно-историческое, но и вечное Евангелие. Христос учил о наступлении Царства Божьего и призвал искать его прежде всего, он непосредственно не создавал в готовом виде исторической Церкви, земной ее организации¹⁴². Первохристианская община жила в эсхатологической атмосфере, в ожидании Второго Пришествия, наступления Царства Божьего. Церковная организация в историческом смысле слова ей не была нужна. Обоснование Церкви для земной жизни стало необходимо, когда осознано было, что предстоит еще долгий исторический путь, что время для пришествия Царства Божьего еще не наступило. Тогда понадобилась выработка органов для длительной исторической жизни. Непосредственные харизматические дары ослабели, и были выработаны каноны, по которым в непрерывающемся преемстве протекает апостольская благодать священства. Вместо Царства Божьего образовалась на земле Церковь. Но земная Церковь не должна быть отождествляема и смешиваема с Царством Божьим, она есть лишь путь. Идея Царства Божьего остается идеей эсхатологической, а не исторической. Царство Божье связано с Церковью неведомой, небесной, мистической.

§

Христос был явлением Богочеловека, совершенного Бога и совершенного человека, двух природ, соединяющихся в одном лице. Этим определяется Христианство как религия Богочеловечества, религия не монистическая. И в Церкви соединяются в один организм, в одну личность две природы – Божество и человечество. Церковь есть организм богочеловеческий, а не только божественный, есть богочеловеческий процесс. В Церкви действует не только Божья благодать, но и человеческая свобода, и человеческая активность. Без самого человека для Бога невозможно спасение человека и преображение мира. Монофизитское понимание Церкви отрицает взаимодействие Божества и человечества. Это монофизитское понимание более всего мешает раскрытию общения людей в любви как положительного содержания христианской, церковной жизни. Монофизитское понимание Церкви ведет к подавлению человеческого начала началом ангельским, т. е. к исключительному господству духовной иерархии, исключительному преобладанию священства в жизни Церкви. Клерикализм, иерократизм есть монофизитство в церковном сознании, принижение значения человечества в церковной жизни. В церковной жизни должна господствовать иерархия священства, т. е. ангельский, а не человеческий чин. На этой почве человеческое творчество оказывается невозможно в Церковной жизни, оно удаляется за ограду Церкви. Фактически человеческая активность и человеческое творчество были в жизни Церкви, и подавить его окончательно не было никакой возможности, но оно прикрывалось формами господства священнической иерархии. Папизм был напряженной антропологической активностью, но он никогда не хотел утверждать себя как человеческое начало. Монофизитское, одностороннее понимание Церкви опровергается уже тем, что в христианстве Бог открывается через Сына – Богочеловека, т. е. самое откровение предполагает человеческую активность, человеческую свободу, явленную в человеческой природе Христа. Христианская Церковь имеет богочеловеческий, а не только божественный исток. Церковь не существует без человечества, без человеческой природы, и человечество в

Церкви есть не только объект воздействия Божьей благодати, но и субъект, активный, свободный, творческий субъект, отвечающий на Божий призыв. В Церкви есть постоянно движение не только от Бога к человечеству, но и от человечества к Богу. Этим определяется динамика церковной жизни, ее историчность. Церковь должна иметь незыблемую, божественную основу, и с этой основой связано священство. На изменчивой человеческой природе нельзя основать Церкви. Но Церковь должна быть и творческим, динамическим процессом. И это предполагает человеческую основу в Церкви, действие человечества в ней. Опыт познания, опыт нравственный, вся полнота опыта жизни возможна лишь в том случае, если разделяются судьбы человечества и мира. Церковь не есть априорное начало, предстоящее человечеству и миру, Церковь есть опыт. Если Церковь есть жизнь Богочеловечества, то она есть опыт, изживание судьбы мира и человечества, трагедии жизни. Что в Церкви живет и действует не только Божество, но и человечество – это истина элементарная и несомненная, которую признают все церковные люди, богословы всех христианских вероисповеданий. Но последовательные и радикальные выводы, которые отсюда вытекают, для многих исчезают и покажутся проблематическими.

Движение от человека к Богу, раскрытие человеческой свободы и человеческого творчества в Церкви принимает формы, которые, видимо, не введены в ограду Церкви. Многие творческие процессы жизни принадлежат лишь Церкви невидимой, лишь душе Церкви. Богочеловечество живет сложной жизнью. И не все стороны богочеловеческого процесса осознаны как церковные, как пребывающие в Церкви. Сознание Церкви остается по преимуществу дифференциальным, а не интегральным. Лишь «сакральная» сторона христианства официально признается церковной, «профетическая» же его сторона остается как бы вне видимой Церкви. Большая часть нашей жизни оказывается совершенно выпавшей из Церкви, и мы влачим дуалистическое, разорванное существование, переходя от одного, ритма к другому, из Церкви в мир и из мира в Церковь. Вся наша творческая жизнь остается в мире, а не в

Церкви. В Церкви ли мы познаем, творим произведения искусства и созерцаем красоту космоса, совершаем нравственные оценки, делаем открытия и изобретения, в Церкви ли раскрывается и дает свой цвет романтическая любовь, достигается подлинная свобода, осуществляется справедливость и подлинное братство? Мы должны думать, что все подлинно бытийственное пребывает в Церкви. В Церкви все, что есть бытие, вся полнота бытия, и вне Церкви лишь небытие. Все подлинное творчество человека входит в Церковь, понятию в интегральном, космическом смысле. Проблема эта связана с тем, призван ли человек только к спасению или также и к творчеству. Для спасения души не нужен весь творческий процесс жизни. Не для спасения, а для Царства Божьего, для преображения мира нужно раскрытие творческой свободы человека. Так трудно осознать границы Царства, потому что доктрина о Церкви, в сущности, не раскрыта еще в христианстве. Раскрытие природы Церкви предполагает раскрытие религиозной антропологии, религиозного учения о человеке. Трудна проблема еще потому, что человеческое творчество, человеческая активность есть смешение бытия с небытием. И вся задача заключается в том, чтобы разделить в богочеловеческом процессе то, что от бытия, и то, что от небытия. В этой смешанности вся трудность церковного признания творческого человеческого процесса. Но смешение это порождено свободой человека.

Раскрытие жизни Богочеловечества в Церкви связано с христианским учением о Новом Адаме, о новом духовном человеке, о новом духовном роде человеческом, идущем от Христа. В господствующих формах церковного сознания признается лишь ветхий Адам, лишь натуральный род человеческий. Как будто бы оставалось не до конца осознанным, что во Христе и через Христа человек уже новая тварь и в нем раскрывается новая свобода и новая сила. После Христа первородный грех не имеет уже абсолютной власти над человеком, человек и космос принадлежат не только природному, натуральному порядку, разрыв между естественным и сверхъестественным преодолен. В природном

мире, в человеке может раскрыться духовная жизнь, духовное творчество. И эта раскрывающаяся духовная жизнь, духовное творчество принадлежит богочеловеческой жизни Церкви. Все процессы жизни протекают в Церкви. В Церкви цветет красота космической жизни. В Церкви творил Шекспир, Гете, Пушкин, в Церкви человек осознал свою первородную свободу, в Церкви достиг вершины гнозиса Я. Беме, в Церкви пережил трагедию распятого Диониса Ницше, в Церкви расцветало человеческое творчество, когда оно было от бытия и для бытия. В Христе человек получил не только божественную, но и человеческую силу, стал вполне и до конца человеком, духовным существом, новым и вечным Адамом. Человек раскрывается лишь в Богочеловечестве, т. е. в Церкви. Но это может остаться неосознанным. Гете мог не сознавать, что все подлинно бытийственное в его творчестве протекает внутри Церкви и есть проявление жизни Церкви. Понимание христианства исключительно как религии личного спасения сдавливают и суживают церковное сознание, заслоняют жизнь Богочеловечества и творческий богочеловеческий процесс мира. В сущности, понимание христианства как религии личного спасения противоречит самой идее Церкви. Церковь лишается всякого онтологического и космического смысла. Это есть чистейший номинализм, отрицание онтологической реальности Церкви, человечества, Богочеловечества, космоса. Лишь понимание христианства как религии просветления и преображения всего мира и человечества благоприятно интегральному церковному сознанию, осознанию церковности творческой жизни человечества. И проблема наша совсем не в том, можно ли церковно допустить и оправдать творческую жизнь человечества, а в том, есть ли творческая жизнь человечества жизнь самой Церкви, но не осознанная еще вследствие умаленности церковного сознания. Новая история создала небывалый дуализм Церкви и мира, сакрального и профанного, религии и жизни, она разорвала старую органическую сращенность христианства с жизнью рода, с бытом. Это положение непереносимо для религиозного сознания, для религиозной совести. Жизнь обезбожена, жизнь

остается неоправданной и неосвященной. Религия загнана в уголок души. Но этот болезненный процесс раскрывает новые возможности. Христианство отрывается от языческого быта, от ветхого, натурального рода, и этот мучительный процесс помогает одухотворению христианства, народжению новой духовности в мире. В Церкви видимой и осознанной действует человеческая природа, действует старая греховная природа человека и нередко искажает и принижает христианство. Но не были до конца сделаны все выводы их христологического догмата. Все, что было тленного, дурного в исторической жизни Церкви, связано с непросветленной, неохристовленной человеческой природой. И в исторической жизни Церкви, как и в жизни мира, господствует большинство над меньшинством, т. е. менее одухотворенная часть человечества над более одухотворенной частью человечества. И это дурное влияние активности человека в жизни Церкви было великим препятствием для осознания богочеловеческой природы Церкви, для внутреннего освящения в ней творческого богочеловеческого процесса.

§

Св. Фома Аквинат думал, что человек принадлежит к низшей иерархии духов. Человеческий интеллект – самый низший род интеллекта. Для человека недоступно чисто интеллектуальное познание, ему нужен чувственный опыт для познания. Ангельское познание есть чисто интеллектуальное познание. Выше человека стоит ангельская иерархия. При такой точке зрения человек не занимает центрального положения в космической иерархий. И непонятно, почему Христос был Богочеловеком, а не Бого-ангелом. В метафизике христианства ставится беспокойный вопрос об отношении между ангельской и человеческой иерархией. Должно ли начало человеческое быть подчинено началу ангельскому как высшему? С ответом на этот вопрос связаны исторические судьбы человечества. Клерикально-иерократическое учение о Церкви, государстве, социальной и культурной жизни человечества и есть учение о преобладании и господстве ангельского начала над человеческим, ангельской иерархии над человеческой

иерархией. Иерократизм в своей крайней и предельной форме сталкивается с идеей Богочеловечества и подменяет Богочеловечество Бого-ангельством. Иерократизм католической церкви противоречит центральному и верховному положению человека в иерархии бытия, раскрывшемуся в явлении Богочеловека, он мешает раскрытию жизни Церкви, как жизни Богочеловечества. Папоцезаризм, как и цезарепапизм, есть господство ангельского начала над человеческим. Эта система была бы истинной, если бы Христос был Бого-ангелом, а не Богочеловеком. Но Богочеловечество Христа противоречит иерократически-авторитарной системе и отвергает ее как соблазн. В этом отношении восточный цезарепапизм стоит в одной линии с западным папоцезаризмом. Император, как священный церковный чин, получивший особые харизмы на властвование, не есть человеческий чин, он есть чин ангельский. Человек в нем также не имеет значения, как и в священнике. Харизмы даются не человеку, они лишь символизируются в человеческом мире, даются же они ангельскому чину. Папа и император – ангельские, а не человеческие чины, медиумы, власть их не человеческая, в ней видят теофанию. Человек в них есть случайное и мешающее явление. Таким образом, активность приписывается ангельскому, медиумическому началу, человек же должен оставаться пассивным. Но в действительности иерархия, устанавливаемая Христом Богочеловеком, обратная. В центре бытия становится человек, а не ангел, и человек поднимается до недр Св. Троицы. Христос – абсолютный, небесный Человек, и Он не может быть подчинен ангельской иерархии. Ангельское начало – пассивное, передаточное, медиумическое, человеческое же начало активное, творческое. Ангельская иерархия священства нужна для жизни Церкви именно потому, что она пассивна, медиумична и не зависит от свободной активности, свойственной началу человеческому. Поэтому совершение таинств зависит от иерархии священства. Через посредство пассивной ангельской иерархии человек воспринимает действие благодатной Божьей энергии. Но это значение ангельской, священнической иерархии не может быть

распространено на активную творческую жизнь человека в обществе и культуре. В собственном, строгом смысле слова ангельским чином именуется чин монашеский как предельное угашение человеческой природы. Но это проливает свет на природу иерархического начала. В духовно-религиозной жизни происходит подмена реализма символизмом. Ложный иерократизм, порождающий папоцезаризм и цезарепапизм, всегда есть символизм, а не реализм. В этом иерократическом символизме не обнаруживается реальная высота человеческого духа. Не святости – которая есть реальное достижение человеческого совершенства, приписывается господствующая и главенствующая роль в человеческой жизни, а священству – которое в человечестве лишь символизирует небесную иерархию, ангельский чин. Так и император как священный чин, как «внешний епископ» Церкви не есть великий человек, могущественный человек, вождь, значение которого определяется человеческими качествами, а лишь символическое отображение не человеческой, ангельской иерархии. В истории эти явления порождены сращенностью Церкви с государством, смешением Царства Божьего с царством кесаря, внесением в христианство ложного, христианству чуждого монархического начала, которое восходит к язычеству, к первобытному тотемизму. Уклоны папоцезаризма и цезарепапизма представляют ложное решение антропологического вопроса, неверное учение о человеке, отрицание царственного значения человека и его активного, творческого призвания, подмену человеческого ангельским. Омертвление и вырождение христианства связано с этим исключительным господством иерократизма, с символизмом, мешающим торжеству реализма. Господство иерократизма связано еще с тем, что христианство было воспринято и развивалось в стихии рода, преломилось как религия родовая. Родовой характер христианства лучше всего сохраняется иерократическим началом, символизмом ангельской иерархии. Но стихия рода переживает метафизический кризис, она потрясена в своих основах. Христианство не может быть более родовой религией. Вера делается не наследственной, родовой,

а личной. Христианство перестает быть народной религией в старом смысле слова, оно делается по преимуществу религией интеллигенции повсюду в мире. Это меняет характер христианства и колеблет иерократическое, символическое сознание. Последняя эсхатологическая идея христианства, последнее упование христианского мира есть всеобщее царственное священство, а не иерократия, не папская или императорская теократия, не монархия, – религиозное преображение человечества и мира, а не символическое отображение мира небесного. К всеобщему царству свободы, к религиозному преображению человечество идет иерархическим путем, оно подвергается воздействию Божьей силы и получает благодатные дары через иерархию священства. Но идет оно к реальному, а не символическому царству, к человеческой, а не ангельской иерархии. Всеобщее царственное священство, о котором говорит Апостол Петр, говорит Св. Макарий Египетский¹⁴³, есть иерархическое царство, но царство человеческой, а не ангельской иерархии. Но менее всего это значит, что принцип иерархический, принцип ангельской иерархии, не имеет своей великой миссии в истории. Ему безмерно многим обязано человечество, и без него оно не вышло бы из хаоса и духовного варварства.

§

Церковь по природе своей едина и одна, она такая же единичная и неповторимая реальность, как и личность, имеющая имя собственное. Церковь сознает себя вселенской Церковью. Вселенскость есть конститутивный признак Церкви. Церковь не может определить себя по географическим и этнографическим признакам, она не национальная, не восточная и не западная. Но сама вселенскость может быть разнo понимаема. Можно понимать вселенскость в смысле распространенности по поверхности земли, в смысле количественном и требовать для нее внешнего организованного единства. Это есть горизонтальное понимание вселенскости. Им особенно дорожит католичество. Но возможно иное понимание вселенскости, которое более свойственно православию. Вселенскость есть качество, а не количество, это есть

измерение глубины. Вселенская Церковь не требует внешнего единства, организации, распространенной по всему миру. Вселенскость может быть во внутреннем измерении всякой епархии. Вертикальное понимание вселенскости лучше может утверждать единство и вселенскость Церкви, несмотря на внешнее разделение. В человеческой стихии, в природном мире христианство не только индивидуализируется, что хорошо, но и находится в состоянии распада и разделения, что есть грех и зло. Церковь разделилась не в своей онтологической, всегда вселенской природе и не в божественной своей истине, а в человечестве, которое не в силах было вместить небесной полноты христианства и жило отдельными сторонами и частями истины. Разделение произошло в царстве кесаря. Царство Божье может быть лишь едино. Вражда вероисповеданий, вражда православной и католической церкви, вражда католичества и протестантизма есть вражда в царстве кесаря, в человечестве, погруженном в этот природный мир. В духовном мире эта вражда и разделение невозможны. Но духовный мир ущемлен и умален в этом природном мире. В этом видимом мире нет внешнего единства Церкви. Вселенскость Церкви, не вполне актуализирована, не вполне выявлена вовне. Не только разделение Церквей и существование инославных христианских вероисповеданий свидетельствуют об этой недостаточной выявленности и актуализированности вселенской Церкви, о ее скрытости и потенциальности, но и факт существования нехристианских вероисповеданий в мире, факт существования мира внерелигиозного и антихристианского. Внешне выраженная, выявленная, вполне актуализированная вселенскость Церкви была бы охристовлением всего человечества и космоса. В действительности это охристовление совершалось лишь частично. Вселенскость Церкви остается еще как бы незримой, зримо же лишь разделение. Лишь выдавая часть за целое, лишь отождествляя часть с целым, можно утвердить видимое единство вселенской Церкви. Но скрытость, невидимость вселенского единства Церкви не означает отрицания той истины церковного сознания, что и в видимом, в зримом действует вселенское церковное начало.

Единства нет не в Церкви, а в царстве мира сего. «Божье» и «кесарево» перемешалось в исторических судьбах. Церковное разделение произошло на почве «кесаревых» начал, и церковного единения тоже ищут на почве «кесаревых» начал. Но плоть и кровь разделяет, соединяет лишь дух. До сих пор все проекты соединения Церквей были «кесаревыми» проектами и потому религиозно бессильными и вредными. Не в этой сфере произойдет соединение, оно произойдет лишь в духе и через действие Духа Святого.

