С. Л. ФРАНК

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«РЕСПУБЛИКА»
1992

ББК 87.3
Ф83

Составитель и автор вступительной статьи
д-р филос. наук, профессор *П. В. Алексеев*

Франк С. Л.
Ф83 Духовные основы общества.— М.: Республика, 1992.— 511 с.— (Мыслители XX в.).
ISBN 5—250—01494—1

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — видный отечественный мыслитель первой половины XX столетия. Он является автором многих работ по философской антропологии, социальной философии, этике, сохранивших интерес для нашего читателя и долгие годы бывших недоступными ему. В настоящее издание вошли такие значительные произведения Франка, как «Духовные основы общества», «Смысл жизни», «С нами Бог», «Русское мировоззрение» и др.

Книга адресована как специалистам, так и всем тем, кто интересуется историей русской философии и культуры.

Ф $\frac{0301030000 \quad 084}{079(02)-92}$ — 23 92

ББК 87.3

ISBN 5—250—01494—1

© Составление, предисловие, библиография, примечания П. В. Алексеев, 1992

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ С. Л. ФРАНКА

Сегодня, когда мы пожинаем горькие плоды бездуховности, особенно важным представляется знакомство с наследием выдающихся гуманистов нашего недалекого прошлого. Среди них одним из самых глубоких мыслителей может быть признан Семен Людвигович Франк (1877—1950). Как отмечал Ф. А. Степун, это «быть может, наиболее значительный русский мыслитель рубежа двух столетий и первых десятилетий XX века» *.

С. Л. Франк продолжил традицию фундаментального исследования мировоззренческих проблем, уже сложившуюся в российской философии и представленной трудами В. С. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Л. М. Лопатина. Однако по многим направлениям его философская мысль шла дальше. Идея Всеединства, широко развитая В. С. Соловьевым, нашла в лице Франка своего достойного последователя. И если у Соловьева намечены основные линии той антропологии, которая соответствует системе Всеединства, то «только Франк,— подчеркивает В. В. Зеньковский,— договорил до конца, довел до предельной четкости учение о человеке в пределах системы Всеединства, и в этом его громадная заслуга» **.

С. Л. Франк являлся и воспреемником многих ведущих идей западноевропейской философии, творцами которых были прежде всего Платон и Николай Кузанский. Его связывали узы дружбы и родства с Н. Гартманом, в одном русле с идеями которого формировались онтология и гносеология Франка.

Франк не навязывал своего учения, не декларировал какие-либо схемы. Он делился щедро тем, что вызрело в нем как в человеке, мыслителе, он *размышлял*, старался *понять* и рождал потребность к размышлению, пониманию. «С. Франк был одним из тех, очень немногих философов, которые не только создали оригинальную и стройную философскую систему, но и были исполнены подлинной мудрости — не только ума, но и сердца. Эта мудрость, так сказать, источалась из него, и ею овеяны все его книги и статьи» ***.

С позиций общечеловеческих ценностей, непреклонно защищая достоинство и самоценность человека, относился он к событиям политической жизни, как всемирной, так и российской, тяжело переживая все революционные коллизии, о чем свидетельствует, в частности, его работа «Из размышлений о русской революции», опубликованная

---

* *Степун Ф. А.* Вера и знание в философии С. Л. Франка // Новый журнал. Нью-Йорк, 1965. Кн. 81. С. 227.

** *Зеньковский В. В.* Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 83.

*** *Левицкий С. А.* Памяти великого философа // Новый журнал. Нью-Йорк, 1977. Кн. 127. С. 153.

в 1923 г. Когда наш народ оказался вовлеченным в «коллективизацию», Франк заявил, что основная, самая существенная, грозная и гибельная коллективизация есть не внешняя коллективизация капитала, промышленности, сельского хозяйства, а внутренняя — коллективизация человеческих душ. И несмотря на все это, он, однако, не сомневался, что в России рано или поздно наступит духовное возрождение. Размышляя о будущем, он писал еще 70 лет назад, что медленно и сложными путями, через жизненный опыт революции и духовную реакцию на нее идет процесс духовного созревания и пробуждения народного сознания.

Глубочайшие корни революции, полагал он,— в духовной неудовлетворенности народа, в искании целостной и осмысленной жизни. «Со стороны мыслящей части русского общества, стремящегося к национальному возрождению родины и призванного руководить им,— говорил Франк,— нужна величайшая внимательность к народной душе, преодоление всех слепых чувств мести и ненависти, величайшая политическая трезвость и духовная свобода, чтобы облегчить и ускорить этот процесс, от нормального осуществления которого зависит вся судьба России» *.

С. Л. Франк не был приверженцем революционных порывов, которые якобы должны установить Царство Божие на Земле. Такие цели утопичны, считал он. Задача государственной власти не в том, чтобы установить рай на Земле (это невозможно), а в том, чтобы не допустить ада. Не социальный «скачок» (скачок «мимо духовности»), а постепенная, доходящая до глубин народной души «реформа бытия» — таков единственный надежный верный путь к человечному обществу. Франк, как замечает В. В. Зеньковский, «не был пессимистом — в его публицистических статьях, особенно в книге «Свет во тьме» есть всегда призыв к творческому преображению жизни — к «реформе бытия», как он выражается. Это, в сущности, новая теория прогресса... К творчеству Франка должно всегда возвращаться, чтобы искать в нем вдумчивого и глубокого анализа основных тем культуры и жизни» **.

* * *

В статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925) *** Франк отмечал, что русская философия лишена, с одной стороны, чистой рациональности, с другой — туманного иррационализма; первая крайность свойственна западноевропейской философии, вторая — восточному мировоззрению. Хотя систематическое и понятийное познание не кажется русскому уму чем-то второстепенным, но все же является чем-то схематичным, не способным дать полную и живую истину: истина для него неотрывна от правды, справедливости, а рациональное — от переживаний.

В русской философии был установлен фактически совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании. Выдающиеся русские философы рассматривают духовную жизнь человека не просто как особую сферу мира явлений, область субъективного или как эпифеномен внешнего мира. Напротив, они всегда видели

* *Франк С. Л.* Из размышлений о русской революции // Русская мысль. Прага, Берлин, 1923. Кн. VI—VIII. С. 270.

** *Зеньковский В. В.* К десятилетию со дня смерти С. Л. Франка // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1960. № 58—59. С. 80.

*** См.: Философские науки. 1990. № 5. С. 83—91.

в ней некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием.

Специфические черты русской философии, раскрываемые С. Л. Франком в названной работе и более подробно в помещаемом в настоящем томе труде «Русское мировоззрение», дают представление и о его собственной философской концепции: все его главные размышления концентрируются на духовности как основе человеческого бытия.

Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены прежде всего в самом человеке; мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека. Такова одна из главных идей Франка.

Он усматривает в реальности несколько слоев, подразделяя ее на отдельные «роды». Первый слой есть «эмпирическая», «материальная» реальность, общий всем нам мир, существующий вне нас, частью которого мы являемся. Более глубокий слой представлен сферой «идеального». Сюда относится то, что образует «форму» предметов и выражается в их структуре, в числовых и геометрических соотношениях, в логической подчиненности или соподчиненности, в отношениях причины и следствия, качества и количества, противоречия и единства, целостности и части, в явлениях добра (добра вообще), красоты (красоты вообще) и т. п. «Идеальный» момент бытия имеет два аспекта: с одной своей стороны он входит в состав объективной действительности, «мира» и есть только ее «структурный», или «конструктивный», элемент; но он имеет и другую сторону, в которой он *есть* совершенно независимо от того, что существует в составе объективной действительности. Взятые в этом своем качестве «идеальные» содержания не входят сами, как таковые, в состав «мира». «Идея» есть некий продукт или явление самой нашей мысли и находится к нашему внутреннему бытию в некоем более интимном отношении; это есть универсальный элемент мысли. Здесь Франк имеет в виду те всеобщие категории культуры, которые являются продуктом социального развития и оказываются действительно надындивидуальными феноменами, выступая ведущим элементом формирования индивидуального сознания, основой его конкретного содержания.

Помимо эмпирической реальности и сферы идеального, имеется внутренний мир человека, который тоже есть род реальности, о чем уже свидетельствует наличие в нем идеального, находящегося в соответствии с формами и отношениями самого материального бытия. Внутренний мир человека, взятый в целом,— не меньшая реальность, чем явления материального мира. Мы наталкиваемся на них, как на камень или на стену. Жестокость, безумное властолюбие и мания величия, например, Гитлера (или, скажем, Сталина) были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение. Но то же самое применимо и к повседневным явлениям нашей жизни: упрямство или каприз человека, его враждебное отношение или антипатию иногда гораздо труднее преодолеть, чем справиться с материальными препятствиями; и, с другой стороны, добросовестность, благожелательность, ровное, спокойное настроение окружающих нас людей есть часто бóльшая опора в нашей жизни, чем все материальные блага.

Внутренний мир человека неоднороден; в нем имеются переживания, или чувства, «периферического», «внешнего» типа, связанные с физическим ощущением удовольствия, горечи, страха и т. п., но имеются также глубинные переживания, более полно выражающие природу человеческого существа. С. Л. Франк определяет переживания первого рода как душевные, а вторые — как духовные.

Духовная реальность, по Франку, есть мир переживаний, имеющих глубоко интимный характер; он непосредственно доступен только мне одному и есть подлинное содержание моего «я». С ним связано «трансцендирование» — «выхождение» за пределы предметного мира, достижение трансрационального. Трансцендирование «во-вне» оказывается вместе с тем трансцендированием «во-внутрь», в исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия. Таковой является прежде всего любовь *. Любовь есть осознание подлинной реальности чужой души, ее бесконечной, неисчерпаемой бытийственной глубины. В ней любящий, отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит — не переставая быть самим собой — средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как и любимый в любящем: *я* теряю себя в *ты* и именно тем *обретаю себя*, обогащенный дарованным мне *ты*. Дающий и расточающий именно в силу этого становится обретающим; мое замкнутое самобытие исчезает из моего взора и заменяется моим бытием для другого и *в* другом. Но бытие *в другом*, в «ты» все же остается вместе с тем бытием в форме «я есмь», бытием «я» и даже представляется каким-то впервые обретенным *истинным* бытием «я» — именно бытием, обогащенным через обладание «ты». Дело обстоит так, как если бы обретенное мною через самоотдачу «ты» впервые *даровало* мне «я», пробуждало его к истинно обоснованному, положительному — и притом бесконечно богатому и содержательному — бытию. Я «расцветаю», «обогащаюсь», «углубляюсь», впервые начинаю вообще подлинно «быть» в смысле опытно осознанного внутреннего бытия. В этом и заключается чудо, или таинство, любви, которое при всей его непостижимости для «разума» (т. е. трансрациональности) все же самоочевидно непосредственному живому опыту.

Подразделение реальности на несколько родов бытия служит у С. Л. Франка исходной основой для выявления их значения, а следовательно, и сущности. Франк полагал, что «первичной» является — при сопоставлении материальной реальности и реальности духовной — духовная реальность. В каком смысле? В том, что этот род бытия более полновесен и значителен для нас, чем эмпирическое бытие. Человек может в известной мере «закрыть глаза» на эмпирическую действительность, уйти, отстраниться, отрешиться от нее, потерять связь с нею; но он никак и никуда не может уйти от реальности внутренней, от реальности собственного «я»; она есть и остается в нем, даже когда он ее не замечает. Собственная «душа» или жизнь есть достояние более важное и нужное человеку, чем все богатства и царства мира. Ибо все внешнее и объективное существует для меня, доступно мне и имеет для меня значение лишь в его отношении к этому первичному непосредственному бытию меня самого. Не внутреннее бытие, а именно внешний мир есть если не безразличный, то все же относительно второстепенный спутник нашего *подлинного* бытия, раскрывающегося в первичной, непосредственной реальности внутренней жизни личности. Где отсутствует всякое сознание этой интимной реальности, там мы имеем дело уже с обезличением человека, его духовным умиранием или параличом. Итак, оценка духовной реальности как «первичной» трактуется Франком не как порождаемость материального духовным, но как приоритетность для человека его внутреннего духовного мира в сравнении с эмпирическим материальным бытием.

* См.: *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 495–496.

Подобным же образом представлена у него и сфера идеального. Она есть основа сферы «эмпирической» лишь в том отношении, что не подчинена временно́й конечности, а являет собой вечные, «сверхвременные» феномены. Действительно, «мир идей», т. е. формы, структуры, инварианты отношений между материальными предметами выступают вечными («сверхвременными») по отношению ко всем конкретным материальным системам.

Намного сложнее оказываются у Франка другого рода отношения — отношения Бога с духовным миром человека и материальным бытием. Он считает, что «Бога» следует признать наивысшим родом реальности. Но это особая реальность. Бог не есть род бытия, существующий наряду с предметным, материальным миром или с миром «душевным». Он не есть тем более и какое-то особое существо. Как полагает Франк, связь между «Богом» и «миром» не есть ни причинно-временна́я связь, ни связь вневременно-логическая (как между обычным «основанием» и «следствием»); она есть нечто сущностно-иное, существо чего стоит под знаком трансрациональности. Традиционное учение о «сотворении мира» в его популярной форме нельзя брать в буквальном смысле, именно как отчет о некой хотя и чудесной, но причинной связи между Богом и «возникновением» мира. Что «мир» и все вещи и существа в нем «возникли» «из ничего» по повелению Бога — в такой форме это немыслимо уже по двум основаниям: во-первых, потому, что «ничто», «*из* которого» при этом должен был возникнуть мир, т. е. «ничто» как некое абсолютное состояние или реальность, есть просто слово, *ничего* не обозначающее; во-вторых, потому, что «возникновение» уже предполагает *время*, тогда как само время может мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия.

Позитивный смысл идеи «сотворения» в том, что в ней совмещается сознание внутренней имманентной *безосновности* самого мира, как такового с сознанием *трансрациональности* отношения, в силу которого он имеет подлинную основу своего бытия в Боге (в Божественном).

Подлинно безусловное бытие должно мыслиться как подлинно всеобъемлющее единство и основа всего остального вообще; вне его не может оставаться решительно ничего: «...Основной недостаток всяческого идеализма в том, что он не улавливает, что само «мышление» или «сознание» есть тоже нечто *сущее*, т. е. принадлежит к составу безусловного бытия» *. Безусловное бытие вмещает в себя не только все, что дано, но и того, кому оно дано, и само это отношение данности.

В понимании Бога и его соотношения с природой, предметным миром Франк занимал, как он считал, позицию панентеизма. Однако, несмотря на некоторые пантеистические мотивы в воззрениях Франка, в целом его философская позиция не может быть, с нашей точки зрения, отнесена к пантеизму, или к его разновидности — панентеизму **. У философа несколько иной разворот проблемы. По его мнению, Бог не есть в отношении мира «целое» и мир не есть «часть» Бога. Мир есть то *«иное»* Бога, в котором тот «раскрывается», «выражается». Мир основывается на некоей абсолютной Ценности, которая придает ему Смысл, Значение. Божество — это исконное единство Ценности и Реальности, абсолютной Правды и абсолютного Блага. Бог есть царство Истины, Добра, Красоты, Святости.

* *Франк С. Л.* Сочинения. С. 282—283.

** Панентеизм — религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в боге.

Связь с Божеством (Божественным), считает Франк, есть внутренний признак существа человека. Бог — в нас самих, «Бог — с нами». Божество является нам в общении с ним. Опыт реальности Бога дает нам опыт вселенского братства людей, как детей Божиих, несмотря на все силы раздора, ненависти и отчужденности между людьми.

В наше время трактовка Франком соотношения Божества и предметного мира способна привлечь к себе внимание многих, кто размышляет о связи духовного и материального. Понятие природы (материи) ведь только в гносеологическом аспекте выступает прямой противоположностью сознанию, духу; в субстанциальном же аспекте в реальности нет ничего, кроме материи и ее свойств, в числе которых находится и духовность. С этой точки зрения материя включает в себя дух, вернее, имеет духовную сторону, а физическая реальность, входя в контакт с человеком, раскрывает содержащиеся в ней в потенции свойства, связанные с человеческим измерением, с духовными ценностями. Если принимать за первичную реальность физический, предметный мир, то эта сторона материи окажется «вторичной», если же основываться на первичности духовной реальности человека, как это имеет место в философии Франка, то можно полагать исходной реальность духовную, роднящую человека с самими глубинами мирового бытия. По-видимому, в этом пункте могут сойтись линии материалистическо-диалектического субстанциализма (в его нетрадиционной форме) и франковской философии.

В работах Франка подчеркивается, что Бог — в индивиде и одновременно — вне индивида. Рецензируя франковское «Непостижимое», Н. А. Бердяев замечал: «Невозможно никакое доказательство существования Бога, кроме как через существование человека, в котором есть божественное начало. С. Франк признает соизмеримость между человеком и Богом, ему чуждо обезбожение человека*.

Понятие Божественного (или Бога) у Франка естественней, по-видимому, истолковывать в теологическом ракурсе; но не исключается возможность и иной его трактовки. Человеку с момента его возникновения на земле действительно даны Добро, Любовь, Правда, Красота и Справедливость, в жизни реализуемые в борьбе со злом, с разрушительными силами и направленные на раскрытие подлинной родовой сущности человека, на преодоление многообразных форм отчуждения. Проблема родовой сущности человека, как и проблема преодоления отчуждения (т. е. несовершенства эмпирического бытия),— это реальные проблемы современной социальной философии, требующие безотлагательной своей разработки. В этом отношении идеи Франка могут обрести особое звучание.

Человек познает предметный слой реальности прежде всего эмпирическим путем, где чувственное связано с рациональным. Знание, реализуемое в понятиях, неизбежно раскрывает и идеальные образования, заключенные в эмпирической реальности, и через них вводит человека во вневременное бытие. Но рациональное знание есть вторичное по отношению к переживанию, непосредственной интуиции, постигающей предмет в его цельности и человеческой значимости.

Подчеркивание С. Л. Франком первичности «интуитивного» в познании привело его к признанию своей близости к интуитивизму Н. О. Лосского, который, кстати, действительно оказал на него большое влияние. Но, видимо, будет более правильно, если мы разграничим

---

* *Бердяев Н. А.* Рецензия на книгу С. Л. Франка «Непостижимое» // Путь. Париж, 1939. Кн. 60. С. 66.

переживания, эмоции, относящиеся к сознанию, и действительную интуицию, развертывающуюся в области бессознательного. Последняя есть важнейшая сторона творчества, результат ее — новые чувственные или понятийные образы, в то время как эмоции, переживания, включаясь в механизм интуиции и сопровождая ее результаты, все же относительно автономны и охватывают любое, в том числе нетворческое, познание.

С. Л. Франк довольно часто, говоря об «интуиции», по существу, имел в виду переживания человека. «Переживать», «чувствовать» значит не только «быть в себе»... это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия. В силу этой своей «объективной» стороны переживание есть, по существу, нечто большее, чем субъективное «душевное» состояние: оно есть именно *духовное* состояние, как единство жизни и знания. «Пережить», «прочувствовать» что-либо — значит *знать объект изнутри* в силу своей объединенности с ним в общей жизни» *. В переживаниях, эмоциях познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а слито с нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует из глубины открывающейся реальности, совершается в ее стихии. То, что мы испытываем, как нашу *жизнь*, как бы само открывает себя нам.

Чувственное и интеллектуальное знание (предметное знание) уступает в своей значимости «живому знанию». В установке предметного знания ощущается какая-то искусственная суженность, выхолощенность сознания. Самое важное и существенное для нас знание, считает Франк, есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо **.

Однако то, что С. Л. Франк считает приоритетным для индивида живое знание («знание-жизнь»), не дает еще основания видеть в нем иррационалиста. Иррационализм есть абсолютизация иррационального начала в познании в противовес разуму, установка, пронизывающая все миропонимание философа. У Франка же — «трансрациональность» дополняет рациональное «живым знанием». Философ не умаляет возможности рассудка и разума, как и предметного знания в целом, в освоении реальности. Но он видит их недостаточность. Бытие у него постигается, таким образом, и рационально, и трансрационально. Однако полное, исчерпывающее постижение мира он все же считает невозможным. Непостижимое окружает человека со всех сторон. Само бытие, взятое как всеобъемлющее единство, есть тот безграничный темный океан, который не только извне окружает все познанное, но из лона которого познанное вздымается, как «остров», и в глубинах которого оно укоренено. Поэтому и сущность материальных и духовных явлений способна приоткрываться человеку ***. Бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и одновременно непостижимо. Познаваемость определена глубоким сродством человека с предметным миром и с Божеством.

В понимании общества Франк ориентируется на его духовную основу, в качестве которой берется триединство: *солидарность, свобода, служение*. Солидарность обеспечивается реализацией заповеди «возлюби ближнего, как самого себя», и начинается она с семьи. Солидарность с «ближним» обусловливает и солидарность с «дальним».

---

* *Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917. С. 206—207.

** *Франк С. Л.* Реальность и человек. С. 31.

*** См., напр.: *Франк С. Л.* Сочинения. С. 195—196, 217.

Движущей силой исторической жизни, полагает Франк, не могут быть ни идеи, ни материальные потребности, а только сам человек во всей целостности своего духовно-душевного существа, вмещающего в себе сразу и идеи, и материальные потребности (отсюда — ошибочность исторического идеализма и экономического материализма *). Чтобы быть движущей силой, потребность, непосредственный импульс человеческой деятельности должны быть связаны с каким-либо идеальным началом.

Общественная жизнь имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т. е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты Божественной правды. Последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни вообще, одна — *осуществление самой жизни* во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее Божественной первоосновы.

Наиболее полным выражением человеческого духа выступает любовь, взятая во всех ее проявлениях,— от любви к ближнему до любви к Богу. Самоотверженная любовь оказывается также единственно правильным и плодотворным путем борьбы со злом.

С. Л. Франк развивает этику служения, этику долга, отправляясь от своего представления о духовной сущности человека, о ее укорененности в Божественном. Он довольно четко отделяет свою позицию от квиетизма, ведущего человека к пассивности, к сознанию собственного ничтожества.

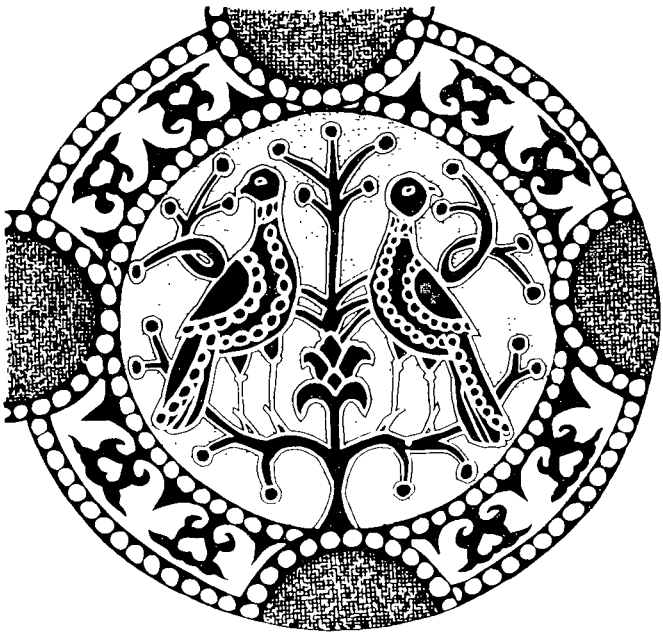
Завершая наше рассмотрение, мы можем теперь задать вопрос: а что стоит за «религиозной философией» С. Л. Франка — религия или философия? Ответ однозначен — философия. Сам Франк говорил: «Я не богослов, а свободный философ». Все его работы — тому подтверждение. Он был одним из тех философов XX века, кто в процессе поиска мировоззрения наивысшей духовности пришел к выводу, что таковым является христианство, в своей символической, порой весьма трудно расшифровываемой форме выражающее *общечеловеческие* духовные ценности и подлинное существо духовности. Им дано своеобразное истолкование многим религиозным текстам и терминам (кстати, у него самого немало символов и положений, требующих дальнейшей расшифровки). В этом отношении он и был сторонником религиозного — христианского — мировоззрения.

Франк называл свою концепцию «метафизическим (философским) реализмом». И основания для этого, как мы видим, имелись. Его философия — это реалистичная философия духовности, высоко поднимающая проблему человека и нацеливающая на достижение духовного единства всего человечества.

П. Алексеев

---

* Под материализмом Франк понимает те его формы, которые были широко распространены в тот период — вульгарный и натуралистский материализм. Он подвергает также основательной критике и «экономический материализм» (см.: *Франк С. Л.* Основы марксизма. Берлин, 1926).



ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Введение в социальную философию

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга[1] есть сокращенный эскиз системы социальной философии, над которой я работаю с перерывами уже более 10 лет. По первоначальному замыслу эта система социальной философии должна была составить третью часть той «трилогии», в которой я надеялся выразить свое философское мировоззрение и первые две части которой представлены моими книгами «Предмет знания» и «Душа человека». Отчасти внешние обстоятельства в связи с пережитой общерусской трагедией, опрокинувшие все расчеты и предположения каждого русского человека, отчасти дальнейшее углубление, за этот долгий срок, собственных философских убеждений несколько нарушили стройность этого плана. Тем не менее предлагаемая книга, хотя и будучи вполне самостоятельным целым, стоит в теснейшей связи с моим общим философским мировоззрением и органически входит в его состав. Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие. В какой мере мне удалось эти три ингредиента слить в стройное, внутренне-единое целое — судить не мне. Несовершенство внешней формы книги, написанной, несмотря на долгую подготовку, несколько наспех и при неблагоприятных внешних условиях, я сам хорошо сознаю. Я надеюсь, однако, что религиозно и общественно заинтересованный читатель, не боящийся абстрактно-философского обоснования идей, найдет в книге систему мыслей, имеющую и теоретическую ценность, и полезную для той практической задачи духовно-общественного обновления, которая стоит теперь перед каждым мыслящим русским человеком.

Берлин, март 1929 г.

С. Франк

ВВЕДЕНИЕ

О ЗАДАЧАХ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает бщественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково е отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим основе жизни вообще?

Все эти вопросы и сами по себе, т. е. как чисто теоретические опросы, достаточно интересные, чтоб привлечь к себе напряженное нимание и стать предметом философской пытливости, вместе с тем меют далеко не только «академический» или теоретический интерес. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, притом, как это ясно само собой, очень существенная часть проблемы рироды и смысла человеческой жизни вообще – проблемы человеческого самосознания. Она связана с вопросом, что такое есть человек каково его истинное назначение. Этот основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой ысли, всех наших умственных исканий вообще, с какой-то весьма ущественной своей стороны сводится к вопросу о природе и смысле бщественной жизни. Ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда сть совместная, т. е. именно общественная, жизнь. И если человеческая изнь вообще полна страстей и напряженной борьбы, так что, по словам ёте, «быть человеком значит быть борцом», то больше всего это бнаруживается в общественной жизни. Миллионы людей на протяжении всей мировой истории жертвуют своей жизнью и всем своим достоянием общественной борьбе — будет ли то борьба между народами или орьба партий и групп,— с величайшей, всеохватывающей страстью тдаваясь в ней осуществлению каких-либо общественных целей или деалов; они придают этому осуществлению, очевидно, какой-то аболютный смысл, оправдывающий такие величайшие жертвы. Но ведь, о существу, очевидно, что всякая отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл только как средство осуществления или форма ыражения общей цели и, следовательно, общего существа общественой жизни, как таковой. И если в действительности, на практике человеческие общества и партии живут и действуют так же, как отдельные юди, под властью слепых, неосмысленных страстей, не отдавая себе тчета в том, зачем именно и почему они стремятся к осуществлению

данной цели, то ведь это не меняет существа дела; напротив, именно ввиду этой слепоты тем большую практическую остроту приобретает требование подлинного осмысления общественной жизни, развития подлинного общественного самосознания.

Если таково вообще практическое значение социально-философского познания, то совершенно исключительную остроту оно приобретает именно в наше время. Современное состояние человечества определяется двумя моментами, которые в известном смысле стоят в противоречии друг к другу и сочетание которых придает нынешней общественной жизни какой-то особенно трагический характер. С одной стороны, человечество со времени мировой войны вступило, по-видимому, в полосу потрясений, переворотов, бурного исторического движения. Политика — международная и внутренняя — потеряла свою былую устойчивость. Ряд старых государств разрушены, на их место стали новые, еще непрочные и с неясными стремлениями; старые формы государственной жизни сменились новыми; все исконные бытовые устои расшатаны. Политическая жизнь находится в расплавленном состоянии, всюду царит неустойчивость, искание новых форм жизни, шатание. Большевистский хаос в России есть только самое яркое выражение этой всеобщей шаткости, он в известном смысле показателен для состояния всего мира, есть его неумолкающее memento mori *. Народы Востока, еще недавно образцы несокрушимого покоя, находятся в брожении и угрожают гегемонии европейской цивилизации. Человечество, еще не оправившееся от последствий мировой войны, стоит под угрозой новых войн и потрясений. Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней. И вместе с тем — и в этом состоит второй характерный момент нашего времени — современное человечество, в отличие, например, от поколения, пережившего бурное историческое движение конца XVIII и начала XIX века, лишено всякой определенной общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; и на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно ее осуществление на практике есть крушение обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью — творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность. Именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устроения, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью **. Но эта рухнувшая или, во всяком случае, угасающая гуманистическая вера не сменилась никакой иной положительной верой. Старые боги постигнуты и развенчаны, как мерт-

---

* Помни о смерти *(лат).— Ред.*

** Ср. нашу статью «Религиозно-исторический смысл русской революции» в сборнике «Проблемы русского религиозного сознания». Берлин, 1924.

вые кумиры, но откровение новой истины еще не явилось человеческой душе и не захватило ее. Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности.

В таком духовном состоянии самое важное — не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание; самое важное и первое, что здесь необходимо,— это усилием мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтоб через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни. Мы должны вновь проникнуться сознанием, что есть, подлинно есть вечные незыблемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества, и попытаться вспомнить и понять хотя бы самые основные и общие из этих начал.

Другими словами, проблема социальной философии — вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает,— этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья — того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни — будь то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества — могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия.

Невнимание и пренебрежение к этому единственно правильному философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть отражение того пренебрежительно-отрицательного отношения к философскому познанию вообще, которое свойственно так называемым «практическим» людям. В основе его лежит одно недоразумение, постоянно

владеющее умами ограниченными, не способными воспринять реальность во всей ее глубине и полноте, и особенно господствующее в наше время всеобщей демократизации и варваризации. Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; все общее, вечное и всеобъемлющее есть ненужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз наоборот. Общее — именно подлинно общее — не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда можно понять в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого, как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого. Философия есть поэтому не самая абстрактная, а, напротив, самая конкретная или, вернее, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей ее полноте и, следовательно, с единственно подлинной реальностью. Сегодняшний день нельзя понять вне связи с вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде и всегда, ибо только в этой связи или, вернее, в этом единстве оно подлинно реально; его созерцание вне этого единства, превращение его в некое самодовлеющее бытие, в замкнутый в себе атом есть именно «отрешеннос», т. е. абстрактное, и потому мнимое его познание, в котором от конкретной полноты реальности остается только ее мимолетная тень. Так называемые «практические» люди, люди сегодняшнего дня, презирающие философские обобщения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются по большей части безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем. И если философы сами по себе еще не суть успешные практические политические деятели — ибо от теоретического познания до умения практически применять его к жизни лежит еще далекий путь,— то, во всяком случае, все истинно государственные умы, подлинно заслуживающие названия «реальных политиков», всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презиравший «идеологию» Наполеон восхищался мудростью Гёте; Бисмарк черпал свое умение суверенно властвовать над людьми не только из знания интриг дипломатии и политических партий, но и из изучения Спинозы и Шекспира. Истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом; напротив, он по большей части обречен быть доктринером, ибо видит не широкий Божий свет, как он есть на самом деле, а лишь маленький и искусственный мирок, ограниченный его интересами и личным положением; истинный реалист — тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности.

Социальная философия и есть попытка увидать очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности.

Но не есть ли задача, которую мы приписываем социальной философии, предмет другой, давно известной, и притом «положительной», науки — именно социологии? Вопрос идет здесь, конечно, не о названии этой области знания — название каждый может избрать по своему вкусу; вопрос идет о характере и методологической природе обобщающего социального знания.

Надлежит отметить, что так называемая «социология» впервые возникла — в трудах Огюста Конта — из замысла и духовной потребности, аналогичных тем, которые мы выше наметили для обоснования социальной философии. После крушения французской революции, этой необузданно-мятежной попытки осуществить общественные мечты радикальных реформаторов, своевольно, рационально-самочинной человеческой волей заново построить человеческое общество, возникло сознание, что человеческому самочинию поставлены пределы, что есть вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание гениальной, религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра, под влиянием которой возник замысел «социологии» Огюста Конта. «Абстрактному» или «метафизическому» мировоззрению доктринеров XVIII века, которые хотели строить общественный порядок на основании отвлеченных планов, Конт противопоставляет «социологию» как положительную науку об обществе, познающую естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни. Так зародился замысел обобщающего социального знания, который с того времени, в течение уже почти 100 лет, разрабатывается под именем социологии.

Любопытно, однако, что, несмотря на эту свою давность и на наличие огромной литературы, «социология» доселе не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций; в сущности, еще до сих пор нет социологии, как определенной науки, а есть едва ли не столько же отдельных «социологий», сколько авторов, о ней писавших. Уже из этого ясно, что замысел ее не удался и страдает каким-то внутренним дефектом. Нам нет надобности подробно останавливаться на этой литературе и входить в детали ее разногласий. Для наших целей достаточно указать, в чем заключается основной недостаток общего замысла социологии и чем этот замысел существенно отличается от намеченной нами задачи социальной философии.

«Социология» с самого начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам природы»; она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания. Преодоление абстрактного утопизма она заранее считает возможным только в одной форме — в форме распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме? И указанный опыт социологического познания, никаких определенных и положительных результатов не давший, и общие философские соображения приводят к отрицательному ответу на этот вопрос.

Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже сказано, характер самопознания человека. Кто

заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни. Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходят из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь — как и всюду — может быть только специальной наукой; нити, связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию. А когда положительная наука, как это имеет место в замысле социологии, не только игнорирует такие самые общие и основополагающие стороны своего предмета, но с самого же начала исходит из философски необоснованного, предвзятого подведения их под определенные категории — именно под категории натуралистического мировоззрения, когда она сразу же решает, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета других, именно естественных наук,— она не только замыкает и ограничивает свое познание, но ведет его по неправильному или, во всяком случае, произвольному пути. Есть ли в действительности человек и его общественная жизнь «явление природы» или что-либо иное, может ли, и если да, то в какой мере, закономерность общественной жизни быть приравнена закономерности явлений природы — эти вопросы именно и подлежат обсуждению обобщающего обществоведения, которое, следовательно, не может исходить из предвзятого, уже готового их решения. Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное — об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области «природного» бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму — непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазию. Вообще говоря, если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то во всяком случае очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения; перед нами возникают и другие, более существенные вопросы, которые мы выше наметили как предмет социальной философии, и эти вопросы уже выходят из круга ведения социологии. Поскольку в так называемой «социологической» литературе мы встречаем действительно ценные и плодотворные исследования, они касаются обычно сфер, пограничных между отдельными областями общественной жизни и потому не улавливаемых традиционными социальными общественными науками. Но так как «социология» не понимает ограниченности своего замысла и смешивает его с задачей действитель-

ного всеобъемлюще-обобщающего обществоведения, то с этим серьезным и законным исследованием сочетается обычно некоторое непроизвольное, бессознательное и потому неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы. Бесплодие, неоформленность и безбрежность «социологии» объясняется именно тем, что она есть некое вольное торжище, на котором выносятся напоказ плоды всяческого философского дилетантизма. Вопреки своему сознательному замыслу социология не могла избежать и не избегла участи быть социальной философией; но эта философия, будучи неосознанной, обычно является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и необоснованной; в ней по большей части преобладают течения, давно преодоленные философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы, вроде эволюционизма, дарвинизма, материализма или же популярного этического идеализма и т. п.

Признаем ли мы или нет законность науки, именующейся «социологией»,— из сказанного во всяком случае ясно, что она не может заменить собою ясно и сознательно поставленного замысла социальной философии и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией.

3. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Есть еще одна наука, как будто конкурирующая с замыслом социальной философии — в отличие от социологии не «модная» наука, не плод умственных настроений, новейшего времени, а наука, освященная давней, древнейшей традицией. Это есть философия права, которая уже у Платона и Аристотеля выступает как сложившаяся дисциплина с ясными очертаниями, но составляет основной предмет размышлений уже «софистов» и зачаточно намечена уже у одного из древнейших греческих мыслителей — у Гераклита. В каком отношении к этой науке стоит замысел социальной философии?

Философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества. Бесцельно ставить вопрос о законности такого рода исследования — он оправдан уже исторически как естественное удовлетворение некоего постоянного, неискоренимого запроса человеческого духа. Во все времена люди думали и должны были думать о том, что есть подлинная правда, что должно быть в их общественной жизни и, естественно, что эта мысль и духовная забота должна была сложиться в особую научную дисциплину. Что философией права во всяком случае не исчерпывается социально-философское познание — это ясно само собой; ибо, кроме вопроса об общественном идеале, остается еще вопрос о существе и смысле общественного бытия; наряду с социальной этикой стоит как особая, не совпадающая с ней область знания социальная феноменология и онтология. Но для того чтобы уяснить себе, не совпадает ли все же известный, и притом значительный и практически наиболее существенный, отдел социальной философии с философией права, надо установить подлинное отношение между онтологией и этикой в обществоведении, т. е. понять методологическую природу и условия возможности самой философии права.

Возможны и фактически существуют два типа философско-правовых построений. Один тип, быть может, даже более распространенный,

в литературе так называемых «политических учений» имеет характер непосредственного исповедания общественной веры. В разные эпохи под влиянием различных «потребностей времени» или опытного сознания ненормальности той или иной стороны существующего общественного порядка возникают разные общественные требования и стремления. Их глашатаями, прежде чем они становятся лозунгами политических партий, организованных общественных движений или неорганизованного общественного мнения, бывают вначале обычно отдельные «политические мыслители». Требование той или иной общественной реформы принимает у них часто «философский» характер в том смысле, что облекает в целостное общественное миросозерцание, в котором требуемое выставляется как некое центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще. Несмотря на внешний философский или научный облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой волей ценности. Литература такого рода, при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не «философия», а публицистика; она выражает политические страсти и домогательства или, в лучшем случае, практические духовные устремления; она может, как и все на свете, быть объектом познания, но сама не содержит познания.

В принципе существенно отличен от этого типа (хотя на практике часто с ним перемешан) другой тип литературы, который в строгом смысле слова один лишь заслуживает названия философии права: сюда относятся произведения, в которых общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека. Только касательно философии права в этом смысле может быть осмысленно поставлен и имеет существенное значение вопрос об ее отношении к социальной философии.

Философия права в этом смысле как философское учение об общественном идеале есть, очевидно, часть социальной философии; более того, поскольку идеал обосновывается в ней на анализе природы человека и общества, поскольку социальная этика имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию, она может в сущности даже совпасть с социальной философией, отличаясь от нее не по существу, а как бы только психологически — именно тем, что основной интерес исследования сосредоточен в ней на проблеме общественного идеала. И может быть поставлен вопрос, зачем нужно менять старое, освященное давнишней традицией название и говорить вместо философии права о социальной философии.

На самом деле здесь, как и в вопросе об отношении к социологии, дело идет не о названии, а о весьма важном моменте в существе дела. Широко распространенное философское умонастроение, психологически весьма естественное и теоретически подкрепляемое господствующим кантианским мировоззрением, резко противопоставляет этику онтологии, познание того, что должно быть, познанию того, что есть, отделяет первое от второго и претендует на совершенную «автономию», на самодовлеющую авторитетность чистой этики, как таковой. Вместе с этикой философия права, на ней основанная, мыслится при этом как чисто «нормативная» наука, превращается в систему норм, предписаний

обязательств общественной жизни, выводимую только из «идеала», из идеи добра», но не обосновываемую на самом существе, на онтологической природе общества и человека. Философия права, так понимаемая, ыступает — независимо от конкретного содержания ее учений — революционно или оппозиционно не только в отношении данного, наличного бщественного порядка, но в принципе и в отношении всего существующего и существовавшего; всему историческому опыту человечества, сему конкретно осуществленному она противопоставляет державное раво человеческого духа свободно утверждать общественное «добро» — то, что должно быть. Философия права, как такая основополагающая и самодовлеющая общественная наука, опирается на идею абсолютной автономии этики как свободного духовного творчества, из ебя самого черпающего или непосредственно усматривающего идеал изни вне всякого отношения к тому, что эмпирически или метафизичеи есть независимо от целеполагающей человеческой воли.

Но именно это воззрение, для которого философия общества становится философией права, этико-телеологическим построением идеального общества, по существу ложно. Конкретно-эмпирически или психологически его ложность обнаруживается в том, что оно основано на ордыне, на незаконном самомнении отдельного, единичного человека или отдельного поколения), самочинно созидающего или утверждающего истинный идеал. Ведь человек и общество существуют не с сегодяшнего дня; историческая действительность, формы, в которых человек сил во все прошедшие века и эпохи, суть выражения и воплощения того се общего человеку во все времена стремления к идеалу, к добру. Откуда се я знаю и какое право имею верить, что я умнее и лучше всех прежде ивших людей, какое основание я имею пренебрегать их верой, вопотившейся в их опыте? Более того: сколь бы несовершенными нам ни азались старые формы жизни, они имеют уже то существенное преимущество перед новым идеалом, что они уже испытаны, что нравственные онятия, в них выраженные, были опытно проверены и оказались в состоянии более или менее длительно существовать не в идее только, в жизненном воплощении.

Принципиально-философски ложность воззрения, в котором идеал икак не связан с сущим и не выводится из него, уясняется из того, что но приводит, в сущности, к совершенной произвольности этического остроения. Из неудачи кантовской попытки вывести содержание нравственного идеала из его общей формы, как «должного» вообще, явствуют, что этика как самодовлеющая, черпающая свое содержание из самой ебя и вместе с тем обоснованная область знания вообще невозможна. Содержание должного либо просто декретируется, требуется без всякого еоретического основания по принципу «sic volo, sic jubeo, sit pro ratione oluntas» — и тогда мы возвращаемся к указанному выше виду философии права как чистой вненаучной публицистики,— либо же должно быть основано на чем-то ином, т. е. должно как-то быть выведено из познания сущего. Кантианское возражение, что сущее как нечто само по ебе внеэтическое само подлежит этической оценке, этическому суду потому не может служить основанием для должного, верно только отношении эмпирической реальности, но неверно в отношении онтологически-сущего. Ближайшим образом ясно, что этика как обоснованное знание может быть лишь частью религиозной философии или ыводом из нее. «Добро» не есть только «идеал», устанавливаемый еловеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как аковое, не есть только «должное», требование,— таким оно выступает

лишь в отношении несовершенной человеческой воли. Было бы непонятно, для чего я, собственно, должен осуществлять добро и как я могу надеяться его осуществить, если оно есть чистый призрак, идея, не имеющая корней в самом бытии и витающая вне его как бы в бесплотной пустоте чистой идеальности. Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности. Это во все времена человечество непосредственно сознавало, и попытка нового времени секуляризировать и «автономизировать» этику бессильна и несостоятельна; если ее несостоятельность еще не обнаружилась с достаточной очевидностью на практике, то только потому, что в крови человечества еще продолжают действовать могущественные религиозные инстинкты, отвергаемые его сознанием. Если добро не нужно для установления нормальной прочной связи моей личности с последними глубинами бытия, если оно не есть для меня путь в отчий дом, не дает мне последней прочности и утвержденности в бытии, т. е. не спасает меня, то оно не имеет над моей душой никакой власти, есть призрачная человеческая выдумка, и тогда моим единственным заветом остается лозунг: лови момент!

Но из этого же непосредственно вытекает, что этика онтологически определяется не только существом Бога, но и существом человека. То и другое вообще не существует раздельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа. Добро, как Божия воля и действие Бога в нас и на нас, есть условие нашего собственного существования. Поэтому этика, будучи религиозно обоснованной, тем самым имеет и антропологическое, а значит, и социально-философское основание. Добро есть условие сохранения, утверждения и развития человеческой жизни. Поэтому, только поняв существо человека и его совместной общественной жизни, можно знать, что есть добро для него. Как этика вообще требует познания вечного существа человека и его отношения к Богу, так социальная этика требует познания вечного существа человеческого общества, основ совместной человеческой жизни. Истинное назначение и призвание человека и общества, противостоя несовершенной, полной зла и слабости, эмпирической его действительности и возвышаясь над ней, вместе с тем не противостоит онтологической его действительности, а, наоборот, утверждено в ней и вытекает из нее. Гегелевская формула «все разумное действительно, и все действительное разумно», которая близоруким людям, смешивающим онтологическую действительность с эмпирической, всегда казалась нравственно беспринципным «фактопоклонством», имеет абсолютную силу при ясном отличении онтологической действительности от эмпирической. Она не есть утрата всякого критерия для отличения добра от зла в существующем, а, наоборот, установление единственного обоснованного критерия. Этика есть практический вывод из самосознания человека, т. е. из познания им его истинного существа, вечных и непреложных начал его бытия.

Поэтому в области общественного самосознания основополагающей наукой является не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала, а именно социальная философия как феноменология и онтология социальной жизни. Подлинно обоснованный общественный идеал не может ни противоречить существу общественного бытия,

ни быть независимым от него, а должен вытекать из познания этого существа. Поэтому — при всей независимости его от частной, единичной эмпирии общественной жизни — для него не может быть безразличен целостный исторический опыт человечества, ибо именно в нем и через него познается пребывающее, онтологическое существо человека и общества. Планы будущего идеального устроения общества заслуживают внимания, лишь если они учитывают весь исторический опыт человечества и строятся на понимании имманентного существа общественной жизни, а не противопоставляют ему самочинные создания своей отвлеченной мысли, своего личного понимания добра. Отвлеченные же рецепты таких самочинных целителей и спасителей человечества должны встречаться с величайшим недоверием.

Еще с другой точки зрения можно показать подчиненное положение философии права в отношении социальной философии. Ведь общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществимым. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа. Вне познания этой конкретной нравственной жизни, стоящей на пороге между добром и злом, Богом и темной природой,— жизни, полной трагизма и трудностей, достижений и неудач, подъемов и падений,— нет живого, полного и плодотворного нравственного сознания. Здесь — с другой стороны — обнаруживается, что этика есть не созерцание отрешенных «идеальных ценностей», а конкретное самосознание человека, т. е. сознание идеала в его положительном и отрицательном отношении к реальности. Добро не есть бесплотный и бессильный, сияющий лишь на небесах завет — добро, при всей своей идеальности, есть реальная сила, действующая в нравственной воле человека и вместе с тем борющаяся с иными, враждебными ему силами человеческой воли. Конкретная этика поэтому не может быть просто системой предписаний и чистых целей — она должна быть ориентировкой в целостной идеально-реальной драме человеческого бытия — ориентировкой, дающей понимание не только целей, но и средств к их достижению и границ, поставленных этому достижению.

Идеал — в жизни личной, как и в жизни общественной — есть лишь момент целостной конкретной человеческой жизни. И потому как этика вообще подчинена как производная часть религиозной философии и антропологии, так и философия права подчинена социальной философии.

4. КРИТИКА «ИСТОРИЗМА»

Но есть ли действительно то вечное существо, та непреходящая природа человека и общества, которые составляют предмет социальной философии и из познания которых только и можно понять назначение человека и неизменный, истинный идеал общества? Воззрение, наиболее распространенное в наше время, склонно решительно отрицать это.