Восточный и западный тип христианства определились не различиями догматическими и церковно-организационными, а разнокачественностью структуры духовного опыта. Различие же духовного опыта определялось различием человеческих стихий, которые воспринимали и преломили в себе христианство. Духовный опыт глубже и первичнее догматов. Церковная организация определяется духовной направленностью в жизни народов. Первично-жизненные, а не доктринальные и не организационные различия определили пути Востока и Запада. Восток и Запад – два жизненных духовных пути христианского мира. И существование этих двух путей предопределено в Божьем замысле о мировой истории. Духовно-жизненные, духовно-опытные различия Востока и Запада определились задолго до разделения Церквей. И это различие совсем не делало обязательным разделение Церквей. Различные типы христианства могли существовать в Единой Вселенской Церкви. Восточная патристика всегда очень отличалась от западной. В ней сильна была традиция платонизма, она была мистичнее, ее интересы были более онтологические и умозрительные. Догматы Церкви выработаны были главным образом восточными учителями Церкви. На Востоке были и все гностики и еретики, свидетельствующие о напряженном интересе к религиозному гнозису и к вопросам догматики и религиозной метафизики. На Западе не мог бы появиться Ориген или Св. Григорий Нисский. Там сильнее были традиции стоицизма и римского юрицизма. На Западе интересовались главным образом вопросами церковной организации и в центре стоял вопрос о свободе и благодати, об искуплении и т. п. Если не

считать гениального Бл. Августина, западная патристика не выдвинула ни одного крупного мыслителя. Там были лишь замечательные писатели, как Тертуллиан и Бл. Иероним. В типе восточного христианства всегда в центре стоял вопрос о преображении человеческой природы и природы мира, о Θεωσις'е. С этим связана большая космичность православия и большая устремленность ко Второму Пришествию Христа, к Воскресению. Восточные учителя Церкви, Климент Александрийский, Ориген, Св. Григорий Нисский, Св. Григорий Назианзин и др., сами по себе не выработали бы понимания христианства, как религии исключительно личного спасения, и не пришли бы к учению о спасении и блаженстве избранных в рай и вечной гибели всех остальных в аду. Это идея по преимуществу западная, а не восточная. Восточная мысль связана не столько с оправданием и спасением от гибели, сколько с преобразованием и обожением. Отсюда учение восточных учителей церкви об апокатастазисе. На Западе, в католичестве, а потом и в протестантизме, в центре всегда стоит вопрос об оправдании, о спасении добрыми делами или верой, о различных степенях участия свободы или благодати в деле спасения. Отсюда приобретает такое значение вопрос о критерии, об авторитете. Это есть юридический вопрос, вопрос социально-организационный. Вот этот юридический, социально-организационный вопрос никогда не интересовал особенно восточную религиозную мысль. Критерий и авторитет нужны для непреображенной природы, для природы отпавшей от Бога и противоположной Богу. Естественное остается отделенным от сверхъестественного, не преображенным, не охристовленным, дисциплинируемым извне. В действительности же естественного, как особой сферы бытия, не существует. Естественное есть лишь состояние греха, отпадение от Бога. Подлинное бытие человека и мира вкоренено в Боге. Так и мыслит Восток, в этом более правый, чем Запад. Западу свойствен бурный динамизм без предположения о преобразении природы, об обожении. Западный человек хочет оправдания, а не обожения, т. е. как будто бы не ищет охристовления человеческого рода, охристовления космоса.

Благодать как будто бы дает оправдание, но не дает преображения. Вот почему католичество всегда было более законническим, чем православие¹⁴⁴.

Есть различие в понимании благодати между православными и католиками. В православии благодать есть дар Духа Святого. В католичестве действие благодати слишком ограничено действием законной организации Церкви. В католичестве учение о Духе Святом почти отождествляется с учением о благодати. Природа Духа Святого как самостоятельной Ипостаси Св. Троицы почти не раскрыта. Православное сознание повсюду видит действие Духа Святого. Православие в глубине своей есть по преимуществу религия Духа Святого. Православию чужда идея жертвы и выкупа, столь сильная в католичестве. Отсюда и иное понимание действия Духа Святого. Действие Духа Святого есть преображение человеческой природы, просветление, рождение новой твари, а не примирение с Богом, не оправдание человека перед Богом. В сущности, благодать не может оправдать человека, потому что благодать есть даровое действие Божьей энергии на человеческую природу. Это действие может изменить человеческую природу, но не оправдать ее. Да и нужно ли Богу оправдание человека? Это есть измышление судебно-юридического человеческого мышления, ограниченного, невмещающего божественную истину христианства. Школьное богословие и в православии заражено идеей оправдания, хотя и в меньшей степени, чем в католичестве. Богословская доктрина думает, что человек спасается через Христа, примиряется с Богом через жертву Христа. Но на большей глубине открывается, что *человек спасается не через Христа, а во Христе*, в новом духовном роде, от Христа идущем, в новой духовной природе и новой духовной жизни. Христос есть прежде всего откровение новой духовной жизни, Царства Божьего. Оправдание же и спасение – подчиненные моменты духовного пути. Это легче понять на почве сознания православного, чем сознания католического. Запад более разделяет Божество и человечество, чем Восток, и вместе с тем более утверждает и выражает активность разделенного

человечества. Отсюда необычайная и своеобразная активность антропологического начала в папизме. Отсюда и активность гуманизма, окончательно отделившего человечество от Бога. Это своеобразное несторианство¹⁴⁵. Легко критиковать догматическую систему папизма, но обычно забывают, что папизм есть творимый западным христианским человечеством в истории миф. И миф этот стал могущественной силой исторического процесса, не отрицательной только, но и положительной.

Восточные христиане по структуре своего духа – платоники. Западные христиане – аристотелевцы. И это не есть различие доктрин и теорий, это – различие жизненное, опытное. Естественный порядок по аристотелевски-томистской концепции не пронизан божественными энергиями, он живет по своему закону и лишь подвергается церковно-организованному воздействию благодати извне. Мы не раз уже говорили, что весь путь Запада, не только католичества, но и всей западной культуры и общественности, основан на аристотелевском понимании отношения между формой и материей, потенцией и актом. Значение материк жизни и потенции бытия принижается. Материя (в греческом смысле) и потенция есть в значительной степени небытие. Подлинное бытие есть лишь материя, подчиненная форме. Совершенная жизнь есть акт. Потенциальная жизнь есть несовершенство. Отсюда актуализированность, оформленность, выявленность, организованность католичества и всей западной культуры. На Востоке же в православии, в России не все духовные силы актуализированы, выявлены, оформлены, многое остается потенциальным, скрытым, внутренним. И мы не считаем этого несовершенством и небытием. Восток склонен даже думать, что внутреннее, сокровенное, невыявленное есть в большей степени бытие, чем выявленное, актуализированное. Это есть огромное различие. Духовный путь Востока никак не вмещается в категории аристотелизма. Восток платонистичен. Для религиозного сознания Востока естественное вкоренено в сверхъестественное. Божья энергия пронизывает мир и обоживает его. Эмпирический мир вкоренен в мир идей,

идейный же мир заложен в Боге. Поэтому существует небесный космос, небесное человечество, небесная Церковь, мир умных сущностей, мир идей, соединяющий Творца и творение, Бога и мир. Воинствующий характер католичества есть воинствование конечной формы, выявленного акта, есть организация бытия через подчинение материи форме, через актуализацию потенции. Жизнь человечества рассматривается как материя, подлежащая оформлению. Католическая Церковь в лице иерархии своей сознает себя началом формы, ей должна подчиняться материя жизни, хаос жизни. Все потенциальные силы жизни должны быть актуализированы, тогда только начинается подлинная жизнь, подлинное бытие. Задача жизни и есть это непрерывное оформление, актуализация. Запад понимает жизнь как акт, как выявление. Отсюда значение организации в католичестве, значение организации в западной культуре. Организация есть торжество формы, есть актуализация потенциальных сил. Иерархия понимается как войско, Церковь понимается как крепость. И душа человеческая должна устраиваться как крепость. Это войско и эта крепость должны охранять от хаоса материи, должны подчинять жизнь форме. Таков дух латинского католичества. Запад очень богат и многообразен, но преобладает этот дух. Православие не воинственно, не актуализировано. Оно более верит во внутренние, неорганизованные и невыявленные духовные силы. Преобладание начала формы и акта над материей и потенцией, как полубытием и полунебытием, есть античный пафос. Греки боялись бесконечного, как материи, как хаоса. Бесконечного боится и мир католический, и вся западная культура. Отсюда и понимание Царства Божьего как жизни Церкви в ее земной исторической судьбе. Царство Божье оформляется, организуется, актуализируется в жизни Церкви. Историческое сознание подавляет сознание эсхатологическое. Царство Божье не ищется и не ожидается как чудесное преображение мира в конце времен. В православии же более сохраняется эсхатологическое чувство Царства Божьего. Церковь не есть еще Царство Божье. Царство Божье чудесно придет в конце времен, оно связано со Вторым Пришествием Христовым.

Потому-то в центре православия лежит вера в Воскресение и праздник Пасхи, ожидание преображения мира. Католическая Церковь не столько ждет пришествия Христа в силе и славе, сколько утверждает силу и славу Христа в Церкви без преображения мира.

И православие и католичество утверждают онтологическую реальность Бога, онтологическую реальность космоса, онтологическую реальность человека, онтологическую реальность Церкви. Когда православное и католическое сознание выговаривает словосочетание «вера в Бога», то ударение делается не на слове «вера», а на слове «Бог». Бог первичнее и реальнее моей веры в него. Церковь есть онтологическая реальность, а не общество верующих людей. Этот реализм и объективизм в католичестве начал вырождаться во внешний формализм и авторитаризм, подменяющий живой онтологизм. Протестантизм был восстанием субъективного мира человека против внешне навязанного и принуждающего авторитета. Центр тяжести религиозной жизни был перенесен в веру, во внутреннее отношение человека к Богу. В этом была своя несомненная правда. Но протестантизм не возвысился над противоположением субъекта и объекта, а оторвал субъект от объекта. Поэтому последствием протестантизма было разложение онтологических реальностей, торжество номинализма и индивидуализма. Религиозная энергия секуляризировалась и направлялась на творчество культуры. Культурные последствия реформации были очень значительны, религиозные же последствия непропорционально малы, несоответственно религиозной энергии и религиозной гениальности Лютера. В религиозной жизни начались процессы разложения. В либеральном протестантизме христианская религия искажается, превращается в профессорскую религию, в науку о религии. Протестантизм праведно восстал против авторитарности и гетерномности в религии, в нем была правда свободы духа, свободы совести. Но это была правда на одно мгновение. Дальше протестантизм пошел ложным путем разрыва с Церковью и преданием, отразительный протест возобладал над творческой реформой. Но, в сущности, нужно

сказать, что индивидуализм свойствен не только протестантизму, но и всему западному христианству. Идея индивидуального спасения души, как и идея предопределения немногих к спасению, есть небесный, метафизический индивидуализм. Этому индивидуализму противостоит идея соборности, коллективности в самих путях спасения. В Церкви мы спасаемся миром, хором, со всеми нашими братьями. Мы стремимся ко всеобщему спасению, к спасению, т. е. преображению, всего космоса. Дух соборности в православии гораздо более выражен, чем в католичестве, хотя и не в казенной церковности. Православие решительно антииндивидуалистично. Этому не понимают католики. Но космическая соборность в православии не нашла себе надлежащего выражения в школьном богословии и в православной аскетической письменности. Она получила выражение лишь в русской религиозной мысли XIX века, у Хомякова, у Достоевского, у Бухарева, у Вл. Соловьева, у Н. Федорова.

§

Наша религиозная воля не может не быть направлена на воссоединение церквей, на преодоление греховной розни христианского человечества. Значит ли это, что мы должны стремиться выйти из состояния конфессионализма и перейти в состояние интерконфессионализма. Интерконфессионализм есть абстракция, он так же лишен всякого бытия, как и интернационализм. «Интер» ничего не значит, под этим не скрывается никакой сферы бытия. Интерконфессионализм может быть назван и междубытийственностью. Интерконфессиональная настроенность лишена творческой религиозной энергии. Лишь через пребывание в своем конфессиональном типе, через его углубление и расширение можно идти к подлинной вселенскости, к сверхконфессионализму. Это значит, что двигаться можно только в глубину и в высоту, а не вбок, в сторону, не по поверхности. Поэтому и мучительная проблема соединения церквей должна ставиться не внешне и не в плоскостном измерении, а внутренне, в измерении глубины. Церкви никогда

не будут соединены путем уний, договоров церковных правительств, взаимных уступок и соглашений. Быть может, для подлинного соединения церквей не следует даже задаваться целью соединять церкви. Точка зрения Вл. Соловьева устарела, и он, в сущности, никогда не вживался в духовный мир католичества. Попытки соединения всегда вели лишь к усилению раздора и разногласия. Соединить Церкви может лишь Дух Святой. Событие это может быть лишь чудесным и благодатным, оно недостижимо одними усилиями людей. И менее всего способны соединить церкви церковные правительства, которые всегда и были источником разделения. Есть другой путь, которым и должен идти христианский мир. Это есть путь внутреннего духовного единения христиан всех вероисповеданий, обращение друг к другу в любви, внутреннего узнавания друг друга, вживания в духовный мир других вероисповеданий. Лишь внутренний путь духовного единения, а не внешний путь единения церковно-организационного и догматического ведет к воссоединению христианского мира. Нужно стремиться прежде всего к изменению взаимных отношений между православными, католиками и протестантами, а не между церквями. Отсюда новая ткань вселенского христианства начнет образовываться. За раздельными христианскими вероисповеданиями существует единая вселенская Церковь. Это можно сознавать в глубине, оставаясь верным своему вероисповеданию. Границы вселенской Церкви не совпадают с видимыми границами исторических церквей разных конфессий. Душа Церкви едина, и в ней пребывают не только те, которые пребывают в разных телах Церкви, но и те, которые видимо находятся вне Церкви. Существует великое духовное братство христиан, к которому принадлежат церкви Востока и Запада, и все те, которых воля направлена к Богу и божественному, все, кто стремится к духовной высоте. Я хочу соединиться с Жанной д'Арк, но не хочу соединиться с епископом Кошоном, который ее сжег, хочу соединиться со Св. Франциском Ассизским, но не хочу соединяться с духовными лицами, которые его преследовали. Я могу соединиться с Я. Беме, великим мистиком, обладавшим

детской простотой сердца, но не могу соединиться с лютеранским духовенством, преследовавшим Я. Беме. Так во всем и повсюду. И в деле воссоединения христианского мира огромное значение имеет мистика, мистическое углубление христианства, преодоление церковного позитивизма и материализма.

§

Два источника имеет религиозная жизнь человечества: народный религиозный коллектив и великие религиозные учителя, пророки. Этими двумя путями передается Божья сила и Божья энергия человечеству, всегда через человека или через человеческий коллектив. Это можно проследить на всей религиозной истории человечества. Начинается религиозная жизнь с общественной стадии, она имеет социальную природу, она раскрывается в клане и национальности, она сращена с народной родовой жизнью и жизнью мира природного. Но в исторической судьбе религиозной жизни наступает стадия субъективная, когда раскрывается религиозная личность, выделившаяся из коллектива и противящаяся ему. Тогда впервые нарождаются религии духа в отличие от религий природы. Великие религиозные учителя и пророки и были первыми провозвестниками религии духа. Она рождалась от пророческих религиозных индивидуальностей, а не от религиозного коллектива. Религиозный коллектив всегда был склонен к задержанию религии на объективно-натуралистической стадии. Пророческий гений отрывает религиозную жизнь от природно-коллективной основы, разрывает связь религии с государством, в нем всегда пробуждается религиозный индивидуализм и религиозный универсализм, неразрывно между собой связанные. Такой великой пророческой религиозной индивидуальностью, одним из первых великих религиозных учителей, был Зороастр. И в религии Зороастра религия духа начала возвышаться над религией природы. Но величайшими пророческими индивидуальностями были пророки ветхозаветные, которые обозначили новую стадию в ветхозаветном откровении. Пророк в отличие от жреца и священника всегда одинок, всегда

проходит через момент острого разрыва с религиозным коллективом, с окружающей народной средой. Пророк по духовному своему типу представляется носителем субъективного начала в религиозной жизни по сравнению с объективным началом, носителем которого является религиозный коллектив. И лишь впоследствии те духовные начала, которые впервые были выражены пророческой индивидуальностью, получают объективное значение и религиозная жизнь вступает в объективную стадию. В профетизме зарождается религиозная жизнь и оседает в священстве. Пророческая религиозная индивидуальность по природе своей обращена не к прошлому и не к настоящему, а к будущему. Пророк всегда недоволен настоящим, обличает зло в окружающей действительности и ждет в грядущем торжества высших духовных начал, которые ему открываются в пророческом видении. В пророческом духе всегда есть своеобразный хилиазм, упование, на наступление Царства Божьего в мире. Пророк ждет судного дня и торжества правды. Пророческая стихия есть вечная стихия в духовной жизни мира. Он есть источник творческого движения в религиозной жизни, он не допускает окостенения и омертвления религиозной жизни. Пророк дышит стихией свободы. Он задыхается в окружающем его отверделом мире, но в своем собственном духовном мире он дышит свободно, полной грудью. Он всегда прозревает свободный духовный мир и ждет его проникновения в этот удушливый мир. Пророк прозревает судьбы человека и мира, разгадывает события мира эмпирического через созерцание мира духовного. Пророческий гнозис есть всегда философия истории, и философия истории возможна лишь как свободное пророчество. Пророк в отличие от святого погружен в жизнь мира и жизнь своего народа и разделяет судьбы мира и судьбы народа. Но он отрицает эту жизнь мира и жизнь народа, он обличает ее и предсказывает ей гибель. В этом трагизм жизни пророческой индивидуальности. Пророк обречен на страдание, он всегда несчастен, его всегда побивают камнями. Пророк в отличие от священника живет в буре и мятеже, он не знает покоя. Пророчество часто бывает враждебно священству.