Это воззрение мы условимся называть «историзмом». В течение XIX века впервые вообще возникло научное изучение истории и был накоплен большой материал исторического знания. Тщательное и пристальное изучение прошлого, умение вживаться в него, отрешившись по возможности от настоящего, привело к сознанию, прежде не известному,— к сознанию полного своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований. Отчасти под влиянием этого научного развития, отчасти под впечатлением характерной для новейшего времени быстроты общественного развития, частой смены политических и даже бытовых условий жизни возникло и широко распространилось представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни. Это представление привело к учению «историзма», согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени. Для современного «историзма» обобщающее знание общества и человека как сверхвременного единства, объемлющего разные исторические эпохи и народы, представляется замыслом, противоречащим установленным выводам исторической науки, именно не совместимым с хаотической текучестью и неопределимой сложностью общественной жизни. Не существует «человека» и «общества» вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды.

Историзм есть социально-философский релятивизм. Доля истины, в нем содержащаяся, состоит именно в относительной истинности философского релятивизма вообще, как воззрения, усматривающего конкретность и многообразную взаимоопределенность бытия и потому ложность всех абстракций, выдаваемых за адекватное изображение самой живой полноты бытия. Историзму в этом смысле принадлежит несомненная заслуга разрушения того абстрактно-рационалистического учения об «естественном праве» или «естественном состоянии» общества, которое было основано на забвении или неучтении всего конкретного исторического многообразия, на наивно-упрощающемся отождествлении глубоко разнородного. Но с другой стороны, историзм разделяет поэтому и всю несостоятельность релятивизма вообще, поскольку он претендует быть целостным мировоззрением, т. е. самодовлеющей, законченной теорией о строении бытия. Философски давно усмотрена та простая и бесспорная мысль, что есть внутреннее противоречие в том, чтоб выдавать относительность всех человеческих истин за абсолютную истину, утверждать общую теорию о невозможности никакой общей теории. Это же противоречие присуще и историзму. Само учение об абсолютной изменчивости и неопределимой конкретной сложности человека и общества есть здесь сверхвременная, всюду и везде сохраняющая свою силу социально-философская истина,— универсальное социально-философское обобщение, сводящееся к запрету всех обобщений. Историзм есть сам некий общий взгляд на природу человека и общества, выступающий с притязанием быть абсолютной, т. е. сверхисторической, истиной. Убеждение в его истинности противоречит его собственному содержанию. Если общественной жизни присуща вечная, непреходящая, никаким историческим условиям не подвластная изменчивость, то как можно утверждать, что она не обладает никакими вечными, неизменными свойствами вообще? И утверждение, что в ней нет ничего неизмен-

ного, кроме самой этой изменчивости, становится по меньшей мере ни на чем не основанным, неправдоподобным догматическим допущением. Историзм должен был бы, напротив, и на себя самого смотреть с исторической точки зрения; тогда он признал бы в себе самом не теорию, имеющую абсолютное и всеобъемлющее значение, а выражение исторического состояния умов нашего времени со всей относительностью, присущей такому историческому состоянию. Исторический релятивизм есть продукт безверия, слепота к вечному и непреходящему, охватившая нашу эпоху. В нем выразилось глубокое своеобразие нашей эпохи, и притом именно ее ограниченность и бессилие в отличие от прежних эпох. Ибо, подобно тому как человек, дошедший до протагоровского сознания, что каждый человек имеет свою истину и что «истина есть то, что каждому кажется истиной», сам уже не может иметь никакой истины, не может уже ни во что верить, так же и эпоха, дошедшая до сознания, что каждая эпоха живет по-своему, сама уже не знает, как ей надо жить. Прежние эпохи жили и верили, нынешняя обречена только знать, как жили и во что верили прежние. Прежние эпохи не в силах были понять порядки и верования, противоречащие их собственным; мы теперь можем понять все — но зато не имеем ничего собственного. И с горечью начинаем мы усматривать, что именно потому, что мы понимаем все, чем жили прежние эпохи, мы не понимаем одного, самого главного: как они могли вообще жить, как им удавалось верить во что-либо. Так обнаруживается, что, для того чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь свое особое лицо, свой своеобразный облик, она должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное — что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние эпохи творили историю, нам же остается только изучать ее; и это наше несчастье и бессилие историзм хочет выдать за вечное существо человеческой жизни!

Еще с другой стороны можно показать противоречивость историзма. Если бы историзм был прав в своем утверждении абсолютной разнородности исторических состояний, то оказалось бы и практически бессмысленным, и даже вообще невозможным то самое историческое знание, на которое он опирается и которым так гордится. Оно было бы бессмысленно и не нужно, ибо при совершенной разнородности исторических эпох знание прошлого не имело бы никакого значения для понимания настоящего; историческое знание ничем не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни; неприложимое к пониманию настоящего, оно оставалось бы делом праздного любопытства, собранием ненужных курьезов. Но хотя часто в наше время тот нигилизм, который лежит в основе историзма и действительно приближает историческое знание к такому бесплодному коллекционерству,— еще жива вера, что история нужна нам для нашего собственного самосознания, и подлинные, великие исторические интуиции носят всегда такой характер самосознания, уяснения нашего собственного прошлого, нужного для осмысления настоящего. Но историческое знание было бы не только не нужно, оно было бы при этом условии и невозможно: если нас, людей нынешнего времени, отделяет от прошлого непроходимая бездна абсолютной разнородности, то как мы могли бы вообще знать и понимать прошлое? Если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь. Самое тонкое и точное, основанное на умении отрешиться от настоящего описание своеобразия прошлого

осуществляется через комбинацию признаков, каждый из которых в своем общем содержании понятен нам, заимствован из жизненного материала, имеющего силу и для нас. Историческое знание, как всякое знание вообще, возможно только через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл, а так как этими понятиями выражаются качества и силы самой действительности, то мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своем существе неизменных. Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал. Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа, как такового,— точно так же, как история жизни отдельной личности во всем многообразии ее судеб и переживаний выражает единое существо данной личности, и еще старик узнает себя самого, вспоминая младенчество. Общественная жизнь, как и бытие вообще, имеет два разреза: временной и вневременный. Она, с одной стороны, есть многообразие и беспрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость. Поэтому конкретное историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни, которой, как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней. Как говорит французская поговорка: plus ça change, plus c'est la même chose *. Сама история всегда была наставницей мудрости, умудренного понимания вечных начал и законов человеческой жизни и судьбы. Историзм как отрицание социальной философии — знания общего и вечного в общественном бытии — есть лишь случайное, временное заболевание слепоты, которое должно быть преодолено энергией человеческого самопознания.

5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Из сказанного сразу же уясняется и отношение социальной философии к философии истории. Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории.

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой — истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в «прогресс». Человечество — согласно этому воззрению — беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков

* Чем больше перемен, тем больше все остается по-старому *(фр.).— Ред.*

основной замысел первой систематической «Философии истории» Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый «закон трех стадий» (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше — общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в «прогресс», с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни — технической, политической, культурной,— она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII века в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон исторической жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изобличена уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и — по сравнению со всей мировой историей — все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, для наших целей усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или — по большей части — стремления и упования данной исторической эпохи, которые — по сравнению с историческим целым — всегда относительны и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им «позитивизм» был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают

только улыбку. Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной характер. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на

всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с другой стороны, действительное, а не мнимое и искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама — в отличие от положительной исторической науки — есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее.

Для того чтобы ориентироваться в частных состояниях духовной жизни и понять их значения для ее целого, нужно знать постоянным общие условия жизни. Конкретно-сверхвременное бытие есть единство временного и вневременно-общего. Так и конкретное самосознание человечества, познание в философии истории его конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях — в каждом из них в отдельности и в их совокупности,— слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно-общественного бытия. Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории.

6. О ХАРАКТЕРЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Социальная философия исходит, таким образом, из допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменимых, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей и старается их познать. Прежде

чем приступить, по существу, к разрешени этой задачи, мы должны уяснить себе, в чем заключаются общие свойства таких закономерностей, каковы собственно те необходимые связи, которые здесь имеют место и подлежат нашему изучению.

Тут прежде всего выделяется один тип необходимых связей, который современная философия в лице так называемой «феноменологии» научила нас усматривать во всех областях бытия. Наряду с закономерностями чисто реального и потому опытного порядка, в которых мы находим фактическую, логически далее не объяснимую связь между двумя явлениями (того типа, что явление А всегда сопровождается явлением В или бывает совместно с ним), есть именно связи, вытекающие из самого мыслимого общего («идеального») содержания данной области бытия и потому абсолютно («априорно») необходимые. Такие абсолютно необходимые, заранее безусловно достоверные связи существуют, конечно, и в общественной жизни, и то, что общественная наука доселе по большей части не обращала на них внимания, есть существенный ее недостаток. Мы не будем здесь их систематически изучать, а укажем для ясности только на примеры их. Так, из самого существа общества следует, например, что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то вообще организация, какой-то порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть или какой-то авторитет, т. е. какая-то инстанция, которой подчиняются все или по крайней мере преобладающее большинство и которая обеспечивает единство общей жизни, что в обществе действуют некие общие правила, налагающие на его участников обязанности, что обязанности соответствует чье-либо право (в субъективном смысле) и т. п. Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество — и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под «обществом». Связи такого рода так же нельзя нарушить или изменить, как нельзя, скажем, придумать цвет, который не окрашивал бы поверхность и не находился бы в пространстве, или какое-нибудь явление, возникающее во времени, которое не укладывалось бы в общий порядок времени, не имело бы до и после себя чего-либо иного, и т. п. Только при смутности мысли, только не додумывая до конца и не представляя себе ясно, о чем думаешь, можно вообразить отсутствие таких необходимых связей или замену их чем-либо другим.

Но именно поэтому в силу такой абсолютно неотмыслимой, заранее очевидной необходимости этих связей они, имея большой теоретический интерес, не имеют, по общему правилу, существенного практического значения. Преобладающее большинство споров по общественным вопросам, общественных стремлений и столкновений разных стремлений касаются, очевидно, таких соотношений общественной жизни, которые лежат уже за пределами этих общих, феноменологически необходимых соотношений и по крайней мере мыслимы изменчивыми, допускающими разные формы. Абсолютно, само собой везде и всегда необходимое и ненарушимое не может быть предметом борьбы и стремлений, не может вызывать разногласий. Как остроумно замечает один немецкий социолог (Штаммлер), нет партии, которая ставила бы своей задачей осуществление лунного затмения. (Возможность исключения из этого общего правила будет отмечена ниже.) Ясно, во всяком случае, что практически наибольшую остроту имеют те социально-философские

вопросы, которые касаются не абсолютно и непререкаемо необходимого в общественной жизни, а того, где люди могут ставить себе разные цели, стремиться к разному. Ответ на вопрос об истинном, верном пути имеет практическое значение лишь там, где человек стоит на распутье, где мыслимы разные пути. Поэтому и в социальной философии наибольшее значение и наибольший интерес имеют не связи, феноменологически-априорно необходимые, а необходимости иного рода, уяснение которых может помочь людям в их колебаниях, в их исканиях правильного пути.

Но нет ли здесь противоречия? То, что действительно необходимо, то, казалось бы, тем самым и ненарушимо; и наоборот, где есть выбор между разными возможностями, там, по-видимому, уже нельзя говорить о необходимости одной из этих возможностей. Мы касаемся здесь вопроса, отчасти затронутого нами уже выше (§ 3). Мы видели там, что общественный идеал, чтобы быть обоснованным, должен как-то быть выведен из познания сущего. Но как, собственно, это возможно? Цель стремления по самому существу своему есть то, что избирается свободно, в чем нет необходимости; и напротив, то, что есть и необходимо есть само собой, уже не может быть целью стремления. То, что должно быть, тем самым не есть необходимо, ибо предполагает возможность и иного — того, что не должно быть; практическое и нравственное стремление предполагает выбор между разными возможностями. Но как в таком случае мыслимо, чтобы сущее, и именно необходимо-сущее, было мерилом истинного идеала, определяло то, к чему мы действительно должны стремиться?

Конечно, если под необходимостью разуметь эмпирическую необходимость, то противоречие это неразрешимо. Все, к чему человек свободно стремится, эмпирически не необходимо. Но если отличать эмпирическую необходимость от необходимости онтологической, то дело меняется. Не все, что онтологически, по существу, по глубинной структуре бытия, необходимо, тем самым всегда и с полной определенностью осуществляется эмпирически; ибо существуют внешние, эмпирические силы, которые во внешнем осуществлении, на видимой поверхности жизни могут противодействовать осуществлению онтологически необходимого, что ничуть не противоречит внутренней, онтологической необходимости того, чему здесь оказывается противодействие. Такого рода онтологическую необходимость мы можем усмотреть, например, в телеологической закономерности органической жизни, и по этому образцу мы назовем ее необходимостью телеологически-органической. Существуют необходимые, вытекающие из самого существа организма закономерности, определяющие условия, при которых организм может жить и развиваться; но эмпирически они легко могут быть нарушены. Ничего не стоит, например, лишить организм пищи или возможности дыхания, хотя питание и дыхание есть органически-телеологическая необходимость его бытия; результатом такого противодействия явится именно смерть или в лучшем случае болезнь и упадок сил, понижение уровня жизни организма. Ближе всего к нашей цели приведет указание на законы гигиены. Существует образ жизни, предписанный человеку необходимыми условиями его существа, вне которых он не может существовать; но вместе с тем человек легко может эмпирически лишать себя этих условий. Человек может лишать себя здоровой пищи, свежего воздуха, привычки к деятельности, умеренности в наслаждениях, может отравлять себя всякими ядами; результатом этого нарушения того, что необходимо для человеческой жизни, является именно смерть или болезнь человека.

Такой же по существу характер носят онтологические, органически-телеологические закономерности общественной жизни, сами по себе безусловно необходимые, вытекающие из вечной и неизменимой природы человека, но могущие быть пренебрегаемы и нарушаемы свободной волей человека, не умеющего понять и оценить их значение. Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменимые законы общественной жизни, которые одни лишь определяют сохранение и развитие этой жизни; но эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества. Именно такого рода законы всегда имелись в виду в учении о «естественном праве» или «естественном (нормальном) состоянии» общества. Это — онтологические закономерности, с одной стороны, нарушимые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными, идеально определяющими ее нормами. (Что фактически в политических учениях нового времени, и в особенности XVIII века, под именем естественного права часто развивались требования, отвлеченно придуманные и иногда прямо противоречившие подлинным, в историческом опыте засвидетельствованным, вечным условиям общественной жизни, не нарушает методологической правильности самого понятия и замысла «естественного права».) В этих законах, имеющих непререкаемо-вечную силу, обеспечивающих здоровую жизнь общества,— в законах, нарушение которых карается общественным разложением и гибелью, человек имеет твердое мерило того, что истинно должно быть, к чему он должен направлять и приспособлять свои стремления.

Человек есть существо свободное; он волен по своему разумению избирать путь своей жизни; но в своей жизни он навсегда подчинен различию между истиной и заблуждением. Он может заблуждаться, и тогда он гибнет; он может подчиняться требованиям истины, законам, установленным не его волей, а источником высшей правды, и тогда он утверждает и укрепляет свою жизнь. Таково, в сущности, давнее, исконное религиозное убеждение человечества. С грандиозной силой оно было выражено уже в Ветхом завете, в мотивировке закона, данного Богом Израилю через Моисея: «Заповедь сия, которую я заповедаю тебе сегодня, не недоступна для тебя и недалека. Она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы на небо, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?» И не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоем, чтоб исполнить его. Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете... В свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятье. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Второзак., 30, 11—19). Ту же мысль выразил первый эллинский мудрец, размышлявший о природе человека и общества,— Гераклит: «Человеческий нрав не имеет ведения, лишь божественный его имеет... Кто хочет говорить с разумом, должен укрепиться тем, что обще всем... Ибо все человеческие законы питаются единым божественным законом. Он повелевает всюду, довлеет всему и все побеждает» (fr. 114 Diels). И то же подтверждено в словах Спасителя: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон... не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколь не прейдет небо и земля ни одна йота и ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Матф., 5, 17—18).

С необычайной выразительностью и наглядностью эту идею высказывает английский мыслитель XIX века Карлейль, который имел непосредственное чутье глубоких, внутренних, религиозно определенных основ человеческой жизни. В своей критике мировоззрения, лежащего в основе демократии и сводящегося к тому, что судьбу народа определяет воля самого народа, выражаемая в его выборах, Карлейль говорит:

«Самая лучшая избирательная система не поможет кораблю обогнуть мыс Горн. Корабль может вотировать все, что угодно, самым гармоничным и идеально конституционным путем; но корабль, чтоб обогнуть мыс Горн, найдет совокупность условий, уже вотированных и установленных с адамантовой крепостью древними силами стихии, которые нисколько не заботятся о вашем способе голосования. Если вы можете, с вашим голосованием или без него, признать эти условия и мужественно согласовать с ними, вы обогнете мыс; если же вы не сможете — береговые ветры будут отбрасывать вас назад, неотвратимые ледяные горы, эти немые советники, посланные хаосом, ударят вас и предъявят вам весьма хаотический «запрос»; полузамерзшие, вы будете выброшены на скалы Патагонии или раздроблены парламентским запросом этих советников — ледяных гор и посланы прямо в бездну, и вы никогда не обогнете мыс Горн!.. Чтобы преуспевать в этом мире — в узком ли Магеллановом проливе, или в неисследимом море времени, чтобы достигнуть счастья, победы и успехов — идет ли речь об отдельном человеке или о народе,— нужно всегда одно: человек или народ должен уметь разобрать, каковы истинные правила Вселенной, касающиеся его и его начинаний, и должен уметь точно и твердо согласовать с ними» *.

Современная общественная наука по большей части игнорирует это древнее, исконное религиозное убеждение человека в наличии ненарушимых божественных законов, исполнение которых дарует ему жизнь и нарушение которых карается его гибелью. Она знает только эмпирические закономерности общественной жизни, в остальном же, именно в самом полагании общественных целей, мыслит человека неограниченно-державным, своевольным властелином его жизни. Даже нравственный идеал понимается именно только как идеал, свободно усматриваемый и ставимый человеком, а не как выражение вечной онтологической необходимости — выражение того, что истинно есть. В противоположность этому социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которые он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений. Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии — найти и определить основные из этих законов.

Но с этой точки зрения намеченное нами выше различие между законами феноменологическими и законами органически-телеологическими теоретически, т. е. в своем идеальном пределе, весьма существенное, оказывается на практике все же только относительным. Человеческому заблуждению и своеволию нет предела; направляясь по ложному пути, он обычно имеет и затуманенное, смутное теоретическое сознание.

---

* *Carlyle*. Latter day's Pamphlets.

Поэтому для него не исключена возможность стремления (конечно, тщетного) и к тому, что не только онтологически, как длительная устойчивая основа бытия, но даже чисто феноменологически невозможно. Он может требовать даже немыслимого. Если, например, наличие какой-то власти или какого-то авторитета в обществе вытекает непосредственно из природы общества как единства совместной жизни, то это самоочевидное соотношение не помешало все же возникновению крайних анархических учений, отрицающих всякую власть и мыслящих всю общественную жизнь как свободное соглашение между людьми. С этой точки зрения различие между феноменологическими и онтологическими законами общественной жизни сводится к тому, что в первом случае заблуждение изобличается и имманентно карается тотчас же, при первой же попытке его осуществления, в последнем же этот процесс внутреннего изобличения и имманентной кары может созревать постепенно и затянуться на долгий срок. Так — чтобы привести конкретный, всем нам памятный пример,— в безумии большевистского переворота первое, чисто анархическое требование, чтобы власть находилась в руках всего народа, всей массы «рабочих и крестьян», было, под угрозой гибели и чистого хаоса, тотчас при самом его возникновении преодолено самими большевиками, тогда как противоречащая онтологическим условиям общественного бытия попытка абсолютно принудительного обобществления всего хозяйства лишь в течение десятилетия и, быть может, еще большего срока приводит теперь к неизбежному краху этого бессмысленного, онтологически неосуществимого начинания.

Мы не будем поэтому делать в дальнейшем существенного отграничения одного рода законов от другого; наша задача — познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека, и сделать из этого познания выводы, практически существенные для общественного миросозерцания. Наша задача — такое философское — по самому существу дела, тем самым и религиозное — постижение природы общественной жизни, из которого можно извлечь твердые указания для направления общественной воли.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

Глава I

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД

Понимание постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не может безнаказанно преступать человек и сознательное согласование с которыми одно только может обеспечить разумность и успешность его жизни,— это понимание, как мы видели, должно достигаться через познание самой имманентной природы общества. Первый вопрос, который при этом возникает, заключается в следующем: существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?

Вопрос может показаться на первый взгляд праздным. Кто же, казалось бы, отрицает это? Не свидетельствует ли наличие самих понятий «общества» и «общественной жизни», а также особой области научного знания — «обществоведения» или так называемых «общественных наук» — о том, что все люди видят в обществе особую сторону или область бытия, особый предмет знания? В действительности дело обстоит не так просто. Подобно тому, как, например, современный астроном, признавая астрономию особой наукой, видит в ее предмете — небе — все же не особую, самобытную реальность (как это было в античном и средневековом мировоззрении), а только часть — однородную другим частям — общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю; или подобно тому, как биолог-механист видит в царстве живой природы лишь часть — быть может, немного усложненную, но принципиально не отличную от всех других частей — мертвой природы,— так и обществовед может в лице общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно выделенной частью или стороной какой-то иной реальности. Можно сказать даже, что в большинстве современных социально-философских воззрений именно это и имеет место. А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей, так что никакой общественной реальности они вообще не видят и не признают, сводя ее к суммированной реальности отдельных людей. Поэтому первым вопросом социальной онтологии должен явиться вопрос об отношении между обществом и индивидом.

1. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Вопрос этот мы ставим здесь пока в его чисто теоретическом, онтологическом смысле. Мы не спрашиваем, например, что должно служить целью общественного развития — благо ли общества, как целого, или благо отдельной личности — или как должно быть устроено общество: на основе ли свободного взаимодействия отдельных людей или на основе принудительной организации и объединения их в одно целое. Мы спрашиваем только: есть ли общество не что иное, как название для

совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как нами производимое искусственное, т. е. субъективное, суммирование реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов? Чтобы не спутывать этого чисто теоретического вопроса с вопросами и спорами практического и оценочного характера, мы будем употреблять для обозначения двух возможных здесь направлений не общеизвестные термины вроде «индивидуализма» и «коллективизма» (которые слишком многозначны), а чисто отвлеченно-философские (хотя и несколько тяжеловесные и непривычные) термины «сингуляризма» (или «социального атомизма») и «универсализма» *.

Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли. Социальные воззрения Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиков носят характер «универсализма». Для Платона общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия. По Аристотелю, не общество производно от человека, а, напротив, человек производен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит. Для стоиков общество есть образец того мирового, космического единства, которое проникает и объемлет всякое множество; даже саму природу, вселенную, весь мир они рассматривали как некое общество — «государство богов и людей».

Но уже в античной мысли мы находим и обратное направление сингуляризма или «социального атомизма». Оно встречается уже у софистов (в приводимых Платоном социально-этических рассуждениях ритора Тразимаха и Калликла об обществе и власти как выражении борьбы между классами и отдельными людьми). В качестве вполне законченной теории оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни.

С того времени эти два воззрения проникают собою всю историю социально-философской мысли. Средневековое христианское мировоззрение по существу универсалистично — отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизм и аристотелизм, отчасти же и прежде всего потому, что по крайней мере церковь оно должно мыслить как подлинную реальность, как «тело Христово». Начиная с эпохи Ренессанса, и в особенности в XVII и XVIII веках, снова развивается сингуляризм. Гассенди и Гоббс возобновляют материалистический атомизм Эпикура, а с ним вместе и социальный атомизм. Гоббс хотя и считает общество «Левиафаном», огромным целым телом, но подчеркивает, что это — тело искусственное, составленное для преодоления естественной раздробленности на отдельных индивидов, «борьбы всех против всех». В XVIII веке преобладает представление об обществе как искусственном результате «общественного договора», сознательного соглашения между отдельными людьми. В реакции начала XIX века, после тяжкого опыта французской революции и крушения вместе с ним рационалистического индивидуализма XVIII века, вновь возрождаются идеи социального универсализма; они с большой глубиной и убедительно-

* Мы заимствуем эти термины у П. Б. Струве, который первый ввел их для обозначения этих двух социально-философских воззрений в своей книге «Хозяйство и цена».

стью развиваются во Франции Жозефом де Местром, Бональдом, Балланшем, позднее Огюстом Контом, который в своей «Социологии» вновь выдвинул намеченное еще Паскалем представление о человечестве как едином Человеке, в Англии — Эдмундом Борком, в Германии — в философии права Гегеля и в воззрениях Савиньи и основанной им исторической школы права. Но эта идейная победа универсализма была лишь кратковременна. Дальнейшее политическое развитие, успехи либерализма и демократии связаны были в теории общества с новым пробуждением социального атомизма. Так называемая «классическая школа» политической экономии исходит из «сингуляристической» точки зрения. В особенности нужно отметить, что и социализм — вопреки своим практическим тенденциям — теоретически почти всегда опирается на социальный атомизм. Социализм — подобно социальной философии Гоббса — именно потому требует принудительного «обобществления», как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества — отдельных людей, что представляет себе общество онтологически и в его «естественном» состоянии именно как хаотическую груду и анархическое столкновение его отдельных индивидуальных элементов. Таково, например, характерное учение Маркса об «анархии производства»; с этим, правда, в марксизме непоследовательно сочетается универсалистическое учение о подлинной реальности «общественных классов». (Из социалистов философским универсалистом был только шеллингианец Родбертус.)

В социально-философской литературе последних полвека мы встречаем вновь постоянную борьбу этих двух направлений. Ряд социологов, начиная со Спенсера, развивают «универсалистическую» теорию общества как биологического организма (мы вернемся к ней еще ниже), но наталкиваются на резкую критику со стороны противоположной тенденции. Во французской социологии «универсалисты» Дюркгейм и Эспинас борются с «сингуляристом» Тардом. В немецкой социально-философской литературе радикальный сингуляризм побеждает в австрийской экономической школе. Сингуляристом является и Георг Зиммель в своей «Социологии». В последнее время с большой глубиной вновь обосновывает универсализм экономист и социальный философ Отмар Шпанн. В русской социально-философской мысли, начиная от славянофилов, преимущественно господствовал универсализм, соответствующий, как указано, и церковной традиции; с резким обоснованием сингуляризма выступил в политической экономии и общей социальной философии П. Б. Струве.

Какова же должна быть наша систематическая оценка этих двух направлений?

2. СИНГУЛЯРИЗМ В ЕГО ДВУХ ОСНОВНЫХ ВИДАХ

Сингуляризм или социальный атомизм есть обычно простое выражение позитивизма или точки зрения «здравого смысла» в социальной философии. Обычно говорят: если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и стоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об «общественной воле», о «душе народа», суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных «душ» или «сознаний», кроме индивидуальных,

в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди.

Дальше, в критике некоторых форм универсализма, мы постараемся оценить, что есть верного в этом утверждении социально-философского «здравого смысла» или «наивного реализма». Но теперь мы должны посмотреть прежде всего, как сингуляризм со своей точки зрения объясняет конкретную природу общественной жизни. Общество уже чисто эмпирически, именно в качестве общества есть ведь не чистый хаос, не беспорядочное и случайное столкновение и скрещение между собой множества социальных атомов, а некое единство, согласованность, порядок. Как объяснимо это с точки зрения сингуляризма?

Здесь мы встречаемся с двумя возможными типами объяснения. Старый наивный социальный атомизм, связанный с рационалистическим индивидуализмом XVIII века, представляет себе всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только в результате сознательного, умышленного сговора между отдельными людьми. Люди, в своих общих интересах, сговариваются между собой о том, что все они будут соблюдать известный общий порядок жизни, по возможности не мешать и не вредить другу другу, подчиняться общим правилам, сообща избранной власти и т. п. Единство общества есть результат добровольного, умышленного согласования воль и сотрудничества действий между отдельными людьми. В этом, по существу, и состояла знаменитая когда-то теория «общественного договора».

Вряд ли сейчас найдется образованный социолог, который без ограничения стал бы поддерживать эту точку зрения — настолько стало теперь очевидным, что она противоречит бесспорным фактам общественной жизни. Дело в том, что наряду с порядками, действительно «сознательно» введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно «введено», о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился. И притом именно эта последняя область общественной жизни есть основная, господствующая в ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, например, о введении общего для всех членов народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговор уже предполагает взаимное понимание, т. е. общность языка. Но и все вообще, что в общественной жизни носит характер «общепринятого» — нравы, обычаи, мода, даже право, поскольку оно есть обычное право, цены на товары (поскольку не существует государственной таксы и нормировки),— все это существует без всякого сговора и соглашения, возникая как-то «само собой», а не как умышленно поставленная цель общей воли всех. История показывает, что и само государство и государственная власть возникают и существуют именно в таком же порядке, «сами собой», а отнюдь не суть итог сознательного общественного соглашения. Только на основе этого стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей — вождей, народных представителей, государственных деятелей.

Такой наивный рационалистический индивидуализм не может, следовательно, объяснить и в своей слепоте просто не видит самого основного и существенного в общественной жизни. Несостоятельность его очевид-

на. Не так наивно-просто, а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида. Философски наиболее точно и ясно он формулирован, например, в «Социологии» Георга Зиммеля.

Согласно этому воззрению, единство и общность в общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воль и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют, кроме сознательно ставимой ими цели, еще другие, не предвидимые их участниками последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. «Человек предполагает, а Бог располагает»,— говорит русская пословица, но под «Богом», с точки зрения этого позитивного мировоззрения, надо разуметь здесь просто случай, стихийный итог столкновений множества разнородных воль. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; так по большей части бывает в истории. По этому же образцу можно объяснить никем не предвидимые общие последствия скрещения стремлений, ставящих себе совершенно иные, частные цели. Тропинки в лесу и поле возникают не потому, что многие сговорились сообща проложить их, а потому, что каждый в отдельности, один за другим, для себя самого и не сговариваясь с другими, идет в определенном направлении; следы от этой ходьбы множества людей сами собой складываются в общую тропу. Каждый человек, покупая и продавая товары, не думает о введении общей цены; но в результате стремлений множества людей, думающих только о своей собственной выгоде, о том, чтобы купить дешевле и продать дороже, складывается, как разнодействующая спроса и предложения, общая цена на товар. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т. п. Так первые князья, «собиратели земли», думая только о своей личной выгоде, расширяют и обогащают государство; так массы земледельцев в поисках новой земли и более свободной жизни в своем переселении совместно неведомо для себя колонизуют новые страны и т. п. Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая «сами собой», все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного неумышленного скрещения тех же единичных воль и сил — комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей.

Таково господствующее, современное объяснение общества с точки зрения социального сингуляризма. О нем надо сказать следующее: будучи само по себе, в качестве простого констатирования, очевидно и безусловно правильным, оно имеет, однако, тот существенный недостаток, что в действительности не объясняет именно того, что здесь подлежит объяснению.

В самом деле, что все в обществе непосредственно есть итог стихийного скрещения индивидуальных воль — это совершенно бесспорно; непонятно при этом только одно, но именно самое существенное: отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность

и порядок? Представим себе, что нам говорят: книга есть результат комбинации множества отдельных букв. Это, конечно, несомненно; но все же, если бы буквы не подбирались наборщиком на основании рукописи автора, а просто как попало, в результате случайности сваливались бы в наборные кассы, то из этого получилась бы не книга, а бессмысленный набор букв. Отчего же в обществе не случается того же самого? Отчего общество есть не хаос людей-атомов, несущихся в разные стороны, случайно сталкивающихся между собой и механически разлетающихся по разным направлениям, а общий порядок, общая форма? Если ограничиться рассматриваемым объяснением, то единственным «естественным» состоянием общества могла бы быть только абсолютная, безграничная анархия. Но такое состояние уже не может быть названо обществом, а есть именно его отсутствие.

Очевидно, что если из беспорядочного, неурегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы. Но в таком случае загадка «общего» или «единства» в общественной жизни не разрешена, а только отодвинута вглубь. Мы снова стоим перед вопросом: как, в какой форме реально в обществе нечто общее, а не только одни разрозненные, замкнутые в себе и лишь извне соприкасающиеся между собой индивиды?

3. ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА «ОБЩЕГО» И «ЕДИНИЧНОГО» В ПРИМЕНЕНИИ К ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Так поставленный вопрос принимает ближайшим образом характер общефилософской или, точнее, логической проблемы реальности и объективной значимости «общего» и «единичного». Существует ли «общее», как таковое, объективно, в самой реальности вещей, или «существует» в точном смысле слова только одно единичное, тогда как «общее» есть лишь субъективный синтез, некое лишь умственное объединение, производимое нашей мыслью, нашим сознанием?

Здесь не место подробно обсуждать этот вопрос, образующий, как известно, по существу, уже со времени Платона предмет длительного спора между «номиналистами», отрицающими реальность общего, и «реалистами», его утверждающими. Мы ограничиваемся здесь ссылкой на итоги современной логики и теории науки, с последней убедительностью показавшей, что общее, как таковое, невыводимо из единичного и что при отрицании объективной значимости и реальности общего оказывается необъяснимым ни самое образование понятий, ни их значение для знания (Гуссерль, Лосский). Весь спор основан здесь на длительном, многовековом недоразумении: человек «здравого смысла» предполагает, что логический «реалист», утверждая реальность «общего», утверждает его реальность в привычной для чувственного сознания форме реальности единичного, т. е. в форме пространственно и временно локализованного бытия; по меткому указанию Лосского, номиналист воображает, что утверждение реальности «лошади вообще» равносильно утверждению, что эта «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. Если же принять во внимание, что общее именно в качестве общего не есть единичное и потому не может «быть» в определенном месте и определенной точке времени, а может быть только сверхпространственно

и сверхвременно — так что «лошадь вообще» не может быть «единичной лошадью», а может быть только как реальное единство, проникающее все множество единичных лошадей и существующее в нем,— то недоразумение само собою исчезает. «Лошадь вообще» не существует так, как существует отдельная лошадь; но она реально есть как единство зоологического вида лошади, который не выдуман людьми, а есть подлинная реальность в самой природе.

Применяя эти общие соображения к проблеме общества, мы можем сказать, что единство общества есть ближайшим образом отражение реального единства «человека вообще», неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы очевидно невозможным. Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдельных индивидов — так же, как за беспорядочной игрой «атомов» в физической природе стоит реальность действующих в них общих сил природы, выражающихся в общей закономерности явлений природы. Социальный «универсализм» есть в этом смысле просто приложение к обществоведению общего логического «реализма» как всеобъемлющего принципа научного знания вообще.

На первый взгляд может казаться, что эти соображения, будучи чисто формально-логическими, имеют разве только отвлеченно-теоретический интерес, но не вносят ничего конкретно существенного в наше понимание общества. На самом деле — при всей их недостаточности, о которой будет речь ниже,— они все же имеют и существенное практическое значение. Кто представляет себе общество как простую сумму или скопление единичных людей, кто здесь «за деревьями не видит леса», тот, естественно, будет склонен думать, что осуществление какой-либо общественной реформы, введение того или иного общественного порядка сводится к воздействию на волю и поведение отдельных людей, составляющих общество. А так как такое воздействие практически, при достаточной энергии действующего, при надлежащей суровости и насильственности мер воздействия, беспредельно, то легко представить себе общество как пассивный материал, как глину, из которой законодатель и реформатор может вылепить любую форму, какая ему представляется желательной. В особенности в нашу эпоху потрясений и внешней удачи беспощадных, ни с чем не считающихся диктатур — например, большевизма или фашизма — такой взгляд становится очень распространенным; так, самые крайние и непримиримые противники большевизма часто сходятся с большевиками в этом общем убеждении во всемогуществе и успешности безграничного, ничем не стесняющегося деспотизма. Но это есть все же одно из глубочайших и опаснейших заблуждений общественной мысли, в которых обнаруживается слепая, неизбежно имманентно караемая гордыня человеческого своеволия, «революционного» — независимо от того или иного содержания осуществляемого при этом порядка — образа мыслей. Общество никогда не есть абсолютно пассивный материал в руках законодателя; в нем, помимо отдельных людей, на волю которых можно влиять как угодно, или, точнее, в последней глубине этих людей, взятых совместно, действуют общие

силы, общие условия, которые ставят некоторый непреодолимый предел реформирующей умышленной воле законодателя. Общество, правда, можно воспитывать в разных направлениях, приучать к тому или иному образу жизни или порядку, но лишь в пределах того, что диктуется общей природой человека; вылепить любую форму из него здесь можно так же мало, как мало можно коренным образом переделать заново живое существо, например собаку превратить в кошку или в птицу. Деспотизм своеволия в крайнем случае может достигнуть здесь паралича, смерти, разложения общества — к чему и сводится внешняя «успешность» большевизма,— но никак не жизни в условиях и формах, противоречащих общим потребностям и общим силам, действующим в данном обществе. Все подлинно великие законодатели и реформаторы при всем присущем им дерзновении творческой воли всегда это сознавали; их гениальность, как и плодотворность их замыслов, определялась именно тем, что они умели учитывать эти общие условия и считаться с ними.

Но сколь ни существенно понимание и учтение реальности общих начал в общественной жизни — изложенное выше формально-логическое объяснение единства общества из реальности «общего» в человеческой жизни, как во всяком бытии вообще, все же оказывается недостаточным. Оно помогает нам понять природу общества, но не объясняет самого основного вопроса: как возможно вообще общество как упорядоченное единство совместной жизни? В самом деле, «общее» в формально-логическом смысле как единство, конкретно выражающееся в одинаковости многих единичных существ, очевидно, еще не содержит объяснения конкретного единства их жизни в смысле ее объединенности. Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи воплощением единого вида «человека вообще»; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку. Более того: ведь силы разъединяющие, силы корысти и эгоизма, также общи всем людям; именно из того, что все люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотят одного и того же — но каждый для себя самого,— и вытекает борьба между людьми, стремление не к совместной жизни, а к взаимному уничтожению. Кант в своих этических рассуждениях иронически отмечает ту мнимую «гармонию», которая вытекает из этой общности эгоистических, разъединяющих человеческих вожделений. Учение Гоббса о «естественном» состоянии как войне всех против всех, т. е. как об отсутствии общества как объединенного целого, также опирается ведь на утверждение общей природы человека именно как «волка» в отношении своего ближнего.

Общество есть, таким образом, больше чем единство в смысле одинаковости жизни; оно есть единство и общность в смысле объединенности, совместности жизни, ее упорядоченности как единого конкретного целого. С другой стороны, это последнее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство разнородного в людях и их жизни. Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного. Основа, ячейка и прототип общества — семья имеет свое единство не просто в однородности его членов как «людей вообще», но вместе с тем в их разнородности — в разнородности между мужем и женой, между родителями и детьми. То же самое мы имеем в общественной объединенности различных классов, сословий, профессий и т. п.

Общество есть конкретное целое как единство разнородного, и потому и с этой стороны усмотрение реальности общественного единства в одной лишь реальности «общего», как такового, недостаточно.

Мы не можем поэтому в нашем анализе природы общества как единства остановиться на этом усмотрении логической природы «общего», а должны пойти глубже и поставить вопрос о конкретной природе этого единства в той его форме, которая определяет именно специфическую сущность общества.

4. ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА

Если проникнуться этим сознанием, что общество есть конкретное единство, некое реальное целое — целое не в смысле простой суммы или совокупности отдельных людей, а в смысле первичной и подлинной реальности,— то почти неизбежно возникает представление об обществе как о живом существе, имеющем аналогию с чувственно воспринимаемым индивидом, например с отдельным человеком или вообще каким-либо биологическим организмом. На этом пути мысли возникает так называемая «органическая теория общества», утверждающая аналогию или даже тождество между обществом как первичным живым целым и организмом.

Эта теория имеет очень давнее происхождение, так как она в известном смысле как бы напрашивается сама собой. Одна из первых ее формулировок находится в известной из древней римской истории «басне» Менения Агриппы, с помощью которой он, по преданию, прекратил борьбу между патрициями и плебеями указанием, что разные классы общества исполняют функции разных органов тела и что без мирного сотрудничества здесь, как и там, невозможна жизнь целого. Выше (гл. I, 1) было уже указано, что такого «органического» воззрения на общество придерживались Платон и Аристотель. В Ветхом завете мы встречаем неоднократно уподобление израильского народа живому существу, например «невесте» или «жене» Бога. Христианская церковь сознает себя как живое всеединство, как единое мистическое «тело Христово», а отдельных членов церкви — органами этого тела (I Посл. коринф., 12, 12—27).

Не прослеживая дальнейшую историю этого воззрения, укажем лишь, что в социологической литературе XIX века это воззрение с наибольшей резкостью и отчетливостью представлено в теории Спенсера, Шеффлэ, Лилиенфельда, Ренэ Вормса, которые пытаются эту аналогию общества с живым организмом обосновать множеством соображений и выразить в форме строго логического учения о тождестве — полном или почти полном — между общественным и биологическим организмом.

Что касается этой последней, наиболее известной в современной науке формы органической теории общества, то нам нет надобности более подробно на ней останавливаться. Она есть вид натурализма в обществоведении и разделяет всю несостоятельность последнего (ср.: Введение, е 2). Каково бы ни было сходство между единством общества и единством биологического организма, нельзя упускать из виду того существенного различия между ними, что единство общества, как и само общество, носит какой-то духовный характер, что связь между членами общества, из которой слагается или в которой выражается это единство, есть связь духовная, тогда как в биологическом организме связь клеток в теле, при всей непонятности ее для нас, есть все же какая-то натурально

материальная связь. Сам Спенсер косвенно должен признать это различие, выражая его, однако, в неосознанной и несколько наивно-комической форме. Он указывает, что тождество между биологическим организмом и обществом находит свой предел в том, что клетки организма слиты в одно сплошное физическое тело, тогда как клетки общества — отдельные люди — образуют целое, несмотря на свою пространственную отделенность друг от друга. Но откуда, собственно, берется это странное различие, почему людям — в отличие от клеток тела — не нужно соприкасаться физически между собой, быть физически прилепленными друг к другу, чтобы составлять единство, почему, например, часть тела, физически отдаленная от своего целого, например отрезанная от него, перестает принадлежать к нему, тогда как член семьи или государства может продолжать оставаться таковым, живя в совсем другом месте,— этого Спенсер не может объяснить. Совершенно очевидно, что это объясняется именно тем, что связь между членами общества духовна, а не материальна, а потому и сверхпространственна, что она есть связь между сознаниями людей; отсюда само собой ясно, что все тождества, которые эта теория находит между обществом и биологическим организмом, вроде уподобления правительства — центральной нервной системе, железных дорог — кровеносным сосудам и т. п.,— в лучшем случае суть занятные аналогии, и за которым скрыты очень существенные различия.

Гораздо важнее для нас общая идея органической теории общества, независимая от чисто биологически-натуралистической формы, которую она иногда принимает. Взятое в своей общей форме, это воззрение, в сущности, утверждает именно только бесспорный, выяснившийся нам факт первичного, подлинно реального единства общества. В противоположность господствующему мнению «здравого смысла», по которому подлинным единством, единым существом представляется лишь то, что может быть чувственно-наглядно воспринято как единство, это воззрение совершенно справедливо усматривает, что и такие целые, как общество, которые для чувственного восприятия состоят из отдельных разъединенных друг от друга частей, все же суть реального единства, деятельность которых носит характер объединенной, целостной жизни некоего единого существа. Если мы раньше видели, что «общее» есть не создание нашего ума, а реальность, то то же самое надо сказать о чувственно не воспринимаемом и не локализованном «целом», объединенном совместностью, взаимной связанностью жизни и деятельности его частей. Но, взятая в таком виде, органическая теория не есть, в сущности, объяснение реального единства общества, а лишь простое его констатирование.

С другой стороны, она становится рискованной, поскольку это единство начинает мыслиться, по аналогии с единством одушевленного существа, как подлинное единство сознания. Правда, такие понятия, как, например, «душа народа», «дух эпохи» и т. п., суть несомненно больше, чем простые метафорические выражения; они указывают на какие-то подлинно реальные целостные силы или начала. В духовной жизни человечества, в его истории действительно выступают и обнаруживают свое весьма существенное действие такие вполне реальные собирательные целые; отрицать их реальность может лишь сознание, для которого не существует ничего, кроме чувственно-наглядного воспринимаемого; вопреки этой тенденции «здравого смысла» «платонизм», способность видеть реальность идеального, наглядно не данного, здесь, как и всюду, сохраняет всю свою бесспорную силу. Упомянутая выше мистическая

теория церкви как живого духовного организма есть также не «слепая» вера в нечто, реально не данное и даже невозможное, а именно непосредственное мистическое усмотрение целостной духовной реальности, не доступной лишь для чувственного созерцания; и то же самое применимо ко всякому обществу. И все же таким понятиям, когда они берутся в буквальном смысле, присуща некоторая туманность, которая может сбить с правильного пути.

Существенное очевидное различие между обществом и единичным одушевленным организмом заключается в том, что в последнем нам дано его индивидуальное сознание, тогда как в обществе нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных индивидуальных сознаний членов общества. Какая бы реальность ни была присуща, например, «душе народа», она есть «душа» во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь, как указано, нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний. Это многоединство не перестает в силу этого — вопреки представлениям «здравого смысла» — быть подлинным, реальным, а не только субъективно-мыслимым единством, но оно есть единство другого рода, чем единство индивидуального сознания. Если сохранить сравнение общества с организмом, то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической «энтелехии» — тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие,— чем индивидуальному, умышленно-телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в наличии особого «общественного» субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а — «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах.

Но что это значит? Что такое, собственно, есть то, что разумеется под словом «мы»?

Не возвращаемся ли мы при этом к отвергнутому нами «сингуляризму» или «социальному атомизму»? Ведь «мы», казалось бы, есть именно не что иное, как субъективный синтез, как производное, лишь в сознании индивида, осуществляемое объединение многих «я».

В действительности это не так. Напротив, в подлинно адекватном постижении понятия «мы» как первичного единства многих субъектов впервые может быть найдено действительно точное понимание онтологической природы общества как единства.

5. «Я» и «МЫ»

Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, усматривает в «я», в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания

совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется «гносеологическим субъектом», т. е. с «познающим» или «сознающим». Все остальное, что так или иначе доступно человеческому сознанию и познанию, противостоит в качестве предмета или содержания познания, в качестве «не-я» этому «я» и вместе с тем объемлется им, так как существует только в нем или в отношении к нему, для него. По сравнению с этой абсолютной первичностью и с этим верховенством «я», с этой идеальной точкой, в которой бытие есть для себя, в которой оно впервые раскрывается, озаряется сознанием, то собирательное целое, которое мы разумеем, «мы», есть нечто совершенно производное и внешнее. Под «мы» здесь может разуметься (в согласии с обычным учением грамматики, для которой «мы» есть «множественное число» от «я») только субъективно-сознаваемая множественность отдельных субъектов, собрание или сумма многих «я», которая, в отличие от самого «я», есть уже не «субъект», не что-то первичное и для себя самого сущее, а лишь содержание сознания каждого отдельного «я».

Это философское учение — иногда, как у Беркли, у Фихте первого периода, отчасти у Канта, кульминирующее в субъективном идеализме, в представлении, что все сущее и доступное нам есть лишь содержание «я» и существует лишь в нем как его представление,— но и независимо от этого крайнего своего выражения всегда представляющее себе «я» как некую абсолютную, единственную инстанцию, которой все остальное на свете противостоит как «не-я», как мертвый и слепой объект знания, ждущий своего озарения от «я»,— это философское учение есть лишь отражение некоего первичного жизнечувствия нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма. Оно кажется чем-то совершенно самоочевидным, бесспорной и первичной философской аксиомой, исходной точкой всякого дальнейшего философствования (вспомним Декартово «cogito ergo sum», открытую Декартом единственную и исключительную самодостоверность — среди всеобщей сомнительности всего остального — личного самосознания). В действительности же оно отражает, как указано, только своеобразное, очень глубоко укорененное жизнечувствие индивидуализма; взятое как объективная научно-философская теория, это учение не только не самоочевидно, но полно безвыходных противоречий.