Пророчество не есть религия ритуала, не есть жреческая религия. Пророк в отличие от священника есть человеческий чин, он принадлежит человеческой иерархии, он есть боговдохновенный человек. Пророк не стремится к личному совершенству, святости и спасению, хотя и может находиться на высших ступенях духовного совершенства, пророк может быть святым, но может и не быть святым. Пророк не уходит из мира для спасения души. Он всегда стремится к совершенству человечества и мира, а не только личности. Публицистика в более высоком и глубоком смысле есть секуляризированное пророчество, и ветхозаветные пророки были первыми публицистами. В пророчестве всегда есть духовная революционность, которой нет в священстве. Пророк не действует успокаивающим образом, не несет мир душам. В пророческой психологии всегда есть разрыв. И потому пророческая стихия не может быть единственной и господствующей стихией в религиозной жизни. Мир не вынес бы огненного и опаляющего душу пророчества, и он должен охранить себя от исключительного его господства. Но без этого духа замерла бы окончательно духовная жизнь в мире. Лютер был натурой пророческой. Дух пророческий шире его религиозного понимания в узком смысле слова. В XIX веке пророческая стихия была у Достоевского, Вл. Соловьева и Н. Федорова, она была у Ж. де Местра, Карлейля, у Ницше, Л. Блуа, Киркегардта. Без такого рода людей духовное движение мира замерло бы. Есть пророчество в мире, мирское пророчество, пророчество, не входящее в Церковь огражденную, окруженную стенами. Это есть самая мучительная проблема церковного сознания. Как оправдать и осмыслить сознание пророческого служения? Быть может, для целей Божьего Промысла в мире и нужно, чтобы пророческое служение не виделось и не сознавалось как служение церковное, как в Церкви совершающееся. Но поистине, в более глубоком смысле, пророчество есть такая же церковная функция, как и священство. Лишь на поверхности пророк находится в конфликте с религиозным коллективом, с соборным церковным сознанием, в глубине же он есть орган Церкви и

соборности. Но раскрыть это не так легко, это остается прикрытым, сокровенным. Гений связан глубоко с пророческим духом и имеет судьбу, схожую с судьбой пророческих индивидуальностей. Судьба гения есть столь же печальная и страдальческая, как и судьба пророка, он также обречен на одиночество, но и в нем действует мировой дух. Пророческое одиночество не есть индивидуализм.

Все будущее христианство, вся его способность к возрождению зависит от того, будет ли признано в христианстве пророчество и будет ли оно раскрыто. Христианское возрождение предполагает не только сакральный, священнический дух освящения жизни, но и пророческий дух преображения, действительного изменения жизни. Не от народного только коллектива, но и от пророческих индивидуальностей разных иерархических ступеней идет христианское движение. Священническая иерархия есть необходимая основа христианства, но она не может исключительно господствовать и подавлять пророчество. Обращенность к Христу Грядущему, ко Второму Пришествию есть пророческая сторона христианства, и ее нельзя из христианства устранить. Христианство за долгие столетия своей объективизации так отвердело в родовой, национальной, коллективной религии, руководимой исключительно именем священства, что дух пророческий в ней иссяк и даже стал представляться почти еретическим. В католичестве дух пророчества представлен исключительно женщинами: Св. Гильдегарда, Мария де Вале, Катерина Эммерих. Элементы натуралистические, элементы религий природных, а не духовных оставались в христианстве, и против них всегда восставал пророческий дух, устремленный к религии духа. Возможно стало такое явление, что люди бывают православными или католиками, людьми конфессиональными, но очень мало христианами, почти нехристианами, ибо не духовно и не внутренне, а натуралистически и внешне приняли они свою веру. Такие люди более всего боятся пророческого духа, ибо дух этот грозит их натуралистически-бытовой, внешне-авторитарной религиозности. И самый Апокалипсис,

пророческая книга Нового Завета, может быть истолкован не как символика духа, не внутренне, а внешне-натуралистически, почти материалистически. Тогда в апокалипсических настроениях не обнаруживается духа пророческого и творческого, а торжествует суеверный страх и отрицание жизни. Два образа восстают на вершинах духовной жизни человечества – образ святого и образ пророка. Выше этих образов человек не подымался. Оба эти образа необходимы для дела Божьего в мире, для наступления Царства Божьего. Оба духовных пути – и путь святости, и путь пророчества – входят в окончательное явление Богочеловечества, оба пути входят в интегральную жизнь Церкви, в свершение и исполнение Церкви. До времени, по непостижимому замыслу Божьему, пророчество действует вне видимого тела Церкви. Но наступают времена, когда в мире действующий пророческий дух будет признан духом церковным и из глубины Церкви исходящим. Так совершается религиозная судьба человечества – через трагедию, через видимые разрывы, через мучительную борьбу. Но идет человечество к плероме¹⁴⁶; к обожению, к Царству Божьему. В мире борются два замысла о мире – Царства Божьего и царства мира сего. И необходимо во всем духовное различие этих двух замыслов. Хилиазм можно понимать чувственно и материалистически, и тогда он есть ложь и земная утопия. Построение Вавилонской башни, царство антихриста есть лжехилиазм. Мы его видим в коммунизме. Но в хилиастическом уповании есть и истинное ожидание Нового Иерусалима, положительного результата мирового процесса, исполнения Царства Божьего. Христианские пророчества не оптимистичны, они не оправдывают теории прогресса, они сурово обличают грядущее в мире зло, но они и не пессимистичны, они выше человеческого оптимизма и пессимизма, они обращены к явлению Христа в силе и славе.

Я и мир объектов¹⁴⁷

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. Гл. 4. 7

Размышление I. Трагедия философа и задачи философии

I. 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 умственное развитие человечества и переход к стадии научной. Сиантизм¹⁴⁸ 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 позитивизм 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. Конту, 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 философии¹⁴⁹. 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 истине¹⁵⁰. 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 истолковываема¹⁵¹. Откровение в чистом и 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 заключает 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 схолистике 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 начинается 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 судьбы¹⁵². 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 неслучайно предлагают делить философию на научную и профетическую¹⁵³. Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть 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 наукой¹⁵⁴. 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 идеализме. 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 сдавливался 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*¹⁵⁵. 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 высшего¹⁵⁶. 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 очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров.

Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность 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 ступени¹⁵⁷. 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. Бонавентура решал вопрос иначе, у него вера просветляет

интеллект, изменяет его¹⁵⁸. 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 $\delta\omicron\varsigma\upsilon$ ¹⁵⁹ к $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ¹⁶⁰, так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz-Philosophie¹⁶¹. 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 волящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер, на этом настаивает Кейзерлинг¹⁶². 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 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 первородства¹⁶³. 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.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и

подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция ни 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 ошибочно¹⁶⁴. А priori¹⁶⁵ 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 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-математических¹⁶⁶. 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. 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 хозяйственной 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 признавал, 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 презирующий 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 незащищенное. 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 монизм; 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 многоплановости человеческого существования и философией одноплановости.

2. Философия личная и безличная, субъективная и объективная.

Антропологизм в философии. Философия и жизнь

Киркегардт 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 Достоевского¹⁶⁷. Киркегардт 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, Киркегардта, 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 Спинозы¹⁶⁸. 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, 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*¹⁶⁹ и через эмоцию и пережил свое открытие с эмоциональным экстазом¹⁷⁰. 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*¹⁷¹ 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 философствует 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 человечна. 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 метафизического и мистического 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 миросозерцание 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 противоестественной, 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 объективированного, 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 *amor 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 объекта¹⁷². Но что такое субъект? В каком отношении находится субъект гносеологии к человеку, ко мне, как познающему? Немецкий идеализм подменил проблему человека, как познающего, проблемой 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 *a 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 свободе¹⁷³. У него нет взаимодействия двух природ – божественной и человеческой. В немецком идеализме продолжается 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. Этому 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 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 человека¹⁷⁴. Ведь онтология Гейдеггера есть онтология человеческого существования. Поэтому забота, страх, власть обыденности (*das Man*), смерть, упадочность 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 Бруншвига¹⁷⁵. Это – математический идеализм, восходящий к Платону. 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 центральнойности 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. Киркегардт 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. Безднастроить 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 срединном пути сознания и которая подчиняет себе сознание, есть нечто вторичное, первичная же действительность и первичное познание лежит до этой объективации или после этой объективаций. 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 противоположении 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. .247 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 разные 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 трансцендирует¹⁷⁶. 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 выключение 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 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 participation¹⁷⁷. 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. Послекантовская 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 порабощающей 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 идеалистами¹⁷⁸, нет уже *возврата* 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 элементы¹⁷⁹. 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 Philosophic*. Киркегардт первый выразил идею экзистенциальной философии в борьбе против гегелевского универсализма; гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное. В сущности, мысль Киркегардта нельзя назвать особенно новой и она очень проста¹⁸⁰. Философия Киркегардта была криком боли от пережитой им жизненной трагедии¹⁸¹. 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 Киркегардт 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. Киркегардт одно из самых ярких выражений экзистенциальной философии. 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»¹⁸². 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, относить 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 Dasein¹⁸³. 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. Existenz¹⁸⁴ есть бытие, к которому Dasein имеет то или иное отношение. Dasein есть существование в мире. Seiende¹⁸⁵ 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. Existenz должно быть дано преобладание над Essenz¹⁸⁶. 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, упадочностью, смертью и т. п. И это проблемы онтологии, а не психологии. Теми же проблемами занят Ясперс, более мне близкий, чем Гейдеггер¹⁸⁷. 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 объект¹⁸⁸. 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, 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 Киркегардта, и этим ослабляется ее оригинальность. Как понимал Existenz-Philosophie сам Киркегардт?

Киркегардт говорит: «Das Existieren интересно для Existierenden»¹⁸⁹. 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 Киркегардта. Задача субъективного мышления – показать себя в своем существовании. Христианство парадокса, которое проповедует Киркегардт, 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 сознания¹⁹⁰. Между Киркегардтом и Гейдеггером и Ясперсом есть все-таки существенное различие. Киркегардт хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существовании. 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

познавать 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 познавать 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 Existenz¹⁹¹. 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 бытие¹⁹². 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.* Существование 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)¹⁹³. 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 онтологические¹⁹⁴. 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 образы¹⁹⁵. 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 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 Dasein¹⁹⁶. 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. самовозгарением 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 бытию*¹⁹⁷. 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. Переход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статическое и мертвое, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании, как свойстве жизни¹⁹⁸. 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 духа¹⁹⁹. 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. Объективное 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 упадничества мира²⁰⁰? Это было бы большое недоразумение. Греховности, дефектности, упадничности нужно всегда искать не в познании, а в самом бытии. Познание же лишь познает падшее бытие под знаком упадничности. 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 познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку. Математика есть, конечно, сознание и победа духа, и потому она есть спиритуализация как всякое познание²⁰¹. 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 Мейерсон²⁰². 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 соприкоснуться 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 объективацией 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 свободу²⁰³. 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 бытия²⁰⁴. Только символы и образы приближают к тайне бытия²⁰⁵. 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 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 закону²⁰⁶. 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 Боге²⁰⁷. 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 объективация есть разобщение. Но это разобщение 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 ratio²⁰⁸, 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*²⁰⁹, 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 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 создана²¹⁰. 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 наукообразного 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 эту 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 универсальной 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 объективированного 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 природе²¹¹. 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 преображает 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, дух же есть субъект, а не объект, он раскрывается в субъекте. Неслучайно 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*²¹². 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 интуиции²¹³. 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 *duree*²¹⁴ 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 творческий процесс, и познание остывших реальностей, в которых творческий процесс прекратился²¹⁵. 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, примордиальной²¹⁶. 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, мужеженственный 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 прививку Я. Беме. Активный и творческий характер познания выражается в том, что оно есть гуманизация, очеловечение бытия в разной

степени. По крайней мере, гуманизацией является катафাগическое 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 со 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 подвижна²¹⁷. Познание 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 степенях 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 познания²¹⁸. 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 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 преодолённости разрыва, устанавливаемых познанием. То, что называют общеобязательностью (*Allgemeingiiltigkeit*) 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 символике языка²¹⁹. 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 сообщаемости 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 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. Упадочность 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 общности²²⁰. Только в жизни духа исчезает объективация. И истины, в ней раскрывающиеся, совсем не представляются общеобязательными. Существуют разные ступени объективации – в мире неорганическом, в мире органическом, в мире социальном²²¹. 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 степенях 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.

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 объективироваться²²². «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 первично²²³. 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 первичном²²⁴. Сознание себя есть творчество себя²²⁵. 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», 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»²²⁶. 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 двоится, оно меняет свои личины, 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 объективированное «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 мира²²⁷. «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 себя²²⁸. Но это трансцендирование делает мучительным и болезненным мое существование, поскольку «я» остаюсь в мире. «Я» только и существует, поскольку 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 томилаcь она,
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.²²⁹

«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.

Киркегардт 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 разъединяются 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. Киркегардт 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 преодолеть. «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 переживается 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 преодолевает 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»²³⁰. 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»²³¹. 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 упадочность. Но эта упадочность 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 сознание связано с частным, индивидуальным, бессознательное же с общим, сверхиндивидуальным²³². 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 себе²³³. 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» покровы²³⁴. Человек всегда театрален в социальном плане. В этой театральности он подражает тому, что принято в данном социальном положении²³⁵. 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 «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 человеческой 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 со священником, со 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 профетический 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, неотвратно 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 оно²³⁶. 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 другого, 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 Soi²³⁷. В человеке есть безликий слой «оно», которое может оказаться сильнее «я». Das Man Гейдеггера отчасти соответствует Essein Бубера²³⁸. 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 Ясперса²³⁹. Преднаходимы не только «я» и «ты», но и «мы»²⁴⁰. «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 препятствие. «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 глубины²⁴¹. 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 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 внимания²⁴². 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, подражательность, 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. Неразделенная 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 борьбы²⁴³. 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 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»²⁴⁴. 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 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 языка²⁴⁵. 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 магию²⁴⁶. 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 неперенного 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 сверх логическим. 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*²⁴⁷. Познание имеет брачный характер, оно предполагает двух, оно не может определяться объектом и не может быть созданием субъекта. Одиночество «я» преодолевается, когда в познании совершается 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 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 мужеженственным, 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 по 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 общение персоналистическое 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 преобразование 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 заслонять Бога²⁴⁸. 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 существования 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 социализированному²⁴⁹. 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, а означать выброшенность на поверхность. В социализированном христианстве любовь носила условно-знаковый, символический, а не реальный характер. Но по-настоящему преодолевает одиночество лишь реальная любовь, которая есть вершина жизни. Формальная принадлежность к христианским конфессиям означает лишь

известную ступень 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 всем²⁵⁰. 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 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 философии²⁵¹. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Вырабатываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого существования²⁵². 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 определяются 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 *duree*²⁵³, 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 со 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 временем, 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 суэта, 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 эволюционизм²⁵⁴. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и бездвижное. 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 времени²⁵⁵. 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 *duree*. В *duree* 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 по-иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое 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 285 человека на уходящее время. Неслучайно 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 retrouvé»²⁵⁶ (Речь идет о заключительной (незавершенной) книге «Обретенное время» (1927) многотомного романа М. Пруста «В поисках утраченного времени»).

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 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 предвидящем начале и эпиметеевском вспоминаящем начале. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, 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 забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удается, 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 времени²⁵⁷. 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 освободить 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 развремениает существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в

мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата упадоничности 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 падшесть в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшесть. 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 божественное 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 творящем 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 памятью²⁵⁸, 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 двойное 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 помещена в тот кусок разорванного времени, который мы называем настоящим. Но так как большая 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 начинается 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. Augenblick²⁵⁹ у Киркегардта 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 эон времени. Скорость, созданная механизацией и машинизацией, разрушительна для «я», для его единства и внутренней сосредоточенности²⁶⁰. 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 последующего 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 случая²⁶¹. 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, физико-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 индуистского 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, когда 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. Прошое и будущее представляются нам фатальными лишь потому, что мы объективируем время, что прошое 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.

Прошое 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 квант и прерывности приходит к индетерминизму и к отрицанию законов природы, как их понимали в XIX веке²⁶². В жизни огромную роль играет случай, который не может быть вставлен ни в какой детерминированный ряд. Случай гораздо более

связан со свободой, чем законы природы²⁶³. 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 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 тайка, 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. Поэтому все, что символически открывается в Апокалипсисе, – посюсторонне 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 заботой²⁶⁴. 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, duree не есть вечность²⁶⁵. 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 реальностей 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 необъективируемое время не имеет математического измерения. Интенсивность переживаний изменяет характер времени и по-иному его измеряет. Это каждый знает по своему опыту. Счастливые часов 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 обоюдоострый 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 философии²⁶⁶. Я говорю «я» раньше, чем сознал себя 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 индивидууму²⁶⁷. 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 со 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 экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность как единство актов и возможность актов²⁶⁸. 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 общества²⁶⁹. 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, «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 внемирна. 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 вещиности, 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 Sache²⁷⁰). *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 multiplex²⁷¹. 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 другую²⁷². 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 сверхличности 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 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 глубине²⁷³. 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 культах 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 «я». 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 любящем, а в безразличном объекте, т. е. объективируется, выпадает из истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну существования, чем человеческое лицо²⁷⁴. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего 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 реальностей, живущее фантазмами,

иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей, и способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом²⁷⁵. Эгоцентризм 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 философии²⁷⁶. Рационалистическое философское мышление всегда имело тенденцию к монизму. Тайна личности как будто бы наиболее непроницаема для философской 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 целостность²⁷⁷. 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 различие 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 обреченной 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 нисколько 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, которое 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. Киркегардт говорит, что религиозно индивидуум первее вида. Это было бы верно, если бы Киркегардт 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 неприменима 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 включает 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 включать 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 – многоплановое. И та одноплановость, 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 думают²⁷⁸. 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 вечное²⁷⁹. 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 должно 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 чувствительности 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 сверхличностные 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 сверхличное 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, демониакального в них начала. Только в личности и через личность может раскрыться чистая, оригинальная совесть, и все подлежит суду этой совести, не подвергающейся объективации. В сверхличных, 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 искажил 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 обществу. 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 большая 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 люди²⁸⁰. 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 Бергсон²⁸¹. 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 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 общения 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 организацию²⁸². При органически-натуралистическом понимании

народа, коллектива личность неизбежно оказывается клеткой народного организма, т. е. частью какого-то целого²⁸³. 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 большая 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 повсюду 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 фабрикой²⁸⁴. Но часто забывают, что философия труда может быть лишь антиматериалистической, что труд имеет духовно-психическую, а не материальную природу, как думал Маркс²⁸⁵. 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 коммунизме²⁸⁶.