Прежде всего неверно, что то живое личное самосознание, которое мы называем «я», совпадает с гносеологическим субъектом, с «познающим». Субъект познания есть, правда, принадлежность «я», но из того, что познающий есть «я», не следует, что «я» тождественно с познающим, с чистым «субъектом». Чистый субъект познания есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка; мое «я» есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый «субъект познания» связано всегда с исчезновением живого индивидуального «я», как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индусской мистики. Если бы «я» и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими «я». Между тем замечателен следующий факт истории философской мысли: если было много мыслителей, которые не боялись утверждать субъективный идеализм и верили, что все на свете, кроме моего «я», есть только «мое представление»,— то не было ни одного (по крайней мере сколько-нибудь крупного) мыслителя, который решился бы отрицать

существование других сознаний, многих «я», т. е. исповедовать «солипсизм». Впадая в противоречие с самими собою, все идеалисты признают существование многих сознаний. Очевидно, наличие «чужого я» есть нечто гораздо более убедительное и неотъемлемое от моего сознания, чем существование внешнего мира. Но если бы «я» было тождественно с субъектом познания, то очевидно, что оно (или ему подобное существо или начало) не могло бы встречаться в составе объекта познания.

Еще более для нас существенно, что и общее учение о первичности и исключительной непосредственности «я» и о производности в отношении его всего остального делает совершенно неосуществимой теорию общения, встречи двух сознаний. «Наивный реализм» представляет себе, что чужое сознание мне непосредственно дано, как даны все остальные явления опыта. Философский анализ, исходящий из первичной самоочевидности «моего я», легко обнаруживает несостоятельность этого наивного воззрения. «Даны» мне только чувственно-наглядные элементы чужого тела — голос, жесты, лицо другого человека,— но не «чужое сознание». Нетрудно показать, что и все попытки объяснить здесь знание о «чужом сознании» как косвенное, опосредствованное знание, оказываются несостоятельными. Сюда относится и так называемая теория «умозаключения по аналогии» (по аналогии с моим собственным «я» я заключаю, что за словами и жестами другого, мне подобного человеческого тела скрыто мне подобное сознание), и более тонкая теория «вчувствования», развитая немецким психологом Липпсом (при встрече с другим человеком я непосредственно «заражаюсь» его душевным состоянием и, переживая его как «не-мое», отношу к чужому сознанию). Все эти теории разбиваются о тот простой факт, что, для того чтобы как-либо дойти до «чужого сознания», «другого», т. е. не-моего «я», надо уже заранее иметь понятие этого «не-моего я». Но если субъект сознания мне доступен именно только как «мое я», как нечто принципиально единственное, то «чужое сознание» есть такое же противоречие, как «черная белизна» и «круглый квадрат». Что бы ни было дано в моем опыте, я должен воспринимать его либо как мое собственное «я», либо как «не-я», как мертвый объект, и из этого заколдованного круга нет абсолютно никакого выхода.

Эта трудность, поскольку мы имеем в виду не простое восприятие или познание «чужого я», а факт общения между сознаниями, усугубляется еще новой трудностью. В сущности, загадка «чужого сознания», как она ставится в гносеологии, есть загадка того, что грамматически выражается в понятии «он»; «чужое сознание», о котором здесь идет речь, есть просто объект познания. Но в общении «чужое сознание» или, как обыкновенно говорится в философии, «другое я» есть для меня не просто объект, который я познаю и воспринимаю, но вместе с тем и субъект, который меня воспринимает. В общении другое сознание есть для меня то, что грамматически выражается как «ты», как второе лицо личного местоимения. Но что такое есть это «ты», если анализировать его абстрактно-гносеологически? Это есть также «чужое сознание», которое я воспринимаю как воспринимающее меня. Но и этого мало. Оно, в свою очередь, воспринимает меня как воспринимающего его, и не просто как воспринимающего его, но как воспринимающего его восприятие меня и т. д. до бесконечности. Как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесконечное число отражений, так и встреча двух сознаний — понимаемая как взаимное внешнее восприятие — предполагает бесконечное число таких восприятий, т. е. оказывается совершенно неосуществимой. Если уже «он», т. е. чужое сознание, как чистый объект

оказывается — для воззрения, для которого весь мир распадается на «я» и «не-я»,— категорией неосуществимой, то тем более неосуществимо или необъяснимо для него понятие «ты», понятие противостоящего мне члена живого общения.

Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется «другим я» и что, точнее, есть для меня «ты» (ибо в строгом смысле слова «я» действительно существует в единственном числе и неповторимо — если оставить в стороне жуткую идею «двойника») — должно быть не извне «дано» мне, быть для меня не «объектом», на который наталкивается и который извне «воспринимает» мое сознание, а первичным и исконным образом, «извнутри» присуще мне. Во всяком общении мы имсем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга «я» и «ты»; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некого исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга «я» и «ты». Познание «чужого я», а тем более живая встреча с ним возможна лишь в силу того, что наше «я», так сказать, искони ищет этой встречи, более того — что оно идеально имеет отношение к «ты» до всякой внешней встречи с отдельным реальным «ты», что это идеальное отношение к «ты», это первичное единство с ним конституирует самое существо «я». «Я» никогда не существует и немыслимо иначе, как в отношении «ты» — как немыслимо «левое» вне «правого», «верхнее» вне «нижнего» и т. п. Ибо «я» есть «отдельное», «обособленное» «я» не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего отделения, обособления от «иного я», от «ты» – в силу своего противостояния «ты» и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии. Коррелатом, соотносительным противочленом «я» служит вовсе не безличное «не я», мертвый и слепой «объект»; этот объект есть коррелат лишь для чистого «субъекта знания», а совсем не для живого «я», которое, как мы видели, совсем не тождественно субъекту знания; коррелат «я» есть именно «ты». Само «я» конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между «я» и «ты».

Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове «мы». «Мы» совсем не есть просто «множественное число» от «я» (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих «я». В своем основном и первичном смысле «я», как уже указано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. Во многих экземплярах мне может быть дано «чужое я», личность вне меня, предметно мыслимая или воспринимаемая,— «он»; «они» есть, так сказать, законное множественное число от «он». Как множество, мне может быть дан и непосредственный коррелат моего «я», соотносительный противочлен общения — «ты»; я могу иметь непосредственное общение со многими, и тогда они суть для меня «вы». Но я сам существую как нечто принципиально для меня единственное — не потому, правда, что я есть всеобъемлющий «субъект знания», а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия. Конечно, я могу посмотреть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видеть в себе экземпляр «человеческого существа»,

одного из многих». Но тогда я перестаю для себя быть в первичном мысле, я уже потерял себя в своей полноте и исконности и стал сам для ебя лишь «он»; и многие «я», о которых часто говорит философия, суть ишь многие «он» — «они», но не «мы». Это видно уже из того, что про то допускающее множественное число «я» философия и в единственном исле говорит в третьем лице: «я существует, есть». Но истинно и пер-ичным образом я для себя существую, я есмь, и в этом смысле ножественное число в применении ко мне есть просто бессмыслица. Поэтому «мы» есть не множественное число первого лица, не «многие », а множественное число как единство первого и второго лица, как динство «я» и «ты» («вы»). В этом — замечательная особенность категории «мы». Вечная противопоставленность «я» и «ты», которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или охватить одно другое (в попытке утверждать обратное заключается ложь индусского «tat-aham asmi» *, стремления превратить все в «я» или я» во все),— это противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве «мы», которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, «я» и «ты». С этим непосредственно вязана и другая особенность «мы»: в отличие от всех других форм ичного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически мы» всегда ограниченно: всякому «мы», будь то семья, сословие, нация, осударство, церковь, противостоит нечто иное, в него не включенное ему противостоящее,— какие-то «вы» и «они». Но вместе с тем «мы» ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех «вы» «они» — принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не олько все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать оучастником всеобъемлющего «мы» и потому потенциально есть часть мы». Если я могу сказать «мы» про узкое единство моей семьи, партии, руппы, то я могу вместе с тем сказать «мы, люди» или даже «мы, варные существа».

«Мы» есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они», это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его динства «мы». Это единство есть не только единство, противостоящее ножеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего — единство, вне которого немыслимо никакое человеческое разделение, никакая ножественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-ибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, сознаю, что «мы с ним» — чужие или враги, т. е. я утверждаю свое динство с ним в самом разделении, в самой враждебности.

Ибо, как мы уже видели, само различие и разделение между «я» «ты» рождается из единства, есть дифференциация единства — того динства, которое, разлагаясь на двойственность «я» и «ты», вместе тем сохраняется как единство «мы». Психогенетически новорожденный ебенок впервые начинает осознавать свое «я» как «я», разлагая первичную духовную атмосферу, в которой он живет, на материнский взор или олос, ласковый или угрожающий, и «себя самого» как внутренне воспринимаемую жизнь того, на кого направлена эта ласка или угроза и кто реагирует на нее.

---

* «это — я сам» *(санскр.)* — формула, означающая единство субъекта объекта.— *Ред.*

Мы не хотим этим сказать, что «мы» есть категория абсолютно первичная, в отношении которой «я» есть нечто производное и которая должна занять в философии место, обычно приписываемое категории «я». В таком утверждении содержалась бы ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма. Мы утверждаем лишь, что «мы» столь же первично — не более, но и не менее, чем «я». Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я»; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я». Соотносительностью между «я» и «ты» не исчерпывается рассматриваемое здесь отношение; оно выражается вместе с тем в соотносительности «я» и «мы». Каждое из этих двух начал предполагает иное и немыслимо вне бытия иного; «я» так же немыслимо иначе чем в качестве члена «мы», как «мы» немыслимо иначе чем в качестве единства «я» и «ты». Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство.

К этой двойственности аспектов или слоев духовного и социального бытия мы вернемся еще тотчас же ниже. Здесь нам существенно подчеркнуть, что все справедливые и обоснованные требования социального «универсализма» находят свое удовлетворение в утверждении первичности духовной формы «мы». То, что называется «народной душой», «общим духом» какого-либо социального целого, то общее как подлинно реальное единство, которое справедливо утверждает универсализм, имеет своим носителем и реальным субстратом не какого-либо фантастического коллективного субъекта, а именно единство «мы». Общее как реальное единство конкретно дано в социальной жизни в первичном единстве «мы», в единстве, которое лежит не вне множественности индивидуальных членов общения, и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективного «я»); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и проникающего ее единства. Отдельность, обособленность, самостоятельность нашего личного бытия есть отдельность лишь относительная; она не только возникает из объемлющего его единства, но и существует только в нем.

Уже чисто биологически очевидна несостоятельность, поверхностность обычного индивидуалистического жизнечувствия и жизнепонимания. Уже тот простой и неотменимый факт, что «я» есть по рождению, а следовательно, и по существу итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования то, что биологи называют «амфимиксией» (взаимосочетанием двух), должно было бы подрезать корень той гордыни, которая внушает личности мысль об ее абсолютной, самодовлеющей и замкнутой в себе первичности. Эта онтологическая зависимость моего «я» от иных существ в лице моих родителей отнюдь не кончается актом рождения, выходом из материнской утробы и физическим рассечением соединяющей пуповины. Не только в моей крови, в глубочайшей витальной энтелехии моего существа продолжают жить жизненно формирующие силы моих родителей и предков, но и внешне мое дальнейшее формирование продолжает совершаться на руках матери, в лоне семьи. И опять-таки уже тот простой и бесспорный факт, что человек проходит долгий период детства, в течение которого он физически не может быть «самостоятельным»,

а может жить лишь под опекой других, в теснейшей связи с ними, что его фактическое и духовное созревание совершается лишь в общении с другими, в лоне некоего объемлющего его «коллектива» семьи, есть достаточное опровержение индивидуалистического жизнепонимания. Более глубокое восприятие человеческого бытия легко сознает на этом пути, что это созревание и формирование в лоне целого, в общении с другими, в сущности, продолжается всю нашу жизнь. Так, вне языка, вне слова нет мысли и осмысленного духовного бытия; язык же есть не только орудие мысли, но и выражение общения; таким образом, наша мысль, наша духовность есть плод общения и немыслима вне последнего. То же надлежит сказать о нравственном сознании, которое непосредственно берется из обычая, из сложившихся жизненных отношений между людьми *. Извне и изнутри весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше существо, не изначально творится нами, не есть создание и достояние нашего уединенного и замкнутого в себе «я», а унаследован и приобретен нами через посредство общения; как наша физическая жизнь возможна только через питание, через постоянное включение в себя материи окружающей нас физической природы, так и наша духовная жизнь осуществляется лишь через общение, через круговорот духовных элементов, общих нам с другими людьми. И даже то, что есть наше собственное, индивидуальное творчество, то, в чем выражается последняя глубина и своеобразие нашего индивидуального «я», берется не из замкнутой и обособленной узкой сферы уединенного «я», а из духовной глубины, в которой мы слиты с другими в некоем последнем единстве; это видно уже из того, что наиболее оригинальное и творчески-самобытное существо — гений — есть вместе с тем наиболее «общечеловеческое» существо, в творчестве которого раскрывается реальность, общая всем людям. (К этому более глубокому соотношению мы еще вернемся ниже.)

Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях — начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями — научной, художественной, религиозной жизни — имеет форму общественной жизни, совместного бытия или содружества,— это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что «многие» отдельные люди «соединяются» между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немыслим иначе, как в качестве члена общества — подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука или нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

---

* Эти соотношения были хорошо выяснены еще в старой школе «Völkerpsychologie» немецких мыслителей Lazarus'a и Steintal'я в 60-х годах XIX века.

6. СОБОРНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

Изложенные выше соображения, несмотря на всю их бесспорность, встречают все же постоянный протест со стороны эмпирического, «реалистически» настроенного сознания; они кажутся ему какой-то «романтикой», каким-то мечтательным приукрашением или идеализацией трезвой и грубой реальности общественной жизни, в которой мы видим господство эгоизма, обособленности каждого человека от другого, вечного противоборства между людьми и одиночества, на которое обречена человеческая душа. Как бы неправомерен ни был этот протест по существу, он имеет свои основания; в нем содержится доля истины, доселе нами не учтенная.

Эта истина заключается в моменте, которого мы мимоходом коснулись уже выше,— в том, что общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным единством «мы»; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», что этому единству противостоит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей. В учении социального атомизма, по которому общество есть простая сумма или внешняя совокупность отдельных людей, не все неверно; будучи ложным в качестве абсолютного, исчерпывающего понимания природы общества, в качестве воззрения, которое поверхностную видимость принимает за адекватную сущность общества, оно вместе с тем частично истинно, поскольку эта поверхностная видимость есть все же не простая «выдумка», не иллюзия, а подлинная реальность — именно реальность поверхностного, наружного слоя общественного бытия. В этом поверхностном, эмпирическом слое общественного бытия первичное единство «мы», коренное всеединство человеческого бытия действительно обнаруживается неизмеримо слабее, менее явственно, чем раздельность и противоборство между отдельными людьми — между «я» и «ты» (или «я» и «они»). Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью. Если выше мы рассматривали «сингуляризм» и «универсализм» как два противоположных и исключающих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на «универсализм»), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового).

Двойственность между внутренним и наружным слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между соборностью и общественностью в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она

интуитивно осознает себя в внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укорененный в бытии как целом; с другой стороны, извне она является «душой» единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто «отдельное», противостоящее другим «душам» или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того «субъекта познания», который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойственности положения человека в бытии и отношения к нему — с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и извнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне телесного и вместе с тем рационально-предметного — вытекают непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва последнюю, в которой обнаруживается относительная правда социального атомизма. С этой стороны общественная жизнь складывается из скрещения и внешних встреч между действиями отдельных людей, каждый из которых не только пространственно — через посредство своего тела — отделен от другого, но и действует под влиянием своей воли, так или иначе определенной его собственными телесными потребностями или по крайней мере выступающей как направляющая сила отдельного телесного организма. Весь остальной, «внешний» данному человеку мир, включая и остальных людей, есть для его познания и действия «объект», то «не-я», которое ограничивает его собственное «я» и должно быть использовано или преодолено последним. Все другие люди суть для него, в качестве таких объектов, «они» (о «ты» и «вы» в этой связи в строгом смысле слова не может быть и речи), с которыми он встречается извне и на которые он извне воздействует, как и они на него. Такое взаимодействие возможно здесь в двух формах: с одной стороны, оно может совершаться чисто «атомистически» в форме свободного и случайного столкновения и скрещения двух индивидуальных воль, приходящих к взаимному согласованию, в форме «договора» и свободного обмена действий и услуг, как, например, в сделке между продавцом и покупателем или во всяком неорганизованном, «стихийном» внешнем общении и сотрудничестве. С другой стороны, оно может осуществляться — поскольку необходимо умышленное объединение людей, достижение сознательно поставленной общей цели — в форме такого воздействия одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда относятся явления власти и права — не только в узком смысле, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во всяком «коллективе», будь то государство, семья или любой союз. Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле — в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли («власти») или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда («праву»). И если отношения между отдельными членами выступают здесь как отношения внешние, как взаимодействие двух извне встречающихся и скрещивающихся воль, то и отношение между частями

и целым есть здесь отношение внешнее, в котором целое властвует над частями, ограничивая свободу каждой из них и налагая на них извне свою волю (как и, наоборот, свободная воля каждой части ограничивает свободное действие целого и ставит ему преграды). Этот момент организации в общественной жизни надо строго отличать от ее внутренней органичности; они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано — как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать «гомункула» в реторте; организовано может быть только мертвое, неорганическое, ибо организация есть не что иное, как искусственное, умышленное объединение и формирование того, что само по себе разделено и не оформлено. Организована машина; единство ее действия определено отчасти тем, что отдельным частям ее с самого начала придана такая общая форма, через которую они складываются в одно, совместно действующее целое (что соответствует моменту «права» в обществе), отчасти же тем, что механик постоянно, от случая к случаю, направляет и регулирует ее (что соответствует моменту «власти»); в обоих отношениях единство достигается внешне механически, через подчинение пассивного и бесформенного материала внешнему действию воли. Напротив, органично живое существо, в котором единство и оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих, изнутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни. Внешняя общественность — будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей или момент организации воль в праве и власти — есть, так сказать, механическая сторона общества, в котором и отдельные части в их отношении одна к другой, и части в их отношении к целому соприкасаются и действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга.

С другой стороны, однако, этот внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как на основе того живого внутреннего, органического единства общества, которое мы условились называть его «соборностью». Ведь отличие общественной «машины» от машины технической, построенной из стали и железа, состоит в том, что в первой строитель и механик машины есть то самое существо, которое есть и «материал» машины — именно человек. В общественном механизме человек есть одновременно и организуемый материал, и организующая его воля. Но если организуемое, предмет организации, есть всегда мертвое, раздельно и пассивно сущее бытие, то организующим, умышленно формирующим и объединяющим может быть только живое, органическое существо; внешняя целесообразность и внешнее единство машины есть всегда продукт и отражение в мертвом внутреннего единства и внутренне формирующей телеологичности живой разумной воли. Поэтому все механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т. е. его соборности.

Это соотношение чрезвычайно существенно. Большинство господствующих социально-философских теорий рассматривает обычно то, что мы различаем под именем «соборности» и «внешней общественности», как два возможных типа, две формы и потому и два разных идеала общества *. Так, весьма распространено романтическое противопостав-

* Ср. классическое в этом смысле построение немецкого социолога F. Tönnies в его известной книге «Gemeinschaft und Gesellschaft».

ение капиталистического общества, как чисто «механического», ста-ым, патриархальным формам общественной жизни, в которых ус-атривается тип органической общественности, или противопоставление онституционного правления, основанного на механическом равновесии взаимоограничении властей, абсолютной монархии, в которой власть народ объединены в органическое целое «семьи» и в которой от-ошения определены взаимным доверием и духовной близостью членов бщества. Но в чем бы ни заключалось различие между разными озможными формами общественности, оно не может сводиться к аб-олютной разнородности между «механически-внешним» и «органи-ески-внутренним» строем общества — именно потому, что это суть е разные конкретные формы общества, а разные моменты обще-твенного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу. В крайнем случае можно различать конкретные формы общественной изни по преобладанию в них того или другого из этих двух со-тносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию олько одного из них.

Под всяким механическим, внешним отношением между людьми объединением людей скрывается и через него действует сила собор-ости, внутреннего человеческого единства. Возьмем пример. Что может ыть более механическим, чем организация армии, основанная на жесто-ой чисто внешней дисциплине, поддерживаемой суровыми карами,— рганизация, в которой совершенно исчезает внутренняя жизнь лич-ости, ее своеобразие и человек есть только один из многих экземпляров, з огромной массы «пушечного мяса»? Но никакая, самая суровая исциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если ы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не ознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как увство внутренней принадлежности единой родине, это единство собор-о-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть твержден внешний механизм армии. Другой пример: отношение между родавцом и покупателем или между капиталистом и рабочим в со-ременном обществе приводится обычно как образец холодно-утилитар-ого, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для ругого только «контрагентом», только источником извлечения личной ыгоды, совсем не существуя для него как «ближний», как человеческая ичность, с которой человека связывают чувства уважения, любви, олидарности. Но даже эти наиболее холодные и внешние отношения ежду людьми были бы совершенно невозможны, если бы они не ирались на хотя бы элементарную и минимальную внутреннюю связь. ез элементарного доверия к покупателю как к честному человеку родавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть м просто ограблен; без доверия к добросовестности рабочего — до-ерия, которого не может заменить никакой контроль, капиталист не ог бы поручить ему никакой работы, и при безусловно враждебных или ндифферентных отношениях возможен со стороны рабочего тот «сабо-аж», против которого бессильны все внешние меры. Различие лишь по тепени, а не принципиально качественное отделяет эти современные тношения от более патриархальных, в которых ремесленник-ученик вляется членом семьи мастера-работодателя или постоянный заказчик покупатель — другом поставщика и продавца.

В общей форме зависимость внешнего общения от внутренней собор-ой связи между людьми определена тем простым, указанным нами ыше обстоятельством, которое обычно совсем не учитывается, именно

что самая мимолетная внешняя встреча двух людей или внешнеутилитарное или принудительное их объединение предполагает взаимное понимание между ними, усмотрение в другом человеке «себе подобного», что возможно, как мы видели, только через исконную внутреннюю сопринадлежность двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства. Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства «человеческого образа» невозможна даже простая встреча двух людей, немыслимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество. И внешне утилитарные и принудительные сношения между людьми предполагают все же ту молчаливую встречу двух пар глаз, в которой обнаруживается и пробуждается исконное чувство внутренней их сопринадлежности, их соборное единство. Религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего, относиться к нему, как к самому себе, есть лишь требование максимальной напряженности и сознательности этого внутренне интуитивного отношения к нему, основанного на соборном единстве между людьми; это требование именно потому безусловно обязательно для нас (о чем подробнее мы будем говорить в другой связи), что оно вовсе не есть только отвлеченная моральная норма, а выражение неустранимой и необходимой основы всей нашей жизни. Именно потому, что во всех без исключения человеческих отношениях, начиная с самого интимно-любовного отношения между мужем и женой или между матерью и ребенком и кончая самыми холодно-деловыми отношениями между начальником и его подчиненным или между продавцом и покупателем, действует все же, хотя и в разной степени — вплоть до минимальной,— одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немыслимо никакое вообще общение между людьми,— именно поэтому закон любви к ближнему может и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называем «соборностью» и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Мы видели уже выше: социальный атомизм забывает тот простой и универсальный космический факт, что человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми. Что человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина,— как сказано в Библии: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт., I, 27) — и что человек есть дитя своих родителей, плод их соединения — этот самоочевидный и вместе с тем таинственный факт есть свидетельство того вечного космического круговорота, той космической соборности, которая лежит в основе даже нашего физического бытия, несмотря на раздельность нашего телесного существования. Как прекрасно говорит старый немецкий социолог Лацарус: «По сравнению с душевными связями между людьми телесность представляется началом разделяющим и изолирующим; но между матерью и ребенком воспоминание о некогда полной, даже телесной сопринадлежности, окутанной священною тьмою, утверждает вечно неразрывную нить» *. Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их

* *Lazarus M.* Vom Ursprung der Sitten. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 1. S. 472.

уховно-соборное единство семьи, этой вечной основы всякого обще-
тва. Как бы антропологи и этнографы ни представляли себе первых,
римитивных форм семьи, остается бесспорным, что семья от начала
еловеческой культуры и до наших дней есть основная, неустранимая
чейка, из которой складывается общество и в которой сохраняется
передается из поколения в поколение внутреннее, духовно-культурное
динство исторической жизни.

Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное
динство, есть религиозная жизнь. О значении религиозной жизни как
снови всякой общественности мы будем подробнее говорить ниже,
следующей главе. Здесь достаточно указать на тот и исторически
достоверенный, и систематически-философски уяснимый факт, что
елигиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две
тороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой
изни. Ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть
е что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в других отноше-
иях человеческой души, интуитивное чувство связи человеческой души
абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном
знании человек живет уже не внутри своего отдельного замкнутого
щества, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего
нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть
увство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу,
оторое лежит в основе вселенской соборности бытия. И, с другой
тороны, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому,
оторое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет
наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное
увство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу
ичность глубинах бытия. Поэтому и подлинное эротически-брачное
тношение, и отношение между родителями и детьми, и всякое вообще
тношение кровной связи, но — далее — и всякое вообще сознание
оборного единства есть мистическое чувство, выводящее человека из
аружной, эмпирической обособленности его бытия в таинственные
лубины космического и сверхкосмического единства. Так, религиозное
увство в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между
еловеком и Богом (Бог, как Отец), и, с другой стороны, почитание
одителей, культ предков и семьи, домашний очаг, как алтарь, есть
ервичная форма религиозной веры. Но и все остальные формы
выражения общественной связи, покоясь на соборности, тем самым
ырастают из религиозной связи и держатся на ней. «Во все времена
повсюду,— справедливо говорит итальянский философ Джоберти,—
раждане порядки рождались из жреческих, города возникали из
рамов, законы исходили из оракулов... воспитание и культура наро-
а — из его религии. Религия в отношении всех прочих учреждений
порядков есть то же самое, что Сущее — в отношении сущест-
ующего... т. е. динамическое органическое начало, которое их произ-
одит, сохраняет, возрождает и совершенствует».

К этим двум первично-органическим формам или выражениям со-
орного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице
бщности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей.
же в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются
динство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. Всякая иная,
аже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается
душах ее участников как внутреннее единство, изнутри связующее
пронизывающее их. Уже совместное питание, еда от одного куска или

питье из общей чаши, создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим и в древнейших обычаях «братания», и в религиозном таинстве евхаристии и даже в современном светском обряде «чоканья». Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некой внутренней близостью; солдаты, участники одних походов и сражений, навсегда становятся братьями. Нации и государства, хотя бы сначала основанные на насилии и завоевании, на принудительном объединении разных, враждебных племен и рас, общностью исторической судьбы, одинаковых радостей и печалей, тревог и надежд превращаются в живое внутреннее единство; и, как известно, единство нации нельзя вообще определить иначе как единством исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием, и по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующая их в онтологически-реальное, т. е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни.

Указанные три формы соборности не суть конкретные формы, которые могли бы существовать в отдельности; они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы соборности. В особенности две последние стороны жизни — религиозность и общность жизни и судьбы — всегда существуют совместно: всякая соборная связь переживается, как указано, мистически, имеет — осознанно или неосознанно — религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с другой стороны, укрепляется ею. Брачно-семейное, как бы космическое начало в соборности есть, как указано, первичная основа и как бы воспитательная школа соборности; конкретное общество в смысле всеобъемлющего, охватывающего всю жизнь человека государственно-национального целого невозможна, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовного единства. Но на ее основе могут развиваться формы общения, сами по себе от нее независимые: лишь в так называемом родовом быте семья и род слиты в неразделимом тождестве с церковью и с государственно-племенным единством; на высших ступенях духовно-культурного бытия человека соборность, как чисто духовное единство, может отделяться от своей натурально-космической первоосновы. Религиозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзов всякого рода, связанных общностью жизни, интересов и идеалов, уже выходит за пределы семейно-родовой связи, перерастает это первичное натуральное единство, предполагая его вместе с тем как общее условие и воспитательную школу соборного единства и тем самым совместной человеческой жизни вообще.

Укажем теперь те абстрактные моменты, или признаки, которые образуют само существо соборности как внутреннего слоя или корня общественности и отличают его от наружной, эмпирически данной природы внешнеобщественной связи.

1) Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из первичного единства «мы». При этом

не только отдельные члены соборного единства («я» и «ты» или «вы») неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство «мы» и расчлененная множественность входящих в него индивидов. Как мы уже видели, единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только «я» немыслимо вне объемлющего его единства «мы», но и наоборот: единство «мы» внутренне присутствует в каждом «я», есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти две инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенций, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов.

2) С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние. Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение. Идет ли речь об одиночном заключении, физически отрывающем личность от общения с ближними, или о разрыве с другом или любимым человеком, или об отверженности отлученного от церкви, от семьи, от национального союза, или об одиночестве мыслителя и провозвестника новых идей и идеалов — всюду «отрешенность» от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни. Другие люди и общество, как целое, здесь — не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности. В известном учении Хомякова о природе единства церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. В конце концов она лучше всего выражается в одном простом слове: личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

3) Из этого, далее, следует, что в отношении соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. Оно само есть живая личность (не в смысле отдельного субъекта сознания, что было выше отвергнуто нами, а в смысле именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и вместе с тем носителем только определенного

индивидуального целого — данной семьи, данного народа, данной церкви. Истинное «мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты». Любить можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, есть жизнь индивидуальности. Как нельзя в подлинном смысле слова любить «человека вообще», а можно любить только данного человека — хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человек оказывался таким данным, отдельным, конкретным объектом любви,— так нельзя любить просто всякий народ или «все человечество» как однородную массу всех людей вообще. Обычный гуманитаризм подменяет здесь живое чувство и конкретную внутреннюю связь бессильным абстрактным принципом. Человечество может в пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности,— его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого «несть ни эллина, ни иудея», а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек (как это утверждает Паскаль).

4) Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества. Для эмпирически-предметного восприятия представляется до банальности очевидным, что общество состоит из живых людей, из людей, в настоящее время населяющих Землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое; мертвые, истлевающие в могилах, как и еще не родившиеся, явно не входят в состав общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видели позади или в глубине его, то мы упустили бы из виду самое существенное в нем и ничего не понимали бы в его жизни. За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим. Это сверхвременное единство есть прежде всего и ближайшим образом выражение сверхвременности, присущей сознанию и душевной жизни отдельного человека: человеческая жизнь вообще возможна лишь на основе памяти и предвидения, есть жизнь с помощью прошлого и для будущего, использование прошлого в интересах будущего, и «настоящее» есть в ней только идеальная грань между этими двумя направлениями — уже пережитым и предстоящим. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нет. Но общественное единство совсем не ограничено памятью о том, что актуально пережито ныне живущими его членами, или теми целями, которые они ставят для своей личной жизни. Существуют общественная память и общественное предвидение, выходящие за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно прошедшем, о предках, об историческом прошлом и устремленность на цели, достижимые, быть может, лишь отдаленными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей. Еще существеннее, чем это сверхвременное сознание, в общественном бытии сверхвременность самой жизни. Обычаи и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы повинуемся,

власть, которой мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни — все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а их давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых. Закон был некогда выражением воли живого человека, законодателя, и этот человек давно умер, но его воля в лице закона продолжает действовать среди нас. Обычаи, нравы, порядки, которые властвуют над нами и которым мы беспрекословно и инстинктивно подчиняемся, некогда сложились волею людей, давно истлевших в могилах; даже язык, которым мы говорим, был создан нашими предками. Древние святыни, созданные давними предками, пробуждают в отдаленных потомках волю к подвигу; горечь прошлых обид, испытанных предками, рождает возмущение потомков, никогда их на себе не испытавших (так, горечь крепостного права через полвека после его отмены породила ту всероссийскую пугачевщину, которая есть существо большевистской революции). Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и ее «футуризм», наличие в ее настоящем (сознательной или бессознательной) устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная, внешняя ее черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее существо, соотношение, вне которого вообще немыслима общественная жизнь. Радикальные революции, которые ставят себе целью истребить из общества все его прошлое и построить жизнь наново из ничего, в сущности, столь же безумны и неосуществимы, как попытка вылить из организма всю накопленную им кровь и влить в него новую; и если бы они удались, они привели бы просто к смерти общества. Да и сами революции, эти судорожные и безумные покушения на самоубийство, суть тоже выражения прошлого, обнаружения тенденций, идущих из прошлого: в них сказывается губительное действие ядов, накопленных в прошлом, и судорожные попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда определено тем, что израненный и обессиленный ими общественный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся в нем здоровых сил прошлого.

Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем «настоящем» видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью. Как, по учению церкви, видимая церковь, как собрание живых верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений. К общественной жизни применимо то, что Лейбниц сказал о космической жизни вообще: во всякое мгновение она «насыщена прошлым и чревата будущим». Таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма, есть и в обществе то невидимое ядро, из которого черпается его животворящая сила.

Таково общее основное соотношение между соборностью и общественностью. Более глубокого и практически существенного понимания его мы достигнем дальше через уяснение онтологической природы общества как духовного бытия.

Глава II

ДУХОВНАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

I. КРИТИКА СОЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

В предыдущей главе мы поставили вопрос: есть ли общество особая, онтологически своеобразная область бытия? Для разрешения этого вопроса мы должны были прежде всего рассмотреть отношение между обществом и индивидом. Наш вывод ближайшим образом заключается в том, что общество именно потому есть особая, своеобразная область бытия, что оно не есть просто совокупность, внешняя связь и взаимодействие индивидов, а есть их первичное внутреннее единство — исконное многосдинство, или соборность, как специфическая форма бытия. Но этим ответом вопрос о своеобразии общественного бытия отнюдь не исчерпан. Соборность могла бы быть на основании одних предыдущих соображений понята как особый вид душевной жизни, психического бытия; в таком случае общественная жизнь была бы подвидом душевной жизни вообще и социальная философия оказалась бы частью психологии. Такое воззрение весьма распространено, и все же, как сейчас увидим, оно совершенно ложно. Мы должны теперь поставить вопрос в общей форме: какова та область бытия, к которой принадлежит общественная жизнь, в чем ее существенные отличительные признаки?

Широко распространенное воззрение, которое многим представляется бесспорной аксиомой, делит все конкретно существующее без остатка на две области: материальное и психическое. С этой точки зрения представляется просто самоочевидным, что общественное бытие, подобно всему остальному на свете, может быть либо материальным бытием, либо бытием психическим. Рассмотрим каждую из этих двух возможностей в отдельности.

Что общественная жизнь не совпадает с миром материального бытия — ни с материальными вещами вроде камня, дерева, химического элемента, ни с материальными, физическими и химическими процессами вроде движения, тепла, электричества, горения и т. п.— это, казалось бы, настолько самоочевидно, что не заслуживает особого рассмотрения. Однако уже наличие такого социально-философского направления, как «экономический материализм», которое, усматривая сущность общественной жизни в хозяйстве, тем самым ставит ее в конститутивную связь с материальными вещами и процессами, а также такого направления, как рассмотренный нами уже выше социальный «биологизм», заставляет подробнее остановиться на этом соотношении.

С одной своей стороны, общественные явления бесспорно связаны с явлениями материальными. Общественные явления слагаются ведь непосредственно из человеческих действий, последние же, в силу связи человеческой личности с телом, выражаются всегда в телесных, материальных процессах. Более всего эта связь бросается в глаза в хозяйственной деятельности: принадлежа, с одной стороны, к области общественной жизни, она вместе с тем имеет сторону, которою она соприкасается с физическим миром и входит в его состав. В лице производства она состоит в физико-химическом (или биологическом) изменении природной связи, в транспорте и обмене она связана с пространственным перемещением вещей. Но и всякое другое общественное явление имеет свою физическую сторону или связано с физическими процессами уже

потому, что человеческое действие немыслимо без телесных движений и воздействий на внешнюю среду. В некоторых случаях это особенно заметно: так, война в качестве разрушения, причиняемого местности, в которой она происходит, в качестве массового скопления и передвижения людей, животных, машин и орудий, в качестве массового уничтожения жизней есть несомненно и в физическом, видимом и осязаемом мире событие, потрясающее своей значимостью; революция вряд ли возможна без скопления людей на улицах, разрушения зданий, беспорядка в уличном движении. Но в конечном счете то же соотношение имеет силу во всяком общественном явлении без исключения. Вопрос, однако, заключается в том, состоит ли социальное явление, как таковое, из этих физических процессов, или оно только связано с ними и имеет их своим внешним следствием и спутником.

Нетрудно усмотреть, что именно лишь последнее соотношение выражает подлинное существо дела. Дело в том, что смысл общественного явления, то, что образует его подлинное существо, не имеет, как таковое, никакого отношения к физической природе и физическим процессам. Это видно уже из того, что не существует никакой пропорциональности между существом и содержанием общественного явления, как такового, с одной стороны, и его физическими последствиями и спутниками — с другой. Величайшие социальные перевороты вроде, например, отмены феодальных отношений или крепостного права могут в физическом мире пройти, так сказать, совершенно незаметно; для чисто внешнего, чувственного восприятия день 19 февраля 1861 года, положивший историческую грань между старой, крепостной и новой, свободной Россией, ничем с физической стороны, в видимом облике жизни, не отличался существенно от других дней. И с другой стороны, весьма заметные физические явления общественной жизни, например уличные беспорядки пьяной толпы в праздник, или какое-нибудь торжество с пушечными выстрелами и движением толпы, или мирные маневры войска, в смысле исторического явления могут не иметь никакого значения. Если мы вообразим себе наблюдателя, который с другой планеты, не принимая участия в нашей общественной жизни и не понимая ее внутренне, наблюдает ее чисто внешне, через зрительное восприятие в телескоп, то ясно, что такой наблюдатель был бы не в состоянии отличить величайшие исторические события от совершенно ничтожных явлений. Явление, которым началась Реформация и тем самым вся новая европейская история,— вывеска «тезисов» Лютера в Виттенберге физически ничем не отличалась от вывески любых афиш и плакатов, совершающейся ежедневно. Подпись законодателя, вводящая величайшую социальную реформу или отменяющая старую форму правления, есть с внешней стороны просто имя, начертанное чернилами на бумаге, и ничем не отличается от бесчисленных других человеческих писаний. Даже в хозяйственной жизни, которая по своему внутреннему существу необходимо связана с изменениями внешней среды, нельзя по внешним признакам отличить хозяйственно-осмысляемую, т. е. подлинно экономическую, деятельность от любого другого, хозяйственно-бессмысленного и безразличного человеческого действия. Экономический материализм — оставляя здесь в стороне проблему общественного значения хозяйственной жизни — в качестве материализма несостоятелен уже потому, что строй хозяйства совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т. п.

Коротко говоря: несмотря на всю свою связь с физической действительностью и соприкосновение с ней, общественная жизнь, как таковая, сама не может принадлежать к миру физических явлений просто потому, что она в своем внутреннем существе, т. е. в тех признаках, которые конституируют явление в качестве общественного, вообще чувственно не воспринимаема, извне не дана; она познается лишь в некоем внутреннем опыте. Что такое есть семья, государство, нация, закон, хозяйство, политическая или социальная реформа, революция и пр., словом, что такое есть социальное бытие и как совершается социальное явление — этого вообще нельзя усмотреть в видимом мире физического бытия, это можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности. В этом заключается абсолютно непреодолимый предел, положенный всякому социальному материализму, всякой попытке биологического или физического истолкования общественной жизни. Общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна.

2. КРИТИКА СОЦИАЛЬНОГО ПСИХОЛОГИЗМА

Отсюда, следуя приведенной выше, господствующей в обычном сознании дилемме, по которой все на свете есть либо материальное, либо психическое, казалось бы, с самоочевидностью следует, что общественное бытие относится к области психической жизни. И действительно, так называемый «психологизм», т. е. попытка рассматривать в качестве психических явления, которые сами по себе обычно выходят за пределы предмета психологии, изгнанный уже из других областей философии, как теория знания, логика, философия математики, этика, еще досле широко господствует в области социальной философии. Он опирается вместе с тем на тот очевидный факт, что общественная жизнь теснейшим образом связана с человеческой душевной жизнью и как бы укоренена в последней. Ведь общественная жизнь непосредственно есть комплекс человеческих действий, а последние всегда определены волей, чувствами, представлениями. Совершенно очевидно, что социальная жизнь, общественная связь, безусловно, немыслима вне чувств любви и ненависти, доверия и недоверия, вне волевых процессов и того или иного — положительного или отрицательного — воздействия одной воли на другую, словом, вне процессов человеческого сознания. Казалось бы, то самое, что для отдельного индивида есть его душевная жизнь, взятое в массовом, коллективном объеме, и есть общественная жизнь.

Как бы заманчив и на первый взгляд самоочевиден ни был этот вывод — он оказывается совершенно несосуществимым при попытке продумать его последовательно до конца. Если не исходить из заранее принятых убеждений и стараться избегать искусственных конструкций, в угоду предвзятой мысли искажающих природу явлений, подлежащих описанию, то существенное, принципиальное отличие явлений общественной жизни от явлений психических бросается прямо в глаза.

Прежде всего, душевные явления существуют всегда как-то «внутри» человека, в «человеческой душе», образуют «внутренний мир человека». Что, собственно, значит здесь это «внутри» — на этом вопросе мы можем не останавливаться подробнее; во всяком случае, сразу же очевидно, что явления общественные именно в этом же смысле существуют «вне» человека. Государство, закон, семья, борьба партий, революция — все существует и совершается не «во мне», не в моем интимном внутрен-

нем бытии, а вовне, на улице, на площадях, в домах, в какой-то внешней мне среде. Не общественная жизнь совершается во мне, а, напротив, я живу «в обществе», общество и происходящие в нем явления суть среда, окружающая меня и извне объемлющая мою собственную жизнь. Реальность общества своей «внешностью», объективностью, массивностью в этом смысле подобна даже реальности материальных вещей. Государство, закон, власть, быт и пр. суть то устойчивое, непроницаемое, жесткое, и, если я добровольно не хочу считаться с этой объективной реальностью, я обречен расшибить себе лоб об нее, как при столкновении с камнем или стеной. Даже анархист, отрицающий, например, государство, отрицает, в сущности, не его бытие, а лишь его желательность или правомерность; иначе его борьба с ним, как с фантомом и иллюзией, сама была бы лишена всякого смысла. Этим практический анархизм отличается от того «теоретического анархизма», к которому неизбежно приводит социальный психологизм и который сводится к утверждению, что государство, право и пр. «объективно» не существуют, а есть лишь фантом человеческого воображения, человеческая «выдумка» (таков, например, вывод известной психологической теории права Петражицкого). Такой теоретический анархизм есть просто признание теории в своем банкротстве; не имея возможности объяснить явление, она вынуждена, вопреки очевидности, отрицать само его существование.

Это существенное различие между общественным и душевным явлением мы можем точнее определить следующим образом: что бы мы ни мыслили под «душевным явлением», оно во всяком случае есть нечто приуроченное к отдельной человеческой душе и не выходящее за временные пределы последней. Представить себе душевное явление, которое не относилось бы к жизни данного отдельного человека или длилось бы дольше, чем эта жизнь, абсолютно невозможно. Социальное же явление, наоборот, не только охватывает всегда сразу многих, но в связи с этим и не ограничено длительностью жизни отдельного человека: государство, закон, быт и пр. по общему правилу длительнее отдельной человеческой жизни; единое, численно тождественное общественное явление может охватывать много поколений. Поистине странное «душевное явление»!

Обыкновенно из этой трудности стараются выбраться смутным указанием, что общественное явление есть не отдельное душевное явление, а «взаимодействие» между разными душевными явлениями или — в еще иной формулировке — продукт или итог такого взаимодействия. Но надо продумать отчетливо эти понятия. Немецкий социолог Георг Зиммель тонко указал, что такого рода утверждение опирается, в сущности, на двусмыслие слова «между». Мы можем, употребляя его в буквальном пространственном смысле, подразумевать под ним то, что действительно находится в промежутке между двумя пространственно разобщенными реальностями; и мы можем вместе с тем обозначать этим словом взаимную связь двух явлений, не предполагающую никакой третьей реальности «между» ними.

Таково именно взаимодействие «между» людьми, здесь нет ничего реального, никакой цепи или нити, которая в буквальном смысле находилась бы «между» двумя людьми. То, что здесь имеется в виду, есть причинная зависимость душевных явлений одного человека от душевных явлений другого; процессы, которые при этом реально совершаются, имеют место все же в душе каждого отдельного человека. Реальная причинная связь между людьми не уничтожает здесь онтологической, внутренней разобщенности между ними, не порождает

ничего принципиально нового, «общего» им; и понятие общественного явления как «среды», в которой соучаствуют многие, не получает здесь объяснения. То же самое двусмыслие присуще слову «результат», или «итог»; под ним можно разуметь продукт, существующий независимо от производящей его деятельности — вроде продукта хозяйственного производства,— но вместе с тем и просто «следствие», не отделимое от того процесса, в котором оно возникает. Для социального психологизма определение общества как «результата», или «итога», взаимодействия между людьми есть просто плеоназм. «Итог» не есть здесь что-либо отдельное от самого взаимодействия; как и само последнее, он реален только в душе отдельного человека — в единственной области, в которой могут вообще иметь место душевные явления, какие бы сложные взаимозависимости между ними мы ни допускали. Взаимодействие не создает здесь единства, объемлющего многих; «общество» по-прежнему мыслится как совокупность душевных явлений, совершающихся неизбежно в душах отдельных людей (хотя бы и многих). А это, как мы видели, противоречит непосредственно очевидному существенному признаку общественного явления.

Не помогает здесь и часто встречающееся противопоставление «социально-психических» процессов процессам «индивидуально-психическим». Пусть те явления душевной жизни, которые совершаются под воздействием душевной жизни других людей или содержат в себе воздействие на других людей, называются «социально-психическими»; пусть даже они в каких-либо существенных признаках отличаются от других психических процессов, совершающихся вне этого взаимодействия. Во всяком случае, это различие не касается самого главного признака — того, что в качестве душевных процессов и явлений так называемые «социально-психические» процессы неизбежно совершаются также в душах или сознаниях отдельных людей. «Социально-психические» процессы или явления в этом решающем для нас смысле не противоположны индивидуально-психическим, а составляют часть последних. Подлинно надындивидуального бытия, образующего существо общественной жизни, из них все же не получается.

Существенно иначе, правда, в этом отношении обстоит дело, если мы используем результат нашего предыдущего исследования, т. е. будем исходить при характеристике природы общественного бытия из установленного нами первичного многоединства «мы». Факт общения будет для нас тогда — в согласии с изложенным выше — не внешним взаимодействием раздельных сознаний, а их первичной сращенностью и нераздельностью. Только с этой точки зрения возможна вообще социальная психология, принципиально отличная от психологии индивидуальной; в отличие от последней — которая есть анализ содержаний и жизни абстрактно-изолированного единичного сознания — социальная психоло́гия познает явления «я» в его сращенности с «ты», в его жизни в первоединстве «мы». В этой связи возможна также психология самого «мы» как анализ душевных состояний, владеющих целой группой, многоединством людей, и совместно как единство, переживаемых многими: анализ душевной жизни толпы, массы, природы «общественного мнения», психология семейной жизни, союзов, класса, нации и т. п. Социальная психология в этом смысле действительно существенно отличается от психологии индивидуальной; и она, правда, как всякая психология, имеет дело в конечном счете с явлениями индивидуального сознания, ибо иных психических явлений мы вообще не знаем; но так как само

индивидуальное сознание здесь берется в его первичной связи с надындивидуальным многоединством, в котором оно укоренено и которое оно как бы носит внутри себя, то его познание есть вместе с тем познание самого этого надындивидуального единства.

Однако этим занимающий нас вопрос отнюдь еще не решен и социальный психологизм ни в коем случае еще не оправдан. Именно здесь мы должны сделать новый шаг вперед в познании существа общественной жизни, дополнить его новым существенным признаком, не вмещающимся в его определение как многоединства «мы». Дело в том, что общественное явление не только надындивидуально — оно, кроме того, вообще сверхлично и потому выходит за пределы психического вообще («транспсихично»). Это особенно ясно из своеобразной непрерывности и как бы надвременности, присущей общественному явлению. Если мы спросим себя, например: ночью, когда все люди спят, прекращается ли бытие общественных единств — «засыпает» ли вместе с участниками общения, например, семья, государство, закон, с тем чтобы утром вновь «проснуться» вместе с людьми, или умирает ли, например, монархия в промежуток между смертью или даже началом недееспособности монарха и вступлением на престол его наследника и т. п., то мы сразу же ощущаем нелепость самого вопроса, как если бы нас спросили, перестает ли истина «дважды два четыре» иметь силу ночью, когда люди спят. Мы ясно усматриваем, что общественное бытие имеет качественно иную структуру, чем всякая психическая жизнь, и именно поэтому не «протекает» во времени так, как душевные явления.

В самом деле, если мы, не рассуждая и не исходя из готовых понятий, будем всматриваться в природу любого общественного явления, то мы неизбежно должны увидеть его существенное отличие от всего психического, даже взятого как социально-психическое, как первичное реальное многоединство. Так, например, «общественное мнение», совокупность господствующих чувств, оценок и волевых устремлений в отношении какого-нибудь общественного явления — учреждения, строя, закона и т. п.— очевидно, совсем не совпадает с самим общественным явлением, к которому оно относится. Чувство отрицания, отвержения данного строя, борьба против него совсем не тождественны с его отсутствием, как и даже широко распространенное в обществе стремление к иному порядку, сознание его желательности не тождественны с бытием в общественной жизни этого порядка. Закон, строй, форма правления, социальное отношение есть нечто совсем иное, чем какой угодно господствующий в обществе комплекс чувств, мнений, волевых устремлений. Это можно усмотреть даже в так называемых «личных отношениях» между людьми, и здесь это различие, быть может, более всего поучительно. Кто стал бы утверждать, что, например, дружба или брачный союз как отношение между людьми есть не что иное, как комплекс чувств и настроений друзей или любящих, тот не в силах был бы объяснить, почему участники такого союза ощущают союз как некую объективную связь, независимую в известной мере от их субъективных переживаний, почему, например, такие союзы с прекращением соответствующих (или «образующих» их, по этому воззрению) душевных состояний не исчезают сами собой, а, напротив, их распадение или уничтожение требует от участников длительных усилий, борьбы и осуществляется в таких случаях в особом акте воли, их уничтожающем. Этот акт разрыва дружбы или брака есть особое действие, совсем не совпадающее с подготовляющим его изменением чувств и внутренних состояний участников союза, так же как падение или отмена формы правления или распадение государственного единства на части есть историческое событие, совсем не совпадающее — ни по

времени, ни по своему содержанию — с духовными течениями и процессами в душах людей, его подготовляющими. Конечно, длительно, à la longue *, общественный союз или «институт» не может существовать без поддержки соответствующего общественного мнения и общественных чувств; раньше или позднее изменение в душевном состоянии, в чувствах и верованиях его участников должно сказаться на его судьбе и подчинить ее себе. Но именно тот факт, что на это приспособление необходимо время, что оно совершается в форме относительно медленного процесса, по большей части с величайшим трением, с затратой героических усилий воли и часто в трагической борьбе, свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело не с одним, а с двумя разными явлениями или сферами бытия, что одно дело — субъективный комплекс чувств, настроений и стремлений людей, а совсем другое — та объективная общественная инстанция (закон, строй, власть, отношение), которая опирается на этот комплекс и в конечном счете от него зависит. Как уже указано, само общественное явление, как таковое, отличается от всего психического, субъективного, внутреннего именно своей объективностью, своим бытием вне сознания, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцию материальных вещей.

3. ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Но что же это за загадочный род бытия, который мы вынуждены в таком случае приписать общественному явлению? Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?

Не будем смущаться этим недоумением, а попытаемся описать в положительных чертах это своеобразие общественного бытия. Мы должны будем тогда сказать, что общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем надындивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идей — конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских «идей», в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия. Тогда мы скажем, что существо общественного явления, как такового, состоит в том, что оно есть объективная, сущая идея.

Понятие такой «объективной идеи» не чуждо и современному философскому сознанию. Логика и теория науки в своей критике психологизма (например, в философии Гуссерля) показала, что, например, содержания математических и логических понятий мы обязаны мыслить как такого рода «объективные идеи». Их предмет — то, о чем идет в них речь,— отнюдь не есть душевное переживание. Истина «2x2=4» по своему содержанию не зависима ни от душевной жизни, ни от сознания людей. Она — одна для всех, она имеет силу раз навсегда, не подчинена времени и есть независимо от того, сознают ли ее люди или нет. Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики. Истины нравственного сознания в своем бытии и значимости также независимы от душевной жизни людей, от их осознания, имея вневременную силу в самих себе,— иначе бы они не могли властвовать над

---

* долгое время *(фр.).— Ред.*

людьми. По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия. В социально-философских трудах некоторых современных немецких идеалистов-кантианцев (Коген, Штаммлер, Кельсен) подробно развивается мысль, что существо общества состоит в моменте права, право же (как и связанное с ним «государство») есть такая объективная, внепсихическая, вневременная идея.

Вопрос этим, однако, отнюдь не разрешен. Дело в том, что при всем сходстве общественного бытия с идеальным бытием математических, логических (а также этических) содержаний между ними есть и существенное различие. Ведь общественное бытие в отличие от абстрактно-идеального есть бытие конкретное; оно само живет, протекает во времени. Содержание математической истины имеет силу и в этом смысле объективно есть раз навсегда, во все времена и для всех людей; но какой-нибудь закон, социальное отношение, форма правления и пр., очевидно, не имеют такого вневременного бытия; напротив, они возникают, длятся и исчезают во времени, они имеют какую-то конкретную жизнь. Кроме того, бытие математических и логических «идей» независимо от того, сознают ли их люди или нет и даже — существуют ли вообще люди на свете или нет; но и содержание чистых этических идей имеет силу независимо от того, как фактически живут люди, т. е. подчиняются ли они этим идеям или нет. Совершенно иного рода бытие общественного явления — государства, права, учреждений, союза и пр.: это бытие предполагает не только вообще бытие людей, в отношении которых оно имеет силу, но и их подчинение данному явлению: если, например, никто в обществе более не повинуется воле монарха, не верит в достоинство монарха, то тем самым монархии более не существует, она умерла, перестала быть; если союз дружбы или любви перестал иметь силу над душами его участников, то его больше вообще нет.

Таким образом, если, как мы видели выше, общественное бытие не тождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны,— в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия — есть все же нечто принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное.

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как «союз», как «единство» сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими. Точно так же «власть» в обществе существует не там, где один человек или одна группа фактически путем угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают

повелевающих своими законными «властителями», т. е. где отношение подчинено идее власти как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели, просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто выходящее за пределы всего субъективно-психического. И все же она в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от нее нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому как, например, человеческое происхождение творений искусства — статуи, картины, поэмы — не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но в отличие от творений искусства явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

Здесь мы должны сделать еще шаг вперед в нашем анализе природы общественного бытия. Обозревая сказанное выше и вдумываясь в подлинное существо исследуемого нами предмета, мы приходим к выводу, что его своеобразную природу нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто «субъективного» порядка, ни в категориях порядка «объективного». Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное — психическое», но и за пределы антитезы «субъективное — объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзией» его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем «объективную сущую идею», мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого «признания», его рождение из недр человеческого духа и постоянную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творение человеческого духа в какой-то «идол», в силу сверхчеловеческую.

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим не адекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность

дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте — независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога,— реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола» как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию — знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас *.

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективизация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку, предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство — это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинуемся, который холодно-беспощадно повелевает нами без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся — воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. И все же мы то сгораем со стыда и чувствуем себя почти погибшими (например, забыв надеть галстук), то сознаем себя геройски смелыми, когда мы вступаем в столкновение с этой дьявольской силой, деспотически властвующей над нами. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы,

* Природа мистического опыта и раскрывающейся в нем духовной жизни хорошо описана Н. А. Бердяевым в гл. I его «Философии свободного духа». То же соотношение я пытался в общей форме выразить в учении о «живом знании» и в онтологической теории знания в моей книге «Предмет знания» (1915).

напротив, обязаны бороться. Но это все же — начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия,— сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце «Бог борется с дьяволом».

Из этой духовной природы общественной жизни, из того, что она есть живая, укорененная в человеческом сердце и властвующая над ним идея или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство становится понятным, почему ни социальный натурализм и позитивизм, ни отвлеченный социальный идеализм не в силах уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользает от них и заменяется в них какими-то искажающими ее фальсификациями. История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Кто этого не улавливает, тот не имеет самого предмета исторического знания, а имеет только какое-то внешнее его подобие. Социальный натурализм и позитивизм — направление, доселе преобладающее среди специалистов-обществоведов, в особенности историков,— занят всегда мнимо-«научным» развенчанием своего предмета, обличением его будто бы подлинного, «человеческого, слишком человеческого» существа, в силу которого историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. Предельным выражением этого направления может быть признан экономический материализм, для которого все идеальные силы, обнаруживающиеся в истории, суть лишь иллюзорные отражения «экономической необходимости», т. е. в конечном счете корыстных страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здесь совершенной слепоте, простому неведению специфического предмета общественного знания. Если рассматривать человеческое общество как муравейник, жизнь которого всецело определена слепыми силами муравьиной природы, то последовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется в слепой игре космических сил, во взаимодействиях молекул и столкновениях атомов. С точки зрения натурализма, это вполне последовательно, но это, собственно, означает, что предмет, подлежащий познанию, не познается, а просто исчезает из горизонта умственного зрения. С другой стороны, отвлеченный социальный идеализм, для которого общественная жизнь есть только воплощение абстрактных этически-правовых идей, вынужден также игнорировать самое существенное и характерное в ней — то, что она есть не абстрактное бытие самих этих идей, а именно живой, полный трагизма, исканий и заблуждений процесс их воплощения, другими словами, что она есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь.

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения — будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п.,— и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда

нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает,— правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

Общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной Правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человеческое сердце, сливаясь с ним, вступая во внутреннюю связь со всей человеческой реальностью земных нужд, потребностей и влечений, которую она формирует и направляет, выступает наружу в общественном бытии не в своем чистом содержании, а в субъективно-человеческом облике, который, воплощая ее, вместе с тем всегда более или менее искажает ее. В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвение и отмирание. История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека.

От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. Ниже, впрочем, вернувшись к более глубокому рассмотрению с новой точки зрения намеченного нами уже выше двуединства «соборности» и «внешней общественности» (ср.: гл. I, 6), мы увидим, что общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением. Познание этого двуединства осветит для нас по-новому природу общественного бытия.

4. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Выше было указано, что присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное начало выступает в ней как образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически определяет человеческое поведение в качестве идеала или «должного», осуществляемого в общении. Этим уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер.

Категория должного есть некая первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и через нее характеризующая существенное свойство человеческой жизни вообще. Человек по самому своему существу не исчерпывается и не удовлетворяется не только отдельным своим

фактическим состоянием, но и всей совокупностью природных свойств и возможностей, его составляющих. Наряду со всем тем, что человек сам хочет и может, наряду со всеми стремлениями, вытекающими из эмпирической природы человека и ее составляющими, на человека действует идеальная сила должного, голос совести — призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции; и только в исполнении этого призыва, в выхождении за пределы своего эмпирического существа человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа. Все рассуждения о «естественном состоянии» человека, о строе жизни, соответствующем его природе,— имеющие в другом, углубленном смысле, как мы видели выше (Введение, 6), существенное значение,— взятые в натуралистической своей форме, разбиваются о тот основополагающий факт, что своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преображении его природы. В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть. Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого — таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете. Все попытки натуралистически определить своеобразие человека и найти его принципиальное отличие от животного оказываются неосуществимыми; даже указание на исключительное развитие рассудка или старое франклиновское определение человека как «существа, изготовляющего орудия» оказываются, по новейшим исследованиям психологии животных, несостоятельными *; в лучшем случае здесь может быть констатировано только количественное, но не качественно принципиальное отличие. С этой стороны человек есть животное, отчасти более развитое — более хитрое, предусмотрительное и догадливое,— чем другие животные, отчасти же и более слабое и отсталое, чем другие животные (лишенное богатства и безошибочности инстинктов, которые присущи другим животным видам, и имеющее органы, менее приспособленные к защите и нападению). Только духовное начало в нем, принципиально отличное от всех эмпирических качество (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие. Человеку одному присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее. «Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wählet und richtet» ** (Гёте). В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека, человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал своей жизни, возвышается над своей эмпирической природой; и это возвышение и есть самое подлинное существо человека. Человек есть человек именно потому, что

---

* Ср., напр., классическое в этом смысле исследование W. Köhler'a «Intelligenzprüfungen bei menschlichen Affen». Ко всей этой теме см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler'a «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (1928), теоретическая ценность которой совершенно независима от ее ложных религиозно-философских выводов.

** Только для человека возможно невозможное; он различает, выбирает и судит *(нем.).— Ред.*

он есть больше, чем эмпирически-природное существо; признаком человека является именно его сверхчеловеческая, богочеловеческая природа. Человек не только знает Бога, причем это знание — религиозное сознание — есть его существенный отличительный признак, так что человека можно прямо определить как то тварное существо, которое имеет сознательную внутреннюю связь с Богом; но это знание есть вместе с тем как бы присутствие Бога в нем самом; человек сознает Бога в самом себе, смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняет или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога. Это подчинение, это сознание высшей идеальной необходимости — в отличие от всякой эмпирической необходимости и от всякого произвольного, чисто человеческого хотения — и выражается в категории должного, которая определяет человеческую жизнь и образует специфическое существо его общественной жизни.

Это существо выражается в нравственном или нравственно-правовом (в широком общем смысле) характере общественного бытия. Выше мы рассматривали право (и власть) как форму механической организации общественного единства. Теперь мы подходим к более глубокому корню и смыслу начала права. Почему немыслимо вообще человеческое общество без права, без норм, которые определяют должное в человеческих отношениях и нарушения которых признаются недопустимыми? Все попытки позитивистских теорий права понять право либо как совокупность велений, исходящих из господствующей в обществе силы — власти, либо как результат добровольного соглашения между людьми обречены на неизбежную неудачу, ибо бессознательно-молчаливо предполагают именно то, что хотят объяснить. Ведь и веление власти (как и сама власть), и соглашение между людьми только потому могут быть источником права, что они сами воспринимаются не как голый факт или чисто эмпирическая сила, а как нечто правомерное, как инстанция, которой человек «должен» подчиняться. Только то и есть «власть», в отношении чего действует обязательность подчиняться; власть неправомерная вообще не есть власть; и только то соглашение обязательно, которое соответствует представлению о правомерности: «соглашение» с напавшим на меня разбойником о выдаче ему денег взамен сохранения моей жизни, быть может, необходимо для меня, но вовсе не обязательно и при первой возможности будет мною нарушено. Право в этом смысле ниоткуда не выводимо, оно первично, ибо свою авторитетность черпает только из самого себя. В первичном своем смысле право есть просто должное в человеческих отношениях — то, что в них зависит не от эмпирической человеческой воли, а от высшего, абсолютного веления правды. Лишь в производном, чисто юридическом смысле под правом разумеется и совокупность норм, которые сами по себе лишены первичной внутренней авторитетности и заимствуют свою обязательность из авторитетности, т. е. правомерности власти, их издающей.

Но такой же первичный характер носит в своей основе и явление власти в человеческом обществе. Какое бы происхождение ни имела власть в обществе, какую бы роль в этом происхождении и укреплении ни играла фактическая сила, грубое принуждение или полезность ее для общества, по существу власть есть та инстанция, которая сознается как высшая, т. е. как инстанция, которой имманентно присуща действенная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества. Возможны разные эмпирико-психологические причины, содействующие возникновению этой авторитетности именно данного лица или учреждения и тем придающие ему достоинство «власти»,

но это не меняет идеальной природы самой власти, как таковой. Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица); она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государстве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда власть есть необходимая своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, что власть в своей основе есть начало столь же первичное, как и право, объясняется тем, что в конкретной человеческой жизни должное наряду с абстрактно-общей формой нормы или правила необходимо должно облекаться и в форму конкретных, регулирующих жизнь от случая к случаю велений человеческой воли. Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и другое.

Существенно для нас в этой связи то, что в лице права и власти обнаруживается необходимая подчиненность общественной жизни идеальному нравственному началу должного (о различии между правом и нравственностью в узком смысле слова речь будет идти ниже). Право и власть никогда не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому обязывающей его инстанции. Известно двусмыслие попытки Руссо вывести право из «общей воли» людей (volonté générale). Хочет ли Руссо высказать этим свое оптимистическое убеждение, что эта volonté générale (которую он, как известно, отличает от эмпирической «воли всех», volonté des tous) в качестве подлинно общей воли тем самым и именно в силу этого всегда является и правильной волей, или, напротив, он только ту волю и называет подлинно «общей», которая сама по себе объективно правильна,— во всяком случае ясно, что воля, творящая власть и право и их конституирующая, по существу должна быть определена не как любая человеческая (хотя бы и «общая») воля, а именно только как воля правильная, т. е. подчиненная правде и осуществляющая правду.

Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу и потому не сводимая ни на какие эмпирические начала человеческой природы. То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице права и власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни. Этот момент должного выразим иначе в понятии авторитетности. Авторитетна та человеческая воля (все

равно, обнаруживается ли она в устанавливаемом ею общем правиле — в норме права — или в конкретном единичном велении) и та человеческая личность (или группа личностей), которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение правды, того, что само по себе правильно и потому должно быть. Поэтому первичный источник права и власти лежит в их непосредственной авторитетности. Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю — лицу, которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас своей большей близостью к правде, большей ее воплощенностью в его человеческом существе. И первичное право есть общее правило или отношение, в котором просвечивает сама правда, должное, и которое преображает, укрепляет, облагораживает нашу жизнь приближением ее к правде. В дальнейшем своем развитии власть и право могут приобретать, как указано, производный характер, они могут быть авторитетны не непосредственно и сами по себе, а только по своему происхождению и общему назначению, заимствуя свою авторитетность из права, которое их обосновывает, или из прежней авторитетности власти, от которой они преемственно происходят, но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно их влиятельность на человеческую волю есть всегда действие начала авторитета как человеческого носителя и выражения сверхчеловеческого начала правды. В этом смысле — как будет подробнее показано далее — и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии: покоясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с абсолютной, божественной волей.

Быть может, возразят, что явления власти и права тем существенно отличаются от отношений, основанных на признании авторитета, что последние носят характер добровольного следования наставлению и совету, авторитетность которых усмотрена, тогда как первые выражаются в принудительно осуществляемом приказе и требовании. Но дело именно в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голой силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения, основанные на авторитете. Весь аппарат внешнего (физического и психического) принуждения, которым обладает власть (как и право, как в конечном счете и общественное мнение) и который предназначается для укрощения и устрашения непокорных, есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается живое, основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения. Это видно уже из того, что в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права осуществленным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждает последних выполнить это принуждение? И если отдельный непокорный солдат укрощается офицером с помощью его же товарищей, то тот же вопрос может быть поставлен относительно последних. Как справедливо говорит немецкий социолог Визер, следуя за определением Спинозы, всякая власть есть в последнем счете непосредственное господство

над душами — potestas clavium, авторитетность *. В конечном счете основу всего отношения образует непосредственное сознание долга — никем внешне не вынужденное и не вынудимое чувство, внутренне требующее от меня повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, т. е. авторитетности правовой нормы или власти. В тот момент, когда окончательно исчезает, испаряется из душ это сознание авторитетности, соответствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти — например, монархия при республиканской революции — рушится сама собой; и тогда никакой внешний аппарат принуждения не может больше спасти ее по той простой причине, что он сам тотчас же разваливается и перестает действовать в силу атрофии движущей им и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной в человеческом духе. Отношения власти и права отличаются от чисто духовных отношений, основанных на признании авторитета, не тем, что в первых это признание отсутствует — оно образует, напротив, как указано, их подлинную основу, без которых они вообще немыслимы,— а лишь тем, что в них это свободное внутреннее отношение окружается объективированной внешней оболочкой принуждения, тогда как последние этой оболочки лишены. Смысл этого различия отчасти ясен сам собой из того, что выше было сказано о соборности и общественности (гл. I, 6), отчасти уяснится нам еще ниже.

Глава III

ОСНОВНОЙ ДУАЛИЗМ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ («БЛАГОДАТЬ» И «ЗАКОН», «ЦЕРКОВЬ» И «МИР»)

Мы видели выше, что общество имеет духовную природу, что по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало, подчиненность человеческой воли «должному», что есть, в свою очередь, выражение сверхчеловеческого, богочеловеческого существа самого человека. Однако все наружные, непосредственно «видимые» черты общества как будто противоречат этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имеет характер не внутренней духовной жизни, а чего-то «внешнего» человеку, «внешней среды» его жизни; в нем действуют по большей части эгоистические импульсы, которые сдерживаются только внешней уздой принуждения и устрашения; его явления состоят не из внутренних, духовных процессов, а из внешних действий людей, они разыгрываются не в тайниках человеческой души, а, как мы сами выше указывали, где-то там, снаружи, на улицах и площадях, и обычно общественная жизнь, политика, противопоставляется жизни духовной. Поэтому здесь, как и выше в отношении понятия «соборность», мы должны считаться с естественным возражением, что наше описание носит характер романтической идеализации, т. е. искажения грубой подлинно реальной эмпирической природы общества. Как и там, это возражение не может быть просто отвергнуто, а должно быть учтено нами. Элемент правды в этом

* Friedrich Wieser. Das Gesetz der Macht. 1926.

возражении мы усматриваем, как и там (гл. I, 6), в том, что общество имеет двойственную природу — «наружную» и «внутреннюю», из которых первая необходимо неадекватна последней. Но характер и источник этой двойственности мы можем определить теперь глубже и полнее, чем мы это сделали выше.

1. ПРАВО И НРАВСТВЕННОСТЬ

Есть одно проявление этой двойственности, которое как бы прямо бросается в глаза и наличие которого усматривается чисто эмпирически, без всякого углубленного исследования. Это тот загадочный, составляющий постоянную трудность для всех теоретиков права факт, что момент «должного», начало, нормирующее общественные отношения и идеально их определяющее, существует в двух формах: в форме права и в форме нравственности. Как объяснить тот странный факт, что человеческое поведение, человеческая воля и отношения между людьми подчинены не одному, а двум разным законодательствам, которые по своему содержанию в значительной мере расходятся между собой, что ведет к бесчисленным трагическим конфликтам в человеческой жизни? Многочисленные социальные реформаторы постоянно восставали и восстают против этой непонятной и, как им представляется, нелепой и гибельной двойственности и пытаются охватить всю общественную жизнь без изъятия одним законом – обычно законом нравственным (типичным образцом здесь является нравственное учение Льва Толстого); однако попытки их всегда разбиваются о какую-то роковую необходимость; и, продумывая и в особенности пытаясь их осуществить до конца, мы невольно приходим к убеждению, что попытки эти, несмотря на всю их естественность и рациональную оправданность, в чем-то противоречат коренным, неустранимым свойствам человеческой природы. Холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни; и все же всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние,— к разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существа, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад. Как объяснить эту странную двойственность, проникающую всю общественную жизнь человека?

Большинство господствующих теорий, пытающихся отчетливо рационально ограничить эти два начала друг от друга, усматривая основания их различия то в различии предметов и областей, на которые они направлены (например, обычное учение, что право нормирует внешнее поведение и отношения между людьми, нравственность же определяет внутренний мир человеческих побуждений,— учение, варианты которого мы встречаем и у Канта, и у Гегеля), то в различном характере самих норм (ср. известную теорию Петражицкого, согласно которой нравственность есть сфера односторонних норм, определяющих обязанность без чьего-либо соответствующего права, право же — двустороннее отношение, где обязанности соответствует притязание другого лица), не достигает своей цели. Мы не можем здесь входить в подробное критическое их рассмотрение. Мы ограничиваемся общим указанием, что различие, устанавливаемое преобладающими теориями, либо вообще не совпадает с подлинным различием между правом и нравственностью, а с ним перекрещивается, либо же в лучшем случае касается некоторых

производных признаков, не захватывая существа отношения. Трудность и проблематичность отношения в том и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципиально охватывающие всю человеческую жизнь и проистекающие в последнем счете из совести человека, из сознания должного и потому неразличимые друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению; с одной стороны, нравственность касается не только внутренней жизни человека и не только личных отношений между людьми, но в принципе — всех отношений между людьми вообще (существует и политическая мораль, и мораль в коммерческих делах и т. п.); и, с другой стороны, право, прежде всего в качестве начала «должного» вообще, касается тоже не внешнего поведения — внешнее действие человека как чисто физическое явление вообще не подчинено идеальному началу должного,— а направлено на волю человека и затем — поскольку мы не останавливаемся на производном праве, заимствующем свою силу от авторитетности государственной власти, а восходим к первичному праву, несущему свою обязательность в самом себе,— оно так же, как нравственность, имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды — как это было показано выше.

Продумывая до конца это проблематическое отношение, в котором оба начала как-то неразличимо переливаются друг в друга, необходимо прийти к выводу, что, поскольку мы мыслим оба начала под формой «закона» или «нормы», мы не можем вообще установить отчетливого логического, качественного различия между ними; в лучшем случае здесь будет обнаруживаться различие лишь количественное, по степени; некоторые нормы нам будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, другие - - наоборот (как, например, с одной стороны, норма «не убий» и, с другой — норма «плати свои долги»). Но ведь и такое чисто относительное различие по степени в конкретных нормах и отношениях предполагает отчетливое логическое различие самих принципов, которые служат здесь критериями, и не избавляет нас от необходимости искать это различие. Последнее, однако, может быть найдено, лишь если мы выйдем за пределы «нормы» или «закона» как формы права и нравственности.

Весьма существенно, что это различие вообще отнюдь не всегда существовало в общественной жизни и признавалось человеческим сознанием. Во всяком древнем быту, на первых стадиях общественной жизни при элементарности и недифференцированности духовной жизни это различие принципиально отсутствует. В Ветхом завете один «закон», имеющий характер священного закона, как веления Бога, охватывал и преимущественно нравственные предписания десяти заповедей, и все гражданские и государственные отношения, и правила ритуала, и даже требования гигиены. Во всех первобытных обществах единое обычное право, имеющее всегда сакральный характер, нормирует человеческие отношения, и в нем неразличимо и безраздельно сполна выражается нравственно-правовое сознание человека. Античный мир, правда, знал различие между «естественным», внутренне авторитетным, божественным по своему происхождению правом и правом положительным, исходящим от государственной власти или от условного соглашения между людьми (это различие, впервые намеченное у Гераклита, развито софистами и художественно изображено в «Антигоне» Софокла), но различие между правом и нравственностью в нашем смысле этих понятий было ему неведомо. В сущности, сознание этого различия с достаточной определенностью и интенсивностью возникает лишь с христи-

анством и есть плод христианского жизнепонимания. В словах «воздавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово» впервые резко утверждено это различие.

Вдумываясь в это происхождение рассматриваемой двойственности, ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к святыне, к идеалу, к должному. «Должное», с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с другой стороны, является человеческому духу как начало трансцендентно-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в форме «закона». Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая «право» в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать «естественное», непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве (как, в сущности,— согласно изложенному выше — во всяком праве), и мы имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику — нравственному началу,— возможность указанного выше количественного различения (различения по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотив античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслит под формой закона («категорического императива») и фактически сливает с естественным правом.

Понять существо различия мы можем, как указано, лишь возвысившись над формой «закона». Христианское сознание дает нам здесь путеводную нить в различии между «благодатью» и «законом» (и связанным с ним различием между «церковью» и «миром»).

2. БЛАГОДАТЬ И ЗАКОН

Общественная жизнь, как жизнь человеческая, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная. Человек — не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя,— есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем — не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превозмогающей закон, в своем обличении недостаточности «фарисейской» морали — не только как внешнего исполнения

закона (кантовской «легальности»), но и как внутреннего его исполнения из «уважения» к самому закону (кантовской «моральности»), но без любви к Богу и внутренней жизни в Нем,— в своем утверждении, что покаявшаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

Но, как учил сам Христос, это открытая и возвещенная Им, явленная Им в Его собственном существе сущностная нравственная жизнь, превосходя и превозмогая закон, не отменяет его, а только его восполняет. Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к «миру», к сфере предметно-космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее — на земле. Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог — не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально «обожено», поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически-существующим и истинно-сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание «закона» должного и его осуществление. Закон в качестве «должного» есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома: в меру ее отсутствия — он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда — сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

Этим определен раз навсегда — впредь до чаемого полного преображения и обожения человека и мира — основной дуализм человеческой природы, совместное действие в нем внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона. Это соотношение есть не какое-нибудь произвольное, от человеческих мыслей и воззрений зависимое устроение жизни, а подлинно онтологически утвержденное строение человеческого бытия, которое внешне вообще неизменимо, незыблемо, дано раз навсегда и которое внутренне лишь постепенно преодолевается и смягчается — но в пределах эмпирической жизни никогда не преодолимо без остатка — в меру внутреннего духовного роста человека.

Усмотрение этого основного дуализма между «благодатью» и «законом» имеет существенное значение для понимания природы общественной жизни. Та двойственность, которая поражает нравственный дух человека при наблюдении общественной жизни, болезненно ощущается

им как некая ненормальность и несовершенство и является источником постоянных его стремлений к общественной реформе, двойственность между холодной объективностью, равнодушием к человеческой личности, абстрактной общностью, внешне предметным характером государственно-правовой и общественной структуры человеческого бытия, с одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений — с другой,— эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека — в непреодоленном и непреодолимом дуализме благодати и закона имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Ведь та же самая двойственность сказывается уже и в личной жизни человека, например в отношении между родителями и детьми, где взаимная свободная любовь и внутренняя близость все же окружена оболочкой соблюдения строгой дисциплины, или в самых интимных отношениях между людьми, как в дружбе и брачной любви, где живая духовная связь, субстанциальное сродство душ выражается вместе с тем в исполнении некоторых элементарных правил совместной жизни, в чувстве долга, вступающего в силу там, где непосредственная любовь оказывается недостаточно сильным импульсом.

Рассмотренное выше отношение между нравственностью и правом оказывается лишь производным от этого первичного отношения между сущностно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношение нельзя — оставаясь в пределах его обычной внешней формы — отчетливо разъяснить до конца. «Закон», будучи всегда отношением трансцендентным, отношением, в котором структура воли раздвоена на две инстанции — высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую,— в свою очередь, в меру своей близости к внутренней, благодатной нравственной жизни, сращенности с ней и непосредственности своей связи с ней может быть в большей или меньшей мере «имманентным» и «трансцендентным», субъективно-живым или абстрактно-объективным. И именно это вторичное и относительное различие есть различие между нравственностью и правом. Нравственный закон есть закон, который человеческое «я» испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека. В промежутке между тем и другим стоит внутренне-внешне обязывающая сила «добрых нравов», обычаев, общественного мнения. Но и внутри как «нравственности», так и «права» мы замечаем обнаружение того же различия. В меру, с одной стороны, духовного роста человека и активного действия в нем сущностной нравственной жизни и, с другой стороны, относительной близости соответствующей сферы жизни к этому духовному средоточию и нравственные нормы, которым подчиняется человек, и действующие в его общественной жизни нормы права могут быть то более гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутреннеличную жизнь человека и в этом смысле более мягкими и свободными, то более абстрактно-объективными. Это различие касается как формы, так и содержания норм. Различие по форме есть различие в степени их имманентности или трансцендентности, их свободной внутренней жизненности или внешней объективности. В нравственной жизни это есть различие между живым интимным и индивидуализирующим конкретным указанием совести и суровой общностью абстрактного долга как «категорического императива»: в праве — это есть различие между правом гибким, учитывающим «добрые нравы» и конкретную мотивированность поступков, и формально-общим незыблемым зако-

ном, как таковым, и — в другом отношении — различие между правом, которое, как в демократии, испытывается как свободное общественное самоопределение, и правом как жестокой уздой, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти. Различие в содержании как нравственности, так и права есть различие, с одной стороны, в мере свободы и нормированности человеческой жизни и, с другой стороны, в суровости нравственных и правовых кар, налагаемых за нарушение норм.

Существенно при этом то, что эти различия в нравственно-правовом строе человеческой жизни (как в его форме, так и в его содержании) по крайней мере по общей своей природе независимы от умышленной воли человека и внешней его деятельности, а предопределены онтологически качеством и развитием его сущностной духовной жизни. Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общественным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциальной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая «свободу, равенство, братство», где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жестокой цезаристской деспотией, требуемая «свобода нравов» обертывается насилием над личностью; жизнь становится не вольнее, мягче, человечнее, а более связанной, суровой и бесчеловечной. Классический, пережитый нами образец этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего «очеловечения» правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к «озверению», к падению на низший уровень и к необходимости отныне мер духовного воспитания, адекватных этому низшему уровню. С другой стороны, такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную «реакцию», всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешнеопределенных социальных отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона. Онтологические силы, задержанные в своем естественном обнаружении, бурно прорываются наружу в болезненно-искаженной форме революции; функцию закона берет на себя тогда сильная страсть, обдуманная реформа «сверху» заменяется переворотом «снизу», благодаря чему возникает новое болезненное состояние, лишь с трудом и величайшими потерями уступающее место нормальному равновесию сил.

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. Зло,

хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим взращиванием субстанциальных сил добра, ростом сущностной правды. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла. В этом смысле «толстовское» (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами «толстовства» как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению, раскрытому в христианском сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, самая возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного преодоления зла требует от человека еще другой задачи — задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие толстовства заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме «закона». Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения — положительного преображения жизни через взращивание субстанциальных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него — ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с его внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идеалу сущностной нравственности, основанной на свободе и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности,— и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное. Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освобождаться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всяческого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира,— трагическая необходимость для человека (в меру его духовной непросветленности, непронизанности светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Воображать, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражать на себе греховного несовершенства человеческой природы и на этом основании уклоняться от этой борьбы — значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически — впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу. Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом

фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться силами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Углубляясь в эту основную двойственность духовной жизни человека и потому его общественной жизни, мы доходим до ее первичной онтологической основы в лице двойственности самого бытия, как такового. Бытие, в его сверхэмпирической первооснове, есть живое конкретное всеединство: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: единство здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее; с другой стороны, бытие в своем как бы наружном слое есть раздельность и раздробленность, в которой все единичное утверждает себя в своей противоположности всему иному и где поэтому единство, противостоя множественности, лишь извне налагается на нее и властвует над ней; единство принимает здесь характер системы отвлеченных определенностей, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляр абстрактно-общего начала. Внешнее деление мирового бытия на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадекватное отражение той проходящей через глубину всего бытия двойственности, в силу которой бытие в своей первооснове есть жизнь, спонтанность, внутреннее присутствие конкретного всеединства в каждой частной точке бытия, а в своем наружном слое есть раздробленность и потому пассивно-внешняя подчиненность единичного общему. Закон как норма есть в духовной жизни человека выражение закона, как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. «Закон природы» и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой и суть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, неполной пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни как свободным внутренним единством. Общественная жизнь человека в качестве сферы, в которой он подчинен «закону», есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе, связанности духовного бытия человека силами наружного, природного бытия — или, с другой своей стороны: духовная жизнь человека, скованная не адекватными ей силами космического «мирского» бытия. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой «природы» и, с другой стороны, вместе с тем свою борьбу против этого стихийного начала, поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает — в категории, адекватной космическому бытию,— низшую, слепую закономерность мирового бытия. Отрицавший человеческую свободу Спиноза утверждал, что камень, если бы он обладал сознанием, сознавал бы свое падение на землю как свое свободное действие; правильнее было бы сказать, что он ощущал бы его как свою роковую, безвыходную обреченность страсти, влекущей его на землю. В лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые

сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединого живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляясь в природном существе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающееся на его волю и подчиняющее его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим *. Нравственный закон есть действие живого всеединства человека как духовного существа в сфере природной жизни, которою связан человек; отсюда яснее всего усматривается необходимость этого основного дуализма человеческого бытия — необходимая связь и необходимая раздвоенность между внутренней, сущностной нравственной жизнью и внешней сферой закона.

Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей «среды», которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории «мы», будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, «должного», и именно потому облекается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения. Единство «мы», сочетаясь с моментом «должного», обязательного — который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни,— приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда — указанная нами выше мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни — объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании «иллюзии» объективности, а в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т. е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как «земного бога» в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. Государство (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое — и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное — воплощение божественного начала правды, за которым стоит в качестве его живой субстанциальной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной жизни человечества (ср. выше: гл. II, 3). В отличие от этой абсолютной

* Обстоятельный анализ онтологического дуализма и онтологической связи между конкретным всеединством и сферой отвлеченных определенностей я пытался дать в моей книге «Предмет знания». Здесь эта тема в приложении к духовно-общественной жизни человека могла быть намечена лишь в самой общей форме.

Правды, укорсненной в глубинах человеческого духа и свободно-внутренне питающей его, объективно-сверхчеловеческая реальность общественного единства конституируется началом «положительного права», т. е. моментом должного, поскольку он выступает перед нами извне, в самой окружающей нас эмпирической реальности коллективного человеческого бытия и, следовательно, в своем эмпирическом преломлении.

Но здесь обнаруживается и теснейшая связь рассматриваемого нами отношения с обсужденной выше двойственностью между «соборностью» и «внешней общественностью» (ср.: гл. I, 6). Очевидно, что «соборность» как-то связана с внутренней, сущностно-нравственной жизнью, так же как внешняя общественность связана с началом закона. В этом смысле соборность совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с «миром» — в смысле сферы бытия, противостоящей церкви.

3. «ЦЕРКОВЬ» И «МИР»

Уже выше, при рассмотрении соборности, была указана теснейшая связь между соборностью как первичным единством «мы» и религиозностью — отношением человеческой души к Богу. Не случайно всегда и везде — сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей — общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная с сверхиндивидуальным единством «мы». Онтологически эта связь определяется, как мы уже видели тогда же, тем, что в обоих моментах действует и обнаруживается некое раскрытие человеческой души, внутреннее ее отношение к тому, что выходит за пределы замкнутого сознания, что стоит над ней или рядом с ней. Религиозно ощущая последние онтологические глубины, в которых она укоренена, человеческая душа усматривает превосходящее ее собственную ограниченность всеобъемлющее единство, через которое она связана внутренне со всем сущим и, следовательно, с другими людьми в первичной нераздельности «мы». И, с другой стороны, сознание «мы», внутренняя раскрытость человеческой души в отношении к «соседу», «ближнему» сама по себе есть уже ее раскрытость в отношении целого и определяющего его глубочайшего мистического единства и испытывается, как таковая. Любовь к Богу и любовь к человеку, связь с Богом и связь с человеком — как бы часто они эмпирически ни расходились между собой и ни были возможны одна вне сознания другой — в своей основе суть одно и то же чувство, одно и то же онтологическое отношение. Древнее изречение христианского мудреца аввы Дорофея, что люди, подобно точкам внутри круга, тем ближе друг к другу, чем ближе они к центру круга — Богу, есть не просто благочестивое назидание, а совершенно точное выражение онтологического соотношения. Логически оно может быть выражено в положении, что связь между отдельными членами целого и связь членов целого с единством, лежащим в основе целого и его конституирующим, суть лишь соотносительные моменты единого онтологического отношения.

Но из этого следует также, что те два конституирующих общественную жизнь начала, которые мы в предыдущих главах рассматривали как

два отдельных и различных начала — общество как многоединство и общество как духовная жизнь и осуществление правды — суть также лишь два соотносительных и взаимно связанных между собой момента одного объемлющего их цельного начала. Та правда, к осуществлению которой стремится человек так, что это стремление образует, как мы видели, существенный признак общественной жизни как духовной жизни в отличие от эмпирически натурального бытия,— эта правда по своему содержанию есть полная, свободная и потому блаженная жизнь; а такая жизнь есть не что иное, как осуществление всеединства,— жизнь, в которой ничто не остается для нас внешним и потому враждебным, нам и нас стесняющим, а все дано нам изнутри, пронизывает нас и внутренне соучаствует в нас, как и мы в нем. И, с другой стороны, соборность, внутреннее единство «мы», в свою очередь, конституирующее общественное бытие, по самому существу своему, как уже было указано (гл. I, 5), потенциально всеобъемлюще и есть, следовательно, всеединство — внутренняя связь и взаимопронизанность человеческого духа со всем сущим, жизнь в единстве в противоположность раздробленности и отчужденности частей природного бытия. Но тем самым соборность есть уже сама выражение той внутренней полноты и свободы жизни, которая, будучи последней божественной основой бытия, в своем действии на мир и осуществлении в нем есть преображение и обожение мира, воплощение в нем самой Божественной правды.

Общественная жизнь по самому существу своему как многоединство, в основе которого лежит первичное единство «мы», есть уже некое одухотворение бытия, приближение его к его истинной онтологической первооснове и тем самым к его моральному назначению, вознесение его на высшую, более близкую к Богу ступень.

Стремление к правде, преодолевающее человеческую, «слишком человеческую» природу в ее эмпирической данности, не только имманентно присуще всякой общественной жизни, не только конституирует само ее существо, но и, обратно, уже сам «общественный» характер человеческой жизни, как таковой, т. е. как многоединство и живая совместность человеческого бытия с лежащей в ее основе соборностью есть свидетельство духовного существа человека, действия в его эмпирической природе высшего, преодолевающего ее начала «правды». Социальный позитивизм, который рассматривает общественно-историческую жизнь как простой клочок и притом позднейшую и производную часть эмпирического мирового бытия, как мы видели, именно поэтому не в силах усмотреть своеобразия общественного бытия, увидать его, как таковое. В отличие от этого ныне господствующего воззрения, карающего общественную мысль подлинной слепотой, античное сознание хорошо понимало это духовное сверхприродное существо общественной жизни. Существенно напомнить ту забытую ныне филиацию идей, через которую самое понятие «закона природы» (ныне потерявшее свой сокровенный, глубокий смысл и отождествленное со слепобессмысленной сцепленностью природных вещей и сил), как и усмотрение в природе «космоса», т. е. стройного, внутренне упорядоченного и согласованного целого, возникло через перенесение на природу категорий общественного бытия. Только через уподобление природы общественному бытию, через усмотрение действия в ней того самого начала «закона», той сдерживающей хаос силы порядка и права, которая творит общественную жизнь, человек в силах был впервые понять природу — а не только ужасаться ей — и создать науку о природе. «Солнце не может сойти с назначенного ему

пути, иначе настигнут его Эриннии, слуги Правды» — так впервые человеческая мысль в лице древнейшего греческого мудреца Гераклита поняла и открыла закономерность природы. И в согласии с этим древние стоики понимали космос как «государство богов и людей». Эта древняя, первая интуиция человечества, усмотревшая в основе самой природы общественное начало и постигавшая само вселенское бытие как некий союз и строй совместной духовной жизни, не только рухнула сама, вытесненная противоположным сознанием глубочайшей разнородности между слепым и мертвым бытием природы и существом человеческой жизни,— сознанием, которое в своем преодолении античного космического пантеизма заключало в себе элемент подлинной правды, внесенной еврейски-христианским откровением избранности, аристократичности человеческой природы; но вместе с падением этой древней интуиции в мировоззрении нового времени исчезло даже первоначально обусловившее это падение сознание духовного сверхприродного существа самой человеческой общественной жизни. Если природа впервые была понята по образцу человеческого, т. е. общественного, мира, то теперь хотят понять человека и общество по образцу природы — той природы, современное понятие которой, как комплекса слепых сил, имеет свое относительное оправдание именно только в ее противопоставлении сверхприродному, духовному существу человека и человеческого общества.

Эта аберрация современной человеческой мысли принципиально преодолевается нами в усмотрении духовной природы общества, которая теперь точнее обнаруживается как соотносительная связь между соборным началом «мы», конституирующим общество, и началом «правды» как божественным началом в самой человеческой жизни. Общество, как мы уже видели, есть по самому существу своему обнаружение богочеловеческой природы человека. Лежащая в его основе соборность есть выражение любви как действия внутреннего сверхприродного и превозмогающего эмпирическую природу начала божественной правды; и обратно: лежащее в его основе начало правды, подчиненности человеческих страстей и природных стремлений воле и силе Божией необходимо выливается в любовь, во внутреннее всеединство человеческого бытия, вне которого невозможна сама совместность и согласованность жизни, эмпирически определяющая природу общества.

Таким образом, в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге. Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется — в самом глубоком и общем смысле — под именем церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь. То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство «мы», теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как церковь.

Чтобы понять это утверждение, нужно уяснить то понятие церкви, которое лежит в его основе. Обычно приходится считаться с двумя наиболее распространенными понятиями церкви: для верующего в идею церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповеду-

ющего догмат о «единой святой соборной апостольской церкви» существует единая истинная церковь, которая, смотря по исповеданию верующего, эмпирически представлена в церкви определенного исповедания (православной, католической или какой-либо мистической секты), тогда как все остальные религиозные общины и союзы уже не суть «церковь», так как не входят в состав этой единой церкви в подлинном смысле этого понятия; с другой стороны, для неверующего (для неверующего вообще и для не верующего в мистическую реальность церкви) церковь есть просто эмпирическое социальное явление — союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений. Оба эти понятия, в сущности, не противоречат друг другу, потому что имеют в виду не один предмет, а два совершенно разных предмета или две различные стороны одной реальности. Мы, в связи наших размышлений, должны остановиться на ином, третьем понятии церкви, не совпадающем с первыми двумя, но также им не противоречащем. К этому третьему понятию церкви, нам здесь необходимому, мы восходим ближайшим образом через усмотрение последнего, наиболее глубокого смысла первого понятия церкви. По учению самой церкви, в основе «видимой церкви» как единства ныне живущих верующих лежит церковь «невидимая». Эта невидимая церковь шире видимой не только потому, что объемлет всех не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов, но и потому, что, по мудрому слову одного русского иерарха, «перегородки наших исповеданий на доходят до неба». По догматическому учению церкви, к ней принадлежит, прежде всего, ветхозаветная церковь, богоизбранный народ Израиль, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь (исторически сама идея церкви берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как «богоизбранного» и богосвященного народа); и точно так же, по учению мудрейших отцов церкви, зачатком ее, «детоводителем ко Христу» был духовный мир античности. Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и — в конечном счете — во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально соприналлежащими к ней. От этого глубокого мистического понятия церкви легко дойти до необходимого нам здесь социально-философского ее понятия, по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи — независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге — богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть церковь. Это социально-философское понятие церкви стоит, таким образом, в промежутке между чисто религиозным понятием единой истинной церкви и эмпирическим понятием церкви как союза верующих людей; церковь в этом смысле есть нечто большее и иное, чем чисто эмпирическое явление «союза верующих», ибо она есть, во-первых, не какой-либо умышленный союз, а первичное единство и, во-вторых, не просто человеческое, а богочеловеческое единство — единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге; и, с другой стороны, она не совпадает с «истинной церковью» в религиозно-вероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию. С точки зрения мистически-догматического понятия церкви, все эти многообразные частные веры и основанные на них «церкви» суть частичные, неполные, часто искаженные и даже совсем извращенные ответвления их первоосновы — единой истинной церкви

как утвержденности всяческой человеческой жизни, во всех ее областях и формах, в едином истинном Боге. И даже чистое идолопоклонство как в буквальном смысле слова, так и в переносном, современное идолопоклонство (всякого рода атеистическая и даже богоборческая вера) в известном смысле еще подходит под это формальное понятие церкви, ибо всякое единство людей в вере, всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, все же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое — отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах.