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 социальных 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 существу, 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»²⁸⁷. 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. С. Ф.²⁸⁸ 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 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 соединения²⁸⁹. 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 личности и общества. Против всемогущества и абсолютности государства и общества восставала угнетенная личность того или другого класса, личность буржуа, пролетария 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 абсолютным²⁹⁰. 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 государства унифицированным, бесклассным народом, через опыт окончательного обобществления и огосударствления 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 одиночества, проблемы общения в его отличии от сообщения, потому что не существует проблемы личности в ее метафизической глубине²⁹¹. 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 подлежит закону коллективной одержимости, в которой личность исчезает²⁹². 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 поражение²⁹³. «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 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 него²⁹⁴. 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, дающая 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 аристократическая 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 качествам²⁹⁵. 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, неповторимой, и она всегда изменяется, создается и требует времени для достижения полноты существования. Личность всегда должна преодолевать противоречие²⁹⁶. 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 вечность²⁹⁷. 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 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 со сверхличным, человеческое со 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 компенсаций²⁹⁸. 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 свободой²⁹⁹. 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 избавления 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 преображения 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 перед 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 эпохи³⁰⁰

Глава I. Суд над историей. Война

1

Моя книга «Новое средневековье»³⁰¹ 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 сверх-личным 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 индивидуальное, 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 экономику³⁰². 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 Киркегардт и Достоевский. Объективация духа в истории, которая так пленяла Гегеля, есть отрыв от внутренней тайны человеческого существования и переход в мир природно-социальный. В мире же природно-социальном даны объекты, но не даны «я» и «ты», т. е. мир человеческого существования³⁰³. 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 ограниченностью 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 незащищен 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 национальность, 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 то, 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 развернулась 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 абсолют, 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 Тютчев³⁰⁴. 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 патологический характер и скорее напоминает впрыскивание 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*³⁰⁵, 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. Стил, 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, 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 упадочности мира сопровождается не усилением, а ослаблением сознания греховности. Сознание упадочности мира очень сильно у Гейдеггера в его философии, или у Фрейда, или у Селина, автора замечательного романа «Voyage au bout de la nuit»³⁰⁶, но у них не видно сознания греховности. Падшество 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 падшестъ 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 христиане 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.

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

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 срединной 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*³⁰⁷). 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 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 об упадочности 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 неотвратно. 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 бестияльной бесчеловечности. Не всякий человек признается человеком, ценностью, образом и подобием Божиим. 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 бестиялизм старый, наивный, варварский, инстинктивный не имел о себе сознания, он был досознательный, бестиялизм 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 Божиим. 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 ставит 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 образованию 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 выработку 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 не сублимированных 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 наподобие 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 бессилён.

Процесс дегуманизации очень силен в современной литературе, в современном романе. Если взять двух самых замечательных французских писателей последней эпохи –

Пруста и Андре 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 демониальными 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 Гекели 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, огромная 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, не гуманизованную 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 признавать³⁰⁸. 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, обыденностью, 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 Киркегардт влияет на современную философию в направлении онтологии нигилизма, чего у самого Киркегардта 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. Власть 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 Киркегардт 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 осознали 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 общения, 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 демократиях 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 мирозерцание, либералы – общественники, и свобода

означает у них такую политическую организацию общества, при которой общество наделяет своих граждан субъективными правами. Либерализм есть одноплановое мирозерцание, 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 appetitов, чем свободой духа, свободой совести. И это еще более компрометирует свободу. Человек сводится к одноплановому существованию, и это одноплановое существование организуется одним методом. В этой организованной одноплановости материя всегда побеждает дух. Такая тираническая одноплановость, втискивающая человека в один социализированный порядок бытия, начинается не с современного коммунизма и фашизма, примеры ее даны были гораздо раньше. Прежде всего, эта одноплановость 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 одноплановость, 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 одноплановости 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 двухплановость 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 333 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 первоистокам 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 мирозерцания, диктатурой над духом. И эта диктатура мирозерцания отличается от старого средневековья тем, что тогда действительно было цельное, органическое, грандиозное мирозерцание, сейчас же мирозерцание 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 промышленной бюрократии. Это меняет всю перспективу. Труд никогда не был свободен. Человеческое общество и культура всегда покоились на порабощении трудящихся. Труд, тяжелый

материальный груд, 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 уравнилельный. 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 уравниения 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 о 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 демократию 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 миросозерцания, 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 несвободы, 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 разъял 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 институты 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 особым 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 сословном, 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, университетов, 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 Бенедето 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 известно, 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 вменяется 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 культами 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 хозяйственной 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 поиском 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 эго 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 центр хозяйства. Именно экономический либерализм и индивидуализм не ставят 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 знают, 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 категория и связан с отношением человека к человеку. Техника имеет не только социальное, но и космическое значение³⁰⁹. 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.

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 паганизация³¹⁰ 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 устройению 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 дегуманизированная 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 иудаизма 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, утратившей 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 преображенные 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»³¹¹. 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 эотику 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 ненавистью к чужому, к другим народам, и ненависть обыкновенно бывает более сильным двигателем, чем любовь. Национализм проповедует или замкнутость, изоляцию, закрытость для других народов и культур, самодовольство, партикуляризм, или экспансию насчет 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 народного характера национал-социалистического движения, как и движения фашистского. Соединение социального элемента, связанного 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 ортодоксия 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 прижилась. 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 детерминизм, 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 свойствен никакой расизм, никакой исключительный национализм, никакой национальный 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 иудаизма, который действительно существует, в нашу эпоху смещений и муты принимает такую форму, что воинствующий антииудаизм оказывается антихристианством. Христианский антииудаизм направлен не против Библии и Ветхого Завета, а против талмудически-равинского иудаизма, образовавшегося после отвержения Христа. Когда религиозный антииудаизм 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 самооценности 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 бессилен 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 рационального 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 Божьим 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 преображение 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 сознания 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 замаскированной, 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 одиночество 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, приспособляется 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 мирозерцания, 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 миросозерцания 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 ненадобностью, 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 д

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 преображением жизни, над профетическим началом в религиозной жизни. Суд над христианством в истории есть всегда суд профетический, и он предполагает возгорание профетического духа, обращенного к

преображению, 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 святынь может значить, что человек приближается к подлинной святыне, святыне святынь, 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 психопатологией, – садизм и мазохизм, истязание другого и истязание себя. Эти садизм и мазохизм отравили 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 христианством 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 подобию 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 проклинали 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 устройством 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, распылиться 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 призвет 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 сдерживания ее демониачальными 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 демониачальными 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 греховой 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 духовности³¹²

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 исказившим 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 наиболее 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 человека 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. Реализм 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 познание 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 бессилен признать самостоятельность, неразложимость, первичность бытия индивидуального, также бессилен 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, универсального 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 вкоренен 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 значит, что царство духа есть царство свободы и любви. Дух наиреальнейшая 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» (pneuma и nous) 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 pneuma, по-древнееврейски ruach) имел физический смысл, значил ветер,

дуновение. Рnewта 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 (хохмы). 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: рnewта и nous. Первоначально рnewта, как и rouakh, имела смысл дуновения и дыхания. Рnewта связана с огнем. Особенно у персов рnewта 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. Рnewта, 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 nous. Рnewта есть слово, употребляемое в поэтическом и народном языке, в философском языке преобладает слово nous. У Анаксагора разумный дух есть nous и является основным принципом бытия. Наиболее спиритуализируется рnewта у Филона. Филон один из первых дает духу определение. Дух – мудр, божественен, неделим, все чувствует. Дух есть космический элемент – следствие 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 иудаистическим 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 (ὕλη) 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 платоновского 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 приводят 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 смешения этой непорочной части человеческой природы, соединяющей ее с Единым, с материей, с множественным миром. Достижение духовности означает преодоление смешения, выделение той части человека, которая всегда остается чистой. Но Плотин сохраняет греческий интеллектуализм в понимании духа. В нем нет магии, которая захлестнула других неоплатоников (Ямблиха, 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 Brahman³¹³. Индусская мысль стоит по ту сторону 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 различие 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 начало 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-Параклет³¹⁴ 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 обьективированного 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. Иринея 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 родственен 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 пневмы в философии, возвышение ее над космической жизнью происходит главным образом через интеллектуальную объективизацию. Дух был понят как субъективное 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 в смысле 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 всеоживляющий 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 силой³¹⁵. 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*»³¹⁶, – 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 считает 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 Innerlichkeit³¹⁷, 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»³¹⁸, 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 subtilité проблему духа. Главный упрек, который нужно ему сделать, это что он в исследовании духа очень мало пользуется религиозным и 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 оптически 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. Шелера дух резко отличается от жизни, но он совершенно пассивен. У Когена, у Бруншвига мы находим чисто рационалистическое понимание духа. Чистая мысль источник духа. По Бруншвику, 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, просветляющее 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 эмануирует 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'a. 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 нужно 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 и 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 реализаций, 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, 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, сословия, 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 пронизанность 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. Противопоставлять 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 преобразуется. 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 свдзано 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 трансцендирования в духовной жизни. Трансцендирование всегда происходит вверх, а не вниз. Объективация духа в истории обозначает, что Царство Божье не приходит.

Дух означает прерывность, прорывность 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 субъекте³¹⁹. 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»³²⁰. 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 капиталистической, 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 Objektivation и Objektion³²¹, – 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

тираничен. Обьективированный дух – консервативный принцип. И неизбежно возвращение обьективированного духа в жизненный дух. Жизненный дух есть не обьективный и не обьективированный, а субъективный, личный дух. Я так формулирую: обьективация, создающая иллюзию обьективного духа, подчинение его закону, есть закрытие бесконечности. Обьективация 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. Обьективация духа ведет к обуржуазиванию (в духовном смысле) и потому ведет к иссяканию творческой жизненной энергии и активности. Обьективация 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 обьективацией, окончательно откроется для бесконечности. Это мысль интересная, но пока не оправданная. Обуржуазивание пролетариата есть процесс обьективации, закрывающий бесконечность. Всякая победа в области культурного творчества или в жизни социальной означает обьективацию, означает победу обьективного 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», обьективация же есть «явление». Иначе и вернее можно сказать, что дух есть «свобода», обьективация же есть

«природа» (не в том смысле, в каком это слово употребляли романтики). Объективация имеет два смысла. Она означает падшестъ мира, его раздробленность и порабощенность, причем экзистенциальные субъекты, личности 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 с 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 (apeiron), 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 символизаций 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 объектном 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 сообщается 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 замениться 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 преображения.

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 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 символизируется 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 ошибочно 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

развоплощение. 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 – символически, 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 потерявшего 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 человеческа, 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 падшеством 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 Сенс-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 порождало терминологическое недоразумение. Свобода, правдивость, бесконечность есть именно дух и духовность, природа же есть детерминизм, закономерность, конечность. Но под «природой» в этом случае нужно разумеать 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 символике 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 сращен 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 особенный интерес представляет «Катехизис революции» Нечаева³²². 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 духовной 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 меон³²³. 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 наряду 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 преображено и просветлено, оно может быть лишь отрезано от духовного начала, низшее не может быть поднято до высшего. Аскеза при этом означает разделение, рассечение и отметание 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 боговочеловечения. Сам человек есть продукт смешения духа с материей. Аскеза означает развоплощение и расчеловечение. 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

разнуздания 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 «Добротолубием» или с «Подражанием Христу»³²⁴, 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 иудаизме не было аскезы в том смысле, в каком он был в индусском религиозном типе, в орфизме, в неопифагорействе, 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 иудаистическую 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 перерождения 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 миражи 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, пустынноческого 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 Сириан, 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 бесстрастие 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, сострадателен и милостив, а склонные к чистоте не бывают такими». Это место поразительное. Выходит, значит, что склонные к чистоте не бывают сострадательными и милостивыми. 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 направили 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 дорожащий 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 интерес 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 Божию. 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. Нужно 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 русской 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. Ферапонта 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 порабощать и сковывать. Аскеза часто была оппортунистическим примирением со 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, освобожденной 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 умиляет Бога и умирят Его гнев сознательным и методическим причинением себе страданий. Это есть перенесение в христианство древних языческих верований о необходимости умиловать 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 янсенизме 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*³²⁵ или в обиде другого человека, ближнего, обрекающей его на нужду и голод, в унижении человеческого достоинства. Но Церковь была захвачена в свои руки господствующими классами, 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 отдаться 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 угасала. 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 соответствующей 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 лавочники. 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 слова³²⁶. 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, мироотрицание 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. Оправдана 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 преображение, 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 скомпрометировать самый генезис духовности и веры в духовный мир. Если бы не было страданий, не был бы унижен и бессилён человек, то не было бы и духовности, как трансцендирования жизни этого мира, не возникла бы вера в трансцендентный мир. Ещё 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 Киркегардт. 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 всюду 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 «несчастливых 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. Древнееврейскому 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 Иова. 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 мирозозерцание. 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*³²⁷. 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 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 мистерию, 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 первородным 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 безвинное 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 рабской 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 вообще 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 что такое буддийская нирвана, представляется мне проблематическим. Она, вероятно, находится по ту сторону различения 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 бесстрастием 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 оргазма. 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 личности. 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 аполлонического 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 исступлении. 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 человеческая 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 своём 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 софиология³²⁸. 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 419 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 принудительно 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, безосновна, 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. Беме, великого визионера и провидца, и есть свобода. Об Ungrund'е 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, неисчислимые 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 свободе³²⁹, 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 также 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 двоякого 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 беспокоило 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, написана 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, Киркегардт, 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 конечного, 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 конечное, 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 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 отличается от христианского тем, что оно имеет тенденцию делаться все более отвлеченным, все более отделяющимся от «ближнего» и обращенным к «дальнему», 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 Киркегардт 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 освободить 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 обострят 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, χαθάρισις. 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 двоякий смысл мистики – она означает опыт, переживание и означает учение (μύειν). 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 Беме имели, конечно, огромный духовный опыт. Мистика проблематична в христианстве, и она постоянно оспаривалась, подвергалась 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 преимуществу 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 узаконивали 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 ересь. 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 ортодоксальная 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 искажаться 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 человеческому, 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 человеческим: 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 нисколько 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 понятие 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: «Ware aber ich nicht, so ware auch Gott nicht»³³⁰. Или когда другой великий мистик-поэт, Ангелус Силезиус, говорит: «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben. War ich zu Nichts, er muss von Not den Geist aufgeben»³³¹. 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 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, падшестъ 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 призрачными, 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 Экхарте³³² характеризует его термином «теопантизм» вместо термина «пантеизм». Теопантизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантизм 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*³³³. Я имею в виду апофатическое богопознание.

2

Так называемая апофатическая теология, отрицательное богопознание, защищалась величайшими мыслителями человечества, и она заключает 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 приобщиться 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 последующей 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. Беме, 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*³³⁴. 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 символическим, 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* Беме 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'a 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. Беме. И менее всего это означает пантеизм.

Пантеизм в сущности посюсторонен и порожден мыслью и понятием. По эту 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 Seelengrund³³⁵ 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 эту 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 рационализированного 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 Zuriickneigen und Zuriickschauen in den Grund ihres Ursprungs. Und infolge dieser Gleichheit in der Geistigkeit neigt und beugt sich der Geist wieder zuriick 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 war, da war der Mensch Gott in Gott»³³⁶. У Вейделя 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, stattelos, 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» ³³⁷. 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 iiber 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 grosste Wunderding ist doch der Mensch allein: er kann, noch dem ersmacht, Gott oder Teufel sein». «Wer zu Gott will, muss Gott werden»³³⁸. Рациональное мышление идеологии 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 Беме, величайшего из мистиков гностического типа всех времен. Беме отличается от Экхдрта тем, что у него есть сильные прививки Каббалы, он не неоплатоник. Гнозис Я. Беме выражается не в понятиях, а в мифах и символах. Беме 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 Беме насыщен Библией. Центральное

значение имеет интуиция Ungrund'a. Беме говорит: «Und der Grund derselben Tinktur ist die gottliche 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»³³⁹.

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 οὐχ ὄν, а μὴ ὄν³⁴⁰. Но это не μὴ ὄν в греческом смысле. Беме 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. Беме 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. Алкание бытия предшествует бытию. Свобода возгорается во тьме. В видении Беме раскрывается огненность и динамичность глубины бытия, вернее, глубины большей, чем само бытие. Беме близок к Гераклиту в греческой мысли, но он есть разрыв с античной философией. Им вносится динамический принцип. Беме 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 Беме оплодотворило мысль Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Но в

германской метафизике видение Беме было настолько рационализировано и изменено, что приобрело уже совсем не христианский характер, чего у самого Беме не было. Мистика самого Беме очень христоцентрична. Я. Беме и Св. Фома Аквинат – два противоположных типа гнозиса. Грандиозное построение Беме музыкально, это симфония. Грандиозное построение Св. Фомы Аквината архитектурно, это готический собор. Поэтому видение мира Я. Беме 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 asi³⁴¹ 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, интеллекция тождественна 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, исключающее любовь, исключающее 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 оргазм одинаково могут преодолевать границы телесного существования человека. Оргизм 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 первости 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 благодности человека из квиетизма и

особенно из Фенелона. Добрая 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 непротivлении злу насилieм. Все зло происходит от активного протivления и насилia человека, при непротivлении и пассивности зло исчезает, ибо будет действовать сам Бог, божественная природа. Во всяком случае это есть отрицание действия двух природ, т. е. монофизизм. 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 эсхатологическую 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 большой 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. Исихия³⁴² 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 мистику 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 θεωρία³⁴³. 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.

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»³⁴⁴. 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 диалог 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 – Hörer³⁴⁵. Мистическое созерцание Бога есть соблазн и иллюзия. Но протестантизм не только профетичен. На его почве возникает и пиетизм (Спенер, 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; 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»³⁴⁶. И так же звучит голос самого Христа.

Глава VII. Новая духовность. Реализация духа

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 *kairos* в истории (Тиллих)³⁴⁷, 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 духовоборчества. 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 объективация. 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 (святость монархической власти, святость нации, святость собственности, святость 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 отрывается 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 спастись, 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 Мирандола, 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 преображению 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 оставался 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 преображению 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 человеком 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, завершенный 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. Туг 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 Киркегардт. 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 бессильной в борьбе, а технику и организацию превращает в бездушное 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 социальной. 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 проретического 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. 12:1). «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)³⁴⁸. «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)³⁴⁹. 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 прорывно.

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

отношения, 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 неизреченных дыханиях 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*³⁵⁰, 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 большие затруднения получаются, когда непогрешимый авторитет приписывается, например, собору 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 католицизму, 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, потеря свободы духа, подчинение детерминации 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 происходит 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 насилующая, 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 относительного, 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 включает 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 к 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 дурной символики, отражающей замутненность человеческого сознания. И, может быть, самый атеизм есть лишь диалогический момент в процессе очищения богопознания, процессе спиритуализации и гуманизации. Человек символически сообщал 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 приниженности 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 приниженностью 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 походят 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 переворачивают 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 противопоставлен 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 прикрепляем 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 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 готовится 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 наталкивается человеческая мысль. Это последний предел освобожденной и очищенной духовности, и он совершенно невыразим ни в какой монистической системе. По эту 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, история 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; Добротолюбие 5 т.; Подражание Христу; Bhagavad-Gita; Творения Псевдо-Дионисия Ареопагита, Св. Исаака Сирианина, Св. Иоанна Лествичника, Св. Симеона Нов. Богослова (главным образом «Гимны»); Св. Иоанна Креста (St. Jean de la Croix), Св. Игнатия Лойолы, Николая Кузанского (Nicolaus von Cusa, wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung), Jakob Bohme. 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. Bloud Gay; William Blake. Livres prophétiques; Karl Barth und Heinrich Barth. Zur Lehre vom Heiligen Geist; прот. С. Булгаков. Утешитель. Умса-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. Desclée 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 Fuchs. Christus und der Geist bei Paulus. 1932; R. Fulop-Miller. Macht und Geheimnis der Jesuiten. Grethlein C°; Garrigou-Lagrange O. P. Perfection chretienne et contemplation. Deux Volumes; Gentile. L'esprit, acte pur; Goerres. Mystik. 5 Bd.; Maurice Goguel. La notion Iohannique de l'Esprit et ses antecedents historiques. 1902; E. Gilson. Le realisme methodique. Chez Pierre Pegui; R. Grousset. Les Philosophies indiennes. Deux Vol.; Nicolai Hartmann. Problem des Geistigen Seins. 1933; Hegel. Philosophie des Geistes в Encyclopadie 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; Quakerverlag. Berlin; Auguste Jundt. Histoire du Pantheisme populaire au moyen age et au sixieme siecle; Thomas Garlyle. Sartor Resartus; Graf Keyserling. Meditations sudamericaines и Das Buch vom personlichem Leben; Soeren Kierkegard. Le concept d'angoisse, Traite du desespoir, 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; ero же Die Gnosis. 1924; M. Lot-Borodine. La doctrine de la deification dans l'eglise grecque jusqu'au XI siecle (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 Konigsweg 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 Graces d'Oraison – Traite de theologie mystique; P. Pourrat. La spiritualite chretienne. 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 Rusche. Das Seelenpneuma – Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. 1933; Auguste Sabatier. Les religions d'autorite de la religion de l'Esprit; A. Sandreau. L'etat mystique. 1903; Schelling. Samtliche Werke. 1856–58 Philosophie der Mythologie и Philosophie der Offenbarung; E. Seillière. Madame Guyon et Fenelon. 1918; Fr. Seifert. Psychologie. Metaphysik der Seele. Mensch und Charakter. 1931; R. Steiner. Christentum als mystische Thatsache. 1931. Вл. Соловьев. Духовные основы жизни; О. Strauss. Indische Philosophie; P. Tillich. Religiöse Verwirklichung; Л. Толстой. О жизни; Кн. С. Трубецкой. Учение о Логосе.

Примечание

В книгу включены написанные в эмиграции труды Н. А. Бердяева, имеющие, как он сам признавал, наибольшее значение для суждения о его философском мирозерцании (См.: Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 102–103, 294). Они не издавались в нашей стране и воспроизводятся здесь по их зарубежным публикациям, являющимся библиографической редкостью. При подготовке текста к изданию сохранены все особенности авторского написания терминов и имен, цитирования, оформления библиографического материала, стилистической пунктуации. В случае расхождения в написании имен собственных унификация произведена по последнему по времени изданию. Исправлены явные опечатки. Опечатки, имеющие смысловой характер, неточности в цитатах, а также в библиографических отсылках оговариваются в сносках.

Примечания

¹ - См.: Бердяев Н. Мое философское мировоззрение // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. Свердловск, 1991. С. 19.

² - Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 9.

³ - Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Париж, 1989. Т. 1. С. 302.

⁴ - См.: Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 108–109. Он же: О назначении человека. М., 1993. С. 276–277.

⁵ - См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 200–201.

⁶ - Там же. С. 200.

⁷ - См., напр.: История философии в СССР: В 5 т. М., 1971. Т. 4. С. 83; а также в ряде предисловий к опубликованным в последнее время сборникам сочинений Н. А. Бердяева.

⁸ - Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. С. 23.

⁹ - См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 313.

¹⁰ - См. наст. изд. С. 225–227.

¹¹ - Наст. изд. С. 93.

¹² - Jaspers K. Freiheit und Autoritat. Luzern, 1951. S. 12.

¹³ - Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 10.

¹⁴ - Публикуется по изданию: Бердяев Я. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. 1–2. Paris: YMCA-Press (1927–1928). Этот фундаментальный религиозно-философский труд еще при жизни автора был переведен на ряд европейских языков. Он вышел на немецком языке (Tubingen, 1930 – под тем же названием, что и русское издание), на французском под названием "Esprit et liberte. Essai de philosophie chretienne" Paris, 1933; это название («Дух и свобода») больше нравилось Бердяеву, и оно было воспроизведено в изданиях на английском (London, 1935; New York, 1935), испанском (Barcelona, s. d.), нидерландском (Den

Нааг, 1946) и итальянском (Milano, 1947) языках. По своему содержанию книга продолжает на новом этапе духовной эволюции Бердяева вышедшую в 1911 г. его книгу «Философия свободы», которую он позже назвал «еще несовершенным эскизом» его философии свободы, и выражает самую суть философских воззрений Бердяева, охарактеризованную им следующим образом: «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу... В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу... Со свободой связана тема о человеке и творчестве. Я верил всю жизнь, что божественная жизнь, жизнь в Боге есть свобода, вольность, свободный полет...» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 56, 62).

¹⁵ - Ин. 4:23–24.

¹⁶ - «Страдание проходит, выстраданное не проходит никогда» (фр.) (Шоу L. Le Pelerin de l'Absolu, 1914). В статье, посвященной Л. Блуа, Бердяев так обрисовывает его проникнутую религиозными и мистическими устремлениями жизненную и творческую позицию (она проявилась и в цитируемой здесь книге «Пилигрим Абсолютного», представляющей собой 6-й том (за 1910–1912 гг.) его 8-томного «Дневника»): Л. Блуа «называл себя человеком Абсолютного», но был обречен «жить в буржуазном мире относительного и условного» «Излюбленная мысль Блуа – страдальческое одиночество и покинутость самого Бога, Одиночество человека может быть религиозно пережито, как одиночество божественное, как богоподобие... Страдание Бога превышают страдания мира и человека. Правда всегда распята в мире, это вечное распятие Бога, распятие Христа. И потому сладко и упоительно страдание и распятие жизни... Л. Блуа и себя всегда переживает распятым. И это дает ему силу жить» (Бердяев Н. Рыцарь нищеты//София. 1914. № 6. С. 55, 56, 62).

¹⁷ - 1Кор. 3:2–3.

¹⁸ - См. Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»

¹⁹ - См. книги современных французских томистов – Jacques Maritain «Reflexions sur l'intelligence» и Garrigou-Lagrange «Le sens commun. La philosophic de l'etre et les formules dogmatiques», а также лучшего историка средневековой философии Е. Gilson «Le thomisme» (Maritain J. Reflexions sur Intelligence et sur sa vie propre. Paris, 1924; Garrigou-Lagrange R. Le sens commun. La philosophic de l'etre et les formules dogmatiques. Paris, 1909, 3-е ed.– 1922; Gilson E. Le thomisme. Introduction a l'etude de St. Thomas d'Aquin).

²⁰ - Много интересного и ценного для выяснения различия между духом и природой можно найти у итальянского философа Джентиле, см. его книгу: «L'esprit acte pur» (Полное название главного сочинения основателя актуализма Дж. Джентиле о духе как чистом акте: «Theorie generate de l'esprit comme acte pur» Первое итальянское издание: «Teoria generale dello spirito come atto puro» вышло в Пизе в 1916 г). Но в нем слишком сильно влияние идеализма Фихте.

²¹ - В замечательном исследовании Э. Роде «Psyhe» (Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 1–2, 1890–1894) рассматривается, как древнегреческое сознание пришло к идее души и ее бессмертия. Бессмертие души не мыслилось естественно принадлежащим человеку, оно принадлежит лишь Богу, герою, демону. Наконец душа была признана за человеком. Но даже внутри христианского сознания дух не мыслится присущим человеку, а лишь Богу. Только мистики видят дух в человеке. Романтизм же есть ущемленность духа душой.

²² - 1 Кор. 2:14–15.

²³ - 1 Кор. 15:44.

²⁴ - знающее (ученое) незнание (лат.) (См. примечание к с. 62.). (Здесь и далее перевод иностранных слов и выражений сделан при подготовке настоящего издания.)

²⁵ - Ин. 14:20; Гал. 2:20 (неточное цитирование, следует читать: «И уже не я живу...»).

²⁶ - Дильтей много верного и интересного говорит о науках о духе. См. его «Einleitung in die Geisteswissenschaften» (Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig, 1883). Но он ошибочно отрицает возможность философии истории, которая должна быть поставлена в центре философии духа.

²⁷ - «Die Religion des Geistes» Э. Гартмана (Hartmann E. von. Die Religion des Geistes, in: Religionsphilosophie. Bd. 2. Berlin, 1882, 2. Aufl. – 1907) есть антихристианское монистическое учение.

²⁸ - Г. Коген верно говорит в своей «Ethik des reinen Willens» (Cohen H. Ethik des reinen Willens, in: System der Philosophie. Tl. 2. Berlin, 1904) о мифологическом происхождении идеи души, но делает отсюда неверные выводы, так как хочет изгнать все мифологическое.

²⁹ - Ин. 14:6.

³⁰ - Ин. 3:3,8; 4:23–24; 1 Кор. 15:22; Гал. 5:18.

³¹ - 1Ин. 2:15; 3:14; 4:8.

³² - Из стихотворения Вл. С. Соловьева «Милый друг, иль ты не видишь...» (1892).

³³ - См. Max Schlessinger. Geschichte des Symbols. 1920 (Schlessinger M. Geschichte des Symbols. Berlin, 1912.).

³⁴ - Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1810–1812, 2. Aufl.– 1819–1823, 3. Aufl.– Bd. 1–4. Leipzig: Darmstadt, 1836–1843.

³⁵ - Это прекрасно выражено в замечательной книге по философии религии, в книге Р. Отто «Das Heilige» (Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917).

³⁶ - 1 Кор. 13:12.

³⁷ - «Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Process verkehrt, es sind im Innern des Bewusstseins selbst aufstehende Mächte, von denen es bewegt ist. Der theogonische Process, durch den die Mythologie entsteht, ist ein subjectiver, inwiefern er im Bewusstsein ergeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist: aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die wirklich und an

sich theologischen Mächte, eben dieselben durch welche das Bewusstsein ursprünglich das gottsetzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloss vorgestellte Potenzen, sondern die Potenzen selbst» («Ведь человек в мифологическом процессе общается не с вещами – он сам движим в нем теми силами, которые поднимаются из глубины сознания. Теогонический процесс, в котором возникает мифология, – это субъективный процесс постольку, поскольку он совершается в сознании и проявляется в порождаемых представлениях, однако причины и предметы этих представлений – это теогонические [в тексте книги Бердяева опечатка: «теологические»] силы сами по себе, реально, это те самые силы, благодаря которым сознание исконно есть полагающее Бога сознание. Содержание процесса составляют не такие потенции, какие просто представлялись бы, но сами потенции...» (нем.) (Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии//Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 335). «Schellings sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band. Einleitung in die Philosophie der Mythologie» 1856.

³⁸ - Божество (нем.).

³⁹ - Бездна, пропасть, безосновное (нем.).

⁴⁰ - Очень хорошо говорит замечательный немецкий католический богослов Mathias Scheeben: «Gott wurde als eine tote Monos, eine starre, unbewegliche Einheit erscheinen, wenn man ihn nicht in der Dreifaltigkeit der Personen dachte» («Бог предстал бы мертвым единичным, застывшим, неподвижным единством, если бы Его представляли не в триединстве Лиц» {нем.} (Scheeben M. Die Mysterien des Christentums, 1912). «Die Mysterien des Christentum» 1912.

⁴¹ - Св. Бонавентура дал более правду, чем Св. Фома Аквинат: для богопознания необходимо просветление и озарение интеллекта верой. См. Gilson «La philosophie de St. Bonaventure» (Gilson E. La philosophie de St. Bonaventure. Paris, 1924).

⁴² - См. Nicolaus Cusanus «Vom Wissen des Nichtwissens» (Бердяев приводит здесь немецкое название написанного на латыни известного трактата Николая Кузанского «De docta

ignorantia» (1440) (см. в русском переводе: «Об ученом незнании» – Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 47–184; в переводе на немецкий язык трактат впервые вышел в 1862 г. под названием «Von der Wissenschaft des Nichtwissens», букв. «О науке незнания» – см. ссылку на это название на с. 257). Выражение «docta ignorantia» трудно перевести однозначно, поэтому существует несколько вариантов его перевода на русский язык: «ученое (знающее, сведущее, просветленное) незнание», «умудренное неведение», «знание о незнании» и т. д. В «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский отметил, что он заимствовал это выражение у Августина, который в письме к Пробу, объясняя одно из мест в Послании к Римлянам апостола Павла, писал: «Что искомое нами есть – мы знаем; но каково оно – не знаем. Это, так сказать, знающее незнание дает дух, поддерживающий нашу немощь» «Стало быть, – заключает Николай Кузанский, – мы обладаем знающим незнанием, без которого нельзя искать Бога» (Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 16). В другом месте он пишет: «Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учнее, чем полнее увидит свое незнание» {Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 51}.

⁴³ - Когда вы читаете прекрасную книгу А. Moret «Mysteres egyptiens» (Moret A. *Mysteres egyptiens*, 1913), то вас поражает сходство египетских мистерий с христианской литургией.

⁴⁴ - В этом отношении была своя правда в «Теолого-политическом трактате» Спинозы (Спиноза Б. Богословско-политический трактат («Tractatus theologico-politicus»), 1670. В 1674 г. был запрещен как еретический. Основная мысль: сведения, содержащиеся в Библии, не заключают в себе теоретической истины и не являются авторитетом для науки и философии, а имеют лишь морально-законнический характер), несмотря на его ограниченный рационализм.

⁴⁵ - В современной науке, открывающей сферу подсознательного, это можно считать установленным. Наука признает явления, признание которых несколько десятилетий

тому назад считалось с точки зрения средне-нормального сознания сумасшествием или шарлатанством. См. Ch. Richet «Traite de Metapsychique»

⁴⁶ - Дю-Прель верно говорит о подвижности и эволюции трансцендентального сознания.

⁴⁷ - Эта неспособность допустить существенное изменение сознания сказалась в исследовании религии доцивилизованной. Тейлор и Фразер переносят на дикарей свойства своего сознания и своего умственного склада. Об этом много интересного говорит Леви-Брюль в своей книге «Les fonctions mentales dans les societes inférieures» (Ley-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les societes inferieures. Paris, 1910.).

⁴⁸ - Своеобразный эмпиризм типа Лосского или Джемса защищает религиозный опыт.

⁴⁹ - Ин. 20:29.

⁵⁰ - 1 Кор. 3:18–19.

⁵¹ - Наиболее ценна книга Ш. Секретана «La Philosophie de la Liberte» (Secretan Ch. La philosophie de la liberte. Vol. 1–2, 1848–1849).

⁵² - Субстанция есть категория натуралистической метафизики, а не естественных наук, которые могут обойтись без субстанции.

⁵³ - См. замечательную книгу Лютера «De servo arbitrio» (Luther M. De servo arbitrio, 1525).

⁵⁴ - См. мою книгу «Миросозерцание Достоевского» (Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского (гл. III «Свобода»). Прага, 1923. С. 64–87).

⁵⁵ - Мф. 17:26; Ин. 8:36, 32; 15:15; Иак. 1:25 (в тексте книги указан неправильный источник); 1Кор. 7:23; 2Кор. 3:17; Га л. 4:7; 5:13.