Исходя из этого понятия церкви и учитывая изложенное выше, нетрудно увидеть, что церковь есть универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни. Она дана прежде всего во всякой теократии, в самом широком и общем смысле этого понятия и, следовательно, во всех возможных ее видоизменениях — не только там, где жречеству или священству принадлежит определяющая роль в общественной жизни, но и всюду, где общественный союз утвержден в религии и религиозно освящен. Так, классическое исследование Фюстель-де-Куланжа об античной общине показало, что в античном мире, никогда не знавшем догматически определенной и поддерживаемой духовной иерархией религии, и семья, и государство-город были в нашем смысле церковью, ибо общественное единство опиралось в них на культ определенного бога-покровителя. В этом же смысле Римская империя с ее культом императора и всякая (генетически от нее исходящая) монархия «Божией милостью» в своей основе есть «церковь», ибо политическое единство в ней утверждено религиозно. Но и в общественных преобразованиях и союзах, по своим сознательным политическим верованиям чуждых и даже враждебных всякой теократии, последняя основа единства есть церковь как органическая связь людей в вере, скрытое от сознания самих участников, но действенно определяющее их общественную жизнь единство святыни. Так и современная семья, поскольку она вообще еще ощущается как духовная ценность, как некая святыня, которой подчинены ее члены и которую они должны охранять, есть в своей основе церковь; позади и в глубине всех эмпирических, земных и утилитарных связей между ее членами стоит мистическая реальность нравственной связи — таинство — все равно, отчетливо религиозно осознанное или только жизненно-ощущаемое — брака, таинство связи родителей с детьми и благоговейного уважения детей к родителям, таинство кровной связи. И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры. И даже чисто внешнее, товарищеское объединение — союз единомышленников и соучастников общего дела — при длительности и образовании прочных традиций, превращаясь (как уже было указано в иной связи — ср.: гл.I, 6) в некую внутреннюю соборность, испытывается как утвержденное в некой святыне, охраняемой людьми и налагающей на них обязательства, и в этом смысле держится некоей «церковью», слагающейся в его глубине. Всякий esprit de corps *, всякая идея корпоративной чести — дворянской, офицерской, воинской или даже чести врача, адвоката, купца и ремесленника — есть показатель, что за эмпирической

* кастовость; сословный, корпоративный дух *(фр.)*.— *Ред.*

связью людей стоит идея — святыня, которой они служат и которая есть глубочайшая связующая и животворящая сила этого союза.

Коротко говоря: если выше мы видели, что в основе всякой общественности лежит соборность как первичное органическое единство «мы», то теперь, углубляя понятие соборности, усматривая, что первичное духовное единство людей есть вместе с тем единство веры, единство служения правде и утвержденности в сверхчеловеческой святыне, мы тем самым приходим к выводу, что в основе всякой общественности лежит соборность как церковь. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внешней общественностью обнаруживается тем самым как двойственность и связь между «церковью» и эмпирически наружным «мирским» началом общественности. Церковь в этом, принятом нами смысле не есть организация, общественный союз; она есть эмпирически-невидимая и внешне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное в вере. Где и поскольку церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между церковью в первичном смысле и «мирским» началом права, власти и внешней организованности. Обычная политическая проблема отношения между «церковью» и «государством» в качестве конкретной политической проблемы отнюдь не совпадает, таким образом, с рассматриваемой нами двойственностью между «церковью» и «миром» как внутренними, абстрактно-намечаемыми имманентными категориями общественного бытия. «Церковь» и «мир» есть лишь иное название, обозначение иной стороны рассмотренной нами выше двойственности между «соборностью» и «общественностью» как внутренним и внешним моментом в структуре общественной жизни.

Отношение между «церковью» и «миром» может принимать самые разнообразные внешние и исторические формы, начиная с чистой сознательной теократии, вроде ветхозаветного еврейского государства-церкви, ортодоксального магометанского халифатства или земной власти папского престола и кончая современным секуляризованным государством, в котором уже исчезло всякое сознание имманентно-внутренней связи мирской государственности и общественности с церковью. Рассмотрение этих исторических форм выходит за пределы нашей задачи. Для нас важно лишь, что все это многообразие внешних форм не может уничтожить основной, имманентной и поэтому вечной связи и двойственности между «церковью» и «миром», как органически-внутренним ядром и внешне эмпирическим воплощением общественного бытия; эта связь и двойственность сохраняется во всех возможных формах и несмотря на все многообразные попытки общественного сознания ее изменить, уничтожить или исказить. Существенно для нас только отметить, что эти изменения идут обычно в двух направлениях: в стремлении превратить церковь из внутренне-органического, невидимо питающего и направляющего ядра общественности во внешнюю власть над обществом (в теократической — в специфическом, узком смысле этого слова — тенденции) и в обратном стремлении «мира» вообще отвергнуть начало церкви, внутренне-теократический момент своего бытия и пытаться из себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внешне-организационными мерами заменить то утвержденное в святыне, первичное органическое единство, которое лежит в его основе. Основное онтологическое отношение между церковью и миром, совпадающее с рассмотренным выше отношением между сферами «благодати» и «закона», конечно, может и даже должно в зависимости от

духовного состояния человека принимать разнообразные формы, в которых то и другое начало занимает разное место и имеет как бы разный объем и диапазон действия в конкретной общественной жизни (ср. выше гл. III, 2). Но там, где стирается уже само различие между внутренним и внешним началом, «церковью» и «миром», как бы между душой и телом общественного бытия — будь то в чисто внешней, всецело определенной «законом» теократии или в абсолютно секуляризованном государстве,— мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей (ср.: Введение, 6).

Основная общественная функция «церкви» в принятом нами смысле, образующая самое ее существо,— быть как бы «душой» общества, т. е. силой, связующей и идеально-направляющей общественную жизнь. В начале соборности, т. е. внутреннего единства «мы» и «я», мы имеем момент, конституирующий, как было уже указано выше (гл. I, 6), подлинную внутреннюю связь общественного целого — и притом в двух отношениях: связь между членами общественного целого, между «я» и «ты» (или «я» и «он»), и связь между членами целого, с одной стороны, и целым, как таковым (между отдельными «я» и единством «мы»). Если в «мире» всякое «я» противоборствует «ты» или, вернее, если для него нет живого «ты», а есть только опредмеченный «он» как средство для целей «я» или как препятствие для них, то это вечное противоборство преодолевается, как мы видели, первичным единством «мы». Но «мы» и «я», взятые в плане эмпирического, «мирского» бытия, в свою очередь, будучи внеположными друг к другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центростремительными и центробежными. Так как начало «мы» не первичнее начала «я», а соотносительно ему (ср. гл. I, 5), то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем — в служении Богу, абсолютной правде — они находят свое прочное согласование и примирение. Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святыне.

С другой стороны, и независимо от этого значения церкви как высшего источника общественной связи она, будучи живым источником чувства должного, нормативного сознания, есть идеально-направляющая сила общественной жизни. В ней, как живом имманентном присутствии самой святыни в человеческом бытии, заключен последний источник той авторитетности, которая, как видели, есть основа права и власти. В самом секуляризированном обществе право имеет силу в последнем счете как прямое или косвенное выражение правды, в которую верует общество и которою оно живет, или как средство ее осуществления; и самый мирской властитель черпает свою власть в последнем счете в своей авторитетности, в своем назначении быть вождем и руководителем в деле охраны и осуществления правды. В этом смысле принцип «несть власти, аще не от Бога» выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение (ср. выше: гл. II, 4).

Но так же неизбежно, как наличие «церкви», в качестве «души» общества, наличие в нем его «тела» — «мирского» начала. Соотношение

между тем и другим соответствует рассмотренному нами уже выше соотношению между сферой «благодати» и «закона» (и вместе с тем — соотношению между «соборностью» и «общественностью»). Мирское начало есть эмпирия общественной жизни, бытие человека, определенное его принадлежностью к природе. Высшее назначение человеческой жизни состоит, правда, в том, чтобы благодатные духовные силы сполна овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно, в том, чтоб «мир» без остатка растворился в церкви. Однако полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и «обожению» человека; в качестве такового выходит за пределы эмпирического бытия человека. В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима — и все попытки внешнего, искусственного, механически-организационно осуществляемого поглощения «мира» (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т. е. искажению и омертвению «церкви», т. е. внутренней святыни, которой живет общество. Если «мир» должен в пределе без остатка войти и, преобразившись, вместиться в богочеловеческое бытие, то он не может и не должен, оставаясь миром, вместить последнее в себя, в ограниченные пределы и искаженные формы, присущие ему, как таковому. Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вместиться в мире. Поэтому в человеческой жизни совместно непрерывно действуют две тенденции — стремление к завоеванию мира для святыни и забота об ограждении святыни от вторжения в нее мира. Но всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святыне и растворить его в ней есть именно вторжение мира в саму святыню. Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению церкви, есть существо фарисейства — того искажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и вытесняет ее. Фарисейство есть не отдельное конкретное историческое явление, а имманентное, всегда вновь возрождающееся заболевание человеческого духа. Его существо заключается в смешении самой святыни с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святыни. Всякий социальный утопизм, всякая вера в абсолютно-священный характер каких-либо начал и форм внешней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами «царство Божие на земле» содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего осуществления обнаруживает все нравственное зло фарисейства — его бесчеловечность, бездушие, его мертвящий формализм. Ясное и отчетливое признание мирского именно мирским, сознание необходимости в нем форм действия и отношений, адекватных непреображенному, чисто эмпирически-природному существу человека не только не противоречит сознанию зависимости мирского от духовного и необходимости его конечного одухотворения, но именно предполагается им. Начало святыни, изнутри направляя и животворя мирское общественное бытие, может осуществлять эту свою функцию лишь при ясном сознании той чуждой ему сферы, в которой она действует, и при приспособлении форм и приемов своего действия к своеобразному характеру того материала, который оно призвано формировать. Сюда применимо все сказанное выше об отношении между сферой «благодати» сущностной нравственности и сферой закона. Плоть социального бытия, с одной стороны, изнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой — «церковью»

и, с другой стороны, формируется ею в порядке и отношениях, адекватных именно «плотскому», эмпирическому существу человека.

Двойственность между «церковью» и «миром», как между «душой» и «телом» общества (как и двойственность между «соборностью» и «внешней общественностью» и между «благодатью» и «законом») не имеет, конечно, характера резкой раздельности и противопоставленности, и тем более — противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами так же «неслиянна и нераздельна», как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия. Лишь на крайних своих ступенях, абстрактно-фиксируемых нами, «церковь» и «мир» — чистая святыня любви и правды в глубинах общественного единства и грубая земная природа человека, как она обнаруживается в стихии раздора, корысти, борьбы и насилия,— суть безусловные противоположности. Во всех конкретных воплощениях общественной жизни мы имеем промежуточную среду, в разной степени обнаруживающую пронизанность мирского начала духом святыни. Чистая, благодатная жизнь просвечивает и действует в нравственном законе, оживляет и одухотворяет нравы, быт, законодательство, политические и социальные отношения. Без скрытого или явного присутствия начала святыни немыслимо, как мы видели, само начало «должного», которое, как мы знаем, конституирует само общественное бытие и насквозь пронизывает его, начиная с чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубейшим внешним полицейским принуждением. И, с другой стороны, нет конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себе начала «мирского», не платила бы дани эмпирическим природно-животным чертам человеческого существа. Этот последний тезис во всей его суровой реалистичности должен быть отчетливо сознан вопреки романтическим попыткам усмотреть то в отдельных эпохах прошлого, то в отдельных сферах или формах общественной жизни (в исторически-эмпирической церкви, в монархии и т. п.) адекватное чистое, ничем мирским не замутненное воплощение абсолютной святыни. Мир общественной жизни есть некая иерархия ступеней и сфер, различающихся по степени их категориальной близости к одухотворяющему их началу святыни, по ступени непосредственности связи их функций с функцией сущностной духовной жизни; но не только каждая конкретная форма общественной жизни совмещает в себе и начало «церкви», и начало «мира», но и их формальная иерархичность в этом отношении не определяет их подлинной реальной близости к началу церкви и пронизанности им. В этом последнем отношении деление на «церковь» и «мир» проходит в невидимой глубине всех их, выражая совсем иной разрез, иное измерение бытия, чем различие эмпирических черт и функций. Государство стоит, например, формально дальше от «церкви» как духовного единства людей в святыне, чем семейный быт, последний — дальше, чем эмпирическая нравственная и религиозная жизнь. Но это не препятствует тому, чтобы, например, государственный деятель и любой слуга государства — начиная с правителя и кончая простым городовым — в своих действиях и отношениях к людям мог быть при случае исполнен — в форме, адекватной онтологическому месту его сферы,— в большей мере чистой святыней добра, чем отец — в отношении детей или чем проповедник нравственности или служитель алтаря. В этом отношении разрез между божественным и человеческим, между «церковью» и «миром» проходит лишь через глубину человеческого сердца.

4. ИДЕАЛЬНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ СИЛЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В другом аспекте мы имеем ту же самую, с разных сторон уже рассмотренную нами основную двойственность общественной жизни в той двойственности, которая образует предмет постоянного внимания и непрекращающихся разногласий в социальной жизни,— в двойственности между идеями, идеалами, верованиями, с одной стороны, и страстями, вожделениями и эмпирически-определенными мотивами человеческих действий — с другой. Что есть подлинная движущая сила исторической жизни — идеи или страсти? — таков вопрос, беспрерывно занимающий социально-философскую мысль. Очевидно, он имеет прямое отношение к обсужденной нами двойственности общественной жизни и есть лишь иное ее выражение.

Уже из этого отношения ясно, что в давнишнем споре между историческими «идеалистами» и историческими «реалистами» или «материалистами» мы не можем стать на сторону одного из двух сталкивающихся здесь направлений мысли, ибо каждое из них дает одностороннее и преувеличенное выражение одному из двух необходимо-совместно сущих и действующих начал общественной жизни. Прежде всего, вопрос о том, являются ли «идеи» или «страсти» определяющим «фактором» исторической жизни, поставлен методологически столь неправильно и наивно-упрощенно, что ближайший общий ответ на него может быть только один: действующей силой исторической жизни не могут быть ни «идеи», ни «страсти» и потребности, а может быть только сам человек во всей целостности своего духовно-душевного существа, вмещающего в себя сразу и одновременно и «идеи», и «страсти». Единственное, о чем здесь можно ставить правомерно вопрос,— это о степени преобладания в действенной жизни человека того или другого из этих двух моментов. При такой чисто эмпирической постановке вопроса мы должны ближайшим образом признать преимущество исторического «реализма» (и даже «материализма») над историческим «идеализмом». Исторический идеализм есть наивный рационализм в применении к общественной жизни, поверхностное психологическое воззрение, воображающее, что «идеи» или чисто умственные элементы играют определяющую роль в жизни человека. Вся новейшая психология с ее «волюнтаризмом», с достигнутым ею обнаружением могущественной определяющей роли «аффектов» и бессознательных влечений человеческой души есть опровержение этого наивного рационализма. Историческому «реализму», рожденному из опыта XIX века, познавшего тщету попыток реформирования общества на основании чистых «идей», принадлежит заслуга обнаружения стихийных органических, как бы глубоких подземных сил общественной жизни. Даже «экономический материализм» — это крайнее выражение исторического реализма — в этом отношении прав в основном: суровая нужда человека, прозаическая, повседневная его потребность в пище, одежде и крове, грубая эгоистическая корысть есть в его жизни начало гораздо более реальное и могущественное, чем всякие отвлеченные «идеи» и «мировоззрения» (так же, как в этом отношении в основном прав, несмотря на все преувеличения, и аналогичный ему «сексуальный материализм» психоаналитической школы). В конечном счете правда исторического реализма заключается в том, что в нем (хотя, правда, как мы увидим тотчас же, и весьма неадекватно) получает выражение примат начала конкретной, иррациональной или сверхрациональной жизни над началом чистой «мысли» или идей, отрешенных от могучих подземных недр

бытия. Исторический реализм есть выражение той горькой трезвой правды, что даже самые грубые, низменные и слепые страсти и вожделения человека, будучи проявлением реальной его жизни, могущественнее самых возвышенных идей, поскольку последние не имеют органических корней в сердце человека, не суть, в свою очередь, проявления неких первично-жизненных динамических сил человеческого существа.

Однако это — теперь уже достаточно общепризнанное и потому банальное — соображение остается на поверхности подлинного онтологического соотношения, не проникая в его глубину. Что голая «страсть» в человеке сильнее голой «идеи» — уже потому, что голая или чистая идея, как таковая, вообще не имеет в себе самой ничего жизненно-динамического,— есть бесспорная психологическая истина. Но столь же бесспорно и другое, более существенное соотношение, по которому в общественной жизни, как и вообще в конкретной жизни, человек никогда вообще не руководится ни голой страстью, ни голой идеей. Если всякая идея, чтобы стать движущей силой, должна связаться с какой-то страстью, с непосредственным импульсом человеческой действенности, то, с другой стороны, и всякая страсть (за исключением чисто патологических состояний, в которых человек уже перестает быть «человеком») приобретает определяющую и направляющую силу в человеческой жизни, лишь связавшись с каким-либо идеальным началом или по крайней мере рядясь в обличье «идеи». Самые низменные страсти корысти и зависти могут приобретать влиятельность в общественной жизни, лишь принимая облик нравственного негодования и нравственного стремления к осуществлению правды. Сколько бы сознательного лицемерия ни соучаствовало в этом маскировании, это лицемерие было бы само невозможно и бессмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человеческой природы. Человек по самой своей природе есть, как мы видели выше, существо «нравственное» — не в том смысле, что он всегда реально проникнут нравственным началом, нравственно чист, но в том смысле, что он всегда ищет правды и нравственного оправдания, воспринимает сущность своей жизни как долг служения правде и каждое свое действие и побуждение вынужден ставить в связь с этим идеальным началом. Дело в том, что конкретная человеческая жизнь есть, по существу, нечто большее и иное, чем только реально-эмпирическая его жизнь как совокупность природных влечений и импульсов: она есть, как мы видели, духовная жизнь, в которой момент должного, преодолевающий и превозмогающий эмпирическую реальность человеческой природы, есть имманентное начало самой человеческой жизни. Жизнь сильнее отвлеченной, чисто умственной идеи не потому, что она есть нечто только реальное — в противоположность всему идеальному, а потому, что она сама в своем существе есть живая идея или идеально-определенная жизнь, органическое единство идеи и жизни.

Но поскольку мы под «идеей» будем разуметь не чисто умственное, интеллектуальное содержание человеческого сознания, а именно такую живую идею, нравственное начало, как не только сознание, но и чувство должного, соотношение между историческим «идеализмом» и «реализмом» должно будет существенно для нас измениться. Из всех сил, движущих общественной жизнью, наиболее могущественной и в конечном счете всегда побеждающей оказывается всегда сила нравственной идеи, поскольку она есть вместе с тем нравственная воля, могучий импульс осуществить то, что воспринимается как правда в общественных отношениях. Реальный политик может по праву презирать так

называемое «общественное мнение» и пренебрегать им, поскольку оно есть именно только «мнение», только совокупность распространенных и популярных в данный момент теоретических воззрений и оценок; он хорошо знает, как изменчиво это общественное мнение, основанное на подражании «большинства» активному и самостоятельному меньшинству, знает, что реальный успех в политике или апелляция к грубым страстям и жизненным потребностям масс без труда преодолевает такое «общественное мнение» и ведет его за собой. Но поскольку дело идет о настоящих верованиях, органически укорененных в человеческом сердце и ощущаемых как нравственное требование подлинной жизни, поскольку общественное мнение есть живая вера и тем самым нравственная воля,— оно есть сила, с которой в порядке чисто реальной ориентировки политик должен считаться как с самым могущественным и, в сущности, абсолютно непобедимым фактором общественной жизни. Сила таких укорененных в глубинах конкретной духовной жизни нравственных мотивов, как национальное чувство, религиозное чувство, чувство личного достоинства и потребность индивидуальной свободы, рано или поздно всегда находит себе выход в общественной жизни, преодолевая и разрушая все препятствия, обнаруживая бессилие и самых хитроумных мероприятий «реальной» политики, и даже самых могучих низменных, чисто корыстных и животных побуждений, действующих в обществе. Непобедимый Наполеон, покоритель Европы, был побежден нравственной силой пробудившегося национального сознания народов Европы. Весь аппарат принуждения католической церкви и все самые хитроумные и дальновидные мероприятия его политиков не могли остановить победоносного движения Реформации, когда ее основная религиозная идея уже укрепилась в человеческих сердцах, так же, как все могущество Римской империи оказалось некогда бессильным против внутренней силы христианского религиозного сознания. Ни одна, самая мудрая и могущественная абсолютная монархия не устояла в истории против натиска нравственной силы устремления общества к свободе и самоопределению. Цинизм мнимореальной политики, верящей только в низменно-житейские силы корысти, властолюбия, тщеславия и презирающей нравственные идеи как ничтожную и иллюзорную силу мечты, неизменно карается в конечном счете в дальнейшем ходе исторической жизни. Живое нравственное сознание, органическая, из глубин непосредственной духовной жизни идущая формирующая идея-сила (по терминологии Фулье) существенно отличается, таким образом, своей жизненной реальностью от чисто теоретической идеи, идеи-мнения. Живая нравственная идея в такой мере есть единственное действенное начало общественной жизни, что даже самые сильные и низменные страсти могут стать общественно-действующей силой, лишь связавшись с нравственной идеей. Когда демагогу нужно разнуздать человеческие страсти и подвигнуть их на действенное обнаружение, он не может это сделать иначе, как придав им обличье стремления к нравственной правде. Ибо как бы ни были сильны индивидуальные человеческие страсти и вожделения, но для того, чтобы робкие и умеренные подчинились крайним и смелым, для того, чтобы страсти слились воедино и актуализировались как единая общественная сила — они должны сами спаяться между собой через подчинение себя (подлинной или призрачной) идее долга, должны быть восприняты как обязанность служения.

Это практически действенное значение живой идеи как нравственной воли в общественной жизни вытекает в конечном счете из самой онтологической природы общества. Общественное бытие по самому

своему существу, как мы видели, не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нечто чисто идеальное, а есть сфера идеально-реальная, область бытия, в которой эмпирические силы природно-человеческого бытия с самого начала пронизаны моментом бытия сверхчеловеческого — моментом должного, который конституирует саму объективную реальность общества, как такового. Поэтому «идеальное» и «эмпирически-реальное» в общественной жизни вообще не противостоят друг другу, как две конкретно-раздельные инстанции, а неразрывно слиты между собой. Само идеальное, «идея» не есть в общественной жизни только идея, а есть живая и действующая сила, т. е. нечто вполне реальное, и, с другой стороны, чисто эмпирические силы человеческой жизни конкретно существуют и действуют в обществе как силы, с самого начала оформленные идеальным началом «должного». Отношение между «идеями» и эмпирическими силами в общественной жизни не есть отношение между двумя абсолютно разнородными и раздельными «факторами»; оно аналогично отношению между «душой» и «телом» в организме, где «душа» с самого начала есть действенно-формирующая энтелехия живого тела, не отрешенная от тела, а именно «воплощенная» душа, а тело есть не мертвая материя, а именно живое, «одушевленное» тело. Лишь в таком конкретном понимании, в котором сама двойственность эта принимает относительный характер, мы имеем адекватное ее восприятие. Истинный, адекватный своему предмету социальный реализм и истинный же социальный идеализм не противоречат друг другу, а совпадают между собой в социальном идеал-реализме, в котором «реализм» сознает, что плоть общества есть не мертвая телесность, а именно живая, одушевленная и по самому своему существу одухотворенная, формируемая идеальным началом плоть, а «идеализм», с другой стороны, сознает, что «дух» общества есть не отрешенный от плоти «чистый дух», а именно дух, коренящийся в органических глубинах жизни и потому с самого начала связанный с плотью. В пределах этого конкретного единства мы имеем тогда восприятие двойственности и борьбы между низшим, стихийным, формируемым и высшим, идеальным, формирующим началом, причем это противоборство совершается именно на почве органически-нераздельной сращенности этих двух начал. Поскольку низшее, стихийное начало вырывается из-под власти оформляющей нравственной идеи и живет относительно самостоятельной жизнью, оно есть не созидающая, а чисто разрушающая и разлагающая сила общественного бытия. Ни одна сфера общественной жизни не творится чистой силой слепых страстей и вожделений: не голод и корысть творит экономический строй общества, а лишь экономическая потребность, оформляемая и сдерживаемая сознанием долга, аскетизмом трудолюбия и накопления, доверием к ближним и нравственным признанием их прав как соучастников общего дела; не половая страсть творит брак и семью — она может их только разлагать, а половое чувство, с самого начала сдержанное и одухотворенное идеальным чувством любви, аскетизмом воздержания, нравственной связью между супругами и членами семьи. Не анархический порыв к свободе утверждает политические права личности, а тот дух свободы, который оформлен нравственным чувством достоинства личности и уважением к порядку и чужим правам. И, с другой стороны, поскольку высшее, идеальное оформляющее начало не сознает себя конкретной духовностью, вырастающей из глубин жизни и связанной в своем проявлении с конкретным

духовно-душевным состоянием и жизненными нуждами общественного целого, а высокомерно противопоставляет себя общественной реальности, как чистую идею, оно либо остается бессильным, либо, найдя себе поддержку в каких-либо слепых страстях, в лице политического фанатизма способно лишь калечить жизнь и в конечном счете преодолевается хотя и низшими, но подлинно органическими силами общественной жизни. «Идеальное» и «эмпирическое начало» общественной жизни оба, по существу, укоренены в единстве жизни как духовной жизни, и лишь в этой укорененности и взаимосвязанности суть подлинно живые силы общественного бытия. Мы имеем в лице этой двойственности двойственность между «формой» и «материей» общества — двойственность, в которой каждое из этих двух начал может, правда, приобретать относительную самостоятельность, отрешаться одна от другой и вступать в борьбу между собой, но в которой только их совместность и органическая взаимосвязанность есть нормальное, вытекающее из онтологической природы общества соотношение. История есть неустанная борьба, но и неустанное сотрудничество «идей» и «вожделений», духовного и плотского моментов человеческой жизни; самая борьба возможна здесь лишь на почве исконно-нераздельного единства, как и единство осуществляется в форме борьбы. Общественная жизнь как духовная жизнь, как процесс неустанного самоопределения и духовного формирования человека есть именно такое органическое нераздельно-неслиянное сотрудничество и противоборство идеальных и реальных сил человеческого существа.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ)

Глава IV

ОБЩИЕ НАЧАЛА

1. ЗАДАЧА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Мы видели во Введении, что основная и конечная задача социальной философии заключается в установлении таких законов общественной жизни, которые, будучи укоренены в онтологической природе общества и представляя собою условия подлинной, онтологически-утвержденной, т. е. здоровой и нормальной, общественной жизни, тем самым для свободной человеческой воли, могущей и следовать им, и нарушать их, суть начала нормативные, определяющие подлинно объективный идеал, подлинно правомерное задание общественной жизни. Выше мы старались выяснить основные, существенные черты онтологической природы и структуры общества. В настоящее время нам надлежит, опираясь на этот анализ, наметить — в общей и, по краткости изложения, необходимо схематической форме — вытекающие из онтологической природы общества основные нормативные принципы общественной жизни. Эти принципы, вытекая из общих основ общества и человека, по самому своему существу вечны и универсальны (ср.: Введение, 6). Поэтому никто не должен ожидать здесь от нас конкретного, исчерпывающего ответа на политические проблемы сегодняшнего дня — на такие вопросы, как, например, нужна ли в настоящее время в России монархия или республика, или какова должна быть мера свободы и государственного регулирования в области хозяйства, или как разрешим рабочий и крестьянский вопрос и т. п. Все вопросы такого рода не суть вопросы принципиально философские: они разрешаются путем приложения общих социально-философских начал к конкретному эмпирическому материалу данного места и времени, и их конкретное разрешение требует поэтому не только обладания здоровыми общими принципами, но и совершенно конкретного знакомства с эмпирией общественной жизни, ориентировки в ней, знания ее данного исторического строения и ее нужд. Если бы социальная философия пыталась сама разрешать до конца подобные вопросы, а не только давать общие руководящие указания и мерила для их разрешения, то это было бы гибельным доктринерством, деспотическим стремлением калечить жизнь, формируя бесконечно сложное живое ее многообразие по одному отвлеченному образцу. Социально-политические идеалы в их конкретности должны определяться не только общими вечными принципами общественной жизни, но и характером того эмпирического материала, к которому они прилагаются: целесообразность тех или иных мер зависит от материальных условий жизни данного общества, от духовного (нравственного, религиозного, умственного) состояния общества и его отдельных слоев, от отношения между разными слоями (классами, национальностями и т. п.) общества, наконец, от той истори-

ческой задачи, которая в данный момент стоит перед обществом. Как врач определяет необходимые лечебные меры не только на основании общих законов физиологии и патологии, но и в зависимости от данного состояния организма пациента, как педагог определяет ту или иную учебную программу или воспитательную дисциплину, применяя общие принципы психологии, этики и педагогики к данному умственному и нравственному состоянию отдельного ученика или класса, так и политик руководится в своих мероприятиях и стремлениях задачей относительно наилучшим образом применить общие руководящие начала общественной жизни к данному состоянию и данным нуждам общества. Политика есть лечение (гигиеническое, терапевтическое, в безвыходных случаях — хирургическое) общества или его воспитание, создание условий и отношений, наиболее благоприятных для развития его внутренних творческих сил. При абсолютности его последних общих задач ее конкретные меры по самому существу всегда столь же относительны, как меры медицинские и педагогические. Вера в абсолютное значение и универсальную спасительность и применимость определенных конкретных общественных идеалов (определенной формы правления, определенного социального порядка) есть превращение относительного в абсолютное, идолопоклонство, одинаково и теоретически несостоятельнос, и недопустимос морально-религиозно. Для данного народа, в данном его состоянии и в данных условиях его жизни хорош тот общественный порядок, который, с одной стороны, наиболее соответствует органически-жизненной основе его бытия, его живым верованиям и сущностно-нравственному складу его жизни и, с другой стороны, более всего содействует дальнейшему творческому развитию общественных сил. Хороша та форма правления (например, монархия или республика, аристократия или демократия и т. п.), которая обеспечивает наилучшее при данных условиях управление (например, дает наиболее энергичных, осведомленных, неподкупных администраторов) и наибольшее осуществимое при данном состоянии общества равновесие между государственным контролем и общественной самодеятельностью; хороша та экономическая политика, которая содействует наибольшей производительности труда; хороши те социальные отношения, которые при данных условиях и в формах, соответствующих нравственному сознанию общества, обеспечивают наибольшую возможную социальную справедливость и т. п. И кроме того, ввиду характера органического единства, присущего общественной жизни, ввиду взаимозависимости всех ее сфер или сторон хороши только те меры и идеалы в отдельных сферах общественной жизни, которые приспособлены друг к другу и совместно дают общественный строй, наиболее обеспечивающий общее здоровье и творческое развитие общества как целого.

Но все конкретные общественные идеалы относительны не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление. Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучший. Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы. Поэтому такие утопии, при попытке их актуального осуществления, неизбежно — в силу ложности их онтологического обоснования — вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада

на Земле. Классические ближайшие нам исторические примеры — якобинская попытка насадить абсолютное народовластие и большевистская попытка насадить абсолютную социальную справедливость *. Все человеческое, а потому и все в общественной жизни по самой природе вещей может быть только относительно хорошим — ибо есть компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического человеческого существа.

Социальные реформаторы, конечно, правы в своем общем основном стремлении устранить зло, ощущаемое нравственным сознанием в господствующих общественных отношениях, и заменить его добром; но часто при этом они упускают из виду, что не всякое зло при данных условиях и в данный момент устранимо (как не всякая болезнь, не всякое недомогание или дефект в здоровье излечимо) и, прежде всего, что никакое зло неустранимо — в пределах эмпирии, до чаемого полного преображения человека и мира — окончательно и без остатка. Попытка быстрого и радикального устранения зла в определенной общественной сфере или форме, в которой оно в данную эпоху особенно остро и явственно ощущается, обычно неизбежно приводит к таким реформам, которые одно зло заменяют другим, иногда еще худшим; зло, так сказать, только перекидывается при этом из одной сферы или формы общественных отношений в другую, но не уничтожается. Так, сознание гибельности универсальной, до мелочей идущей полицейской опеки над хозяйственной жизнью привело к принципу laisser faire, laisser aller **, к торжеству абсолютной свободы труда и хозяйства; но такая абсолютная свобода обернулась беззащитностью слабых, неслыханной раньше безмерностью эксплуатации низших, беднейших трудящихся слоев населения и потребовала поэтому возрождения государственного вмешательства в лице фабричного и социального законодательства; с другой стороны, сознание свободы личного хозяйствования как абсолютного зла и попытка его полного устранения в России привела к чудовищной неправде того всеобщего рабства, которое именуется социализмом. Известны также исторические примеры колебания политической жизни от крайности деспотизма до крайности анархической свободы и обратно или от крайности политического неравенства, бесправия низших слоев народа до крайности охлократии, подавления высших, более образованных слоев, носителей духовной и общественной культуры массой или чернью и т. п.

Социальное реформаторство должно всегда иметь в виду, что в человеческом обществе конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимальное — при данных условиях — возможное добро, что предполагает неизбежность наименьшего неустранимого в данных условиях зла. Выбирать приходится не между абсолютным добром и абсолютным злом, а всегда между большим или меньшим добром или — что то же — между меньшим и большим злом.

Но предыдущие указания и примеры свидетельствуют еще об одной стороне, с которой должна быть осознана относительность всякого отдельного определенного общественного идеала. Не только любой конкретный образец общественных отношений, конкретный «строй» общества всегда относителен в том смысле, что ни один из них не может вместить в себя абсолютное добро, ибо всюду неизбежен компромисс между идеальным заданием абсолютной правды и эмпирическим несове-

---

* Об этом см.: *Новгородцев П.* Об общественном идеале.

** Позволять действовать, позволять идти (своим путем) *(фр.).— Ред.*

ршенством человеческой природы. Но и самый идеальный принцип, который при этом осуществляется,— поскольку он есть именно отдельный, отвлеченно-определенный принцип — относителен в том смысле, что лишь односторонне выражает абсолютную правду и требует восполнения и ограничения другими принципами. Общественная жизнь есть, как мы знаем уже, всеединство; она есть всеединство не только в количественном смысле, именно многоединство, первичное единство всех своих членов; в качестве духовной жизни она есть вместе с тем качественное всеединство. Духовная жизнь, будучи в своей основе жизнью в Боге или богочеловеческой жизнью, есть всеобъемлющая полнота жизни; а так как подлинным идеалом может быть только осуществление истинно-сущего, онтологической основы бытия, то таким идеалом духовной и, следовательно, общественной жизни может быть только конкретное всеединство, живая полнота духовного бытия. Поэтому любой отдельный отвлеченный принцип — будет ли то идеал «свободы», или «солидарности», или «порядка», или что-либо иное,— не вмещая в себе полноты всеединой духовной жизни, а выражая лишь одну ее сторону, не может служить конечным идеалом общественной жизни *. Лишь единство, соотносительная связь и гармоническое взаимное восполнение и равновесие всех таких отвлеченных идеалов может выразить истинное назначение, подлинную цель общественной жизни. История есть драматический процесс смены отдельных отвлеченных идеалов, из которых каждый в своем осуществлении обнаруживает свою односторонность и тем самым свою несостоятельность и потому уступает место другому. В каждом акте этой всемирно-исторической драмы человечество увлекается каким-либо одним идеалом, который выдвигается вперед эмпирическими нуждами жизни или духовным состоянием времени; его осуществлению человечество отдает в данную эпоху все свои силы, считая его адекватным выражением общей конечной цели своей жизни; но, осуществив его, оно неизбежно в нем разочаровывается и начинает искать что-либо новое, часто прямо противоположное предыдущему его верованию. В действительности же общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т. е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды. Последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни вообще, одна — осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы, во всем, что есть в жизни истинно-сущего. Из этой общей цели общественной жизни вытекает иерархическая структура тех отдельных начал, которые в своей совместности ее выражают. Наиболее общими и первичными из таких начал является триединство начал служения, солидарности и свободы.

2. НАЧАЛО СЛУЖЕНИЯ

Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни. Его онтологическую природу мы описали уже выше (ср.: гл. II, 3—4): человек, как таковой, есть существо самопреодолевающее; его подлинная жизнь состоит не в утверждении его

* Ср.: *Соловьев Вл.* Критика отвлеченных начал.

собственной воли, не в пассивной подчиненности его собственным природным влечениям, а в исполнении должного, правды, в осуществлении высшей, действующей в нем и над ним Божьей воли, проводником которой он себя сознает. Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяин. Это начало выражено в верховной заповеди и Ветхого и Нового заветов: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею» (Второзак., 6, 5; Марк., 12,30). Эта заповедь, как всякий истинно божественный закон, не есть ни только моральная норма личной жизни, ни даже только моральная норма вообще; выражая основной органически-телеологический закон человеческой жизни вообще, она есть вечное и всеобъемлющее, онтологически-ненарушимое, определяющее начало жизни вообще и тем самым — общественной жизни.

Это начало стоит в резком противоречии с тем представлением о сущности человеческой и общественной жизни, которое возникло и укрепилось в новое время и которое, в лице учения о «правах человека» и о верховенстве «народной воли», утверждает суверенность индивидуальной и коллективной человеческой воли. Человеку нового времени, воспитанному на атеизме, представляется, что этот вечный закон не имеет силы в отношении его; гордясь своим просвещением, он, подобно мольеровскому «Врачу поневоле», уверен, что «nous avons changé tout cela» *; кто же может в конечном счете быть верховным распорядителем человеческой жизни, как не сам человек, индивидуальный и коллективный? Человек сам строит свою жизнь — он живет и должен жить так, как он сам того хочет. Это кажется настолько очевидным, что противоположное мнение представляется каким-то странным уродством мысли, устарелым наследием темных, невежественных эпох «мистики» и церковного «суеверия».

Ложность этого решительного и, казалось бы, самоочевидного утверждения обличается его совершенной неосуществимостью именно тогда, когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь. Так это бывает со всяким дерзновенным своеволием в личной жизни человека; но то же самое подтверждается и в общественно-историческом опыте. Замысел якобинцев сделать народ действительно полновластным хозяином его политической судьбы или аналогичный замысел большевизма сделать народ таким же полновластным хозяином экономических благ и экономической жизни привел только к ужасам всеобщего рабства, разложения и нищеты.

В действительности человек в такой же мере и в таком же смысле есть хозяин своей исторической и общественной жизни, в каких он есть «хозяин» своей физической жизни. Он может, конечно, делать, все что хочет; но, чтобы сохранить и утвердить свою жизнь, он должен подчинить свою волю тем непререкаемым закономерностям, которые онтологически управляют его природой. Как, чтобы сохранить здоровье и тем самым свободу, он должен подчиняться независимым от его воли правилам гигиены, вытекающим из закономерностей его физиологической природы, так, чтобы сохранить свое бытие и свою свободу в нравственной жизни, он должен подчинить свою волю законам, искони управ-

* «мы все это изменили» *(фр.)*.— *Ред.*

ляющим его духовной жизнью. Чтобы подлинно властвовать над своей судьбой, человек должен прежде всего властвовать над самим собой, над своим своеволием, над стихийно-природными страстями. Элементарный политический опыт учит, что свобода — как индивидуальная, так и коллективная (свобода общественного самоопределения) — возможна лишь на основе права, уважения к общим объективным нормам, регулирующим совместную жизнь; но что такое уважение к праву, как не повиновение объективно-должному, подчинение человеческого своеволия началу высшей, сверхчеловеческой правды? Человек, как мы видели, есть человек именно потому, что он есть нечто большее, чем только человек как природное существо; человек есть человек именно в меру своей проникнутости иным, сверхчеловечески-божественным началом, которое есть отличительный признак человека как существа духовного. Но именно поэтому человек (и индивидуальный, и коллективный) осуществляет свою свободу, свое самоопределение, лишь поскольку он осуществляет свое служение высшему, божественному началу правды.

Из этого следует, что высшей и подлинно первичной категорией нравственно-общественной жизни человека является только обязанность, а не право; всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и производным отражением обязанности. Ни отдельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, и ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно быть сначала взвешено на весах правды, должно сперва оправдать себя, доказать свою правомерность, т. е. свое соответствие той абсолютной правде, исполнение которой есть обязанность и отдельного человека, и общества. Во всем человеческом, как таковом, т. е. вне связи его с божественным началом, нет ничего священного; «воля народа» может быть так же глупа и преступна, как воля отдельного человека. Ни права человека, ни воля народа не священны сами по себе; священна первичным образом только сама правда, как таковая, само абсолютное, т. е. независимое от человека, добро; и потому ближайшим образом человеческое поведение — индивидуальное и коллективное — определено не правом, а обязанностью — именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете — прямо или косвенно — из одного-единственного «прирожденного» ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность. Все дальнейшие индивидуальные права, вытекающие из принципа свободы и самоопределения личности, косвенно утверждены в обязанности охранить индивидуальную свободу как правомерное, т. е. обязательное, начало человеческой жизни. Но и общество как целое может требовать от каждого своего члена, от отдельного человека не служения ему самому, обществу, как таковому, и его интересам — ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним,— а только соучастия в том служении правде, которое есть обязанность не только отдельного человека, но и общества как целого. И каждый человек, и общество в конечном счете исполняют не свою собственную и не чужую человеческую волю, а только волю Божию, волю к правде. Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй.

Что начало служения есть верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором зиждется всякий общественный строй, и вместе с тем как бы цемент, которым он скреплен,— это непосредственно

вытекает из всего сказанного выше об онтологической природе общества. Если мы видели выше, что вся внешняя общественность — и как свободное взаимодействие человеческих воль, и как принудительная государственно-правовая организация — есть внешнее обнаружение и эмпирическое воплощение лежащей в ее глубине соборности как первичного единства многих и если последнее существо самой соборности было нами усмотрено в том, что она есть церковь — единство людей в святыне, утвержденность человеческого общения в Боге, то отсюда само собой очевидно, что служение Богу, осуществление абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, вне которого немыслимо само общественное бытие. Те два производных начала, о которых речь будет идти тотчас нижс — начало солидарности и начало индивидуальной свободы, единство «мы» и единство «я»,— могут быть примирены и согласованы между собой, как это уже было упомянуто мимоходом выше, только через общее подчинение их началу «служения», а так как их согласование есть само существо общественности, то именно отсюда явствует центральное значение этого верховного начала. «Мы» и «я», общество, как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии, как мы знаем, в качестве двух самостоятельных, противостоящих друг другу инстанций, каждая из которых притязает на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом. Благо и интересы общества как целого, задача его самосохранения и укрепления есть в эмпирической государственно-общественной жизни высшая цель, которой должно быть подчинено поведение его членов и в жертву которой часто приносится их жизнь; общество выступает и переживается, как мы видели, как некий «земной Бог». Но непосредственно и каждая отдельная личность, «я», как таковое, сознает себя абсолютным началом; «я» именно и есть та точка, в которой абсолютное бытие доходит до самосознания, есть непосредственно для себя; весь эмпирический мир — и в том числе общество — оно сознает как среду и средство своего самоосуществления и потому никогда не может примириться со своим положением как средства или органа общественного блага. Это сознание не тождественно с грубым эгоизмом как выражением эмпирической животной стихии человека; «я» сознает в своих глубинах, в том, что в нем есть единственного и неповторимого, некую высшую ценность, нечто священное, от чего оно не только не может, но и не вправе отказаться. Так два «земных божества» — общество и личность — вступают в роковой конфликт между собой, выступая каждое с притязанием на абсолютное значение, как высшие цели и святыни человеческой жизни, которым должно быть подчинено все остальное. «Святыня родины», верховенство «народной воли» противостоит «священным и неотъемлемым» «правам личности». Поскольку эти два начала воспринимаются как высшие и последние, между ними не может быть примирения; общество как бы обречено на вечное колебание между всепоглощающим деспотизмом государственной общественной воли и разлагающей анархией личных устремлений. Начало солидарности испытывает всякую индивидуальную свободу как умаление самого себя, как угрозу своему бытию; начало свободы испытывает всякое принудительное требование общественного единства как уничтожение себя. И дело обстоит здесь не так, что одно начало может одолеть другое и восторжествовать за счет его умаления или уничтожения; так как оба начала равно необходимы для общественного бытия — так как ни единство «мы», ни «я» немыслимы одно без другого, так что противники связаны между собой неразрывными узами, то побежденный увлекает в своем

падении победитсля, и оба гибнут вместе. Общество, утвержденное на себе самом, т. е. только на реальности человеческого бытия, обречено поэтому гибнуть в круговороте и вечном противоборстве между деспотизмом и анархией.

Отсюда прежде всего следует ложность как либерализма, так и демократических и социалистических теорий общества. Ни «права человска», ни «воля народа», ни то и другое, вместе взятое, не может быть основой человеческого общества. Возможен и фактически существует только какой-то эклектический, беспринципный компромисс между обоими началами, свидетельствующий о том, что оба они именно не суть первичные начала общественности. При подлинной вере в то или другое пришлось бы выбирать между безграничным деспотизмом общественного единства, уничтожающим личность, а тем самым и общество, и безграничной анархией, уничтожающей общественный порядок и вместе с ним и всякое личное человеческое бытие. Указанный же выше эклектический выход — понемножку от того и другого начала — не только беспринципен и, в сущности, свидетельствует о неверии в эти начала, но еще и потому не есть принципиальное разрешение вопроса, что здесь речь идет не о механическом уравновешении двух разнородных и независимых сил, а об органическом согласовании двух взаимосвязанных и взаимоопределяющих начал, где умаление одного есть тем самым и умаление другого. Таким образом, здесь, с одной стороны, уже предполагается третье, высшее начало, в качестве, так сказать, суперарбитра над спорящими сторонами и, с другой стороны, примирение достигается лишь в форме сокращения притязаний обеих сторон, т. е. умаления полноты целого.

Разрешение этой антиномии лежит, как мы уже знаем, ближайшим образом в начале соборности как первичном единстве «я» и «мы», где оба начала не противостоят друг другу как независимые внешние инстанции, а как бы пронизывают друг друга и испытываются как внутренние, взаимно питающие друг друга силы. Однако это взаимопроникновение возможно именно лишь постольку, поскольку оба начала сознают себя не как первично-абсолютные, а лишь как производно-абсолютные силы, утвержденные в третьем, подлинном первично-абсолютном начале — Боге (ср.: гл. III, 3). Подлинное органическое двуединство «я» и «мы» осуществимо лишь там, где и «я» и «мы» отдают себя высшему началу — Богу. «Кто погубит душу свою во имя Мое, тот спасет ее». Противоборство между «я» и «мы» или между началом свободы и началом солидарности существует постольку, поскольку между ними идет борьба за власть, за собственное бытие каждого из них; оно сменяется согласованностью и гармоническим сотрудничеством, когда каждое из них воспринимает свое бытие как служение, когда каждое творит не свою, а высшую волю.