⁵⁶ - «быть у самого себя» (нем.) («...свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя» – Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 124).

⁵⁷ - Так думает обосновать свободу Лопатин во втором томе своих «Положительных задач философии» (Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания о действительности. М., 1891), книги во многих отношениях замечательной.

⁵⁸ - Свобода меньшая (более низкая) и свобода большая (более высокая) (лат.).

⁵⁹ - Бердяев имеет в виду, в частности, следующие слова героя «Записок из подполья»: «...я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен... с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!.. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения?.. Человеку надо – одного только самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 113).

⁶⁰ - Можно не грешить, нельзя не грешить, нельзя грешить (лат.).

⁶¹ - Донатисты – участники религиозного движения в Северной Африке, основанного в нач. IV в. епископом Донатом (ум. ок. 355). Проповедовали аскетизм, уход от мирских дел, культ мученичества. Считали, что церковь лишается святости и таинства теряют свою силу, если они совершаются священнослужителями, в чем-то провинившимися перед нею. Боровшийся с этими представлениями Августин утверждал, что церковь объективна и действие благодати не зависит от уровня святости исполняющих обрядовые действия священников. Взгляды донатистов были осуждены Карфагенским собором (411).

⁶² - Полемика о свободе с протестантами у Moehler'a "Symbolique" и Denifle «Luther und Luthertum» (Moehler I. A.

Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, 1832, 10. Aufl.– 1921); Denifle H. Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Bd. 1, 1904, 2. Aufl.– 1906. Bd. 2, 1909.) осталась на поверхности, не углублена онтологически.

⁶³ - Адам Кадмон (евр. «Адам, т. е. человек, первоначальный») – небесный Адам как духовный первообраз (сущность) Адама, созданного Богом «из праха земного» (и даже всего сотворенного мира). Символика, связанная с Адамом Кадмоном, имеет место в иудаистской мистике (в том числе и средневековой), присутствует она и в учении иудейско-эллинистического философа Филона Александрийского (ок. 13 до н. э.–54 н. э.), где соединена с платоновскими представлениями об идеях как образцах (парадигмах) вещей.

⁶⁴ - Плерома (греч. pleroma – полнота) – понятие христианской мистики (как ортодоксальной, так и еретической), означающее полноту божественного бытия в его совершенной раскрытости, «без ущерба и недостачи» Восходит к словам апостола Павла из Послания к Колоссянам: «Ибо в Нем (Христе) обитает вся полнота Божества телесно» (2:9).

⁶⁵ - Самое глубокое, что дала философия в исследовании зла, это Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» (Полное название книги Шеллинга: «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenständen» (1809), рус. перев.: «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1908; см. также Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 86–158).

⁶⁶ - На этом особенно настаивает митрополит Антоний, самый непримиримый враг юридической теории. См. его «Догмат искупления» («Догмат искупления» митрополита Антония (Храповицкого) был опубликован вначале в «Богословском вестнике», 1917; 2-е изд. – Сремски-Карловицы, 1926.). Он отрицательно прав, но не прав в своем рационалистическом отрицании мистического смысла жертвы.

⁶⁷ - Ин. 3:17; 12:47.

⁶⁸ - Ин. 3:16.

⁶⁹ - См. А. Бухарев «О современных духовных потребностях мысли и жизни» (Бухарев А. (архимандрит Феодор). О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865).

⁷⁰ - Но тем же духом проникнуто и православное «Догматическое богословие» Митрополита Макария (Первое издание «Православно-догматического богословия» Макария, митрополита Московского и Коломенского, т. 1–5, вышло в 1849–1853 (Спб.). Несколько ранее было опубликовано «Введение в православное богословие» (Спб., 1847).

⁷¹ - Это прекрасно развито во II т. книги Несмелова «Наука о человеке» (Несмелов В. И. Наука о человеке.: В 2 т. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903; 2-е изд. – 1907. См. статью-рецензию на эту книгу: Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова «Наука о человеке»)//Русская мысль. 1909. Кн. 9. С. 54– 72. (Статья представляет собой доклад, который Бердяев читал в Московском, Петербургском и Киевском религиозно-философских обществах).

⁷² - В замечательной книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» говорится: «Боязнь муки есть путь наемника. А Бог хочет, чтобы мы шли к Нему путем сыновним"(Не совсем точная цитата. Правильно: «Боязнь муки есть путь раба, а желание награды в царствии есть путь наемника» (Откровенные рассказы странника духовному своему отцу (из «Рассказа второго»). Paris, 1989. С. 47; см. также издание Сергиево-Троицкой лавры, 1991. С. 41; 1-е (неполное) изд. книги – Казань, 1881; 4-е изд. – М., 1884).

⁷³ - См. прекрасную книгу E. de Faye «Clément d'Alexandrie» (Faye E. de. Clement d'Alexandrie, 2-е ed, 1906. О борьбе со злом силами зла см. подробнее: Бердяев Н. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)//Путь. 1926. № 4. С. 78–87).

⁷⁴ - Совпадение противоположностей (лат.).

⁷⁵ - Патрипассионизм (от лат. pater – отец, passio – страдание) – раннехристианское учение о том, что в лице Иисуса Христа страдал сам Бог-Отец. Его носители выступали против догмата о Троице, считая, что ее ипостаси – лишь обозначение Отца в его различных отношениях к миру. Термин употребил Тертуллиан (ок. 160 — после 220) в трактате, направленном против приверженца этого учения Праксея (кон. II–нач. III в.) («Adversus Praxeam»).

⁷⁶ - Об этом хорошо говорит аббат Лабертоньер в книге «Le realisme chretien et l'idealisme Grec» (Laberthonniere L. Le realisme chretien et l'idealisme grec, 1904. (В 1907 г. это сочинение аббата Лабертоньера было включено в издававшийся Ватиканом «Индекс запрещенных книг»). Шеебен говорит: «Gott ist von Ewigkeit her tatig, er schaut sich Selbst und liebt sich Selbst» «Die Mysterien des Christen turns» («Бог действует испокон веков, он созерцает самого Себя и любит самого Себя» (нем.), (Scheeben M. Die Mysterien des Christentums). Остается непонятным, почему Бог сотворил себе другого.

⁷⁷ - Бездна, пропасть, безосновное (нем.).

⁷⁸ - Сен-Мартен говорит: «La meilleure traduction qui puisse jamais exister de la Bible, c'est l'homme» («Человек – вот лучшее из когда-либо возможных толкований Библии» (фр.).

⁷⁹ - См. «Bohme's samtliche Werke». Herausg. von K. W. Schiebler. 1841, t. III. «Die drei Principien gottlichen Wesen».

⁸⁰ - См. т. IV. «Vom dreifachen Leben des Menschen».

⁸¹ - Там же.

⁸² - См. т. V. «Mysterium magnum».

⁸³ - Там же.

⁸⁴ - Там же.

⁸⁵ - В святоотеческой литературе можно указать лишь на «Пир десяти дев, или о Девстве» Св. Мефодия Патарского. Но у него глубоко лишь учение о девстве.

⁸⁶ - «Смысл любви» Вл. Соловьева – самое замечательное, что было написано о любви. См. также гениальную и мало оцененную книгу Бахофена «Das Mutterrecht» (Bachofen J. J. Das

Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861), исследующую мужское и женское начало в первобытной религии.

⁸⁷ - См. книгу Лютера «De servo arbitrio».

⁸⁸ - Пелагианство – течение в христианстве, основанное монахом Пелагием (ок. 360–ок. 422), утверждавшим, что спасение человека достигается прежде всего не благодаря ниспосылаемой на него божественной благодати (как считал Августин), ибо таинства, например крещение, не имеют сами по себе искупительной силы, а через нравственные усилия самого человека, наделенного свободой выбора. В «Послании Деметриаде» Пелагий писал: «Пожелав одарить разумное творение способностью желать добра и воспользоваться свободой выбора, Бог сообщил человеку способность следовать по той или иной дороге и тем самым оказываться в состоянии стать тем, кем он хочет» (цит. по: Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). 2-е изд. М., 1989. С. 235).

⁸⁹ - Об этом можно найти интересные мысли у Макса Шелера. См. его «Vom Umsturz der Werte» 1 Band «Zur Idee des Menschen» и «Vom Ewigen im Menschen» (Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Bd. 1. Leipzig, 1915, 2 Aufl.– Leipzig, 1919; Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921).

⁹⁰ - Бремон говорит об «Humanisme devot» См. его «Histoire Litteraire du sentiments religieuse en France», т. I («Благочестивый гуманизм» (фр.)). (Bremond H. Histoire litteraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Vol. 1. Paris, 1916).

⁹¹ - Бестиализм (от лат. bestia – животное, зверь) – возврат к животному состоянию, озверение; о различных формах бестиализма Бердяев пишет в книге «Судьба человека в современном мире», наст, изд., с. 325–327.

⁹² - Эта мысль подробно развивалась в моей книге «Смысл истории» (См.: Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии

человеческой судьбы. Берлин, 1923. С. 178– 221; М., 1990. С. 116–144).

⁹³ - См. E. Rohde «Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen». Род показывает, как раскрывалась душа и ее бессмертие.

⁹⁴ - Некоторые западные учителя Церкви видели в мифе о Прометее языческое искажение идеи творения мира истинным Богом.

⁹⁵ - Это утверждает В. Иванов,, знаток религии Диониса и дионисический поэт.

⁹⁶ - Фразер особенно настаивает на том, что магия предшествует религии.

⁹⁷ - См. интересную книгу томиста Garrigou-Lagrange «Perfection chretienne et Contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix». Два тома (Garrigou-Lagrange R. Perfection chretienne et contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croux. Vol. 1–2, 1923).

⁹⁸ - *Mysterium tremendum*. R. Otto (точнее: *mysterium tremendum et fascinans* – вызывающая трепет и ослепляющая (завораживающая) тайна (лат.). Этот термин был предложен немецким философом Р. Отто в его книге «*Das Heilige*» («Священное», см. примечание к с. 57) в качестве формулы для описания религиозного опыта. По мнению Отто, человек при встрече с таинственным испытывает одновременно чувства благоговейного страха и притяжения (зачарованности). Они представляют собой иррациональные (мистические, апофатические) моменты восприятия священного, наполняемые при формировании идеи божественного рациональным, понятийным содержанием).

⁹⁹ - См. "Гимны".

¹⁰⁰ - См. "Гимны".

¹⁰¹ - Эти беседы сначала были опубликованы С. Нилусом в связи с канонизацией Серафима Саровского в газете «Московские ведомости» за 1903 г. (18(31) июля. № 195; 19 июля (1 августа). № 196: 20 июля (2 августа). № 197), затем включены в его книгу «Великое в малом» (2-е изд., 1905; см.:

Нилу с С. Великое в малом. Записки православного. Сергиев Посад, 1992. С. 174– 209) и, наконец, вышли отдельным изданием: О цели христианской жизни. Беседы преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914.

¹⁰² - См. «Les oeuvres spirituelles de St. Jean de la Croix» 1864.

¹⁰³ - Божественное соединение (фр.).

¹⁰⁴ - Экхарт. «Духовная проповедь и рассуждения» (Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 25, 26 (см. также репринтное воспроизведение этого издания. М., 1991).

¹⁰⁵ - Дюркгейм прав, когда считает религию фактом социальным и возводит ее к обществу.

¹⁰⁶ - Иоанн Креста (Хуан де ла Крус): «Восхождение на гору Кармил»; «Темная ночь души»; «Живое пламя любви» (фр.).

¹⁰⁷ - См., напр.: Poulain «Des graces d'oraison. Traite de theologie mystique» Ему противоположен Sandreau «L'etat Mystique», представляющий другую школу (Poulain A. Des graces d'oraison. Traite de theologie mystique; Sandreau A. L'Etat mystique, 1903).

¹⁰⁸ - См. Fr. Heiler «Das Gebet».

¹⁰⁹ - Обожение (греч.).

¹¹⁰ - Исходит это от Дионисия Ареопагита, но влиял он очень сильно на западную мистику (...путь очищения, путь озарения (просветления), путь единения {лат.}). В «Ареопагитиках» («Corpus Areopagiticum»), сочинениях, написанных от имени Дионисия Ареопагита, первого епископа Афинского, обращенного в христианство апостолом Павлом (Деян. 17:34), а в действительности принадлежащих перу неизвестного автора V–нач. VI в. (его по традиции именуют Псевдо-Дионисий Ареопагит), о ступенях мистического опыта говорится в трактате «О мистическом богословии» (в рус. перев. «Таинственное богословие»//Христианское чтение. 1825. Ч. 20). Здесь рассматривается богопознание, идущее по пути отрицания, постепенного освобождения от власти того, что доступно познанию. Очищая душу от всех чувственных и

умственных образов (катарсис), человек достигает мистического созерцания, выходит (в экстазе, исступлении) за пределы «мира видимых и видящих», проникает в священный мрак неведения и молчания и соединяется с Богом (енозис).).

¹¹¹ - См. примечание к с. 122 (Сноска 49).

¹¹² - Имяславство (имяславие) – мистическое течение, для которого характерно особое почитание имени Божьего. Уходит своими корнями в раннее христианство, а также в молитвенную практику восточного монашества, где особое значение придавалось «Иисусовой молитве», считалось, что благодаря многократному упоминанию имени Христа осуществляется мистическое соединение с ним. Своего развития этот опыт достиг в исихазме (см. примечание к с. 441). В нач. 10-х гг. нашего века сторонники исихазма на Афоне образовали секту имяславцев, полагавших, что имя Божье и есть сам Бог, ибо в нем заключена энергия, неотделимая от его сущности. Бог как бы незримо присутствует в своем имени. Эти взгляды были осуждены Синодом, монахи, сторонники имяславия, насильственно сосланы в различные монастыри с запретом проводить богослужение. По поводу расправы над имяславцами Бердяев написал статью «Гасители духа» (Русская молва. 1913. 5 августа. № 232), вызвавшую неудовольствие церковных властей. При этом, как отмечал он впоследствии, у него не было особенных симпатий к имяславству («Бог присутствует не в имени Божьем, не в магическом действии, не в силе этого мира, а во всяческой правде, в истине, красоте, любви, свободе, героическом акте»), но его «возмущали насилия в духовной жизни низость, не-духовность русского Синода» {Бердяев Н. А. Самопознание. С. 176, 202). О сущности и истории имяславия см. написанную после 1917 г. и не публиковавшуюся ранее статью А. Ф. Лосева «Имяславие» (Вопросы философии. 1993. № 9. С. 53–60).

¹¹³ - Панентеизм (от греч. pan en theos – все в Боге) – учение, согласно которому весь сотворенный мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, остается трансцендентным ему. Термин ввел немецкий философ К.

Краузе (1781– 1832), который пытался таким способом объединить теизм и пантеизм.

¹¹⁴ - Дарованная безвозмездно милость (благодать) (лат.).

¹¹⁵ - См. E. Gilson. «La philosophic de St. Bonaventure».

¹¹⁶ - См. «Добролюбие», т. III Св. Максима Исповедника «О любви».

¹¹⁷ - 1Кор. 12:4, 8–10.

¹¹⁸ - 1Фес. 5:19–21.

¹¹⁹ - См. примечание к с. 371.

¹²⁰ - Steiner R. Aus der Akasha-Chronik//Luzifer-Gnosis. Berlin, 1904.

¹²¹ - Склад ума, умонастроение (фр.).

¹²² - См., например, книгу Ш. Рише «Traite de Metapsychique», в которой признаются достоверными все оккультные явления вплоть до материализации.

¹²³ - См. Р. Штейнер «Die Geistige Fiihrung des Menschen und der Menschheit» (Steiner R. Die geistige Fiihrung des Menschen und der Menschheit, 1911), где изложена и христология Штейнера.

¹²⁴ - Различие между теософией Блаватской и А. Безант и антропософией Р. Штейнера, столь раздуваемое обеими сторонами, несущественно для характеристики основных начал. Но Штейнер интереснее.

¹²⁵ - В книге А. Безант «Le christianisme Esoterique» (Besant A. Le christianisme esoterique (Esoteric Christianity) можно найти целый ряд истин, свойственных мистическому пониманию христианства, и в общем эта книга менее антихристианская, чем другая.

¹²⁶ - См. Штейнер. «Die Geheimwissenschaft im Umriss» (Steiner R. Die Geheimwissenschaft im Umriss. Leipzig, 1910; в рус. перев. «Очерк тайноведения» (М., 1916).

¹²⁷ - Это выражение из древнеиндийского религиозно-философского произведения «Чхандогья-упанишада» (VI– III в. до н. э.) переводится как «Ты есть то» (см. о нем далее на с. 437). По мнению А. Шопенгауэра, в нем сформулировано убеждение, что «моя истинная, внутренняя сущность

существует в каждом живущем столь же непосредственно, как она в моем самосознании обнаруживается лишь мне самому» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 254).

¹²⁸ - Steiner R. Die Philosophic der Freiheit. Berlin, 1894.

¹²⁹ - Bohme J. Mysterium magnum, oder Erklarung liber das Erste Buch Moses, 1623, изд. 1640; см. также ссылку на эту книгу на с. 138. В 1946 г. книга Я. Бёме вышла в Париже на французском языке с приложением двух этюдов Бердяева о Бёме, опубликованных ранее на русском языке: Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе// Путь. 1930. № 20. С. 47–79; Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения//Путь. 1930. № 21. С. 32–62.

¹³⁰ - См. E. de Faye «Gnostiques et gnosticisme» (Faye E de. Gnostiques et gnosticisme, 2-e ed., 1925).

¹³¹ - См. книгу Дю-Преля «Die Magie als Naturwissenschaft» (Du Prel C. Die Magie als Naturwissenschaft. Berlin, 1899); он решительно утверждает, что наука родилась из магии.

¹³² - Особенно школой Фрейда и Куэ и Бодуэна.

¹³³ - Учение о Софии Я. Беме разбросано по его главным произведениям.

¹³⁴ - Я радикально критиковал теорию прогресса в своей книге «Смысл истории».

¹³⁵ - Слово «модернизм» я употребляю совсем не в специфическом смысле католического модернизма, который мне чужд по своим мотивам, а в смысле возможности новизны.

¹³⁶ - В слова «родовой быт» я вкладываю метафизический смысл.

¹³⁷ - Апокатастасис (греч. apokatastasis – восстановление) – понятие, существовавшее еще в античной космологии (прежде всего у стоиков) и связанное с представлениями о цикличности развития мира и его воссоздании после каждого очистительного мирового пожара. В Новом завете оно связано с ожиданиями конца света и «новотворения всего» («се, творю все новое» – Откр. 21:5). Особое место в христианской теологии занимает учение Оригена об апокатастасисе как о конечном спасении

всей твари, включая тех, кто был обречен на вечные муки, и падших ангелов. Оно было осуждено (как и другие взгляды Оригена) Константинопольским вселенским собором (553). В русском богословии сторонником этого учения был о. С. Булгаков, считавший, что осуждение на адские муки относится лишь к одному мировому зону, а искупление и спасение по своему характеру абсолютны и всеобщи; см. его книгу «Невеста Агнца» (Париж, 1945). О спасении всех тварных существ и воскресении их «в жизнь вечную» писал Н. О. Лосский. При этом он, как и С. Н. Булгаков, опирался на слова апостола Павла «да будет Бог все во всем» (I Кор. 15:28) (см. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 379–380).

¹³⁸ - См. Denis. «De la philosophic d'Origene» (Denis J. De la philosophic d'Origene. Paris, 1884).

¹³⁹ - В Священном писании говорится о «веке веков» (τον αἰῶνα τον αἰῶνος). Но останется загадкой и тайной, есть ли зон эонов вечность. Ад есть зон и зон эонов, но это еще не значит, что он есть вечность и что невозможны новые зоны.

¹⁴⁰ - Об этом очень хорошо говорится в книге P. Peter Lippert S. J. «Das Wesen des Katholischen Menschen».

¹⁴¹ - Моя книга была уже вполне закончена, когда я прочел книгу о. С. Булгакова «Купина неопалимая» (Булгаков С. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927). Я увидел, что в основном взгляде на Божью Матерь я схожусь с ним, хотя учение о Софии не удовлетворяет меня.

¹⁴² - В этом отношении много верного утверждает историческая критика, не понимая религиозного смысла своих утверждений. Много есть верного у Зома, Яуази, А. Сабатье, Гейлера и др., но они придают исторической истине характер как бы отделения от церковного сознания.

¹⁴³ - Св. Макарий Египетский говорит: «Как при пророках всего достаточнее было помазание, потому что помазуемы были цари и пророки, так и ныне люди духовные, помазуемые небесным помазанием, делаются христианами по благодати, чтобы им быть царями и пророками небесных тайн».

¹⁴⁴ - Есть, конечно, в католичестве не только мистики, но и теологи, у которых чувствуется иной дух, это особенно видно в немецкой католической теологии. У Мёлера, у Шеебена, из современников у Гуардини чувствуется более органическое и мистическое понимание Церкви.

¹⁴⁵ - Несторианство – течение в христианстве, основанное патриархом Константинопольским Несторием (ок. 380–451), утверждавшим, что Иисус Христос был рожден человеком (поэтому Мария не может быть почитаема как «матерь Божья») и лишь затем, преодолев человеческие слабости, обрел божественную природу, стал мессией, при этом божественное начало в нем, по существу, отделено от человеческого. Взгляды Нестория были осуждены Эфесским вселенским собором (431).

¹⁴⁶ - См. примечание к с. 107.

¹⁴⁷ - Опыт философии одиночества и общения Публикуется по изданию: Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA – Press (1934). Книга вышла на французском языке (под названием «5 размышлений о существовании» – 5 meditations sur l'existence. Solitude, societe et communautе. Paris, 1936, 2-е ed. – 1966), на английском (под названием «Одиночество и общество» – Solitude and Society. London, 1938, ed. 2 – 1947), на итальянском (Milano, 1943) и испанском (Mexico, 1948) (под тем же названием, что и французское издание), на немецком языке (Darmstadt, 1951), наконец, на японском языке (1954, 1960).

¹⁴⁸ - Сиантизм, или сайентизм (от фр. и англ. science – наука), или чаще сциентизм (от лат. scientia – наука) – мировоззренческая ориентация, основанная на представлении о научном знании (отождествляемом прежде всего с достижениями естественных наук) как о наивысшей культурной ценности, на абсолютизации позитивной социальной роли науки, проявлением чего является технократический подход к обществу.

¹⁴⁹ - См. Le Bon Carra de Vaux «Gazali» (Carra de Vaux B. Gazali. Le traite de la renovation des sciences religieuses. 1891 (в

написании имени автора книги опечатка. Следует читать: Le baron Carra de Vaux).

¹⁵⁰ - Двойная истина (двойственная истина, или двух истин теория) – возникшая в средневековой философии (прежде всего в аверроизме) концепция, согласно которой допустимо разделение истин философии (рационального познания) и теологии (религиозных догматов). Она являлась своеобразной формой обоснования независимости философского знания, Опирающегося на естественный разум, от теологии, ориентирующейся на божественное откровение.

¹⁵¹ - У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

¹⁵² - См. L. Brunschvicg «Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale» (Brunschvicg L. Le progres de la conscience dans la philosophic occidentale. Vol. 1–2. Paris, 1927). Центральная идея греческой философии очень хорошо формулирована у Бруншвига.

¹⁵³ - См. K. Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen» (Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919, 2. Aufl.– Berlin, 1922).

¹⁵⁴ - См. Husserl «Philosophic als strenge Wissenschaft» (Logos. T. I) (Husserl E. Philosophic als strenge Wissenschaft; в рус. перев.: Философия как строгая наука//Логос. 1911. Кн. 1).

¹⁵⁵ - Злоба, злопамятство (фр.).

¹⁵⁶ - См. Max Scheler «Vom Ewigen im Menschen».

¹⁵⁷ - См. Jacques Maritain. «Distinguer pour unir ou les degres du savoir» (Maritain J. Distinguer pour unir, ou Les degres du savoir. Paris, 1932). Это есть последнее слово современного томизма.

¹⁵⁸ - См. E. Gilson. «La philosophic de Saint Bonaventure».

¹⁵⁹ - Мнение, воззрение (греч.).

¹⁶⁰ - Знание (греч.).

¹⁶¹ - Философия существования (нем.).

¹⁶² - См. Keyserling «Méditations sudaméricaines» (Keyserling H. Meditations sudamericaines (нем. изд. Siidamerikanische Meditationen, 1932)).

¹⁶³ - Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв. Поэтому он, в сущности, не сиантист.

¹⁶⁴ - На католичности разума настаивают, например, такие теоретики науки, как Мейерсон. См. его «De l'explication dans les sciences» (Meyerson E. De l'explication dans les sciences. Vol. 1–2. Paris, 1921).

¹⁶⁵ - Из предшествующего (лат.); доопытное и независимое от опыта знание.

¹⁶⁶ - Бруншвиц видит в математическом познании спиритуализацию.

¹⁶⁷ - См. чрезвычайно интересную книгу «Социализм Белинского» под ред. Сакулина, в которой собраны письма Белинского к Боткину (Социализм Белинского. Статьи и письма. Редакция и комментарии П. Н. Сакулина. М., 1925).

¹⁶⁸ - См. L. Brunschvicg «Spinoza et ses contemporains» (Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1894).

¹⁶⁹ - Мыслю, следовательно существую (лат.).

¹⁷⁰ - См. книгу Маритена «Le songe de Descartes» (Maritain J. Le songe de Descartes. Paris, 1932).

¹⁷¹ - Интеллектуальная любовь к Богу (лат.).

¹⁷² - См. N. Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» (Hartmann N. Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1921). Н. Гартман порывает с кантианским идеализмом, но целиком остается в противопоставлении субъекта и объекта.

¹⁷³ - См. гениальную книгу Лютера «De servo arbitrio».

¹⁷⁴ - См. Heidegger «Sein und Zeit» и Jaspers, три тома «Philosophic» (Heidegger M. Sein und Zeit//Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung. Bd. 8. Halle/Saale, 1927; Jaspers K. Philosophie Bd. 1–3. Berlin, 1932).

¹⁷⁵ - См. Brunschvicg «Le progres de la conscience dans la philosophic occidentale», «Spinoza et ses contemporains» и «Les etapes de la philosophic mathematique» (Brunschvicg L. Les etapes de la philosophie mathematique. Paris, 1912).

¹⁷⁶ - О трансцендировании говорит Зиммель в «Lebensanschauung» (Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Munchen; Leipzig, 1918.) и Ясперс в цитированной «Philosophie».

¹⁷⁷ - См. L. Levy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les societes inferieures» (Вернее: loi de la participation – закон сопричастия (фр.). В своей книге «Мыслительные функции в низших обществах» (см. примечание к с. 77) Л. Леви-Брюль считает этот закон характерным для первобытного, «дологического» мышления, когда предмет воспринимается как являющийся самим собой и чем-то иным, как находящийся одновременно в различных местах, тождественный своему изображению и таким образом достигается приобщение познающего к объекту своего познания.).

¹⁷⁸ - Предшественниками Канта были, конечно, Декарт и Беркли.

¹⁷⁹ - См. R. Kroner «Von Kant bis Hegel» (Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 1–2. Tubingen, 1921–1924).

¹⁸⁰ - См. особенно S. Kierkegaard «Philosophische Brocken». Два тома (Kierkegaard S. Philosophische Brocken. Bd. 1–2 (на датском языке: Philosophiske smuler, eller En smule philosophie, 1844).

¹⁸¹ - Такой же характер независимо от Киркегардта носит экзистенциальная философия Л. Шестова, которая, в сущности, есть самоотрицание философии.

¹⁸² - См. мою старую книгу «Философия свободы» (См.: Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911. С. 1–9 (см. также: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 14–21).

¹⁸³ - См. его «Sein und Zeit».

¹⁸⁴ - Существование (нем.).

¹⁸⁵ - Сущестующее, сущее (нем.).

¹⁸⁶ - Сущность (нем.).

¹⁸⁷ - См. Karl Jaspers. Erster Band, Philosophische Weltorientierung; zweiter Band, Existenzerhellung; dritter Band, Metaphysik.

¹⁸⁸ - Очень близок к этому Gabriel Marcel. См. его «Journal metaphysique» (Marcel G. Journal'metaphysique. Paris, 1927), особенно приложение, которое прямо трактует вопрос об объективации.

¹⁸⁹ - См. «Philosophische Brocken» (существовать интересно для существующих – нем.).

¹⁹⁰ - Н. О. Лосский проводит это различие в своей книге «Обоснование интуитивизма» (Спб., 1906). См. отклик на нее в статье-рецензии Бердяева «Об онтологической гносеологии», вначале опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» 1908. Кн. 3, а затем включенной им в книгу «Философия свободы» (см. Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911. С. 97– 127; Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 96– 122).

¹⁹¹ - Онтология существования (нем.).

¹⁹² - См.: Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания» (Соловьев Вл. С. Критика отвлеченных начал (1877–1880) (Собр. соч. Т. 2. Спб., 1911. С. 3–355; Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 581–745); Философские начала цельного знания (1877) (Собр. соч. Т. 1. Спб., 1911. С. 250–406; Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 139–288)).

¹⁹³ - См. Levinas «La theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl» (Levinas E. La theorie de Pin tuition dans la phenomenologie de Husserl, 1930).

¹⁹⁴ - См. его «Metaphysik der Erkenntnis».

¹⁹⁵ - См.: Dilthey «!Einleitung in die Geisteswissenschaften» (См. примечание к с. 30) и «Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophic des Lebens» (Dilthey W. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1926).

¹⁹⁶ - См. Hegel «Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften». Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (См.: Гегель Г В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 221).

¹⁹⁷ - К аналогичному результату приходит и Н. Гартман.

¹⁹⁸ - См. его «Lebensanschauung».

¹⁹⁹ - См. мою «Философию свободного духа».

- ²⁰⁰ - Это утверждает Шестов.
- ²⁰¹ - Это есть центральная мысль Бруншвига.
- ²⁰² - См. цитированную книгу Мейерсона.
- ²⁰³ - См. Е. Brehier «La philosophic de Plotin» (Brehier Ё. La philosophie de Plotin. Paris, 1928).
- ²⁰⁴ - Виндельбанд и Риккерт это понимают, но ошибочно, ищут для философии выхода в нормативизме.
- ²⁰⁵ - Лучше других это понимает Ясперс.
- ²⁰⁶ - См. мою книгу «Смысл творчества» (См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 262–293, 479–498, 518– 534).
- ²⁰⁷ - В этом отношении есть много верного у К. Барта.
- ²⁰⁸ - Разум, рассудок (лат.).
- ²⁰⁹ - См. Cardinal Nicolaus von Cusa «Von der Wissenschaft des Nichtwissens» (См. примечание к с. 62).
- ²¹⁰ - См. М. Scheler «Die Wissenschaft und die Gesellschaft» Probleme einer Soziologie des Wissens (Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig, 1926.). Книга эта ценна как постановка проблемы, но не удовлетворяет меня. Имеет значение также работа Зиммеля.
- ²¹¹ - Об этом различии см. особенно цитированную книгу Дильтея.
- ²¹² - Человек разумный и человек делающий (умелый) (лат.),
- ²¹³ - См. Н. Лосский. «Об интуитивизме» (См.: Лосский Н. Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория познания. Спб., 1906; 2-е изд. – Спб., 1908; 3-е изд., перераб. и доп. – Берлин, 1924; В защиту интуитивизма//Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 3), а также книги Гуссерля и Бергсона.
- ²¹⁴ - Длительность (фр.).
- ²¹⁵ - См. новую прекрасную книгу о Бергсоне: Jankelevitch. «Bergson» (Jankelevitch V. Bergson. Paris, 1931).

²¹⁶ - ...примордиальный (от лат. *primordium* – начало, основа) – первоначальный.

²¹⁷ - См. мою книгу «Философия свободного духа».

²¹⁸ - Многое можно найти у М. Шелера и у Зиммеля «*Soziologie*» (Simmel G. *Soziologie*. Leipzig, 1908).

²¹⁹ - См. Delacroix «*La langage et la pensée*» (Delacroix H. *Le langage et la pensee*. Paris, 1924).

²²⁰ - См. мою книгу «О назначении человека» и Бергсона «*Les deux sources de la morale et de la religion*» (Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931; Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932).

²²¹ - Возможно экзистенциальное познание мира социального. Так, открытие Маркса о капитализме как социальных отношениях людей имеет экзистенциальный характер. Но материализм Маркса есть крайняя форма объективации.

²²² - См. Amiel «*Fragments d'un journal intime*» (Amiel H. *Fragments d'un Journal intime*. Vol. 1–3. Geneve; Paris, 1923).

²²³ - См. Chevalier «*Bergson*» (Chevalier J. Bergson. Paris, 1926).

²²⁴ - См. «*Journal intime de Maine de Biran*» (Maine de Biran. *Journal intime*, 1792–1824).

²²⁵ - См. La Lavelle «*La conscience de soi*» (Lavelle L. *La conscience de soi*. Paris, 1933).

²²⁶ - См. Henri Bremond «*Prière et poésie*» (Je – я (в сочетании с личными глаголами), moi – я (местоимение, употребляемое во французском языке более автономно, чем je, им передается также тот смысл понятия «я», который вкладывается в него психологией (моя личность) или философией (мыслящий субъект); *anima* – душа, *animus* – дух (лат. Bremond H. *Priere et poesie*. Paris, 1927).

²²⁷ - См. его «*Fragments d'un journal intime*»

²²⁸ - См. цитированную книгу Зиммеля.

²²⁹ - Из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Ангел» (написано – 1831, опубликовано – 1839).

²³⁰ - См. Martin Buber "Ich und Du".

²³¹ - См. мою книгу «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы».

²³² - См. Bernoulli «Die Psychologie von Karl Gustav Carus» (Bernoulli Ch. Die Psychologie von Carl Gustav Carus, 1925).

²³³ - См. N. Evreinoff «Le théâtre dans la vie» (Evreinoff N. Le theatre dans la vie. См. также: Евреинов Н. Театр без вывески// Мир и искусство. 1930. № 1).

²³⁴ - Карлейль в «Sartor Resartus» (Carlyle Th. Sartor Resartus, 1833– 1834; в рус. перев.: Sartor Resartus. Жизнь и мысли герр Тейфельсдрека. М., 1902; 2-е изд. – М., 1904) дает замечательную философию одежды.

²³⁵ - См. G. Tarde «Les lois de l'imitation» (Tarde G. Les lois de l'imitation. Paris, 1890; в рус. перев.: Законы подражания. Спб., 1892).

²³⁶ - См. Martin Buber «Ich und Du» (Buber M. Ich und Du. Leipzig, 1923).

²³⁷ - См. Freud Essais de psychanalyse. III. Le Moi et Soi (Freud S. Essais de psychanalyse. Paris, 1933).

²³⁸ - См. цитированную книгу Гейдеггера.

²³⁹ - См. цитированную книгу Ясперса "Philosophic".

²⁴⁰ - См. книгу С. Франка «Духовные основы общества» (Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930).

²⁴¹ - См. интересную книгу Max Picard «Das Menschengesicht» (Picard M. Das Menschengesicht, 1929).

²⁴² - Эту проблему ставит Ясперс во II т. «Existenzerhellung» своей «Philosophic».

²⁴³ - См. выше цитированный том Ясперса «Existenzerhellung».

²⁴⁴ - См. цитированную книгу Фрейда.

²⁴⁵ - Много верного об этом можно найти у социологов, у Дюркгейма и Леви-Брюля.

²⁴⁶ - Гундольф очень хорошо говорит о магии, заключенной в имени Цезаря. См. его книгу «Caesar» (Gundolf F. Caesar. Geschichte seines Ruhms, 1924, 2. Aufl. – 1925).