Что всякий общественный порядок основан на сотрудничестве, т. е. совместном, расчлененном на отдельные функции, соучастии слоев и отдельных членов общества в деле служения — это в известном смысле очевидно само собой. Но натуралистическое мировоззрение понимает это служение как служение обществу: а так как общество не есть подлинный субъект — и так как, если бы оно даже было таковым, оставалось бы непонятным, почему собственно личность должна служить этому Молоху,— то в конечном счете служение это оказывается взаимодействием между людьми, обменом услуг, имеющим целью удовлетворение человеческих потребностей. Но в таком случае последней движущей целью сотрудничества оказывается личный эгоизм, и самый факт

сотрудничества есть лишь одно из возможных, всегда лишь относительно целесообразных средств и путей к удовлетворению эгоизма. Поэтому за сотрудничеством скрыта борьба эгоизмов, корыстных страстей — борьба между классами, сословиями, продавцами и покупателями, властью и подчиненными; и лишь глупцы и дети — как это утверждали еще в античном мире анархические теории, сохраненные нам Платоном, прототипы современного «экономического материализма» — могут верить в подлинно бескорыстное служение. Таким образом, при этом утилитарном обосновании подрывается самый фундамент, на котором зиждется начало служения. Лишь признание служения верховным принципом, понимание его как служения правды снимает это противоречие. Всякое соединение и разделение труда и функций в обществе — которое образует существо синтетической расчлененной связи в общественной жизни и конституирует сложное органическое единство общества — есть обнаружение верховного начала служения и универсальности его значения. Сотрудничество отдельных классов, профессий и лиц в общем деле зиждется в конечном счете не на утилитарной его необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам и на основном существе человеческой жизни. Таковы же смысл и нравственное основание связи между властью и подвластными: эта связь крепка лишь там, где она утверждена на идее совместного служения правде. Марксистское учение о классовой борьбе и общее нигилистическое представление о внутренней, лишь прикрытой лицемерными лозунгами корыстности отношений между членами и частями общества возводит возможные расстройства и неизбежные во всяком человеческом деле несовершенства в процессе и порядке общественного служения в ранг абсолютной онтологической природы общественных отношений. В действительности, самое происхождение и бытие каждого класса и каждой инстанции общества немыслимо иначе, как на основе их функционального значения как органов служения.

Из всего сказанного вытекает невозможность последовательного, атеистически-самоутверждающегося человеческого общества и абсолютная неустранимость религиозного начала служения как первоосновы и верховного руководящего принципа общественной жизни.

3. НАЧАЛО СОЛИДАРНОСТИ

Из начала служения вытекают и с ним связаны, как его обнаружение и конкретное осуществление в человеческой жизни, два вышеуказанных производных и соотносительных начала солидарности и свободы.

О начале солидарности мы косвенно уже говорили при изложении природы соборности в первой части книги так обстоятельно, что здесь остается лишь резюмировать сказанное выше и прибавить лишь немногое. Вторая великая и вечная заповедь человеческой жизни: «Возлюби ближнего, как самого себя», подобно первой, основной заповеди любви к Богу, также не есть какое-либо произвольное моральное предписание, касающееся только личной жизни человека, а есть нормативное выражение вечной онтологической сущности всей человеческой, следовательно, и общественной жизни. Мы видели, что в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего общения между людьми — будь то холодные договорные отношения или принудительное властвование одних над другими — лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание, коренящееся

в последнем счете в первичном единстве «мы». Таким образом, великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, умаленной форме простого усмотрения в другом человеке «ближнего», «себе подобного», интуитивного восприятия его как «ты», т. е. как тождественного мне существа, с участью которого связана моя собственная участь, сочувственного сопереживания — различного по степени интенсивности, но тождественного по качественному существу — его как личности, как близкого мне по своей природе носителя духовной жизни — этот принцип есть незыблемая и вечная основа, без которой немыслимо никакое общество. И всяческий новейший индивидуализм, всякие учения о необходимости соперничества и борьбы в человеческом обществе, что бы они ни проповедовали и сколько бы относительной истины в них ни заключалось, не могут устранить или отменить этого основного начала общественной связи. Если бы исповедуемая и проповедуемая марксизмом «классовая борьба» не совершалась сама на почве некой элементарной классовой солидарности, сознания взаимного соучастия в общем деле и просто человеческой близости представителей разных классов, общество просто развалилось бы на части, и тем самым сами «классы», которые суть ведь классы общества, перестали бы существовать. И то же самое применимо ко всякой борьбе внутри общественного единства и даже к международной борьбе, которая также совершается на почве международного сотрудничества и солидарности и смягчается им; «война» в буквальном и переносном смысле есть всегда лишь краткий эпизод в международных сношениях — ибо в противном случае народы давно уже перестали бы существовать; даже война знает, хотя бы в принципе, «правила» международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности.

В дополнение к этому указанию общего самоочевидного значения начала солидарности как принципа, конституирующего саму общественную связь между людьми, здесь может быть присоединено только еще одно соображение. Из начала солидарности, вытекающего из онтологического единства «мы», следует, что общественная связь слагается из малых союзов и объединений, где единство целого непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живом отношении человека к человеку. Отсюда (независимо от других соображений, указанных нами выше,— гл. I, 6) уясняется фундаментальное значение семьи как ячейки общества, основанной на интимной близости ее членов: отсюда же вытекает значение всех вообще малых союзов, основанных на соседстве (всякого рода меньших и больших по объему местных самоуправлений), на общности труда и профессиональных интересов (профессиональных союзов), и корпоративных объединений всякого рода. Отсюда же ясно, что государственное единство в лице патриотического сознания более всего утверждается через интимное сознание местных областных единств, через любовь к своеобразию родного города или родной области, через привязанность к местным обычаям, песням, диалекту. Всякая централизация в пределах крупных, объемлющих необозримое пространство и необозримое число людей общественных объединений, поскольку она убивает мелкие, подчиненные общественные единства, в которых возможно интимно-личное общение, угрожает прочности и внутренней спаянности целого. Точно так же очевидно, что истинный «интернационализм», сознание общности человечества как целого возможен как живое чувство лишь через общение между собой разных национальностей, т. е. не через отрицание

или ослабление национального сознания, а именно при посредстве последнего. Общество, как живой ~~организм~~, именно постольку прочно и жизненно, поскольку оно, как всякий сложный организм, складывается как иерархическое многоединство подчиненных и соподчиненных низших общественных единств.

Отсюда же уясняется значение для общества и его внутренней спаянности, незамкнутости, доступности для непосредственного личного опыта всех его государственных инстанций — «доступности» начальства, «устности» и «гласности» судопроизводства, «примирительных камер» в спорах между рабочими и предпринимателями, участия представителей общества в функциях государственных органов и т. п. и т. п. Живая личная связь между человеком и человеком, сознание «человечности» всех общественных инстанций, их представленности и воплощенности в конкретных личностях есть как бы то непрестанное кровообращение, через посредство которого сохраняется и поддерживается жизненное единство общественного целого. Близость человека к человеку, взаимное «знакомство» и непосредственное уважение друг к другу и вообще непосредственное ощущение членов общества, как живых людей, наличие «человеческих» токов в обществе есть некий живительный сок, присутствие которого одно только гарантирует подлинно устойчивое и прочное единство общественного бытия.

4. НАЧАЛО СВОБОДЫ

Столь же первичным, как начало солидарности, является в общественном бытии начало индивидуальной свободы. Смысл и значение этого начала также непосредственно вытекает из всего нашего анализа онтологической природы общества. Если выше мы опровергали индивидуалистическое воззрение, для которого «я» есть абсолютная первооснова жизни (гл. I, 5), и указывали на его исконную соотносительность единству «мы», то мы там же отметили, что «я» все же не производно от «мы», но именно лишь соотносительно ему. Но существо «я», как особой, внутренней инстанции, конституирующей личное бытие, заключается именно в свободе, в спонтанности, в некой изначальности, которою окрашена и проникнута личная жизнь. С другой стороны, мы видели, что в основе общественного бытия лежит духовная жизнь, что вся громадная и тяжелая механика общественного порядка есть лишь надстройка и передаточный механизм, приводимый в движение силами духовной жизни. Мы видели, что сила права и власти покоится в конечном счете на их влиянии на души людей, на добровольном признании их авторитетности (гл. II, 3—4). Но духовная жизнь, соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности, лежащее в основе того чувства правды или должного, которое, как мы видели, конституирует общественное бытие, возможны только в свободе. Если выше мы видели, что человек по своему существу есть не самодержец, не хозяин, а слуга, то, с другой стороны, служение его есть необходимо служение свободное. Оно есть служение Богу не как чуждому властителю, а как Отцу, соучастие в отчем деле, которое есть собственное дело человека, ибо есть необходимая основа его собственной жизни. Отношение к Богу, будучи отношением к началу высшему, трансцендентному, вместе с тем есть имманентная основа самой человеческой жизни и осуществляется в глубинах личного человеческого духа. Но эта последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть свобода; свобода есть поэтому та единственная точка человеческого

бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным — носитель духовной жизни, соединительное звено между эмпирическим и трансцендентным бытием. Отсутствие свободы или забвение ее и пренебрежение ею равносильно поэтому запертости, замкнутости человеческой души; оно равносильно духовному удушению, отсутствию притока того духовного воздуха, которым дышит человек и без которого он не может существовать как человек. Свобода не есть, конечно, какое-нибудь абсолютное и «прирожденное» право человека просто потому, что таких прав вообще не существует, как мы видели выше; свобода есть, напротив, первичная обязанность человека в качестве общего и высшего условия для исполнения всех остальных его обязанностей, и только в качестве обязанности она тем самым становится и правом, поскольку право есть абсолютное притязание на исполнение обязанности (см. выше). И вместе с тем свобода именно потому есть обязанность, что она есть онтологическая первооснова человеческой жизни. Всякий отказ от свободы есть духовное самоубийство, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное потребление в нем «образа и подобия Божия» и превращение его в животное.

Отсюда уясняется принципиальное значение начала свободы в общественной жизни. Общественная жизнь есть совместная, соборная жизнь человека. Но сущность человека состоит, как мы знаем, в его богочеловечестве, в его связи как эмпирического существа с высшим, божественным началом; тем самым существо человека лежит в его свободе, и вне свободы немыслимо вообще человеческое общество. Какую бы роль в общественной жизни ни играл момент принуждения, внешнего давления на волю, в последнем итоге участником общественности является все же личность, спонтанно действующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и в отношении ее все остальное в обществе есть передаточный механизм. Существовали общества, основанные на рабском труде, и фактически во всяком обществе есть люди, доведенные до рабского состояния; но тогда они и не являются участниками и деятелями общественной жизни, и в лице их общество содержит в себе некий омертвевший осадок. Никакой дисциплиной, никаким жесточайшим давлением нельзя заменить спонтанного источника сил, истекающего из глубин человеческого духа. Самая суровая военная и государственная дисциплина может только регулировать и направлять общественное единство, а не творить его: его творит свободная воля к подвигу воина и гражданина. Человек, как «образ и подобие Божие», вообще не может быть превращен в вещь или механическую силу, действующую только под ударом и давлением извне. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводя к потере человеком своего существа как образа Божия, тем самым ведет к параличу и омертвению жизни, к разложению и гибели общества. Всякий деспотизм может вообще существовать, лишь поскольку он частичен и со своей стороны опирается на свободу. Всякая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомерна, лишь поскольку она, с одной стороны, сама творится свободной нравственной волей, волей к подвигу ее активных участников и, с другой стороны, есть лишь переходная мера, некая самодисциплина или самообуздание, наложенное на себя обществом в интересах внутреннего оздоровления, некая временная суровая аскетика, имеющая своей последней задачей восстановление нормального, т. е. основанного на свободном взаимодействии индивидуальных сил, строения общества

и — тем самым — свое самоустранение. Вот почему социализм в своем основном социально-философском замысле — заменить целиком индивидуальную волю волей коллективной, как бы отменить самое бытие индивидуальной личности, поставив на его место бытие «коллектива», «общественного целого», или как бы слепить или склеить монады в одно сплошное тесто «массы» — есть бессмысленная идея, нарушающая основной неустранимый принцип общественности и могущая привести только к параличу и разложению общества. Он основан на безумной и кощунственной мечте, что человек ради планомерности и упорядоченности своего хозяйства и справедливого распределения хозяйственных благ способен отказаться от своей свободы, от своего «я» и стать целиком и без остатка винтом общественной машины, безличной средой действия общих сил. Фактически он не может привести ни к чему иному, кроме разнузданного самодурства деспотической власти и отупелой пассивности или звериного бунта подданных. Ибо человек, который лишается человеческого образа, не может быть членом и участником общества: он может быть только зверем или домашним животным; и, поскольку вообще мыслима такая потеря человеческого образа, общества быть не может: остается только фактическое господство диких зверей над ленивыми и косными домашними животными, причем последние втайне остаются все же неукрощенными и в любое мгновение могут обнаружить свою звериную природу. Социализм обречен гибнуть и от неподвижности, мертвости уже смешанного человеческого теста, и от таящегося в нем хаоса неукрощенной анархии.

Вообще говоря, всякая попытка включить для большинства общества или даже для сколько-нибудь значительной его группы начало свободы, добровольного творческого соучастия в общественной жизни и превратить общество или его часть в мертвое орудие небольшой группы властвующих приводит, с одной стороны, к величайшему ослаблению общества как целого, к некой социальной атонии, при которой остаются неиспользованными запасы сил, таящиеся в свободной действенности, и, с другой стороны, к накоплению разрушительных, анархических сил. Всякое задержанное, стесненное в своем нормальном обнаружении органическое стремление, вытекающее из глубины личности, как известно, не только приобретает особое потенциальное напряжение, но и испытывает своеобразное болезненное перерождение. Свобода, при нормальном порядке осуществляемая как свободное соучастие в общественной жизни и общественном творчестве, как свободное служение, будучи стесненной и подавленной, вырождается в разрушительную ярость самоутверждения. Все революции на свете, каковы бы ни были их политические цели и сознательные лозунги, суть духовно-психологически такие взрывы анархических страстей, накопившихся в человеческих душах от чрезмерного давления и отсутствия выхода для нормального обнаружения свободной действенности. По самому существу своему такие взрывы могут быть только разрушительными; жажда свободы, загнанная вглубь, сочетается со страстями корысти, зависти, ненависти, превращается в слепое бунтарство, в кипение низших человеческих сил — хаоса душевной стихийности. Революция сама по себе так же мало исправляет или освобождает общественный порядок, как мало взрыв парового котла может быть починкой его неисправности. Но в лице революции общество переживает имманентную кару за подавление той вольной, спонтанной человеческой энергии, того жизненно-творческого начала, которое при нормальном его обнаружении есть источник общественного здоровья и могущества.

Начало свободы в том общем и первичном социально-философском смысле, в котором мы его здесь рассматриваем, конечно, совсем не совпадает с тем специфическим, частным содержанием, которое вкладывается в него в новейшем понятии «политической свободы». В какой мере гражданам общества должна и может быть предоставлена, например, свобода печатного и устного слова, свобода собраний и союзов, свободное участие в политических выборах — это зависит от конкретного духовного состояния данного общества и не может быть априорно определено из одного лишь общего начала свободы, как таковой. Из так называемых «политических свобод» только свобода веры есть некое подлинно первичное право, непосредственно вытекающее из начала свободы как источника духовной жизни. Ибо всякое покушение на свободу веры есть покушение на саму духовную жизнь, т. е. на истинное, богочеловеческое бытие человека, что угрожает самой первичной основе общественного бытия. Из свободы веры — так как «вера без дел мертва» — непосредственно вытекает свобода творчества, общая свобода активного соучастия — в той или иной форме и области — в общественном строительстве. Каковы пути и формы этого активного общественного делания, этого творческого обнаружения спонтанной энергии человеческой воли, как они должны быть согласованы между собой в интересах и общественного единства и порядка, и минимальности трений между ними самими, т. е. максимального использования общей совокупности свободных сил, действующих в обществе,— это уже суть вопросы прикладной политики, которые, как уже указано, могут быть разрешены лишь при учтении конкретных эмпирических условий каждого данного общества. Индивидуалистическая же идея прав человеческой личности на определенный, строго фиксированный и ненарушимый объем свободы и на определенные формы ее обнаружения, вытекая из ложного понятия «прирожденных прав человека», вообще должна быть отвергнута как несовместимая с верховным началом служения, лишь в связи с которым оправданна сама идея личной свободы. Да и фактически ни одно даже самое либеральное и демократическое общество в мире не знает и не допускает в реальном осуществлении таких незыблемо фиксированных прав личности: в период общественной опасности эти права неизбежно ограничиваются; и вообще, в зависимости от духовного состояния общества и конкретного характера текущих общественных задач, в которых осуществляется общее начало служения, и общий объем этих прав, и относительный вес каждого из них могут существенно изменяться. Сами интересы общей свободы, свободного общественного строительства нередко требуют ограничения тех или иных отдельных человеческих «прав», которые всегда относительны и производны, будучи лишь вторичным обнаружением и средством осуществления начала служения и связанных с ним солидарности и свободы.

Глава V

ИЕРАРХИЗМ И РАВЕНСТВО

1. НАЧАЛО ИЕРАРХИЗМА

Общественная мысль, основанная на индивидуализме и на начале прав и притязаний человека, необходимо приходит к утверждению начала равенства как незыблемого и верховного принципа общественных

отношений. Все люди равны, потому что они имеют равные права и притязания; а права и притязания всех равны, потому что они безмерны. Каждый человек есть по своему существу самодержец, неограниченный властелин над своей жизнью; самодержцы же, естественно, равны между собой. Идея равенства вытекает здесь, таким образом, из идеи абсолютной ценности самодовлеющей человеческой личности, из обоготворения каждого отдельного человека, как такового. Равенство есть здесь абстрактное равенство, одинаковость всех людей, взятых каждый по одиночке, одинаковость ряда величин, каждая из которых имеет значение величины бесконечной.

Ниже мы увидим, что равенство в совсем ином, функциональном и производном смысле есть действительно необходимое, онтологически обоснованное нормативное начало общественной жизни. Но сначала надлежит выяснить, что общественная жизнь, поскольку она по своему существу есть единство, основанное на верховном начале служения, предполагает прежде всего обратное начало неравенства, начало иерархизма.

Прежде всего, чисто эмпирически совершенно очевидно, что равенство в абсолютном смысле слова есть начало, в общественной жизни совершенно неосуществимое и никогда еще в истории не осуществленное. Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям. Везде и всегда, при всяком общественном строе, на каких бы началах он ни был основан, существует неизбежное неравенство между властвующими и подчиненными, между людьми, стоящими на разных ступенях общественной лестницы. Неравенство между каким-нибудь якобинским или большевистским диктатором и рядовым обывателем или низшим служащим не меньше, чем неравенство между монархом и последним бедным крестьянином; или, во всяком случае, это отношение, как и множество других, ему подобных, есть столь же бесспорное социальное неравенство, как неравенство в сословном или кастовом общественном строе. Всякая революция в своем стремлении установить равенство обычно только переменяет состав лиц, стоящих вверху и внизу общественной лестницы, или — поскольку действительно меняется самый принцип общественного строя — заменяет неравенство одного порядка неравенством другого порядка или содержания. Но установить социальное равенство в буквальном смысле так же невозможно, как установить физическое равенство между людьми.

Если мы спросим себя, откуда это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, то мы должны будем ответить, что оно вытекает из начала иерархии, онтологически-необходимо присущего обществу. Начало иерархии есть ближайшим образом природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно с организмом, со всякой жизнью. Общество, как все живое, не есть однородная груда или куча отдельных частей: оно есть сложное целое, части которого суть его члены или органы, исполняющие определенную функцию в целом. Но такая живая функциональная система не может действовать и существовать иначе, как через посредство иерархического начала властвования и подчинения. Она должна иметь центральный орган, управляющий целым и разделяющийся на ряд подчиненных тоже центральных органов, заведующих отдельными функциями,— как бы отдельных ведомств, каждое из которых, в свою очередь, управляет множеством подчиненных местных инстанций. Чем богаче и полнее общество, тем оно сложнее, т. е. тем длиннее цепь звеньев, связующих высшую инстанцию с низшими. Упроще-

пис этой иерархии равносильно упадку общества, ее уничтожение равносильно разложению общества, превращению его в неорганическую массу.

Иначе говоря, ближайшим образом иерархическая структура общества вытекает из его единства. Для того чтобы множество могло быть живым целым, для того чтобы присущее ему единство могло действенно функционировать, структура общества должна носить характер подчиненности множества единству, т. е. единство должно выступать как иерархически высшая, властвующая инстанция; в сложном целом власть единства над множеством выражается во власти его через ряд промежуточных, посредствующих единств, которые по той же причине необходимы для действенного объединения частных и местных многообразий при исполнении ими определенной функции. Поэтому общество, как живое единство, приобретает характер иерархический, становится лестницей ступеней или, точнее, пирамидой с широким основанием и узкой вершиной.

Отсюда следует, что вопреки отвлеченной доктрине демократизма, требующей господства всех или большинства, во всяком обществе независимо от принципов, которые оно официально исповедует, роковым образом меньшинство властвует над большинством *. Начиная от государства и вплоть до самых мелких и свободных союзов, во всяком объединении есть одно лицо или небольшая группа лиц, которые управляют общественным целым, ведут его, исполняют функцию вождей. Уже техника сговора, принятия общего решения требует, чтобы решение это было задумано и подготовлено небольшой группой лиц, «правлением», и чтобы «общее собрание» (при демократическом порядке) лиц — более или менее пассивно — выразило свое одобрение этому решению, т. е. согласилось идти за «вождями». В абсолютной монархии или диктатуре народом правит монарх или диктатор с помощью подбираемой им группы сотрудников, возглавляющих бюрократию; в парламентарной же демократии народом правит парламент, парламентом — господствующие в нем партии, а партиями — партийная верхушка, политические вожди. Всякое, даже «всеобщее голосование» есть для масс лишь способ оказывать давление на правящее меньшинство или выражать ему свое одобрение, причем обычно инициатива и первоисточник даже этого «мнения» большинства лежит опять в воле руководящих общественных групп. Самый выбор вождей даже при наиболее демократической и свободной избирательной системе не есть для каждого отдельного избирателя — как это остроумно отмечает Визер — «выбор» в том буквальном, многозначительном и активном смысле, в каком мы говорим о выборе друга или невесты; избиратель фактически лишен возможности «выбрать» себе представителя или вождя по своему индивидуальному вкусу — он должен ограничиться выбором между немногими кандидатами, которые фактически выбираются правлением партий.

Всякое общество есть, таким образом, аристократия — власть меньшинства, вождей, «лучших людей» над массой; против этого рокового социологического соотношения бессильны все программные лозунги равенства, все перевороты, совершаемые во имя принципа равенства. Верхушки парламентских партий в демократии или одной партии при партийной диктатуре (как в советской России «политбюро» коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве. Или — чтобы не употреблять термина

* Немецкий социолог Фридрих Визер называет это соотношение «законом малого числа». *Wieser F.* Das Gesetz der Mach, 1926.

олигархии, получившего исторический смысл корыстного, плохого властвования меньшинства,— скажем, что всякое общество по своей природе есть олигократия, власть меньшинства. Общественные порядки могут различаться лишь по форме и способам подбора и пополнения этого правящего меньшинства — по степени его замкнутости, наследственного начала в нем или открытости доступа в него отдельных лиц из низших слоев, по относительной свободе общественного мнения большинства в его оценке правящего меньшинства. Но все эти различия имеют место лишь в пределах неустранимого, повсеместно действующего общего начала олигократии. Лишь в краткие моменты мятежа и анархии бывают положения, при которых толпа, масса, как таковая, действует не под управлением вождей (хотя в большинстве случаев и в типических явлениях, и здесь есть более или менее явное или скрытое водительство меньшинства); но именно эти моменты суть состояния временного разложения общества, распада общественного единства и превращения общества в текучую хаотическую массу; такие состояния разложения либо вообще бесильны, либо в крайнем случае могут опрокинуть старый порядок; всякое же создание нового порядка, всякое общественное строительство требует организации и тем самым — власти меньшинства.

По тем же основаниям, в силу которых во всяком обществе действует принцип олигократии, в нем действует и принцип единовластия (монократии, чтобы и здесь избегнуть уже использованного в определенном узком историческом смысле термина «монархии»). Где и поскольку в обществе — в особенности в моменты критические — имеется потребность не просто в водительствующей мысли, а в быстро и единодушно действующей организующей воле, там и постольку в ней неизбежен принцип единовластия. Таково, как известно, историческое происхождение всех монархий; монарх есть вождь, по большей части военный, необходимый организатор, спаситель и охранитель общества. И, с другой стороны, все народные восстания и движения, порождая анархию и внутреннюю борьбу, с необходимостью ведут к появлению такого же единовластного вождя, который, мнимым образом будучи «представителем» и «уполномоченным» народа, на самом деле есть его повелитель. Всякая революция, всякое восстание против «деспотизма власти», по общему правилу, ведет к тому, что народ попадает в подчинение новому вождю и помимо своей воли утверждает гораздо более деспотическое и неограниченное единовластие, чем то, которое он свергнул. Единовластие в том или ином виде есть в такой же мере адекватная форма выражения внутреннего единства общества в области организующей, напряженно-творческой воли, как власть меньшинства есть адекватная форма постоянного, длительного направления общественной жизни.

Но вернемся к общему принципу иерархизма. Если ближайшим образом он вытекает как бы с чисто природной необходимостью из требований общественного единства, то свое последнее онтологическое обоснование и свое оправдание, как начала нормативного, он черпает из начала служения. С первой точки зрения иерархизм можно было бы рассматривать как принцип, всецело относящийся к внешней, механической стороне общественности, как чисто служебное средство, имеющее лишь утилитарное, а не самодовлеющее духовное значение. Так обычно на это начало смотрит индивидуалистически-демократическое мировоззрение, для которого иерархизм есть как бы лишь дань, платимая верховными началами «воли большинства» и индивидуальной свободы — естественной необходимости, нечто вроде неизбежного трения

в ходе общественной машины. Идеалом при этом остается возможный минимум иерархичности. В действительности, однако, иерархизм имеет свой последний корень, как указано, в принципе служения как верховном определяющем начале духовной жизни. Так как общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетворение субъективных нужд людей, а строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни, то отношения между его участниками определены, как мы видели, началом авторитета; строение общества должно отражать на себе различие в авторитетности, качественной годности, онтологической значительности отдельных его членов и соучастников: «Иная слава солнца, иная луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (Кор., 15, 41). Общество в этом смысле по самому своему существу есть аристократия в буквальном смысле этого слова господство лучших и потому и сознательно должно стремиться быть таковым. Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. Нравственно-определяющие и формирующие идеи идут, как все идеи, сверху вниз, от духовных вершин к духовным низам. Всегда должны быть мастера и знатоки дела и ученики, им подчиненные, это подчинение не есть чисто пассивная, бессильная, вынужденная покорность силе; оно, как мы знаем, в основе своей добровольно и есть лишь косвенное отражение в человеческих отношениях добровольного послушания объективной правде, подлинному добру. Мы уже знаем: демократическая идея, что последней высшей инстанцией государственной жизни служит ничем не мотивированная воля, своеволие массы, избирательного стада — так же, как в абсолютной монархии ею служило le bon plaisir * монарха, правило «sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas» **— есть зловредное, онтологически несостоятельное заблуждение. Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими. В сущности, и демократия не может обойтись без принципа авторитета и потому иерархизма — именно потому, что он есть незыблемый божественный закон, определяющий самое существо человека и общества. Но она склонна искажать и извращать его; под влиянием веры в ложный принцип «самодержавия народа» авторитетом легко может стать не действительный мастер, лицо более высокого духовного и умственного уровня, а демагог, сумевший польстить массам и заслужить их доверие в качестве приказчика, исполнителя их воли. Истинное же, подлинное основание авторитета и потому иерархически-высшего состояния человека есть «харисма», сознание не произвольно-человеческой, а объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства. Основание всякой привилегии, всяких особых прав, всякого высшего положения человека или общественной группы и класса лежит только в одном: в их надобности для выполнения объективно-необходимой общественной функции в деле общего служения правде. Ибо не только подчинение, но и власть и главенствование есть служение и потому оправданно в качестве такового.

Этим определен нормативный критерий строения общества. Прежде всего, общий принцип иерархизма и, следовательно, неравенства есть,

---

* добрая воля *(фр.).— Ред.*

** «так я хочу, так я велю, пусть доводом будет моя воля» *(лат.).— Ред.*

как уже указано, не неизбежное зло, а добро, ибо члены общества должны быть распределены по разным ступеням общественной лестницы в соответствии с их духовно-онтологической значительностью, со степенью и областью их годности и умелости в богочеловеческом деле общественного строительства, и идеалом здесь является не минимум, а максимум дифференциации и иерархизма. С другой стороны, мерилом правильного устройства общественной иерархии может быть не то, в какой мере оно совместимо с удовлетворением человеческих вожделений, корыстного и завистливого стремления человека быть не ниже другого, а лишь то, в какой мере общественный порядок обеспечивает правильный иерархизм, т. е. действительно ставит каждого соучастника общества на надлежащее, соответствующее его достоинствам и способностям место. При этом надо иметь в виду, что всякая длительно существующая и ставшая традиционной форма иерархизма склонна вырождаться и испытывать искажение своего истинного существа. Власть и привилегированное положение, какой бы источник они ни имели, суть соблазны, легко используемые не в интересах общества и объективной правды, а в личных интересах отдельного человека и группы. Здесь не место обсуждать конкретные условия, при которых иерархизм сохраняет свою подлинную онтологическую функцию, т. е. дает максимальные шансы тому, чтобы каждый соучастник общества стоял на действительно надлежащем ему месте; как и все остальные, конкретно прикладные проблемы политики, эта задача неразрешима для всех эпох и общественных состояний в одинаковой форме. В качестве общего правила можно лишь указать, что замкнутость классов и общественных групп, отсутствие свободного эндосмоса и экзосмоса между низшими и высшими слоями при прочих равных условиях легче всего ведет к вырождению онтологически обоснованного иерархизма в иерархизм, онтологически неоправданный. Но должны ли иерархически высшие слои пополняться путем избрания снизу, или кооптации сверху, или через сочетание обоих приемов и в каких именно конкретных формах — это есть вопросы конкретной политической психологии и педагогики, решаемые только от случая к случаю. Ибо момент «избрания» не есть сам по себе священное начало; он имеет чисто функциональное значение: в нем народ или низшие слои не диктуют свою безапелляционную волю в качестве высшей державной инстанции общества, а лишь выражают свое посильное суждение о подлинно объективной годности и авторитетности избираемого.

2. НАЧАЛО РАВЕНСТВА

Но если иерархизм и связанное с ним неравенство суть необходимые начала общественной жизни, то остается ли в ней какое-либо место для противоположного начала равенства? Это зависит от того, в каком смысле мы употребляем это понятие и к чему его прилагаем. Поскольку под равенством — как это обычно имеет место на основе антропократически-натуралистического миросозерцания, на котором покоится идущий из XVIII века демократический идеал,— разумеет равенство прав и притязаний человека, его требование, чтобы общество давало каждому не меньше благ, власти, почета, чем другому, равенство остается началом и неосуществимым, и ложным. Ибо не существует «прирожденных», первичных прав и притязаний человека; права человека вытекают из его обязанностей, суть производные следствия из его единственного права — права на служение; а так как функции служения

разнородны и размещаются в иерархическую лестницу, то и соответствующие права могут быть только разнородными, т. е. неравными. Демократическое требование равенства вступает, таким образом, в конфликт с началом иерархизма и аристократизма; оно не имеет за себя никакого объективного основания и есть лишь беспредметное выражение субъективной зависти, оглядки на другого, желания, чтобы другой был не выше меня и я — не ниже его. И так как большинство стоит всегда на низшем духовном уровне, чем избранное меньшинство, то фактически всякая попытка уравнения ведет к понижению уровня общественного бытия, к срезыванию его верхушки.

Но возможно и совсем иное понимание принципа равенства, в котором он не только совместим с началом иерархизма, но — как бы это ни казалось парадоксальным с точки зрения ходячих идей — непосредственно из него вытекает. Прежде всего, всякое равенство есть не абсолютное равенство между одним и другим, так чтобы достаточно было сравнения двух объектов, чтобы установить между ними равенство. Равенство устанавливается в определенном отношении и всегда ввиду и на основе какого-то соотносительного ему неравенства; равенство уровня между двумя реальностями всегда предполагает общность их отличия от иных, высших и низших уровней. Есть только одно отношение, в котором все люди действительно, т. е. онтологически, равны и в котором поэтому они должны блюсти равенство: это есть их отношение к Богу. Все люди равны перед Богом, и притом в двояком отношении: поскольку Бог есть начало трансцендентное, абсолютное, совершенное в противоположность несовершенству, бессилию, ничтожеству всего эмпирического тварного мира, поскольку перед лицом Бога все люди суть тварные создания, существа, исполненные бессилия и греховности, сознающие свое общее ничтожество, свою противоположность Богу и удаленность от него. Из этого отношения вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство нищеты, недостоинства и смирения; никто не вправе считать себя выше других людей в этом онтологическом отношении, не видеть в другом человеке равного себе соучастника общей нужды и общей задачи совершенствования. Принцип равенства выражается здесь не в эгоистической обиде за себя и желании, оглядываясь на другого, получить столько же, как и он, а, напротив, в сознании, что всякий другой — не хуже и не недостаточнее меня, заслуживает не меньше меня; принцип равенства есть здесь, иначе говоря, иной аспект начала солидарности, любви к ближнему, поскольку это начало рождается из смиренного сознания своего собственного недостоинства, своей удаленности от Бога. С другой стороны, поскольку Бог есть вместе с тем начало, имманентное человеку, поскольку каждый человек есть «образ и подобие» Божие и потенциально «сын Божий» — человек по сравнению со всем остальным тварным миром есть существо высшее, аристократическое по своему онтологическому происхождению и назначению. И в этом смысле все люди принципиально опять-таки равны между собой. Из этого отношения также вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство достоинства и обязанностей, определенных достоинством по принципу «noblesse oblige» *. Это истинное и онтологически оправданное равенство есть по самому существу своему аристократическое чувство — чувство солидарности в особой избранности и в необходимости оправдать ее, оказаться достойным ее. Такое законное, возвышающее и облагораживающее сознание равенства мы

* «положение обязывает» *(фр.).— Ред.*

имеем во всякой аристократической корпорации — в дворянстве, где оно объединяет знатнейшего и богатейшего вельможу с самым захудалым и бедным дворянином, в офицерском обществе, где главнокомандующий и последний прапорщик объединены чувством взаимного уважения к достоинству друг друга как участников общего дела управления армией.

Именно это аристократическое сознание равенства как солидарности в избранности, наиболее полное и адекватное религиозное сознание — христианство — распространяет на всех людей без исключения. Равенство между людьми есть следствие всеобщего священства. Каждый человек в своей основе есть избранный Богом свободный слуга Божий, свободный соучастник Божьего дела. Человечество в этой своей богоизбранности, в этой особой своей близости к «Царю царей» и ответственности перед Ним есть аристократия в космическом бытии, и именно поэтому человек должен в лице каждого себе подобного уважать равного себе сослуживца и избранного представителя Божьего дела.

Другими словами, равенство в истинном, онтологически обоснованном своем смысле есть не что иное, как всеобщность служения. В истинной человеческой жизни, а потому и в истинной, онтологически адекватной общественной жизни все люди одинаково (хотя каждый на своем месте и со своим особым содержанием) призваны к свободному служению, никто не исключен из него, никто не является только объектом, а не субъектом общественного служения. И так как служение по самому существу своему обосновывает, как мы видели, иерархизм, то равенство не противоречит здесь неравенству, не перекрещивается с ним, а, напротив, с ним согласуется и его пронизывает — так же, как равенство офицерского звания не противоречит иерархическому строению командного состава. Каждый человек имеет равное достоинство — именно тогда, как он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства — определенное ему служение.

В этом заключается истинный онтологический смысл (как и истинный генетический источник) демократии. Демократия есть не власть всех, а служение всех. Не хищническое, корыстное или властолюбивое желание всех людей или «народа» быть хозяином и распорядителем своей судьбы, державным властителем жизни есть ее основание, а чувство обязанности активного соучастия всех в общем служении правде. Варьируя формулировку, приведенную выше при определении начала служения, мы можем сказать: единственное первичное право каждого человека есть его право на соучастие в общем служении. Здесь открывается вместе с тем связь правильно понятого начала равенства как всеобщности служения с началом свободы; здесь лежит объяснение того, почему начала свободы и равенства — при другом, ложном их истолковании, как это известно из исторических примеров, часто противоречащие друг другу и сталкивающиеся между собой,— все же вырастают в человеческой душе и потому в человеческом общежитии совместно. Ибо они суть в своем последнем существе лишь два выражения одного и того же начала. Равенство есть всеобщая призванность к служению, служение же в качестве нравственной активности зиждется на свободе человека. Всеобщность и свобода служения суть соотносительные стороны богочеловеческой природы человека. Общество, как совместная богочеловеческая жизнь, есть свободное всеединство. Служение правде не есть чья-либо привилегия или исключительная обязанность какой-либо отдельной группы людей, опекающей и насильственно направляющей

общественную жизнь: оно есть дело всех людей без исключения. Идея правды, благодатная сила, подвигающая на служение, должна всепронизывающим током проходить через сердца и волю всех членов общества. Последний источник общественной действительности, живого творческого и связующего начала общественности лежит в религиозно-нравственном сознании человеческого сердца, в свободной человеческой воле, которой чужая воля может помогать, которую она может направлять и организовывать, но которую она не может заменить. Где парализовано или предано забвению начало всеобщего свободного служения, где есть общественные слои, которые суть только пассивные объекты, а не активные субъекты служения, там, с одной стороны, в известной мере парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, с другой стороны, подпольно взращиваются в человеческой душе анархические страсти, подготовляется бунт, растет идеал самочинного устроения. Все бунтарское в новой европейской истории — восстание в ней человека против Бога, рост и действие в ней мечты о самочинном построении вавилонской башни вплоть до последнего достижения этой тенденции — духовного самоубийства в коммунистическом бесчинии и рабстве — есть расплата человечества за забвение и умаление им в прошлую эпоху начала всеобщности свободного служения.

Глава VI

КОНСЕРВАТИЗМ И ТВОРЧЕСТВО В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

I. ДВУЕДИНСТВО ТРАДИЦИИ И ТВОРЧЕСТВА

В отделе «Соборность и общественность» мы усмотрели одну из существенных черт соборности как внутреннего живого ядра общественности в ее сверхвременности. В соборном единстве — так же, как в памяти и жизни отдельного человека — прошлое не исчезает, а продолжает жить и действовать в настоящем, и лишь эта непрерывность, обоснованная в сверхвременности, обеспечивает устойчивость и жизненность общественного целого. Эта сверхвременность не есть, конечно, абстрактная, неподвижная вневременность или вечность: она есть лишь единство, которое, как некое лоно, объемлет в себе и пронизывает своими силами живую изменчивость, временное течение общественной жизни,— так же, как в индивидуальной жизни человека сверхвременное тождество личности живет и действует во всем временном ряде сменяющихся актов и состояний человека. Сущность всякой жизни, как таковой — начиная с жизни простейшего организма и кончая самой глубокой духовной жизнью человека,— состоит в этом живом нераздельном единстве в ней сверхвременности и временного течения, и потому это же единство определяет и существо общественной жизни.

В последних глубинах духовной жизни — индивидуальной и коллективной — эти два момента живут и действуют в гармоническом, нераздельном и неслиянном единстве. В глубине соборной исторической жизни человечества, как и в глубине индивидуального духа, неустанно и неустранимо совместно соучаствуют и традиции, сохраняющие силы прошлого в настоящем и передающие их будущему, и творческая энергия духовной активности, устремленная к будущему и рождающая новое. Но в эмпирическом, наружном слое общественности и эти два

момента выступают обособленно и часто вступают в противоборство между собой. Если изнутри, в глубинном слое духовного бытия они, как указано, одинаково объемлют и пронизывают и коллективную, и индивидуальную человеческую жизнь, то вовне, в эмпирической оболочке общественной жизни они как бы отлагаются по двум ее основным измерениям и сосредоточиваются каждое в одном из последних. Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы. Силы прошлого, как они выражаются в сложившемся бытии, привычных нравах, нравственных воззрениях, в устойчивости правовых форм, политических и социальных отношений, как бы хранятся и взращиваются в лоне коллективного бытия, в единстве совместной жизни; отдельная личность врастает в них с самого своего рождения, впитывает их в себя «с молоком матери», вдыхает их в атмосфере семьи и окружающей общественности. Напротив, фермент новизны, творческая устремленность к будущему заложены в глубине индивидуального духа, все новое, привступление которого и определяет собою общественную изменчивость, временное развитие общества, как бы зачинается из ничего в том таинственном глубочайшем центре личности, который мы зовем свободой. Лишь зачавшись и постепенно оформляясь в глубине индивидуального духа, в творческой личной инициативе, новое потом восприемлется общественной средой, проникает в нее и в ней утверждается. Так основная, рассмотренная нами в первой главе двойственность между коллективным и индивидуальным началами общества выступает здесь с новой стороны как двойственность между восприемлющим, охраняющим, обеспечивающим общественную непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общественности, и творческим, зачинающим, созидающим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало *.

Эти два начала всегда сотрудничают и совместно действуют в общественной жизни, так как проистекают, как указано, из первичного нераздельного единства сверхвременности и временного развития в духовной жизни; но в эмпирии исторической жизни они, выступая раздельно, сотрудничают между собой именно в форме неустанной взаимной борьбы. В силу этого общественная жизнь всегда стоит перед задачей установления гармонического равновесия между ними, и учение о нормативных принципах общественного устройства имеет здесь одну из самых существенных проблем, подлежащих его разрешению.

Из онтологического единства этих двух в эмпирическом слое общественности противоборствующих начал следует прежде всего общее нормативное требование необходимости их постоянного примирения, приведения их во внутреннюю живую связь между собой. Мы имеем здесь в лице этих начал консерватизма и творческой инициативы — так же, как в рассмотренном выше двуединстве «мы» и «я» — таких противников, которые, несмотря на свой неустанный антагонизм, как бы прикованы друг к другу, питаются и живут каждый на счет другого и потому призваны к мирному сотрудничеству и согласованию. Где принцип

* Термины заимствованы из статьи П. Б. Струве «Материнское лоно и героическая воля» в «Русской мысли», 1922. Сама идея различия между «женским» («материнским») и «мужским» началом духовной и общественной жизни намечена и подтверждена на материале античной культуры в классических работах И. Бахофена.

охранения старого, блюдения установившихся традиций настолько всеобъемлющ и интенсивен, что начинает поглощать и подавлять свободу личной инициативы и творческого созидания, там начинает замирать сама первооснова общественности, ее реальный онтологический субстрат — духовная жизнь: ибо жизнь по самому своему существу есть неустанный поток становления, творческий порыв, прилив в эмпирию бытия новых сил и содержаний, беспрерывно рождаемых в темных недрах свободного духа. Когда этот прилив задержан и ослабевает или прекращается, само охранение теряет свой смысл, ибо не остается для него реального материала; великое начало охранения, непрерывность живого бытия превращается тогда в окостенение пустых форм, лишенных живого внутреннего содержания. Но все окостеневшее, парализованное, лишенное притока живой духовной крови неизбежно разваливается, распадается на части; и, с другой стороны, задержанный поток духовного творчества, не находя для себя непосредственного воплощения, становится разрушительным водоворотом бунтарства, силой, внутренне отравленной этим болезненным ее искажением, превращающим его из начала творческого в начало разрушительное. Так само охранение становится разрушением. С другой стороны, где принцип творческой инициативы не созревает спокойно в лоне давних традиций, не напоен их силами, там он остается внутренне бессильным, лишается начала подлинного творчества, которое всегда предполагает рождение из глубоких исконных недр бытия; всякий решительный и радикальный отрыв от предания есть отрыв зачинающегося ростка от питающей его почвы. Здесь может оставаться видимость новизны, но чем больше эта жажда нового принимает характер не творческого положительного созидания, а чистого отрицания старого, тем более она духовно обращена в самом этом отрицании на старое и прикована к нему. Вместо здорового подлинного рождения, которое есть не отрицание или истребление старого, а его преодоление через внутреннее его претворение и преображение, здесь возникают бессильные судороги, разрушающие то лоно, в котором они совершаются, но ничего не созидающие. Консерватизм, ставший реакцией, стремлением сохранить не жизнь, а безжизненные окостеневшие формы, по самому своему существу разрушителен; радикализм, ставший бунтарством, революцией, по самому существу своему реакционен, ибо, разрушая, не ведет жизнь вперед, а через ее ослабление отталкивает ее назад, на низший уровень.

Из этой общей взаимосвязанности и приуроченности друг другу этих двух начал следует, что охранение и свобода творческой инициативы суть, собственно, не две разные задачи общественной политики, а лишь две стороны одной органической целостной задачи. Охранение должно быть направлено не на старое, как таковое, не на готовые, уже воплощенные формы и отношения, а на непрерывность и устойчивость самого творческого развития, самой жизненной активности; охранение самих форм общественных отношений, быта, нравов имеет всегда лишь относительные значения, поскольку оно оправданно как охранение адекватного, удобного своей привычностью и именно поэтому нестесняющего традиционного русла духовного потока. С другой стороны, начало героической активности, созидания нового должно быть пропитано заботой о сохранении жизненности и прочности самой духовной непрерывности общественного бытия, должно быть раскрытием, развитием, усовершенствованием старого. Истинная, онтологически обоснованная политика по самому существу своему всегда есть политика духовно свободного, не скованного предубеждениями и

омертвевшими привычками консерватизма или — что то же самое — политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни. То, что в политическом словаре последнего столетия называется «левым» и «правым»,— политика бунтарского восстания, разрывания оков прошлого, утверждения безудержного своеволия рвущихся на простор сил свободной инициативы и политика насильственного, принудительного обуздания этой анархической стихии и охранения старых общественных форм, направленных именно на такое внешнее стеснение своеволия личности и народа,— есть одинаково выражение болезненного кризиса, расстройства органической целостности и потому подлинной жизненности общественного бытия. Политический опыт последнего столетия таков, что наступает уже время, когда комплексы идей, традиционно выражаемые обоими этими терминами, начинают терять живое и осмысленное реальное содержание: «правый» и «левый» путь исхожены, по-видимому, до конца, и обнаружена трагическая социальная диалектика, в силу которой последние их этапы сходятся в одном месте: боязливая опека над общественной жизнью — попытка раз навсегда наложить на свободную инициативу оковы обуздывающих ее традиционных форм оказалась равносильной внутреннему разложению жизни, а безграничный простор необузданного разрушительного самочиния привел к неслыханно-деспотическому по-давлению всякой личной свободы. Обе тенденции обнаружили свое сродство, свое внутреннее тождество как соотносительные, постоянно готовые поменяться своими местами и заимствующие друг у друга оружие проявления цинизма, потери уважения и чутья к онтологической первооснове общественного бытия — духовной жизни, с присущим ей нераздельным двуединством сверхвременной целостности и временного развития, смирения и свободы, охранения и творчества.

2. НАЧАЛА НАСЛЕДСТВЕННОСТИ И ЛИЧНЫХ ЗАСЛУГ

Начала сверхвременного единства и временного развития в общественной жизни или — что то же — начала пребывания в материнском лоне социального бытия и творческой воли к созиданию нового находят свое конкретное выражение в действии двух принципов общественной жизни — принципа наследственности и принципа личных заслуг. Эти принципы, с одной стороны, имеют значение общих функциональных начал и, с другой стороны, получают и правовое выражение. Эти принципы распространяются на все области общественной жизни и имеют в них свое выражение; они действуют как в сфере организации общественного единства — организации власти и служения, того, что носит название политического устройства, так и в сфере так называемого гражданского оборота, т. е. свободного взаимодействия частных, единичных общественных элементов.

На ранних стадиях общественной жизни, где личность еще почти всецело погружена в сверхвременное, общественное единство, принцип наследственности, как известно, преобладает над принципом личных заслуг. Поскольку весь общественный строй держится на «обычном праве», на порядке, освященном традицией, права и обязанности отдельных лиц и групп, как и вся система социальных функций, переходят, по общему правилу, по наследству от одного поколения к другому. Носителем и гражданских, и политических прав и обязанностей является вообще не отдельная личность и не данное поколение, а род именно как

сверхвременное единство, преемственно, по наследству представляемое отдельными лицами и поколениями. Существуют родовая собственность, родовые наследственные профессии и сословия, родовая — наследственная — власть. Наоборот, в новую эпоху, с развитием индивидуализма и потерей чутья к сверхвременному единству общественной жизни принцип наследственности начинает испытываться как социальная неправда и как начало, тормозящее и искажающее нормальное функционирование общественной системы, и на его месте выдвигается обратный принцип личной заслуги и годности; общественное сознание нового времени может быть прямо определено как попытка построить всю общественную жизнь на начале личных заслуг, на предоставлении каждому представителю поколения, живущего и действующего в данное время, каждому лицу, независимо от его происхождения, т. е. от его связи с общественным прошлым, возможности на равных условиях по своему свободному выбору исполнять те или иные общественные функции и достигать, в меру своих личных заслуг и дарований, соответствующего общественного положения.

Из намеченных выше общих соображений о необходимом двуединстве сверхвременности и временного развития, традиционности и свободной творческой инициативы в общественной жизни непосредственно вытекает, что попытка основать общественный порядок на одном из двух обусловленных этими моментами начал, за полным исключением другого, неизбежно обречена на неудачу по своей неадекватности онтологической природе общественного бытия. Если исключительно наследственно-родовое, кастовое устройство общества подавляет личную инициативу, оставляет неиспользованными творческие духовные силы личности и ведет к господству отжившего и мертвого над живым, то, с другой стороны, исключительное действие начала личной заслуги с совершенным устранением начала наследственности угрожает непрерывной преемственности духовных и правовых основ общественной жизни, оставляет неиспользованными навыки и умения, передаваемые через воспитание и среду от поколения к поколению, и придает общественной жизни характер эфемерности, поскольку она определяется условиями жизни, интересами, страстями одного лишь текущего поколения.

Фактически — как это применимо ко всем онтологически определенным и потому необходимым началам общественной жизни — оба эти принципа, в сущности, неустранимы и в той или иной форме и степени всегда соучаствуют во всяком общественном порядке и строительстве. Вопрос может идти только о наиболее адекватном, целесообразном и планомерно-сознательном использовании каждого из них. Мы рассмотрим в общих чертах их применение, с одной стороны, к области государственной жизни и, с другой, к области жизни гражданско-хозяйственной.

В области политического устройства самое характерное выражение начала наследственности есть наследственная монархия, а самое характерное выражение начала личных заслуг и свободы индивидуальной общественной карьеры есть демократическая республика. Наследственная монархия есть наследие в современном обществе родового воззрения и родового строя (хотя она сама — о чем подробнее ниже — рождается из начала личной заслуги и обычно, в согласии с своим возникновением и своей функцией, находится в борьбе против наследственно-родовой аристократии); она покоится на мысли, что определенному роду, династии — независимо от степени годности отдельного ее

представителя — принадлежит переходящая по наследству от отца к сыну харизма верховной власти, призвание высшего государственно-общественного водительства. Убеждение в такой наследственности призвания к верховной власти вообще не может быть обосновано рационально-утилитарно, из соображений общественной полезности; оно носит характер непосредственной религиозной веры в богоизбранность данного рода. Оно принципиально изъемлет из сферы общественного самоопределения и общественной критики вопрос о носителе верховной власти, считая этого носителя непосредственным избранником Бога, т. е. мысля верховную власть исходящей не от человека, а от Бога, причем отдельное лицо является таким избранником Бога не как таковое, а именно как законный, получающий власть в порядке наследственного преемства представитель династии, рода. Монархия есть, таким образом, наследственная верховная власть, теократически обоснованная. Поскольку исчезает непосредственная вера в такую теократическую избранность определенного рода к верховной власти — она обречена исчезнуть с развитием заложенного в христианском мировоззрении и определившего отсюда все новое, даже атеистическое сознание начала самоценности и неповторимо-своеобразного призвания каждой отдельной личности — монархия лишается своей единственной непосредственной и подлинно прочной основы и не может более существовать. Большинство современных так называемых «монархистов» скорее уговаривают косвенно-утилитарными и потому здесь, по существу, непригодными соображениями себя и других быть монархистами, чем непосредственно по своей вере подлинно суть таковые. С распространением сознания незаменимо-своеобразной ценности и призванности каждой личности монархия может поэтому существовать в современном обществе лишь в силу исторической инерции, в силу сознания полезности традиционно установившейся формы правления; образование новых династий вряд ли сейчас возможно.

Но совершенно независимо от этого традиционно-религиозного основания легитимной, династической монархии принцип наследственной преемственности верховной власти (который шире исторически укоренившегося принципа династической монархии) имеет общую, обычно упускаемую из виду социальную функцию как конкретное выражение сверхвременного единства государственной власти. Современное республиканско-демократическое сознание держится, как указано, воззрения, что всякая наследственная преемственность власти есть зло и неправда, так как ограничивает общественное самоопределение, право общества и народа самому созидать свою власть, т. е. избирать ее носителя. При этом под «обществом» или «народом» молчаливо и как нечто само собой очевидное подразумевается живущее и действующее в данный момент поколение; сверхвременное измерение общественного бытия, его время-объемлющее единство отвергается или не идет в расчет, оно представляется чем-то фиктивным, реально несуществующим. Политические интересы, страсти и предубеждения сегодняшнего дня оказываются при этом единственной силой, определяющей государственную власть. В противоположность этому из уясненной выше сверхвременности общества вытекает необходимость и оправданность организационных форм, выражающих эту сверхвременность. Не только в законах, учреждениях, нравах необходимости сохраняется и должна сохраняться непрерывность, обеспечивающая единство социальной жизни ряда поколений, но такая же непрерывность должна иметь свое выражение и в выборе личного носителя власти. Общественная функция наследственной власти

состоит именно в том, что в ней дана инстанция, возвышающаяся над политической волей одного лишь данного поколения, людей сегодняшнего дня, и выражающая и блюдущая интересы и волю общества как сверхвременного единства. Такая наследственная власть совсем не должна быть необходимо династической, т. е. право на верховную власть не должно быть необходимо обусловлено принадлежностью к определенному роду и тем более не должно необходимо быть наследованием по закону, например переходом власти от отца к сыну, хотя исторически это и есть наиболее распространенная и известная форма наследственной власти, имеющая — там, где она укоренена в соответствующем религиозном сознании,— преимущество наибольшей прочности. Правда, противоположная форма чисто избирательной монархии сама по себе, взятая в чистом виде, есть некое contradictio in adjecto *, ибо определение носителя сверхвременного единства суверенитета становится в ней в зависимость от текущих временных, политических сил. Но мыслима и форма наследования вроде той, которая практиковалась в Римской империи, в которой монарх свободно избирает своего преемника из неограниченного круга лиц (в любопытном проекте польской конституции 1929 года глава государства намечает кандидата в свои преемники, избираемого всенародным голосованием). Но и в республике избрание главы государства может быть обставлено условиями, в наибольшей степени обеспечивающими выражение начала преемственности, традиционности, сверхвременного единства власти. Уже всенародное избрание дает в этом смысле большую гарантию, чем избрание парламентом или национальным собранием, ибо в народных массах традиционно-исторические начала укреплены, по общему правилу, прочнее, чем в сознании и воле руководителей политических партий. Мыслимы и другие формы, в которых при избрании главы государства обеспечивается влияние тех политических сил и социальных слоев (например, представителей церкви, науки, заслуженных государственных деятелей и т. п.), которые сами в максимальной мере являются носителями начала традиционности, сверхвременного единства общества.

С общей социально-философской точки зрения существен только принцип, противоположный демократическому принципу безграничного политического самоопределения отдельного поколения, действующего в данный момент в общественной жизни и исторически доселе выраженный в форме наследственной монархии,— принцип, по которому носитель верховной власти выражает и воплощает не волю и веру сегодняшнего дня, а высшее, соборное сознание общества, как сверхвременного единства. Эта сверхвременность верховной власти тем самым совпадает с ее мистичностью, религиозной освященностью. Если общество вообще призвано творить не свою собственную, человеческую волю, а волю Божию, осуществлять не удовлетворение субъективных человеческих потребностей, а объективную абсолютную правду, то и верховная власть есть не приказчик человеческого коллектива, а по самому существу своему — слуга Божий, блюститель правды. Конкретно это выражается именно в том, что она охраняет не интересы сегодняшних членов общества, а интересы общества как сверхвременного единства, как соборного лица, имеющего свое целостное религиозное призвание, свою всемирно-историческую миссию. В монархической идее царя как «помазанника Божия» содержится поэтому глубокая и верная идея, отнюдь не связанная непременно формой династической монархии и независимая

* противоречие в определении *(лат.)*.— *Ред.*

от того указанного выше теократически-родового сознания, на которое опирается последняя. Верховная власть, как организационное выражение онтологического единства общества, имеет не чисто человеческое, а сверхчеловеческое значение; всякая власть на земле, как мы уже знаем, по своему последнему смыслу есть власть, идущая от Бога,— выражение не человеческого самовластия, а человеческого выполнения воли Божией; всякая власть — даже там, где она покоится на избрании,— по существу, идет сверху, а не снизу, ибо само избрание есть не своевольно-человеческий выбор приказчика и исполнителя человеческих желаний, а отыскание достойнейшего служителя абсолютной правды.

Но государственная власть, служа организационным выражением единства общества, должна выражать и отражать не только его сверхвременность в ее абстрактной противоположности его временному развитию, но именно конкретное единство обоих начал, сверхвременности и временного развития. Поэтому адекватная природе общества власть должна быть построена на единстве этих двух начал: она должна сочетать начала мистического сверхвременного единства общества с действием интересов и требований текущего времени, со свободным общественным самоопределением. Исторически наиболее совершенным осуществлением этого конкретного двуединства является доселе дуалистическая система конституционной монархии, в которой воля монарха, как представителя традиционного национального единства, сотрудничает с общественным мнением, с волей общества в лице его свободно избранных представителей. Романтически-славянофильское возражение, что эта форма правления основана не на органическом единстве власти и народа, а на механическом их взаимодействии, на недоверии и беспрерывной борьбе и взаимном противодействии между ними,— ничтожно потому, что в сфере права и внешней общественности (ср. выше: гл. I, 6, и гл. III, 1—3) всякое сотрудничество необходимо принимает форму внешнего взаимодействия и взаимоограничения.

Само собою разумеется, что конституционная монархия, как и всякая другая форма правления, не является ни абсолютно совершенной, ни единственной правильной формой власти — тем более что, как указано, там, где исчезает религиозно-теократическая основа наследственной монархии, последняя вообще лишается своего фундамента. Мыслимы и формы республики, приближающиеся по своему строению и основной идее к этой дуалистической системе (как, например, в известной мере это имеет место в американской конституции с той полнотой власти, которою обладает в ней президент в отношении парламента). Существенным и здесь является лишь общий принцип, по которому власть, адекватная природе общества, должна в максимальной мере сочетать блюдение непрерывности общественного бытия со свободой общественного самоопределения и осуществляется в формах, гарантирующих наиболее мирное и гармоническое сотрудничество обоих начал.

В этой связи надлежит отметить — за недостатком места мы можем здесь лишь мимоходом коснуться этой темы,— что и столь единодушно и решительно отвергнутое новым временем начало сословности, т. е. наследственности служения и социального положения, при всех социальных опасностях, которые с ним могут быть связаны, и при всей легкости его социального вырождения, в принципе содержит в себе правильную, онтологически-адекватную социальную идею. Поскольку сословия остаются не абсолютно-замкнутыми, не превращаются в касты, а остаются открытыми для доступа в них со стороны и поскольку социальные и правовые привилегии в них строго определены специфи-

ческой функцией служения, исполняемой каждым из них,— в чем и заключается идея и источник происхождения сословий,— начало наследственной преемственности служения, всех моральных и интеллектуальных навыков и бытовых форм жизни, с ним связаных и им обусловленных, имеет высокую общественную ценность. Сословность делает проводником общественного служения семью, этот первичный очаг общественно-духовного воспитания; личность здесь созревает с детства в атмосфере определенного типа общественного служения, «с молоком матери» впитывая в себя его навыки и традиции. Когда сын наследует профессию и общественное положение отца, накопленный в обществе духовный капитал умений, традиций и навыков более всего сохраняется, менее всего терпит ущерб при смене поколений и эпох. Аристократическая идея чести, т. е. слияния личного достоинства с блюдением, через исправность служения и жизни, достоинства коллективного сверхвременного органа, к которому принадлежит личность, придает особую интенсивность началу общественного служения в человеческой жизни. В сущности, начало сословности, поскольку оно имеет онтологическое основание, никогда и не перестает действовать в общественной жизни: отмененное законом, оно сохраняет силу в быту, в нравах и общественной практике: с одной стороны, дети, естественно, склонны продолжать традиции родителей, наследовать отцу в его профессии и общественном положении, и, с другой стороны, при отборе кандидатов на общественные должности неизбежно на практике учитываются не только личные достоинства и заслуги индивида, но и воспринятые им из семьи и социальной среды культурные навыки и влияния. Конечно, начало наследственной преемственности и здесь должно сочетаться с началом личной свободы в выборе служения, т. е. с началом равенства перед законом в смысле общей возможности для всякого человека осуществить свое призвание. «Кухаркин сын» может в отдельных случаях быть по природным дарованиям, т. е. от Бога, более призванным стать ученым, художником, воином, государственным деятелем, епископом, чем лицо, отец и деды которого отправляли соответствующую общественную функцию. Принципиальная открытость доступа ко всем служениям и общественным положениям всем членам общества вытекает из установленного выше принципа «всеобщности служения» (ср.: гл. V, 2); и исключительная наследственность социальных функций противоречила бы идее неповторимого своеобразия и индивидуальной призванности каждой личности. В какой мере и в каких пределах начало наследственной преемственности служения и социального положения может находить свое выражение в законе — есть вопрос конкретной политики, выходящей за пределы установления общих социально-философских принципов; в конкретной целостной системе общественно-правовых отношений, объемлющих не только писаное право, но и обычное право, и административную практику, и бытовые нравы, во всяком случае должны находить себе отражение оба начала — начало наследственной преемственности и начало личных заслуг и личного призвания; и задача политики заключается в том, чтобы и здесь создать разумное и наиболее гармоническое сочетание обоих этих начал.

Совершенно особую форму и своеобразное значение имеет вопрос о началах наследственности и личных заслуг в области гражданско-хозяйственной жизни. Здесь он принимает характер вопроса о социальной правомерности права имущественного наследования и наследственной собственности в его противоположности личному трудовому

приобретению имущества. Своеобразие соотношения этих двух начал в данной области заключается в том, что здесь именно индивидуализм, утверждающий права «личной» или «частной» собственности, настаивает на необходимости и правомерности начала наследственной преемственности, тогда как социализм, отвергающий права личности и частную собственность во имя надындивидуальных интересов общественного целого, вместе с тем отвергает правомерность наследования и тем самым приурочивает собственность или имущественное владение к индивидуалистическому началу личной заслуги. Здесь обнаруживается, с одной стороны, что так называемый «индивидуализм» вовсе не есть последовательный, до конца проведенный индивидуализм; отстаивая права личности, он вместе с тем отстаивает права и ценность семьи как сверхвременного коллектива или — шире говоря — права сверхвременного единства, объединяющего представителей разных поколений и превозмогающего разделение, которое полагается между ними смертью, уходом из жизни прошедшего поколения. Связь родителей с детьми или — шире — наследодателя с наследником в непрерывности имущественного владения основана на мысли, что жизнь и деятельность нового поколения есть естественное продолжение жизни и деятельности поколения отшедшего, что отцы продолжают жить в детях, в силу чего здесь и устанавливается имущественное правопреемство. С другой стороны, здесь обнаруживается также, что социализм, как было уже указано выше (гл. I, 1), опирается, в сущности, на индивидуалистическую концепцию общественной жизни. Каждый отдельный человек есть для него замкнутый в себе атом общественного целого; если в интересах общества он и считает необходимым ограничить свободу и права отдельной личности, связав или как бы склеив личности в сплошную общественную массу, то естественную, органическую связь между личностями он отрицает и именно поэтому, из своего индивидуализма, отвергает начало наследования, не понимая или отрицая органическую сверхвременную связь между поколениями. Социалист Лассаль с большой философской глубиной доказывал, что право наследования возникло из античного языческого культа предков, из представления, что отец семьи и после смерти продолжает присутствовать в семье и поэтому властвовать над своим имуществом; отсюда он делал вывод, что уничтожение культа предков, веры в посмертное присутствие умерших в оставленном им имуществе лишает право наследования всякого объективного основания. Личность, умирая, исчезает, уходит из земной жизни; поэтому противоестественно, чтобы после ее смерти судьба ее прежнего имущества еще определялась ее волей; всякое имущественное владение может быть только личным, приобретенным самой данной личностью на срок ее жизни; каждая личность должна начинать свою имущественную жизнь заново.

Теория Лассаля дает удобный отправной пункт для систематического решения вопроса. В противоположность Лассалю мы вправе сказать, что «культ предков» в известном смысле не исчез и никогда не может исчезнуть из общественного сознания; разрыв, создаваемый между поколениями смертью старшего, не может и не должен быть абсолютным — он преодолевается, как мы знаем, сверхвременным единством общества. Семья и круг друзей и близких неизбежно перенимает и устраивает себе достижения умершего; на наследственном преемстве зиждется вся непрерывность культуры, поэтому и институт наследования как одно из выражений этой преемственности есть «естественное», т. е. онтологически обоснованное, право. Государство вправе в отдель-

ных случаях ограничивать право посмертного распоряжения имуществом (следовательно, ближайшим образом так называемое право наследования по завещанию) в интересах общественного целого, как оно вправе ограничивать и регулировать свободное распоряжение собственностью вообще. Оно этим не уничтожает самый принцип наследования, а дополняет и исправляет наследование в кругу семьи или близких наследованием всего общества. Но принципиально наследственная имущественная связь между поколениями — наряду с самоочевидным правом и возможностью для каждой личности свободно созидать свое имущественное положение — выражает именно необходимую в общественной жизни непрерывность труда, творческой деятельности и использования ее плодов. В имущественно-хозяйственном отношении, как и во всех других отношениях, общественный порядок должен обеспечивать возможность наиболее гармоничного и полного сочетания начала непрерывности и наследственной преемственности с началом личных заслуг и достижений.

Но в этой связи обнаруживается еще более глубокое соотношение между личным и сверхлично-сверхвременным началом в общественной жизни. Тот парадоксальный факт, что индивидуализм, опираясь на принцип свободы личности, отстаивает в лице права наследования сверхвременную связь между поколениями, есть свидетельство того общего соотношения, в силу которого свобода личности дана не в ее изолированности и обособленности, которая есть именно ее ограничение, а именно в ее органической связи с другими личностями. Свобода распоряжения судьбой имущества после смерти, свобода заботы и мысли о других людях, об их судьбе после смерти данной личности, т. е. свобода живой связи с другой, и за временными пределами телесной жизни человека есть именно выражение подлинной свободы личности как духовного существа; тогда как сведение личности исключительно к обособленному носителю собственных единичных интересов есть неправомерное стеснение личности. В отделе о «соборности» и при анализе начал солидарности и свободы мы видели, что онтологически «я» и «мы», свобода и солидарность не противостоят друг другу как внешние и взаимнопротивоположные инстанции; напротив, «мы» живет в глубине «я» и образует питательный источник его жизни, как и, с другой стороны, само «мы», солидарность многих есть солидарность свободных существ, спонтанного взаимодействия и общения между «я» и «ты». Личность живет подлинно свободно лишь через свою связь с другими, через свою жизнь в других, как бы переливаясь за свои собственные пределы и находя себя в других. Это соотношение применимо и к взаимной связи между началами личных заслуг или личной инициативы и наследственной преемственности. Совершенно очевидно, что право наследования не умаляет и не ограничивает, а, наоборот, расширяет жизненное значение начала личной заслуги, ибо как бы увековечивает ее, распространяя ее силу за пределы краткой индивидуальной жизни ее носителя; в праве наследственного распоряжения своими достижениями сама личность как бы расширяется за пределы своей телесной жизни; сверхвременная солидарность поколений и связь между ними есть как бы выражение внутренней слиянности и непрерывности последовательных личных жизней, в которой преодолевается их телесная разобщенность и ограниченность. Вместе с тем в этом расширении свободы и творческой значительности личности содержится именно социальная функция, социальное служение личности; как всякое право (ср.: гл. IV, 2), право оставления наследства и его принятия

опирается в конечном счете на обязанность: личность обязана сама заботиться о наиболее справедливом и правильном употреблении ее имущества после ее смерти, как в лице наследника она обязана воспринимать, благоговейно оберегать и производительно использовать наследие прошлого.

Глава VII

ПЛАНОМЕРНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО)

Общественная жизнь есть, как мы знаем, выражение, воплощение вовне духовной жизни. В этом смысле основу ее образует живая идея, или идейно оформленная жизнь, осуществление жизненными силами идеи, которая благодаря этому сама становится реальностью, действующей энтелехией (ср. II, 3). В этом лежит начало особой двойственности в составе общественной жизни. С социально-психологической стороны мы имеем здесь рассмотренную выше (гл. III, 4) двойственность между идеальными и эмпирическими силами общественной жизни. В самой структуре общественного единства отсюда же возникает двойственность между моментами рациональности и иррациональности или — точнее — планомерности и спонтанности в общественной жизни. Форма и структура общественного единства и общественных отношений, будучи воплощением некоего идеального содержания, с одной стороны, предполагает сознательно-умышленное, планомерное осуществление идеи и, с другой стороны, должна быть неким спонтанным, непосредственно-органически вырастающим выражением реального процесса жизни. Общество, с одной стороны, созидается умышленно-планомерно и, с другой стороны, складывается и вырастает «само собой». Это соответствует тем двум сторонам эмпирического слоя общественной жизни, которые уже были кратко отмечены в отделе «Соборность и общественность» (гл. I, 6): он есть, с одной стороны, принудительная организация и, с другой стороны, стихийное, непроизвольное взаимодействие отдельных индивидов и частей общества.

Двуединство планомерности и спонтанности стоит в близкой связи с рассмотренным только что (гл. VI) двуединством консерватизма и творчества, но не совпадает, а перекрещивается с ним; если планомерное действование, на что бы оно ни направлялось, по самому существу своему носит характер строительства, созидания и в этом смысле творчества, то спонтанность в общественной жизни может быть и охранением старого, и творением нового. Вместе с тем это двуединство стоит в теснейшей связи с рассмотренными выше (гл. IV, 3—4) общими нормативными принципами солидарности и свободы: планомерность общественного единства есть не что иное, как выражение общественной солидарности в сфере умышленной общественной воли, тогда как спонтанность общественного единства есть его осуществление в стихии свободы. Эти два необходимых и соотносительных начала общественного бытия получают конкретное выражение в двух формах общественной жизни: в государстве и в гражданском обществе. Здесь они должны быть рассмотрены нами в их значении как нормативных принципов общественной жизни.

Государство есть единство планомерно-устрояющей общественной воли. Поскольку органическое первичное многоединство, образующее существо общества, осознает само себя, складывается в целостное общественное сознание, оно должно осуществлять себя и в форме сознательной, умышленной воли, планомерно строить и укреплять себя. Но так как многоединство, как таковое, в своем непосредственном существе не есть единый субъект (ср.: гл. I, 4), то оно способно к осуществлению планомерно-волевых действий лишь путем создания особого представительствующего органа. Этот орган есть государственная власть, образующая средоточие и основу того действенного общественного единства, которое мы зовем государством. Проведение начала планомерности в общественном многоединстве требует той специфической связи, которая дана в отношении власти и подчинения. Только через это отношение может осуществиться в обществе единство направляющей воли.

Государство поэтому генетически позднее общества, как такового. Требуется особый творческий процесс, чтобы стихийное органическое многоединство общества оформилось в государственное единство, выделило из себя орган, который мог бы осуществлять планомерное общественное строительство. Известно, что на первых ступенях своего бытия общество живет под действием «обычного права». Формы общественных отношений нормируются правилами (как мы знаем, «образцовыми идеями»), которые никем сознательно не введены, а рождаются непроизвольно и имеют непосредственную религиозную санкцию; общественное право мыслится вечным, не зависимым от человеческой воли, самоочевидным выражением «должного» в человеческих отношениях. Такое общество не знает истории, ничего не творит, не созидает; оно просто длится, пребывает в лоне сверхвременного единства или растет и развивается непроизвольно, независимо от чьего-либо намерения и творческой воли. Из этого растительного своего состояния общество выходит обычно под влиянием внешней опасности: когда обществу грозит гибель от врага (а иногда и от внутренних раздоров), инстинкт самосохранения ведет к возникновению некоего органа защиты, требует сознательной организации и дисциплины. Таково обычно первое происхождение государства, которое первоначально имеет лишь ограниченное военно-административное значение и лишь позднее становится учреждением постоянным и объемлющим все стороны общественной жизни; как известно, право в качестве законодательства, т. е. выражения сознательной государственной воли, есть лишь позднейшая функция государства.

Это первое рождение государственной власти и тем самым государства всюду одно и то же: из политически неоформленной и косной среды, живущей родовым бытом с его неподвижностью и пассивной подчиненностью обычному праву, выделяется — обыкновенно под влиянием внешней опасности — группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного, самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя. Этот вождь и окружающая его избранная группа — «князь», «герцог» и его «дружина»,— спасая общество от внешних врагов (или от внутренней анархии), создавая ему прочную действенную организацию или объединяя в новое целое несколько разъединенных племен, тем самым возглавляет общество и становится носителем государственной власти

(на наших глазах после мировой войны этот исконный процесс с необыкновенной типичностью повторился в возникновении из послевоенной анархии фашистской государственности с ее вождем в Италии).

Рассматривая этот генетический процесс как показатель систематического содержания природы государства, мы находим в лице государства выражение мужского, творческого начала общественной жизни (ср.: гл. VI, I) в сфере планомерного общественного единства. Государство и его власть рождаются из начала личной инициативы, и первый источник власти есть всегда личная заслуга, успех в планомерном объединении и устроении общества. Этнография и сравнительная история права показали, что у всех народов земного шара господствует один обычай выделения мужской молодежи из остальной среды, как бы насильственного отрыва ее от материнского лона и превращения, через особый мистический обряд посвящения, в некий замкнутый орден, в особую социальную силу, противостоящую исконному стихийно сложившемуся обществу *. Эта сила становится во главе общества. Первый носитель верховной власти, первое воплощение государственности есть всегда победоносный вождь вместе с примыкающей к нему и следующей за ним молодежью — «дружиной»,— олицетворяющий действенное, планомерно-творчески созидаемое общественное единство.

Властное водительство как проводник планомерного общественного строительства есть, таким образом, самая основа государственного объединения. В этом смысле можно было бы сказать, что тип цезаристской военной диктатуры, основанной на личном авторитете смелого, сильного волей и практически-организационно умелого вождя, будучи генетически первоисточником государственной власти и, следовательно, государства, тем самым есть форма власти, адекватная самому существу и смыслу государства. Не нужно, однако, забывать при этом, что государственная, как и всякая вообще внешняя общественная организация, необходимо опирается на внутренние духовные условия своего существования (ср. выше: гл. I, 6, и гл. II). Прежде всего всякая власть основана, как мы знаем, на авторитете, есть власть над душами; в ее основе лежит свободный акт веры в годность и призванность властвующего, в правомерность его полномочий. В этом смысле властвование, как всякий социальный институт, есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят. Чисто механическая власть и абсолютно слепое повиновение (только «за страх», а не «за совесть») есть, собственно, contradictio in adjecto **, ибо уничтожает само духовное существо власти; мы имеем тогда не государственную власть, а голое насилие. Приближающаяся к этому типу военная диктатура с характерной для нее (максимально возможной) односторонностью властвования есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь некое зачаточное или переходное его состояние, необходимое в момент зарождения власти или в критические моменты общественных опасностей; она не может быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тем самого существа государства. Ее подлинное назначение состоит в том, чтобы, утвердив государственный порядок, сделать ненужной самое себя. С другой стороны, из соотносительного двуединства начал иерархизма и равенства как всеобщности служения (ср.: гл. V) следует, что отношение властвования не только

* Ср. классическое исследование: *Schurtz H.* Altersklassen und Mannerbunde. 1902.

** противоречие в определении *(лат.).— Ред.*

двусторонне в том смысле, что и подчиненный принимает в нем активное участие, но вместе с тем должно быть принципиально-универсальным: властвование осуществляется на всех ступенях иерархической лестницы, и каждый член государства на своем месте в качестве активного соучастника служения тем самым принимает участие во властвовании, несет определенные его полномочия. Лишь такая органическая структура государства, в которой каждый подчиненный есть вместе с тем в пределах исполняемой им функции и властвующий, наиболее полно и адекватно выражает природу государства как планомерного организационного единства общества.

Какова цель того планомерного общественного строительства, в котором состоит существо государства? Начиная с XVIII века в ответе на этот вопрос мы встречаем борьбу двух воззрений, которые мы можем назвать отрицательной и положительной теорией государства. Отрицательная теория представлена в либерализме и «манчестерстве», крайним выражением которого является анархизм. Начало планомерного регулирования общественной жизни здесь вообще считается злом, которое должно быть либо, в качестве неизбежного зла, сокращено до минимума, либо же — как в анархизме — даже совсем уничтожено. Оставляя в стороне последний вариант, несостоятельность которого непосредственно очевидна из всего вышесказанного, остановимся лишь на первом, либерально-манчестерском взгляде на государство, согласно которому задача планомерного устранения общества ограничена целью охранения спокойствия и безопасности, внешней упорядоченности общественной жизни. Этот взгляд на государство, как на «ночного сторожа» (выражение Лассаля), вытекает из индивидуалистического воззрения, согласно которому свобода в отрицательном смысле нестесненности личного своеволия и самоопределения есть идеал общественной жизни, всякое же объединение есть чисто внешний, механический акт, имеющий задачей устранить или ослабить трения и опасности разрушения, возможные при свободном взаимодействии личностей. Государство есть здесь как бы лишь внешний покров, не имеющий внутреннего органического отношения к обществу, мыслимому исключительно по типу гражданского общества, как свободного взаимодействия личностей.

Ложность этого взгляда вытекает уже из ложности того индивидуалистического (или «сингуляристического») воззрения, которое лежит в его основе и критика которого составила исходную точку наших размышлений (гл. I, 1—2). Существо общества есть не внешнее взаимодействие обособленных индивидов, не столкновение атомистически-мыслимых его элементов, а первично соборное многоединство. Это соборное многоединство имеет вовне, в эмпирическом слое общества, два соотносительных выражения: свободное взаимодействие элементов множества и организационное единство целого. Механичность, внешняя принудительность государственного объединения есть лишь внешнее выражение свободного внутреннего, соборного единства общества (ср.: I, 6). Государственное единство по своей основе, по своему внутреннему корню столь же органично, произрастает изнутри, а не накладывается извне, как и гражданское общество. Поэтому оно имеет не только отрицательную, но и положительную задачу: оно по своему существу есть не только ограждение, но и строительство; формирующая живая идея, образующая онтологическое существо общества, осуществляется не только в спонтанно складывающейся его структуре, но и в планомерно-умышленном, т. е. государственном, его оформлении. Выражаясь в традиционных терминах административного права, можно сказать,

что задача государства не исчерпывается охранением безопасности, но и утверждением общественного благосостояния. Государство, как все вообще моменты общества, служит не какой-либо чисто внешней и утилитарной цели, а утверждению целостной правды, внутреннему, онтологическому, духовному развитию общества. Цель государства столь же универсальна, всеедина, как цель общества вообще. В этом смысле правда не на стороне отрицательной, а на стороне положительной теории государства. Но в «либерализме» или «манчестерстве» есть практически и существенная доля правды, лишь философски обычно неправильно обосновываемая. Эту долю правды легче всего обнаружить через обнаружение ложности противоположной теории государства, которая в последнем усматривает как бы самое существо общества и потому приписывает ему некое беспредельное могущество. Традиционный политический консерватизм и — что весьма замечательно — еще в большей мере его политический антипод в других отношениях — социализм — исходят из утверждения, что общественная жизнь должна в максимальной мере быть опекаема, руководима и регулируема органом планомерной общественной воли — государственной властью. Компетенция государственной власти, высшей общественной инстанции, планомерно строящей и направляющей общественную жизнь, мыслится здесь в принципе безграничной; индивидуальная свобода и, следовательно, спонтанность общественных связей представляется как некий как бы иррациональный остаток, только терпимый и разрешаемый государственной властью — либо потому, что она находит в известных ограниченных пределах такую спонтанность полезной или по крайней мере безвредной, либо же потому, что она фактически не в силах справиться с задачей всеобъемлющего регулирования общественной жизни. Другими словами, это воззрение в противоположность первому мыслит гражданское общество, основанное на свободном взаимодействии индивидов, на спонтанном осуществлении общественного единства, в сущности, неизбежным злом, которое по возможности должно быть ограничено, сведено к минимуму.

После опыта общественного и, в частности, хозяйственного развития XVIII—XIX веков и, в особенности, после пережитого нами эксперимента русского социализма несостоятельность этого воззрения опытно изобличена с предельной очевидностью. Систематическая его критика будет дана ниже, в анализе функции гражданского общества. Здесь достаточно указать, что из его ложности явственно вытекает сознание ограниченности функций государственной власти: в общей форме это можно выразить в утверждении, что государственная власть необходимо ограничена наличием самого гражданского общества и его неустранимостью; деятельность ее никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых угрожает самому бытию последнего.

Как совместить это утверждение необходимых пределов государственной власти с признанием универсальности и творческого характера самой ее задачи? Но ограниченность касается не задачи и последней цели государства, а именно его функции, путей и средств его деятельности. Планомерно-организационная деятельность предполагает вне себя тот спонтанный органически возникающий и складывающийся общественный субстрат, к которому она прилагается и из которого сама рождается. Все субстанциально-духовное рождается, как мы знаем (гл. IV, 4), из свободы; творчество по самому существу своему спонтанно, оно рождается, а не планомерно делается. Отсюда прежде всего следует неприло-

жимость государственных мер к той таинственной лаборатории общественного духа, в которой творится вера, идейно-духовный фундамент общественного бытия. Немыслима государственная организация веры, мысли, мировоззрения; где ее пытаются осуществить, там возникает кощунственная и субстанциально-бессильная попытка органическое заменить механическим, что практически равносильно разрушению самих субстанциальных основ общества. Городовой на своем месте, т. е. исполняя надлежащую свою функцию, не только необходим, но в известном смысле исполняет священное дело — ибо священно все, что входит в состав общественного служения; но городовой на страже миросозерцания — городовой, который не загоняет вора или пьяницу в участок, а загоняет людей в церковь (все равно — церковь Божию или церковь атеизма),— есть мерзость запустения. И так как вера, воплощаясь вовне, требует своего осуществления в спонтанно складывающихся отношениях между людьми, другими словами, так как нравственно-определенное, соборное единство прежде всего и ближайшим образом слагается в связь гражданского общества как эмпирического носителя общественной культуры, то этот эмпирический субстрат так же мало сам может твориться государством, быть планомерно-организуем, как и сама духовная жизнь. Задача государства здесь состоит только в ограждении самой свободы внутренне растущей жизни, а не в созидании в реторте коллективного гомункула. Пределы государства состоят не в том, что планомерно-организационная деятельность не может ставить себе положительных задач содействия духовному росту общества, а в том, что — в силу всеединства духовно-общественного бытия — всякая организация есть именно организация свободы, планомерное формирование свободного спонтанного сотрудничества. Государственность так же немыслима без своей естественной основы — гражданского общества с его самопроизвольно свивающейся тканью, - как последнее немыслимо без оформляющего его планомерного единства государственности. Эта связь уяснится нам ниже во всей ее глубине и интимности.

2. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И СМЫСЛ СОБСТВЕННОСТИ

В отличие от государственного единства то, что мы называем «гражданским обществом», есть общественное единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воль отдельных членов общества. Его юридическая форма есть договор, соглашение, и известная «договорная» теория общества пыталась все общество, как целостное единство и, в частности, его государственное единство, истолковать по образцу именно «гражданского общества». При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немыслимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов. Гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, извнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое.

Подлинный смысл и общественная функция этого неустранимого и фундаментального начала общественной жизни обыкновенно искажаются и его сторонниками, и его противниками. Индивидуалистическая или «атомистическая» теория общества, считая теоретически общество (мыслимое именно по типу «гражданского общества») простым внешним комплексом онтологически обособленных друг от друга индивидов, практически и оценочно рассматривает такое сотрудничество и взаим-

ную связь как средство к удовлетворению интересов и потребностей отдельных индивидов. Противоположная, социалистическая доктрина, требующая абсолютного «обобществления», коллективизации жизни, т. е. в принципе совершенного устранения гражданского общества, исходит при этом, как уже было указано (гл. I, 1), из того же самого индивидуалистически-атомистического представления о природе гражданского общества: она требует его устранения именно потому, что не усматривает в нем подлинного общественного единства, а видит лишь искажающий подлинную цель общества механический агрегат единичных, своекорыстных, взаимноантагонистических сил.

В действительности, как теоретически было разъяснено нами выше (гл. I, 5, 6), именно наличие молекулярной, спонтанно слагающейся связи между отдельными элементами общества есть свидетельство их органического исконного внутреннего единства. Индивиды суть не атомы, случайно сталкивающиеся между собой и имеющие свое подлинное бытие только в замкнутой сфере самих себя, а подлинные члены органического целого, как бы искони, по самой своей онтологической природе предназначенные к единству в форме свободного взаимодействия и взаимосближения. Из этого онтологического существа вытекает и функционально-телеологический смысл гражданского общества. Оно есть не внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма общественного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого. Индивидуалистический момент в структуре общества, согласно которому общество должно являться расчлененным на ряд отдельных, не зависимых друг от друга, частных центров активных сил, есть не цель общественной жизни, а именно только функция — но функция необходимая — сверхиндивидуальной цели общества как единства. Свобода личности есть, как уже было указано, не ее прирожденное и первичное право, а ее общественная обязанность (гл. IV, 4); она имеет не самодовлеющую, а функциональную ценность; как и всякое субъективное право вообще, она есть рефлекс обязанности, форма бытия, обусловленная и оправданная началом служения. Не интерес и право личности, а интересы служения правде требуют, в силу неустранимого функционального значения личной свободы, расчленения общества на отдельные, защищенные правом центры свободной активности и обеспечения каждому из них надлежащей сферы свободы. Независимость членов общества, самостоятельность каждого из них есть не их самоутвержденность, онтологически обоснована не на их собственной природе, а есть необходимая форма их взаимной связи, их общественного единства. Из природы общества как органического многоединства, из необходимого сочетания в духовной жизни, лежащей в основе общества, начале солидарности и свободы, следует необходимость расчленения общества на отдельных субъектов прав, связанных между собой через свободное соглашение воль.

Отсюда же вытекает оправдание и подлинное обоснование института личной или, как обыкновенно говорится, частной собственности. Собственность, как всякое иное право, не есть абсолютное право личности и по самому содержанию своему не имеет значения абсолютной власти над определенной сферой благ, права по личному произволу «пользоваться вещами и злоупотреблять ими» (jus utendi et abutendi *). Как всякое субъективное право, право собственности имеет лишь функ-

* право пользования и использования (право собственности) *(лат.)*.— *Ред.*

ципальное, служебное значение, есть форма, в которой осуществляется сотрудничество в служении. Собственник есть не абсолютный самодержец «Божьей милостью» над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный — правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении — управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней своей основе есть «Божье» достояние и верховный контроль над которым принадлежит общественному целому. В интересах осуществления необходимой в служении свободы и нестесненности личностей или вообще молекулярной ячейки, из сотрудничества которых слагается общественное единство, необходимо обеспечение за каждой из них сферы приуроченных к ней материальных благ или природной среды, в связи с которой может наиболее производительно развиваться их деятельность. Поэтому частная собственность, будучи по своему внутреннему качественному содержанию неограниченным, полным, свободным властвованием человека над определенной сферой материальных благ, по своему размеру, так сказать, в количественном отношении отнюдь не абсолютно и не безгранично. Оно ограничено интересами общественного целого, задачами наиболее плодотворного сотрудничества; государство имеет право и обязанность его регулировать, объективное право нормирует его и может ставить ему известные пределы и налагать на собственника определенные обязанности. Словом, право личной собственности как одна из функций общественного сотрудничества входит в состав системы общественного единства и в принципе подчинено последнему. Границы этого подчинения определены не какой-либо абсолютной и ненарушимой ценностью субъективных притязаний личности, а лишь непререкаемым функциональным значением начала личной свободы и нестесненности личной инициативы как необходимого принципа общественного сотрудничества.

Но именно в этом смысле, не как прирожденное абсолютное право личности, но как реальное условие осуществления начала свободы, как конкретный фундамент необходимого строения общества в форме гражданского общества прочно утвержденное право личной собственности есть абсолютно необходимая и неустранимая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще немыслима. Все романтические осуждения частной собственности, как санкционирования личной корысти и эгоизма, несостоятельны по той простой причине, что человек есть не чисто духовное, а духовно-телесное существо и что поэтому его телесность есть не только преграда, но в основе своей прежде всего орудие его духовности, так что само одухотворение и облагорожение личности идет не через голое отрицание ее телесности, а через постепенное подчинение ее духовному началу. Личность, в своем интуитивном существе стоящая в первичном соборном единстве с другими личностями, эмпирически существует, как было указано, лишь в форме телесного «я», по необходимости обособленного от других «я»; поэтому соборность эмпирически осуществляется в форме «внешней общественности» как взаимодействия отдельных, телесно обособленных индивидов. Именно необходимость такого телесного выражения начала личности как бы ее воплощения, вне которого она реально не существует, делает невозможной в земной жизни чистое осуществление соборности в ее духовной первооснове, а требует ее выражения в форме внешней общественности, в двуединстве внешней организации и внешнего взаимодействия индивидов. Но отсюда же вытекает необходимость начала частной собственности. Частная собственность по своему имманентному

внутреннему существу есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на внешнюю, ближайшую к человеку, природную среду. Всякий понимает, что человек, лишенный возможности управлять членами своего тела,— человек парализованный, связанный или лишенный рук, ног или глаз,— фактически лишен возможности осуществлять свою волю, действенно обнаруживать свою свободу. Но необходимые орудия труда, или почва как точка приложения труда, или одежда и жилище как неизбежная, как бы дополнительная телесная оболочка человека, и, далее, все вообще, в чем органически нуждается человек, есть не что иное, как продолжение вовне его тела. Человек осуществляет себя не только через посредство своего тела, но и через посредство ближайшего окружающего его отрезка предметного мира, той среды, в которой он живет и над которой властвует. Эта непосредственная власть человеческой воли над окружающей средой, эта интимная связь человеческого «я» с определенной сферой внешнего мира и есть подлинное существо собственности. Человек в своей внешней действенности не может поэтому быть подлинно свободным, он не может реально быть субъектом права, поскольку ему не обеспечена такая интимная связь его воли с известной долей внешнего материального мира. Частная собственность есть реальное условие бытия человека как духовно-телесного существа; тем самым она есть реальное условие его свободы как члена общественного целого и, следовательно, условие бытия самого гражданского общества. А так как общественное строение в форме гражданского общества как сотрудничества и взаимодействия свободно-индивидуальных центров активности есть неустранимый момент интегральной природы общества, то институт частной собственности, утвержденный на этом его функциональном значении как условия общественного служения, есть неустранимая основа общественной жизни.

3. ОБЩЕСТВЕННАЯ ФУНКЦИЯ ПРАВА

Система имущественных отношений, как и все вообще строение гражданского общества, находит свое оформление в системе права, в совокупности норм так называемого гражданского права, которые обеспечивают каждому участнику гражданского общества его субъективные права, т. е. защищенную сферу его интересов и деятельности, и налагают на него обязанности, соотносительные правам других членов общества. Но право как совокупность норм, издаваемых или по крайней мере защищаемых государственной властью, есть как бы рефлекс государственного начала в сфере самого гражданского общества. Гражданское общество, как система свободного взаимодействия и соглашения частных воль, опирается, таким образом, сама на планомерную организацию целого и мыслима лишь на ее основе. Элемент гражданского общества — субъект права — с приуроченной ему сферой притязаний и полномочий не есть абсолютное, на себе самом утвержденное начало, а через посредство права конституируется планомерной организацией, т. е. государственным началом общества. С другой стороны, однако, право, нормирующее структуру гражданского общества, не может всецело произвольно декретироваться государством, быть плодом планомерного устроения сверху всей совокупности общественных отношений. Право есть само рефлекс реальных, независимых от государства отношений; государство может регулировать, исправлять и направлять их лишь в известных ограниченных пределах, а не сочинять или создавать по своему усмотрению: в основном своем содержании нормы права только фиксируют те

отношения взаимных притязаний и повинностей, которые слагаются спонтанно из самих жизненных отношений и непроизвольно санкционируются интуитивным правосознанием, чувством «должного» или «уместного» их участников.

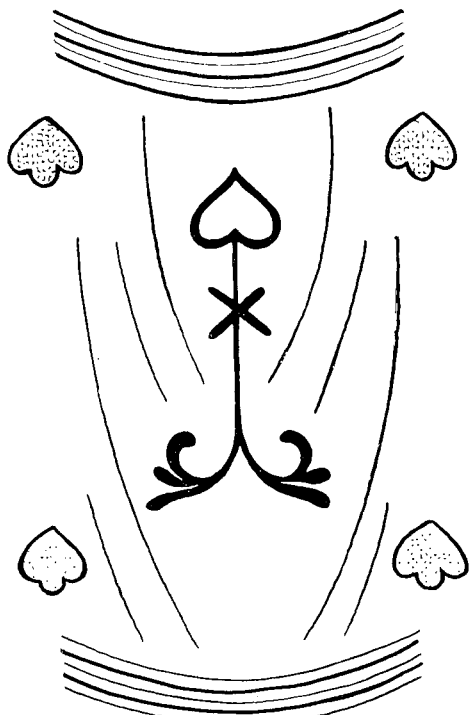
В лице права, рассматриваемого как форма гражданского общества, мы имеем, таким образом, некое промежуточное звено, в котором органически-нераздельно слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Все планомерно-устанавливаемое в нем непосредственно примыкает к спонтанно сложившемуся и сливается с последним в нераздельное единство, как и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частных отношений кристаллизуется в планомерно нормами права утверждаемую и регулируемую систему.

Если выше мы утверждали соотносительную взаимозависимость государства и гражданского общества, каждое из которых предполагает вне себя другое, то теперь мы видим, что связь между ними еще более тесна: гражданское общество не только вне себя предполагает государство, но в лице права и само внутренне пронизано государственным началом. Но то же можно, с другой стороны, сказать и о самом государстве. Государство в его конкретности есть не только властно-планомерно организующее единство общественной воли; оно не довлеет себе, по своему существу не самодержавно; оно есть вместе с тем плод и отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе; единство государственной воли есть в конкретной реальности общественной жизни итог взаимодействия между отдельными силами и потенциями общественной жизни, между классами, национальностями, партиями, религиозными союзами, всякого рода частными объединениями. Эта внутренняя спонтанная основа государственного единства находит также свое выражение и оформление в системе права как совокупности публичных субъективных прав. Субъективное публичное право, будучи по существу своему ограждением свободы личности, т. е. условия ее творческого служения (ср.: IV, 4), тем самым есть и право на соучастие в государственной власти или — шире — в государственном строительстве. Система публичных прав дает отдельным членам общества — будь то индивиды или коллективные органы — обеспеченную правом возможность свободного духовного творчества и, следовательно, возможность соучастия в государственной жизни, в планомерном строительстве общества. В силу этой системы права само государство есть не только верховное единство воли, но и система отношений, т. е. аналогичный гражданскому обществу комплекс спонтанно взаимодействующих отдельных центров активности. Таким образом, право вносит в сферу государственности начало, аналогичное началу гражданского общества. То, что было выше сказано о последнем, должно быть повторено и в отношении самого государства: государство также не только имеет вне себя, в качестве своей естественной основы или соотносительного противочлена, гражданское общество, но и изнутри пронизано моментом свободного сотрудничества элементов общества.