²⁴⁷ - Гениальное определение Бога у Николая Кузанского (учение о Боге как о совпадении противоположностей развито Николаем Кузанским прежде всего в его главном философском труде «Об ученом незнании» (см.: Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 51–58, 84–86, 95–99 и др.).

²⁴⁸ - Это видит К. Барт, и это положительное у него. Особенно ценно его «Der Romerbrief» (Barth K. Romerbrief. Bern, 1919), а не его догматика.

²⁴⁹ - См. цитированную книгу Бергсона, в которой высказывается мысль, близкая к главной мысли моей книги «О назначении человека».

²⁵⁰ - См. мою книгу «Философия свободного духа».

²⁵¹ - См. Bergson. «Essais sur les donnees immediates de la conscience» (Bergson H. Essai sur les donnees immediates de la conscience, these pour le doctorat. Paris, 1889) и Heidegger "Sein und Zeit".

²⁵² - См. Bertrand Russell «Introduction á la philosophic des mathématique» (Russell B. Introduction a la philosophic des mathematiques (англ, изд.: Introduction to Mathematical Philosophy. London, 1919) и Brunschvicg «Les étapes de la philosophic mathématique».

²⁵³ - Длительность (фр.).

²⁵⁴ - См. мою книгу «Смысл истории».

²⁵⁵ - См. «Les Confessions de Saint Augustin», «Livre onzième» (См.: Августин Аврелий. Исповедь (кн. 11). М., 1991. С. 282–309).

²⁵⁶ - См. книгу Eberhard Grisebach «Gegenwart. Eine kritische Ethik» (Grisebach E. Gegenwart. Eine kritische Ethik, 1928). Гризбах, находящийся под влиянием Киркегардта и диалектической теологии, ставит проблему о «настоящем», но иначе, чем я.

²⁵⁷ - См. любопытную книгу В. Муравьева «Овладение временем» (Муравьев В. Овладение временем как основная

задача организации труда. М., 1924., написанную под влиянием идей Н. Федорова).

²⁵⁸ - Об этом отлично говорит Бергсон.

²⁵⁹ - Мгновение (нем.).

²⁶⁰ - См. мою статью «Человек и машина» в журнале «Путь», № 38 (Бердяев Н. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники//Путь. 1933. № 38. С. 3–37).

²⁶¹ - См. Emil Borel «Le Hasard» (Borel Ё. Le hasard. Paris, 1920).

²⁶² - 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» (Continu et discontinu (dans la collection «Cahiers de la nouvelle journée»), 1929; Juvet G. La structure des nouvelles theories physiques. 1933).

²⁶³ - См. E. BOUTROUX «De la contingence des lois de la nature» (BOUTROUX Ё. De la contingence des lois de la nature. 1874; в рус. перев.: О случайности законов природы. М., 1900).

²⁶⁴ - См. цитированную книгу Гейдеггера.

²⁶⁵ - См. недавно вышедшую книгу А. Eggenspieler «Duree et instant» (Eggenspieler A. Duree et instant. Essai sur la caractere analogique de l'fitre).

²⁶⁶ - Моя книга была уже окончательно приготовлена к печати, когда я познакомился с новой книгой Н. Гартмана «Das Problem des geistigen Seins» (Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung des Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlin, 1933). Первая часть этой книги называется «Der personale Geist» В книге очень много интересного, но моя точка зрения на объект и объективацию существенно отличается от точки зрения Н. Гартмана. С моей точки зрения, объективного духа не существует, дух никогда не есть объект.

²⁶⁷ - 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» (Maritain J. Du regime temporel et de la liberte. Paris, 1933).

²⁶⁸ - См. Max Scheler «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» (Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bd. 1–2. Halle, 1913–1916).

²⁶⁹ - Об отношении между индивидуумом и группой в первобытном мире см. превосходную книгу Леви-Брюля «L'âme primitive» (Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bd. 1–2. Halle, 1913–1916).

²⁷⁰ - Сжатое резюмированное изложение дано в «Grundgedanken der personalistischen Philosophie». Большой труд Штерна называется «Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung» (Stern W. Person und Sache. Bd. 1–3. Leipzig, 1906–1924).

²⁷¹ - Сложное (многообразное) единство (лат.).

²⁷² - См. G. Gurvitch «L'idée du Droit social» (Gurvitch G. L'idée du droit social. Paris, 1932). Г. Гурвич защищает антииндивидуалистическое социальное учение, в котором нет иерархического соподчинения. Он находит такое учение у Краузе и Прудона.

²⁷³ - См. цитированную книгу Я. Евреинова.

²⁷⁴ - См. M. Picard «Das Menschengesicht».

²⁷⁵ - См. мою книгу «О назначении человека».

²⁷⁶ - Аб. Лабертоньер считал персонализм единственной христианской философией. См. «Pages choisies du P. Laberthonnière» Персоналистична философская традиция, идущая от Мен де Бирана.

²⁷⁷ - См. Б. Вышеславцев. «Сердце» (Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929).

²⁷⁸ - См. две новые истории индусской философии: О. Strauss «Indische Philosophie» и R. Grousset «Les philosophies indiennes», два тома. См. также Rene Guenon «L'homme et son devenir selon le Vêdânta» (Strauss O. Indische Philosophie. Munchen, 1925; Grousset R. Les philosophies indiennes. Vol. 1–2, 1931; Guenon R. L'homme et son devenir selon le Vedanta, 1925).

²⁷⁹ - См. Dilthey «Einleitung in die Geisteswissenschaften».

²⁸⁰ - См. A. Vinet «Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat» (Vinet A.

Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la separation de l'Eglise et de l'Etat, 1842).

²⁸¹ - См. цитированную книгу Бергсона.

²⁸² - См. Romano Guardini «Vom Sinn der Kirche». Guardini R. Vom Sinn der Kirche, 1922, 2. Aufl. – 1923.

²⁸³ - Н. Михайловский в своей «Борьбе за индивидуальность» – (Михайловский Н. К. Борьба за индивидуальность (социологический очерк (1875– 1876))//Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 1. Спб., 1911. С. 422–591. Анализу взглядов Михайловского на раннем этапе своего философского развития Бердяев посвятил книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (Спб., 1901). Об упомянутой работе Михайловского см. в ней на с. 155–182) – приблизился к пониманию проблемы, но философски он беспомощен. Он не понимал, что бороться за индивидуальность нужно не биологически, а духовно.

²⁸⁴ - См., напр., марксиста-эмпириомониста А. Богданова. «Тектология. Всеобщая организационная наука». Богданов А. Всеобщая организационная наука (Тектология). Ч. 1–2. М., 1913–1917; Ч. 1–3. М.; Л., 1925–1929.

²⁸⁵ - См. Haessle «Le travail». Книга написана в духе томизма, но включает в себе верные мысли о труде.

²⁸⁶ - См. интересную книгу Aron et Dandieu. «La révolution nécessaire» (Aron R. et Dandieu A. La révolution nécessaire. Paris, 1932), которая стоит на персоналистической точке зрения и выражает социальные искания французской молодежи.

²⁸⁷ - См. II т. Ясперса. «Existenzerhellung». Это наиболее интересный том его «Философии».

²⁸⁸ - T. S. F. (telegraphie sans fil) – беспроводная телеграфия, радиотелеграфия, радио (фр.).

²⁸⁹ - См. об этом также у Зиммеля в его «Soziologie».

²⁹⁰ - См. Mussolini «Le Fascisme». Mussolini B. Fascismo (Dottrina)//Enciclopedia Italiana, t. XIV, p. 847–851; Milano, 1932; La dottrina del fascismo. Roma, 1934. В библиографии работ

Муссолини в «Enciclopedia Italiana» (t. XXIV) говорится, что брошюра «переведена почти на все языки мира».

²⁹¹ - См. новую книгу вождя немецкого религиозного социализма Тиллиха *Die sozialistische Entscheidung*. Tillich P. *Die sozialistische Entscheidung*, 1932. Тиллих не ставит экзистенциальной проблемы личности.

²⁹² - См. об этом у Ле-Бона, Фрейда, Зиммеля.

²⁹³ - См. Тарда «О подражании». См. примечание к с. 267.

²⁹⁴ - См. его «*Essais de psychanalyse*» II. «*Psychologie collective et analyse de Moi*».

²⁹⁵ - См. мою книгу «Христианство и классовая борьба». Бердяев Н. «Христианство и классовая борьба». Париж, 1931.

²⁹⁶ - См. интересную книгу Le Senne «*Le devoir*». Le Senne R. «*Le devoir*». Paris, 1930.

²⁹⁷ - См. Max Scheler «*Nature et forme de la sympathie*». Scheler «*M. Nature et formes de la sympathie*» (нем. изд.: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, 1923). Под руками не имею немецкого издания.

²⁹⁸ - Основная мысль теории Адлера.

²⁹⁹ - См. мои книги «Мирозозерцание Достоевского» и «Философия свободного духа».

³⁰⁰ - Публикуется по изданию: Бердяев Н. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. Париж: YMCA-Press, 1934. Книга была переведена на немецкий (Luzern, 1935), французский (Paris, 1936), английский (1935, ed. 2 London, 1938), нидерландский (Arnhem, 1936), датский (Kobenhaven, 1939, ed. 2 – 1944), итальянский (Milano, 1947), японский (Токио, 1946; 1951) языки. Бердяев считал, что эта его работа «гораздо лучше формулирует» его «философию истории современности», чем такие книги, как «Новое средневековье» и «Истоки и смысл русского коммунизма» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 294).

³⁰¹ - Бердяев Н. «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы». Берлин, 1924.

³⁰² - Маркс похазал, как происходит овеществление людей и дегуманизация в капиталистическом обществе.

³⁰³ - См. мою новую книгу «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения».

³⁰⁴ - Имеется в виду стихотворение Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?..» (нач. 1830-х гг.), в котором есть такие строки: «О, бурь заснувших не буди – //П од ними хаос шевелится!..».

³⁰⁵ - Злоба, злопамятство (фр.).

³⁰⁶ - Celine L. F. Voyage au bout de la nuit, 1932.

³⁰⁷ - Белокурая бестия {нем. и лат}.

³⁰⁸ - См. мою статью «Человек и машина» в «Пути»*.

³⁰⁹ - См. мою статью «Человек и машина». См. примечание к с. 287.

³¹⁰ - Паганизация (фр. paganisation; paganisme – язычество, произв. от paganus (лат.) – обращение в язычество, возврат к языческим представлениям.

³¹¹ _

³¹² - «Основы богочеловеческой духовности». Публикуется по изданию: Бердяев Н. «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности». Paris: YMCA-Press (1937). Книга вышла на французском (Paris, 1943), английском (London, 1946), немецком (Lüneberg, 1949), японском (1969) языках.

³¹³ - Об атмане и брахмане как основных понятиях древнеиндийской религиозно-философской мысли, обозначающих субъективное духовное начало («душа», «я сам» – атман) и абсолютное безличное непостижимое духовное начало (брахман), в котором растворяется весь мир, и их толковании Бердяевым см. с. 304, 437.

³¹⁴ - Параклет (греч. parakletos – букв.: тот, кто призван быть помощником, ходатаем, заступником и шире – утешителем) – эсхатологический образ, появляющийся в Евангелии от Иоанна, «Дух Истины» (Дух Святой). Он призван быть символом духовного присутствия на земле покидающего ее Христа и провозвестником его будущего возвращения.

³¹⁵ - См.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 313–316, 335.

³¹⁶ - «Я есть борющееся и борьба» (нем.).

³¹⁷ - Сокровенность (нем.).

³¹⁸ - См. примечание к с. 23.

³¹⁹ - 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.

³²⁰ - Из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!» (не позднее 1830).

³²¹ - Объективация и превращение в объект (объектность) (нем.).

³²² - «Катехизис революционера» (1869, впервые был обнародован в 1871 г.).

³²³ - ... меон (греч. με ον) – небытие (см. примечание к с. 432).

³²⁴ - «О подражании Христу» – произведение религиозного содержания, состоящее из 4 книг: 1. Наставления полезные для духовной жизни; 2. Наставления ко внутренней жизни; 3. О внутреннем утешении; 4. О таинстве тела Христова. Цель его, как пишет автор в преамбуле, «умиротворить твою душу и научить тебя следовать Христу... воскресающему всех, с верой и любовью приходящих к Нему». По сложившейся традиции это сочинение приписывается немецкому мистiku Фоме Кемпийскому (1379/1380–1471) (см.: Фома Кемпийский. О подражании Христу. Перевод с латинского К. П. Победоносцева. 3-е изд. Брюссель, 1983), однако некоторые исследователи считают его анонимным (см.: Флоровский Г В. Византийские отцы V–VIII. Париж, 1933. С. 99).

³²⁵ - Страстное домогательство (похоть) (лат.) .

³²⁶ - Искренность, по Карлейлю, – это качество, наряду с героическим, достойное поклонения. Оно означало для него подлинность (неподдельность), соответствие некоей внутренней правде (идеалу, заложенному в нас Богом), соответствие сущности («внутреннему ядру»), а не видимости вещей. Сама действительность «искренна» («правдива»), если она обнаруживает свою сущность, а не скрывает ее за обманчивой

видимостью. Искренность есть как бы проявление вечного во временном. «Горе вам... пока великое бедствие... не переведет вас из Внешности в Искренность и пока вы не поймете, что или есть в мире Божественное, или же вы – необъяснимое безумие» (Карлейль Т. «Теперь и прежде». М., 1906. С. 120).

³²⁷ - Любовь к року (лат.).

³²⁸ - Во французском издании книги к этому слову дана такая сноска: «Софиология – одно из течений в русском богословии и религиозной философии кон. XIX – нач. XX века, которое усматривает в мире присутствие энергий, исходящих из божественной Премудрости» (Berdiaeff N. Esprit et realite. Paris, 1943. Р. 143–144).

³²⁹ - По всей вероятности, опечатка. Следует читать: «об интеллигибельном характере свободы», ибо у Канта свобода есть (наряду с Богом и бессмертием) ноуменальная, доступная только разуму (интеллигибельная) сущность.

³³⁰ - «Но если бы не было меня, то не было бы и Бога» (нем.).

³³¹ - «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни мгновения. Если я превращусь в ничто, он вынужден будет испустить дух» (нем.). Это высказывание Ангелуса Силезиуса Бердяев сделал эпиграфом к своей книге «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)» (М., 1916).

³³² - Dempf A. Meister Eckhart, 1934.

³³³ - См. примечание к с. 62.

³³⁴ - Божество и Бог (нем.) .

³³⁵ - Основа (основание, «дно») души (нем.).

³³⁶ - «Бог есть дух и душа дух, 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 тождеству» (нем.). «Человек в своей несотворенности вечно пребывал в Боге. И в то время как он пребывал в Нем, был человек тогда Богом в Боге» (нем.).

³³⁷ - «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 негр, он становится личностным, действующим, водящим, 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. и лат.).

³³⁸ - «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, быть Богом или дьяволом» «Кто стремится к Богу, должен стать Богом» {нем.}. Ангелус Силезиус в своем главном сочинении «Херувимский странник» (1674), откуда взяты приведенные здесь афоризмы (оно написано в форме двустий), как бы подытожил основные идеи и представления средневековой немецкой мистики. Вот, например, как объяснял И. Таулер столь характерное для немецких мистиков понятие «пустыня» (или «бездна»), которое приводится в первом из цитируемых высказываний: «Оно есть и зовется невыразимым мраком, а между тем Оно – Свет сущностный; Оно есть и зовется непостижимой пустыней, где никто не находит пути или образа, ибо Оно превыше всех образов. Этот мрак следует так разуметь: он есть Свет, которого ни достичь, ни постичь не может сотворенный разум, а «дикий» он потому, что нет к нему Доступа. Туда возводится дух за пределы себя самого, превыше своего познания и постижения» {Tauler I. Predigt XI.//Deutsche Texte des Mittelalters. Bd. XI. Berlin,

1910. S. 55;) (цит. по: Арсеньев Н. «Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика». Берлин, б. г. С. 116).

³³⁹ - «А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность безосновного Божества, 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.).

³⁴⁰ - Оба греческих термина (uk on – укон и те on – меон) означают отрицание бытия (небытие), но в одном случае в абсолютном смысле, в другом – в относительном (отрицание чего-то).

³⁴¹ - См. примечание к с. 180.

³⁴² - Исихия (исихазм, от греч. isichia – тишина) – мистический опыт богообщения, возникший в среде восточного монашества и включавший такие элементы: очищение сердца как средоточия всей религиозной духовной жизни от уродующих ее страстей, непрестанную умно-сердечную (совершаемую умом в сердце) молитву, «умное трезвение», устремленность всех помыслов к Богу, безмолвие (уединение, молчаливость, сосредоточенность на внутренней тишине, на молитве). Византийский богослов XIV в. Григории Палама, обобщивший этот опыт (прежде всего в своем основном труде «Триады в защиту священно-безмолвствующих»), утверждал, что подобная молитвенная практика делает «энергийный центр» человека (сердце) способным улавливать пронизывающие тварный мир божественные (сущностные, нетварные) энергии. Соединение божественных и человеческих энергий и позволяет осуществить, считал он, непосредственное общение с Богом.

³⁴³ - Созерцание (греч.).

³⁴⁴ - «Не люби ни одно творение. Бог создал твое сердце лишь для себя» (фр.).

³⁴⁵ - Слушатель (нем.).

³⁴⁶ - Ис. 1:13, 17–18.

³⁴⁷ - Кайрос, по Тиллиху, – событие (одновременно историческое и внеисторическое), когда перед человеком как бы

приоткрывается надвременная основа его существования. Таким событием он считал, например, сошествие на землю Сына Божьего, призванного восстановить разрушенное первородным грехом единство сущности и существования человека и преодолеть отчуждение его от Бога.

³⁴⁸ - Цитата, передающая лишь смысл сказанного: «Если кто не родится от... Духа, не может войти в Царство Божие» (Ин. 3:5).

³⁴⁹ - I Ин. 5:6.

³⁵⁰ - С кафедры (авторитетно, непререкаемо) (лат.).