Образующее сущность общества конкретное всеединство обнаруживается, таким образом, здесь в том, что двойственность между планомерностью и спонтанностью, государством и гражданским обществом есть теснейшее их органическое двуединство, в котором каждое из двух начал не только связано с другим, но внутренне им проникнуто и пропитано. В лице права, которое по самому существу своему есть единство как бы «государственно-гражданское», единство планомерности и спонтанности

или — что то же — единство общественного единства и общественной множественности, общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности. Все попытки толковать и осуществлять право либо только как совокупность ничем не стесненных, определенных лишь произволом государственной власти норм, своевольно формирующих общественную структуру, как скульптор — глину, т. е. утверждать абсолютный примат государства над обществом, либо только как выражение свободного взаимодействия воль отдельных участников общества, т. е. утверждать обратный примат гражданского общества над государством,— последовательно ведут либо к деспотизму, либо к анархии, т. е. к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства. В силу этой верховной, примиряющей и согласующей функции права само различие в нем между «публичным» и «частным» правом не может быть абсолютным и резко отчетливым; как указано, всякое право есть начало «публично-частное»; как все гражданские права и отношения должны иметь государственный смысл и государственное оправдание, вкладываться в высшие общие цели планомерного общественного строительства, так, с другой стороны, и планомерная государственная организация общества должна не деспотически властвовать над ним, подавляя и угнетая свободную активность его членов, а строиться на основе обеспеченной правом системы частных сфер влияний.

Право есть по своему существу, как мы знаем (гл. II—III), осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества. Именно в силу этого лишь в нем дано примирение, внутреннее согласование или, точнее, актуальное осуществление единства тех двух начал общественной жизни, которые, в форме онтологической двойственности между индивидом и обществом, были исходным пунктом наших размышлений и рассмотрение которых, в форме двойственности между спонтанностью и планомерностью, гражданским обществом и государством, завершает наше исследование.



СМЫСЛ ЖИЗНИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книжка [2], уже давно задуманная, образует как бы естественное продолжение выпущенной мною в 1924 году книжки «Крушение кумиров». Она составлена в ответ на неоднократные указания друзей и единомышленников о необходимости такого продолжения, которое раскрыло бы положительное содержание тех идей, которые преимущественно в форме критики господствующих предубеждений были изложены в «Крушении кумиров». И эта вторая книжка, подобно первой, будучи выражением личных верований автора, выросла в связи с беседами и спорами, которые пришлось вести в кругу русского студенческого христианского движения. Она предлагается поэтому в первую очередь вниманию молодых участников этого движения и вообще русской молодежи за границей.

Этим определен и стиль книжки: автор пытался свои религиозно-философские идеи выразить в возможно простой и общедоступной форме и говорить лишь о том, что имеет насущное жизненное значение.

Берлин, 29 августа 1925 года

С. Франк

I. ВСТУПЛЕНИЕ

Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да — то какой именно? В чем смысл жизни? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчемный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и смерти человека, как всякого другого органического существа? Те мечты о добре и правде, о духовной значительности и осмысленности жизни, которые уже с отроческих лет волнуют нашу душу и заставляют нас думать, что мы родились не «даром», что мы призваны осуществить в мире что-то великое и решающее и тем самым осуществить и самих себя, дать творческий исход дремлющим в нас, скрытым от постороннего взора, но настойчиво требующим своего обнаружения духовным силам, образующим как бы истинное существо нашего «я»,— эти мечты оправданы ли как-либо объективно, имеют ли какое-либо разумное основание, и если да — то какое? Или они просто — огоньки слепой страсти, вспыхивающие в живом существе по естественным законам его природы, как стихийные влечения и томления, с помощью которых равнодушная природа совершает через наше посредство, обманывая и завлекая нас иллюзиями, свое бессмысленное, в вечном однообразии повторяющееся дело сохранения животной жизни в смене поколений? Человеческая жажда любви и счастья, слезы умиления перед красотой,— трепетная мысль о светлой радости, озаряющей и согревающей жизнь или, вернее, впервые осуществляющей подлинную жизнь,— есть ли для этого какая-либо твердая почва в бытии человека, или это — только отражение в воспаленном человеческом сознании той слепой

и смутной страсти, которая владеет и насекомым, которая обманывает нас, употребляя как орудия для сохранения все той же бессмысленной прозы жизни животной и обрская нас за краткую мечту о высшей радости и духовной полноте расплачиваться пошлостью, скукой и томительной нуждой узкого будничного, обывательского существования? А жажда подвига, самоотверженного служения добру, жажда гибели во имя великого и светлого дела — есть ли это нечто большее и более осмысленное, чем таинственная, но бессмысленная сила, которая гонит бабочку в огонь?

Эти, как обычно говорится, «проклятые» вопросы или, вернее, этот единый вопрос «о смысле жизни» волнует и мучает в глубине души каждого человека. Человек может на время, и даже на очень долгое время, совсем забыть о нем, погрузиться с головой или в будничные интересы сегодняшнего дня, в материальные заботы о сохранении жизни, о богатстве, довольстве и земных успехах, или в какие-либо сверхличные страсти и «дела» — в политику, борьбу партий и т. п..— но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший жиром или духовно спящий человек, неустранимый факт приближения *смерти* и неизбежных ее предвестников — старения и болезней, факт отмирания, скоропреходящего исчезновения, погружения в невозвратное прошлое всей нашей жизни со всей иллюзорной значительностью ее интересов,— этот факт есть для всякого человека грозное и неотвязное напоминание нерешенного, отложенного в сторону вопроса о *смысле жизни*. Этот вопрос — не «теоретический вопрос», не предмет праздной умственной игры; этот вопрос есть вопрос самой жизни, он так же страшен и, собственно говоря, еще гораздо более страшен, чем при тяжкой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода. Поистине это есть вопрос о хлебе, который бы напитал нас, и воде, которая утолила бы нашу жажду. Чехов описывает где-то человека, который, всю жизнь живя будничными интересами в провинциальном городе, как все другие люди, лгал и притворялся, «играя роль» в «обществе», был занят «делами», погружен в мелкие интриги и заботы — и вдруг, неожиданно, однажды ночью, просыпается с тяжелым сердцебиением и в холодном поту. Что случилось? Случилось что-то ужасное — жизнь прошла, и жизни не было, потому что не было и нет в ней смысла!

И все-таки огромное большинство людей считает нужным отмахиваться от этого вопроса, прятаться от него и находит величайшую жизненную мудрость в такой «страусовой политике». Они называют это «принципиальным отказом» от попытки разрешить «неразрешимые метафизические вопросы», и они так умело обманывают и всех других, и самих себя, что не только для постороннего взора, но и для них самих их мука и неизбывное томление остаются незамеченными, быть может, до самого смертного часа. Этот прием воспитывания в себе и других забвения к самому важному, в конечном счете единственно важному вопросу жизни определен, однако, не одной только «страусовой политикой», желанием закрыть глаза, чтобы не видеть страшной истины. По-видимому, умение «устраиваться в жизни», добывать жизненные блага, утверждать и расширять свою позицию в жизненной борьбе обратно пропорционально вниманию, уделяемому вопросу о «смысле жизни». А так как это умение, в силу животной природы человека и определяемого им «здравого рассудка», представляется самым важным и первым по настоятельности делом, то в его интересах и совершается это задавливание в глубокие низины бессознательности тревожного

недоумения о смысле жизни. И чем спокойнее, чем более размеренна и упорядоченна внешняя жизнь, чем более она занята текущими земными интересами и имеет удачу в их осуществлении, тем глубже та душевная могила, в которой похоронен вопрос о смысле жизни. Поэтому мы, например, видим, что средний европеец, типичный западноевропейский «буржуа» (не в экономическом, а в духовном смысле слова) как будто совсем не интересуется более этим вопросом и потому перестал и нуждаться в религии, которая одна только дает на него ответ. Мы, русские, отчасти по своей натуре, отчасти, вероятно, по неустроенности и неналаженности нашей внешней, гражданской, бытовой и общественной жизни и в прежние, «благополучные» времена отличались от западных европейцев тем, что больше мучились вопросом о смысле жизни или более открыто мучились им, более признавались в своих мучениях. Однако теперь, оглядываясь назад, на наше столь недавнее и столь далекое от нас прошлое, мы должны сознаться, что и мы тогда в значительной мере «заплыли жиром» и не видели — не хотели или не могли видеть — истинного лица жизни и потому и мало заботились об его разгадке.

Происшедшее ужасающее потрясение и разрушение всей нашей общественной жизни принесло нам, именно с этой точки зрения, одно ценнейшее, несмотря на всю его горечь, благо: оно обнажило перед нами *жизнь* как *она есть на самом деле*. Правда, в порядке обывательских размышлений, в плане обычной земной «жизненной мудрости» мы часто мучимся *ненормальностью* нашей нынешней жизни и либо с безграничной ненавистью обвиняем в ней «большевиков», бессмысленно ввергших всех русских людей в бездну бедствий и отчаяния, либо (что уже, конечно, лучше) с горьким и бесполезным раскаянием осуждаем наше собственное легкомыслие, небрежность и слепоту, с которой мы дали разрушить в России все основы нормальной, счастливой и разумной жизни. Как бы много относительной правды ни было в этих горьких чувствах — в них, перед лицом последней, подлинной правды, есть и очень опасный самообман. Обозревая потери наших близких, либо прямо убитых, либо замученных дикими условиями жизни, потерю нашего имущества, нашего любимого дела, наши собственные преждевременные болезни, наше нынешнее вынужденное безделье и бессмысленность всего нашего нынешнего существования, мы часто думаем, что болезни, смерть, старость, нужду, бессмысленность жизни — все это выдумали и впервые внесли в жизнь большевики. На самом деле они этого не выдумали и не впервые внесли в жизнь, а только значительно усилили, разрушив то внешнее и, с более глубокой точки зрения, все-таки призрачное благополучие, которое прежде царило в жизни. И раньше люди умирали — и умирали почти всегда преждевременно, не доделав своего дела, и бессмысленно-случайно; и раньше все жизненные блага — богатство, здоровье, слава, общественное положение — были шатки и ненадежны; и раньше мудрость русского народа знала, что от сумы и тюрьмы никто не должен отрекаться. Происшедшее только как бы сняло призрачный покров с жизни и показало нам неприкрытый ужас жизни как она всегда есть сама по себе. Подобно тому как в кинематографе можно произвольным изменением темпа движения через такое искажение именно и показать подлинную, но обычному взору не заметную природу движения, подобно тому как через увеличительное стекло впервые видишь (хотя и в измененных размерах) то, что всегда есть и было, но что не видно невооруженному глазу, так и то искажение «нормальных» эмпирических условий жизни, которое теперь произошло

в России, только раскрывает перед нами скрытую прежде истинную сущность жизни. И мы, русские, теперь без дела и толка, без родины и родного очага, в нужде и лишениях слоняющиеся по чужим землям — или живущие на родине, как на чужбине,— сознавая всю «ненормальность» — с точки зрения обычных внешних форм жизни — нашего нынешнего существования, вместе с тем вправе и обязаны сказать, что именно на этом ненормальном образе жизни мы впервые познали истинное вечное существо жизни. Мы бездомные и бесприютные странники — но разве человек на Земле не есть, в более глубоком смысле, всегда бездомный и бесприютный странник? Мы испытали на себе, своих близких, своем существе и своей карьере величайшие превратности судьбы — но разве самое существо судьбы не в том, что она превратна? Мы ощутили близость и грозную реальность смерти, но разве это — только реальность сегодняшнего дня? Среди роскошного и беспечного быта русской придворной среды XVIII века русский поэт восклицал: «Где стол был яств, там гроб стоит; где пиршеств раздавались клики — надгробные там стонут лики и бледна смерть на всех глядит». Мы обречены на тяжкий, изнуряющий труд ради ежедневного пропитания — но разве уже Адаму, при изгнании из рая, не было предречено и заповедано: «В поте лица своего ты будешь есть хлеб свой»?

Так перед нами теперь, через увеличительное стекло наших нынешних бедствий, с явностью предстала сама сущность жизни во всей ее превратности, скоротечности, тягостности — во всей ее бессмысленности. И потому всех людей мучащий, перед всеми неотвязно стоящий вопрос о смысле жизни приобрел для нас, как бы впервые вкусивших самое существо жизни и лишенных возможности спрятаться от нее или прикрыть ее обманчивой и смягчающей ее ужас видимостью, совершенно исключительную остроту. Легко было не задуматься над этим вопросом, когда жизнь, по крайней мере внешне-видимая, текла ровно и гладко, когда — за вычетом относительно редких моментов трагических испытаний, казавшихся нам исключительными и ненормальными,— жизнь являлась нам спокойной и устойчивой, когда у каждого из нас было наше естественное и разумное дело и за множеством вопросов текущего дня, за множеством живых и важных для нас частных дел и вопросов общий вопрос о жизни в ее целом только мерещил где-то в туманной дали и смутно-потаенно тревожил нас. Особенно в молодом возрасте, когда разрешение всех вопросов жизни предвидится в будущем, когда запас жизненных сил, требующих приложения, это приложение по большей части и находил и условия жизни легко позволяли жить мечтами, лишь немногие из нас остро и напряженно страдали от сознания бессмысленности жизни. Не то теперь. Потеряв родину и с нею естественную почву для дела, которое дает хотя бы видимость осмысления жизни, и вместе с тем лишенные возможности в беспечном молодом веселии наслаждаться жизнью и в этом стихийном увлечении ее соблазнами забывать о неумолимой ее суровости, обреченные на тяжкий, изнуряющий и подневольный труд для своего пропитания, мы вынуждены ставить себе вопрос: для чего жить? Для чего тянуть эту нелепую и тягостную лямку? Чем оправданы наши страдания? Где найти незыблемую опору, чтобы не упасть под тяжестью жизненной нужды?

Правда, большинство русских людей еще старается отогнать от себя эти грозные и тоскливые думы страстной мечтой о будущем обновлении и возрождении нашей общей русской жизни. Русские люди вообще имели привычку жить мечтами о будущем; и раньше им казалось, что будничная, суровая и тусклая жизнь сегодняшнего дня

есть, собственно, случайное недоразумение, временная задержка в наступлении истинной жизни, томительное ожидание, нечто вроде томления на какой-то случайной остановке поезда; но завтра или через несколько лет, словом, во всяком случае, вскоре в будущем все изменится, откроется истинная, разумная и счастливая жизнь; весь смысл жизни — в этом будущем, а сегодняшний день для жизни не в счет. Это настроение мечтательности и его отражение на нравственной воле, эта нравственная несерьезность, презрение и равнодушие к настоящему и внутренне лживая, неосновательная идеализация будущего — это духовное состояние и есть ведь последний корень той нравственной болезни, которую мы называем *революционностью* и которая загубила русскую жизнь. Но никогда, быть может, это духовное состояние не было так распространено, как именно теперь; и надо признать, что никогда еще для него не было так много оснований или поводов, как именно теперь. Нельзя ведь отрицать, что должен же наконец рано или поздно наступить день, когда русская жизнь выберется из той трясины, в которую она попала и в которой она теперь неподвижно замерла; нельзя отрицать, что именно с этого дня наступит для нас время, которое не только облегчит личные условия нашей жизни, но — что гораздо важнее — поставит нас в более здоровые и нормальные общие условия, раскроет возможность разумного дела, оживит наши силы через новое погружение наших корней в родную почву.

И все-таки и теперь это настроение перенесения вопроса о смысле жизни с сегодняшнего дня на чаемое и неведомое будущее, ожидание его решения не от внутренней духовной энергии нашей собственной воли, а от непредвидимых перемен судьбы, это совершенное презрение к настоящему и капитуляция перед ним за счет мечтательной идеализации будущего есть такая же душевная и нравственная болезнь, такое же извращение здорового, вытекающего из самого духовного существа человека отношения к действительности и к задачам собственной жизни, как и всегда; и исключительная интенсивность этого настроения свидетельствует лишь об интенсивности нашего заболевания. И обстоятельства жизни складываются так, что и нам самим это постепенно становится все яснее. Наступление этого решающего светлого дня, которое мы долго ждали чуть не завтра или послезавтра, оттягивается на долгие годы; и чем больше времени мы ждем его, чем больше наших надежд оказалось призрачными, тем туманнее становится в будущем возможность его наступления; он отходит для нас в какую-то неуловимую даль, мы ждем его уже не завтра и послезавтра, а только «через несколько лет», и никто уже не может предсказать ни сколько лет мы должны его ждать, ни почему именно и при каких условиях он наступит. И уже многие начинают думать, что этот желанный день вообще, быть может, не придет заметным образом, не проложит резкой, абсолютной грани между ненавистным и презренным настоящим и светлым, радостным будущим, а что русская жизнь будет лишь незаметно и постепенно, быть может, рядом мелких толчков выпрямляться и приходить в более нормальное состояние. И при полной непроницаемости для нас будущего, при обнаружившейся ошибочности всех прогнозов, уже неоднократно обещавших нам наступление этого дня, нельзя отрицать правдоподобия или по меньшей мере возможности такого исхода. Но одно допущение этой возможности уже разрушает всю духовную позицию, которая осуществление подлинной жизни откладывает до этого решающего дня и ставит в полную зависимость от него. Но и помимо этого соображения — долго вообще мы должны и можем *ждать*, и можно ли прово-

дить нашу жизнь в бездейственном и бессмысленном, неопределенно долгом *ожидании?* Старшее поколение русских людей уже начинает свыкаться с горькой мыслью, что оно, быть может, или вообще не доживет до этого дня, или встретит его в старости, когда вся действенная жизнь будет уже в прошлом; младшее поколение начинает убеждаться по меньшей мере в том, что лучшие годы его жизни уже проходят и, может быть, без остатка пройдут в таком ожидании. И если бы мы еще могли проводить жизнь не в бессмысленно-томительном ожидании этого дня, а в действенном его подготовлении, если бы нам дана была — как это было в прежнюю эпоху — возможность революционного *действия,* а не только революционных мечтаний и словопрений! Но и эта возможность для огромного, преобладающего большинства нас отсутствует, и мы ясно видим, что многие из тех, кто считает себя обладающим этой возможностью, заблуждаются именно потому, что, отравленные этой болезнью мечтательности, просто уже разучились отличать подлинное, серьезное, плодотворное дело от простых словопрений, от бессмысленных и ребяческих бурь в стакане воды. Так сама судьба — или великие сверхчеловеческие силы, которые мы смутно прозреваем позади слепой судьбы,— отучает нас от этой убаюкивающей, но растлевающей болезни мечтательного перенесения вопроса о жизни и ее смысле в неопределенную даль будущего, от трусливой обманчивой надежды, что кто-то или что-то во внешнем мире решит его за нас. Теперь уже большинство из нас если не ясно сознает, то по меньшей мере смутно чувствует, что вопрос о чаемом возрождении родины и связанном с ним улучшении судьбы каждого из нас совсем не конкурирует с вопросом о том, как и для чего нам жить сегодня — в том *сегодня,* которое растягивается на долгие годы и может затянуться и на всю нашу жизнь, а тем самым с вопросом о вечном и абсолютном смысле жизни как таковой,— совсем не заслоняет собой этого, как мы ясно ощущаем, все же важнейшего и самого насущного вопроса. Более того: ведь этот чаемый *«день»* грядущего не сам же собою перестроит заново всю русскую жизнь и создаст более разумные ее условия. Ведь это должны будут совершать сами русские люди, *в том числе каждый из нас.* А что, если в томительном ожидании мы растеряем весь запас наших духовных сил, если к тому времени, бесполезно истратив нашу жизнь на бессмысленное томление и бесцельное прозябание, мы уже потеряем ясные представления о добре и зле, о желанном и недостойном образе жизни? Можно ли обновить общую жизнь, не зная *для себя самого,* для чего ты вообще живешь и какой вечный, объективный смысл имеет жизнь в ее целом? Не видим ли мы уже теперь, как многие русские люди, потеряв надежду на разрешение этого вопроса, либо тупеют и духовно замирают в будничных заботах о куске хлеба, либо кончают жизнь самоубийством, либо, наконец, нравственно умирают, от отчаяния становясь прожигателями жизни, идя на преступления и нравственное разложение ради самозабвения в буйных наслаждениях, пошлость и эфемерность которых сознает сама их охлажденная душа?

Нет, от вопроса о смысле жизни нам — именно нам, в нашем нынешнем положении и духовном состоянии — никуда не уйти, и тщетны надежды подменить его какими-либо суррогатами, заморить сосущего внутри червя сомнения какими-либо иллюзорными делами и мыслями. Именно наше время таково — об этом мы говорили в книжке «Крушение кумиров»,— что все кумиры, соблазнявшие и слепившие нас прежде, рушатся один за другим, изобличенные в своей лжи, все украшающие и затуманившие завесы над жизнью ниспадают, все иллюзии

гибнут сами собой. Остается жизнь, сама жизнь во всей неприглядной наготе, со всей своей тягостностью и бессмысленностью,— жизнь, равносильная смерти и небытию, но чуждая покоя и забвения небытия. Та, на Синайских высотах поставленная Богом, через древний Израиль, всем людям и навеки задача: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие: избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое»,— эта задача научиться отличить истинную жизнь от жизни, которая есть смерть, понять тот смысл жизни, который впервые вообще делает жизнь жизнью, то Слово Божие, которое есть истинный, насыщающий нас хлеб жизни,— эта задача именно в наши дни великих катастроф, великой кары Божией, в силу которой разодраны все завесы и все мы снова «впали в руки Бога живого», стоит перед нами с такой неотвязностью, с такой неумолимо грозной очевидностью, что никто, раз ощутивший ее, не может уклониться от обязанности ее разрушения.

2. «ЧТО ДЕЛАТЬ?»

Издавна — свидетельство тому заглавие известного, когда-то прогремевшего романа Чернышевского — русский интеллигент привык вопрос о «смысле жизни» ставить в форме вопроса «что делать?».

Вопрос «что делать?» может ставиться, конечно, в весьма различных смыслах. Наиболее определенный и разумный смысл, можно сказать единственный вполне разумный смысл, допускающий точный ответ, он имеет, когда под ним подразумевается отыскание *пути* или *средства* к какой-либо уже заранее признанной и бесспорной для вопрошающего цели. Можно спрашивать, что нужно делать, чтобы поправить свое здоровье, или чтобы получить заработок, обеспечивающий жизнь, или чтобы иметь успех в обществе и т. п. И притом наиболее плодотворна постановка вопроса, когда она обладает максимальной конкретностью; тогда на нее часто может следовать один-единственный и вполне обоснованный ответ. Так, конечно, вместо общего вопроса «что делать, чтобы быть здоровым?» плодотворнее поставить вопрос так, как мы его ставим на консультации у врача: «Что нужно делать мне в моем возрасте, при таком-то моем прошлом, при таком-то образе жизни и общем состоянии организма, чтобы вылечиться от такого-то определенного недуга?» И по этому образцу надлежало бы формулировать все аналогичные вопросы. Легче найти ответ, и ответ будет более точным, если вопрос о средствах достижения здоровья, материального благополучия, успеха в любви и т. п. ставится в форме совершенно конкретной, в которой учтены и все частные, индивидуальные свойства самого вопрошающего, и окружающая обстановка, и если — главное — сама цель его стремления есть не нечто неопределенно-общее, вроде здоровья или богатства вообще, а нечто вполне конкретное — излечение данной болезни, заработок по определенной профессии и т. п. Такие вопросы: «Что мне делать в данном случае, чтобы достигнуть данной конкретной цели?», мы, собственно, ставим себе ежедневно, и каждый шаг нашей практической жизни есть смысл и законность вопроса «что делать?» в такой совершенно конкретной и вместе с тем рассудочно-деловой его форме.

Но, конечно, *этот* смысл вопроса не имеет ничего, кроме словесного выражения, общего с тем мучительным, требующим принципиального разрешения и вместе с тем по большей части не находящим его значением, в котором этот вопрос ставится тогда, когда он для самого вопрошающего тождествен с вопросом о смысле его жизни. Тогда это есть

прежде всего вопрос не о средстве к достижению определенной цели, а вопрос о самой цели жизни и деятельности. Но и в такой постановке вопрос может опять-таки ставиться в разных, и притом существенно отличных друг от друга, смыслах. Так, в молодом возрасте неизбежно ставится вопрос о выборе того или иного жизненного пути из многих открывающихся здесь возможностей. «Что мне делать?» значит тогда: какую специальную жизненную работу, какую профессию мне избрать или как мне правильно определить мое призвание. «Что мне делать?» — под этим подразумеваются здесь вопросы такого порядка: «Поступить ли мне, например, в высшее учебное заведение или сразу стать деятелем практической жизни, научиться ремеслу, начать торговать, поступить на службу? И в первом случае — на какой «факультет» мне поступить? Готовить ли себя к деятельности врача, или инженера, или агронома и т. п.?» Конечно, правильный и точный ответ на этот вопрос возможен и здесь только при учтении всех конкретных условий как самого вопрошающего лица (его склонностей и способностей, его здоровья, силы его воли и т. п.), так и внешних условий его жизни (его материальной обеспеченности, сравнительной трудности — в данной стране и в данное время — каждого из различных путей, относительной выгодности той или иной профессии, опять-таки в данное время в данном месте и т. п.). Но главное — даже только принципиальная возможность определенного и верного ответа на вопрос дана лишь в случае, если вопрошающему уже ясна последняя цель его стремлений, высшая и важнейшая для него ценность жизни. Он должен прежде всего проверить себя и решить про себя, что ему важнее всего при этом выборе, какими, собственно, мотивами он руководится — ищет ли он при выборе профессии и жизненного пути прежде всего материальной обеспеченности, или славы и видного общественного положения, или удовлетворения внутренних — и в таком случае каких именно — запросов своей личности. Так обнаруживается, что и здесь мы лишь кажущимся образом решаем вопрос о цели нашей жизни, а на самом деле обсуждаем лишь разные средства или пути к какой-то цели, которая либо уже известна, либо должна быть нам известна; и, следовательно, вопросы такого порядка отходят также в качестве чисто деловых и рассудочных вопросов, упомянутых выше, хотя здесь дело идет не о целесообразности отдельного, единичного шага или действия, а о целесообразности общего определения постоянных условий и постоянного круга жизни и деятельности.

В точном смысле вопрос «что мне делать?» со значением «к чему мне стремиться?», «какую жизненную цель себе поставить?» поднимается тогда, когда вопрошающему не ясно само содержание высшей, последней, все остальное определяющей цели и ценности жизни. Но и тут еще возможны весьма существенные различия в смысле вопроса. При всякой *индивидуальной* постановке вопроса: «Что *мне,* NN, лично делать, какую цель или ценность *я* должен избрать для *себя* в качестве определяющей мою жизнь?» — молчаливо допускается, что есть некая сложная иерархия целей и ценностей и соответствующая ей прирожденная иерархия личностей; и дело идет о том, чтобы каждый (и прежде всего я) попал на надлежащее место в этой системе, отыскал в этом многоголосом хоре соответствующий *своей* личности правильный голос. Вопрос в этом случае сводится к вопросу самопознания, к уяснению того, к чему *я,* собственно, призван, какую роль в мировом целом предназначила именно *мне* природа или Провидение. Вне сомнения здесь остается наличие самой иерархии целей или ценностей и общее представление об ее содержании *в целом.*

Только теперь мы подошли путем отклонения всех иных смыслов вопроса «что делать?» к тому его значению, в котором он непосредственно скрывает в себе вопрос о смысле жизни. Когда я ставлю вопрос не о том, что *мне лично* делать (хотя бы в высшем, только что указанном смысле — какую из жизненных целей или ценностей признать для себя определяющей и главнейшей), а о том, что нужно делать *вообще* или всем людям, то я подразумеваю недоумение, непосредственно связанное с вопросом о смысле жизни. Жизнь так, как она непосредственно течет, определяемая стихийными силами, бессмысленна; что нужно сделать, как наладить жизнь, чтобы она стала *осмысленной,*— вот к чему здесь сводится недоумение. Каково то единственное, общее для всех людей *дело,* которым осмысляется жизнь и через участие в котором, следовательно, впервые приобретает смысл и моя жизнь?

К этому и сводится типично русский смысл вопроса «что делать?». Еще точнее он значит: «Что делать мне и другим, чтобы *спасти мир и тем впервые оправдать свою жизнь?»* В основе этого вопроса лежит ряд предпосылок, которые мы могли бы выразить примерно так: мир в его непосредственном, эмпирическом бытии и течении бессмыслен; он погибает от страданий, лишений, нравственного зла — эгоизма, ненависти, несправедливости; всякое простое участие в жизни мира в смысле простого вхождения в состав стихийных сил, столкновением которых определяется его течение, есть соучастие в бессмысленном хаосе, в силу чего и собственная жизнь участника есть лишь бессмысленный набор слепых и тягостных внешних случайностей; но человек призван сообща *преобразить* мир и *спасти* его, устроить его так, чтобы высшая его цель была действительно осуществлена в нем. И вопрос заключается в том, как найти то *дело* (дело, общее всем людям), которое осуществит спасение мира. Словом, «что делать?» значит здесь: «Как переделать мир, чтобы осуществить в нем абсолютный смысл?»

Русский человек страдает от бессмыслицы жизни. Он остро чувствует, что, если он просто «живет как все» — ест, пьет, женится, трудится для пропитания семьи, даже веселится обычными земными радостями, он живет в туманном, бессмысленном водовороте, как щепка уносится течением времени, и перед лицом неизбежного конца жизни не знает, для чего он жил на свете. Он всем существом своим ощущает, что нужно не «просто жить», а жить *для чего-то.* Но именно типичный русский интеллигент думает, что «жить для чего-то» значит жить для соучастия в каком-то великом общем деле, которое совершенствует мир и ведет его к конечному спасению. Он только не знает, в чем же заключается это единственное, общее всем людям дело, и в *этом смысле* спрашивает: «Что делать?»

Для огромного большинства русских интеллигентов прошлой эпохи — начиная с 60-х, отчасти даже с 40-х годов прошлого века вплоть до катастрофы 1917 года — вопрос «что делать?» в этом смысле получал один вполне определенный ответ: улучшать политические и социальные условия жизни народа, устранить тот социально-политический строй, от несовершенств которого гибнет мир, и вводить новый строй, обеспечивающий царство правды и счастия на Земле и тем вносящий в жизнь истинный смысл. И значительная часть русских людей этого типа твердо верила, что с революционным крушением старого порядка и водворением нового, демократического и социалистического порядка эта цель жизни сразу и навсегда будет достигнута. Добивались этой цели с величайшей настойчивостью, страстностью и самоотверженностью, без оглядки калечили и свою, и чужую жизнь — и *добились!* И когда цель была

достигнута, старые порядки низвергнуты, социализм твердо осуществлен, тогда оказалось, что не только мир не был спасен, не только жизнь не стала осмысленной, но на место прежней, хотя с абсолютной точки зрения бессмысленной, но относительно налаженной и устроенной жизни, которая давала по крайней мере возможность *искать* лучшего, наступила полная и совершенная бессмыслица, хаос крови, ненависти, зла и нелепости — жизнь, как сущий ад. Теперь многие, в полной аналогии с прошлым и только переменив содержание политического идеала, веруют, что спасение мира — в «свержении большевиков», в водворении старых общественных форм, которые теперь после их потери представляются глубоко осмысленными, возвращающими жизни ее утраченный смысл; борьба за восстановление прошлых форм жизни — будь то недавнее прошлое политического могущества русской Империи, будь то давнее прошлое, идеал «Святой Руси», как он мнится осуществленным в эпоху Московского царства,— или вообще и шире говоря,— осуществление каких-то освященных давними традициями — разумных общественно-политических форм жизни, становится единственным делом, осмысляющим жизнь, общим ответом на вопрос «что делать?».

Наряду с этим русским духовным типом есть и другой, по существу, однако, ему родственный. Для него вопрос «что делать?» получает ответ: «Нравственно совершенствоваться». Мир можно и должно спасти, его бессмысленность заменить осмысленностью, если каждый человек будет стараться жить не слепыми страстями, а «разумно», в согласии с нравственным идеалом. Типичным образцом такого умонастроения является *толстовство,* которое частично и бессознательно исповедуют или к которому склоняются многие русские люди и за пределами собственно «толстовцев». «Дело», которое здесь должно спасти мир, есть уже не внешнее политическое и общественное делание, тем менее — насильственная революционная деятельность, а внутренняя воспитательная работа над самим собой и другими. Но непосредственная цель ее — та же: внесение в мир нового общего порядка, новых отношений между людьми и способов жизни, которые «спасают» мир; и часто эти порядки мыслятся с содержанием чисто внешнеэмпирическим: вегетарианство, земледельческий труд и т. п. Но и при самом глубоком и тонком понимании этого «дела» именно как внутренней работы нравственного совершенствования общие предпосылки умонастроения те же: дело остается именно «делом», т. е. по человеческому замыслу и человеческими силами осуществляемая планомерная мировая реформа, освобождающая мир от зла и тем осмысливающая жизнь.

Можно было бы указать еще на некоторые иные возможные и реально встречающиеся варианты этого умонастроения, но для нашей цели это несущественно. Нам важно здесь не рассмотрение и решение вопроса «что делать?» в намеченном здесь его смысле, не оценка разных возможных *ответов* на него, а уяснение смысла и ценности самой постановки вопроса. А в ней все различные варианты ответов сходятся. В основе их всех лежит непосредственное убеждение, что есть такое единое великое общее *дело,* которое спасет мир и соучастие в котором впервые дарует смысл жизни личности. В какой мере можно признать такую постановку вопроса правильным путем к обретению смысла жизни?

В основе ее, несмотря на всю ее извращенность и духовную недостаточность (к уяснению которой мы сейчас и обратимся), несомненно, лежит глубокое и верное, хотя и смутное, религиозное чувство. Бессознательными корнями своими она соединена с христианской надеждой «нового неба и новой земли». Она правильно сознает факт

бессмысленности жизни в ее нынешнем состоянии и праведно не может с ним примириться; несмотря на эту фактическую бессмысленность, она, веруя в возможность обрести смысл жизни или осуществить его, тем самым свидетельствует о своей, хотя и бессознательной, вере в начала и силы высшие, чем эта бессмысленная эмпирическая жизнь. Но, не отдавая себе отчета в своих необходимых предпосылках, она в своих сознательных верованиях содержит ряд противоречий и ведет к существенному искажению здорового, подлинно обоснованного отношения к жизни.

Прежде всего эта вера в смысл жизни, обретаемый через соучастие в великом общем деле, долженствующем спасти мир, необоснованна. В самом деле, на чем основано здесь убеждение в *возможности* спасения мира? Если жизнь так, как она непосредственно есть, насквозь бессмысленна, то откуда в ней могут взяться силы для внутреннего самоисправления, для уничтожения этой бессмысленности? Очевидно, что в совокупности сил, участвующих в осуществлении мирового спасения, это умонастроение предполагает какое-то новое, иное, постороннее эмпирической природе жизни начало, которое вторгается в нее и ее исправляет. Но откуда может взяться это начало и какова его собственная сущность? Это начало есть здесь — осознанно или бессознательно — *человек,* его стремления к совершенству, к идеалу, живущие в нем нравственные силы добра; в лице этого умонастроения мы имеем дело с явным или скрытым *гуманизмом.* Но что такое человек и какое значение он имеет в мире? Чем обеспечена возможность человеческого прогресса, постепенного — а может быть, и внезапного — достижения им совершенства? В чем гарантии, что человеческие представления о добре и совершенстве *истинны* и что определенные этими представлениями нравственные усилия восторжествуют над всеми силами зла, хаоса и слепых страстей? Не забудем, что человечество в течение всей своей истории стремилось к этому совершенству, со страстью отдавалось мечте о нем и в известной мере вся его история есть не что иное, как искание этого совершенства; и все же теперь мы видим, что это искание было слепым блужданием, что оно доселе не удалось и непосредственная стихийная жизнь во всей ее бессмысленности оказалась непобежденной. Какая же может быть у нас уверенность в том, что именно мы окажемся счастливее или умнее всех наших предков, что мы правильно определим дело, спасающее жизнь, и будем иметь удачу в его осуществлении? Особенно наша эпоха после разительной трагической неудачи заветных стремлений многих русских поколений спасти Россию, а через нее и весь мир с помощью демократической революции и социализма получила такой внушительный урок в этом отношении, что, казалось бы, отныне нам естественно стать более осторожными и скептическими в построении и осуществлении планов спасения мира. Да и притом самые причины этого трагического крушения наших прошлых мечтаний нам теперь, при желании внимательно вдуматься в них, вполне ясны: они заключаются не только в ошибочности самого намеченного *плана* спасения, а прежде всего в непригодности самого человеческого материала «спасителей» (будь то вожди движения или уверовавшие в них народные массы, принявшиеся осуществлять воображаемую правду и истреблять зло): эти «спасители», как мы теперь видим, безмерно преувеличивали в своей слепой ненависти зло прошлого, зло всей эмпирической, уже осуществленной, окружавшей их жизни и столь же безмерно преувеличивали в своей слепой гордыне свои собственные умственные и нравственные силы; да и сама ошибочность намеченного ими плана спасения происте-

кина в конечном счете из этой *нравственной* их слепоты. Гордые спасители мира, противопоставлявшие себя и свои стремления как высшее разумное и благое начало злу и хаосу всей реальной жизни, оказались сами проявлением и продуктом — и притом одним из самых худших — этой самой злой и хаотической русской действительности; все накопившееся в русской жизни зло — ненависть и невнимание к людям, горечь обиды, легкомыслие и нравственная распущенность, невежество и легковерие, дух отвратительного самодурства, неуважение к праву и правде — сказались именно в *них самих,* мнивших себя высшими, как бы из иного мира пришедшими спасителями России от зла и страданий. Какие же гарантии мы имеем теперь, что мы опять не окажемся в жалкой и трагической роли спасителей, которые сами безнадежно пленены и отравлены тем злом и той бессмыслицей, от которых они хотят спасать других? Но и независимо от этого страшного урока, который, казалось бы, должен был научить нас какой-то существенной реформе не только в *содержании* нашего нравственно-общественного идеала, но и в самом *строении* нашего нравственного отношения к жизни, простое требование логической последовательности мыслей вынуждает нас искать ответа на вопрос: на чем основана наша вера в разумность и победоносность сил, побеждающих бессмысленность жизни, если эти силы сами принадлежат к составу этой же жизни? Или, иначе говоря: можно ли верить, что сама жизнь, полная зла, каким-то внутренним процессом самоочищения и самопреодоления, с помощью сил, растущих из нее самой, спасет себя, что мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла?

Но оставим даже пока в стороне этот тревожный вопрос, явно требующий отрицательного ответа. Допустим, что мечта о всеобщем спасении, об установлении в мире царства добра, разума и правды осуществима человеческими силами и что мы можем уже теперь участвовать в его подготовлении. Тогда возникает вопрос: освобождает ли нас от бессмысленности жизни, дарует ли нашей жизни смысл грядущее наступление этого идеала и наше участие в его осуществлении? Некогда в будущем — все равно, отдаленном или близком — все люди будут счастливы, добры и разумны; ну, а весь неисчислимый ряд людских поколений, уже сошедших в могилу, и мы сами, живущие теперь, до наступления этого состояния, для чего все они жили или живут? Для подготовки этого грядущего блаженства? Пусть так. Но ведь они сами уже не будут его участниками, их жизнь прошла или проходит без непосредственного соучастия в нем — чем же она оправдана или осмыслена? Неужели можно признать осмысленной роль навоза, служащего для удобрения и тем содействующего будущему урожаю? Человек, употребляющий навоз для этой цели, *для себя,* конечно, поступает осмысленно, но человек *в роли навоза* вряд ли может чувствовать себя удовлетворенным и свое бытие осмысленным. Ведь если мы верим в смысл нашей жизни или хотим его обрести, то это во всяком случае означает — к чему мы еще вернемся подробнее ниже,— что мы предполагаем найти в нашей жизни какую-то *ей самой* присущую абсолютную цель или ценность, а не только средство для чего-то другого. Жизнь подъяремного раба, конечно, осмысленна для рабовладельца, который употребляет его как рабочий скот, как орудие своего обогащения; но *как жизнь* для самого раба, носителя и субъекта живого самосознания, она, очевидно, абсолютно бессмысленна, ибо цельком отдана служению цели, которая сама в состав этой жизни не входит и в ней не участвует. И если природа или мировая история употребляет нас как рабов для

накопления богатства ее избранников — грядущих человеческих поколений, то и наша собственная жизнь так же лишена смысла.

Нигилист Базаров в тургеневском романе «Отцы и дети» вполне последовательно говорит: «Какое мне дело до того, что мужик будет счастлив, когда из меня самого будет лопух расти?» Но мало того, что наша жизнь остается при этом бессмысленной — хотя, конечно, для нас это и есть самое главное; но и вся жизнь в целом, *а потому даже и жизнь самих грядущих участников блаженства «спасенного» мира* тоже остается в силу этого бессмысленной, и мир совсем не «спасается» этим торжеством, когда-то в будущем, идеального состояния. Есть какая-то чудовищная несправедливость, с которой совесть и разум не могут примириться, в таком неравномерном распределении добра и зла, разума и бессмыслицы, между живыми участниками разных мировых эпох,— несправедливость, которая делает бессмысленной жизнь как целое. Почему одни должны страдать и умирать во тьме, а другие, их грядущие преемники, наслаждаться светом добра и счастья? *Для чего* мир так *бессмысленно* устроен, что осуществлению правды должен предшествовать в нем долгий период неправды и неисчислимое множество людей обречены всю свою жизнь проводить в этом чистилище, в этом утомительно долгом «приготовительном классе» человечества? Пока мы не ответим на этот вопрос — *для чего?* — мир остается бессмысленным, а потому бессмысленно и само грядущее его блаженство. Да оно и будет блаженством разве только для тех его участников, которые слепы, как животные, и могут наслаждаться настоящим, забыв о своей связи с прошлым, так же как и сейчас могут наслаждаться люди-животные; для мыслящих же существ именно поэтому оно не будет блаженством, так как будет отравлено неутолимой скорбью о прошлом зле и прошлых страданиях, неразрешимым недоумением об их смысле.

Так неумолимо стоит дилемма. Одно из двух: или жизнь в целом *имеет смысл* — тогда она должна иметь его в каждое свое мгновение, для каждого поколения людей и для каждого живого человека, сейчас, теперь же, совершенно независимо от всех возможных ее изменений и предполагаемого ее совершенствования в будущем, поскольку это будущее есть *только* будущее и вся прошлая и настоящая жизнь в нем не участвует; или же этого нет, и жизнь, наша нынешняя жизнь, бессмысленна — и тогда нет спасения от бессмыслицы, и все грядущее блаженство мира не искупает и не в силах искупить ее; а потому от нее не спасает и наша собственная устремленность на это будущее, наше мысленное предвкушение его и действенное соучастие в его осуществлении.

Другими словами: мысля о жизни и ее чаемом смысле, мы неизбежно должны сознавать жизнь как *единое целое*. Вся мировая жизнь в целом и наша собственная краткая жизнь — не как случайный отрывок, а как нечто, несмотря на свою краткость и отрывочность, слитое в единство со всей мировой жизнью,— это двуединство моего «я» и мира должно сознаваться как вневременное и всеобъемлющее целое, и об этом целом мы спрашиваем: имеет ли оно «смысл» и в чем его смысл? Поэтому мировой смысл, смысл жизни, никогда не может быть ни осуществлен во времени, ни вообще приурочен к какому-либо времени. Он или *есть* — раз навсегда! Или уже его *нет* — и тогда тоже — раз навсегда!

И теперь мы приведены назад, к нашему первому сомнению об осуществимости спасения мира человеком, и можем слить его со вторым в один общий отрицательный итог. *Мир не может сам себя переделать*, он не может, так сказать, вылезти из своей собственной шкуры или — как барон Мюнхгаузен — самого себя вытащить за волосы из болота,

которое вдобавок здесь принадлежит к нему самому, так что он тонет в болоте только потому, что болото это таится в нем самом. И потому человек, как часть и соучастник мировой жизни, не может сделать никакого такого *«дела»,* которое спасало бы его и придало смысл его жизни. «Смысл жизни» — есть ли он в действительности, или его нет — должен мыслиться во всяком случае как некое *вечное* начало; все, что совершается во времени, все, что возникает и исчезает, будучи частью ее смысла. Всякое дело, которое делает человек, есть нечто производное от человека, его жизни, его духовной природы; *смысл* же человеческой жизни во всяком случае должен быть чем-то, на что человек опирается, что служит единой, неизменной, абсолютно прочной *основой* его бытия. Все дела человека и человечества — и те, которые он сам считает великими, и то, в котором он усматривает единственное и величайшее свое дело,— ничтожны и суетны, если он сам ничтожен, если его жизнь, по существу, не имеет смысла, если он не укоренен в некой превышающей его и не им сотворенной разумной почве. И потому, хотя смысл жизни — если он есть! — и осмысливает человеческие дела, и может вдохновлять человека на истинно великие дела, но, наоборот, никакое дело не может осмыслить само по себе человеческой жизни. Искать недостающего смысла жизни в каком-либо *деле,* в свершении чего-то значит впадать в иллюзию, как будто человек сам может сотворить смысл жизни своей, безмерно преувеличивать значение какого-либо по необходимости частного и ограниченного, по существу всегда бессильного человеческого дела. Фактически это значит трусливо и недомысленно прятаться от сознания бессмысленности жизни, топить это сознание в суете, по существу, столь же бессмысленных забот и хлопот. Хлопочет ли человек о богатстве, славе, любви, о куске хлеба для себя самого на завтрашний день, или он хлопочет о счастье и спасении всего человечества — его жизнь одинаково бессмысленна; только в последнем случае к общей бессмысленности присоединяется еще лживая иллюзия, искусственный самообман. Чтобы *искать смысл* жизни — не говоря уже о том, чтобы найти его,— надо прежде всего остановиться, сосредоточиться и ни о чем не «хлопотать». Вопреки всем ходячим оценкам и человеческим мнениям *неделание* здесь действительно важнее самого важного и благотворного дела, ибо неослепленность никаким человеческим делом, свобода от него есть первое (хотя и далеко не достаточное) условие для искания смысла жизни.

Так мы видим, что замена вопроса о смысле жизни вопросом «что делать, чтобы спасти мир и тем осмыслить свою жизнь?» содержит в себе недопустимый подмен первичного, в самом существе человека коренящегося искания незыблемой почвы для своей жизни основанным на гордыне и иллюзии стремлением переделать жизнь и собственными человеческими силами придать ей смысл. На основной, недоуменный и тоскующий вопрос этого умонастроения: «Когда же наступит настоящий день, день торжества правды и разума на земле, день окончательной гибели всяческого земного настроения, хаоса и бессмыслицы?» — и для трезвой жизненной мудрости, прямо глядящей на мир и отдающей точный отчет в его эмпирической земной жизни, есть только один трезвый, спокойный и разумный ответ, разрушающий всю незрелую мечтательность и романтическую чувствительность самого вопроса: «В пределах *этого* мира — до чаемого его сверхмирного преображения — никогда». Что бы ни совершал человек и чего бы ему ни удавалось добиться, какие бы технические, социальные, умственные усовершенствования он ни вносил в свою жизнь, но принципиально, перед лицом

вопроса о смысле жизни, завтрашний и послезавтрашний день *ничем* не будет отличаться от вчерашнего и сегодняшнего. Всегда в этом мире будет царить бессмысленная случайность, всегда человек будет бессильной былинкой, которую может загубить и земной зной, и земная буря, всегда его жизнь будет кратким отрывком, в который не вместить часмой и осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда зло, глупость и слепая страсть будут царить на земле. И на вопрос: «Что делать, чтобы прекратить это состояние, чтобы переделать мир на лучший лад?» — ближайшим образом есть тоже только один спокойный и разумный ответ: «*Ничего* — потому что этот замысел превышает человеческие силы».

Только тогда, когда сознаешь с полной отчетливостью и осмысленностью очевидность этого ответа, сам вопрос «что делать?» меняет свой смысл и приобретает новое, отныне уже правомернос значение. «Что делать?» значит тогда уже не: «Как мне переделать мир, чтобы его спасти?», а: «*Как мне самому жить,* чтобы не утонуть и не погибнуть в этом хаосе жизни?» Иначе говоря, единственная религиозно оправданная и неиллюзорная постановка вопроса «что делать?» сводится не к вопросу о том, как мне спасти мир, а к вопросу, как мне приобщаться к началу, в котором — залог спасения жизни. Заслуживает внимания, что в Евангелии не раз ставится вопрос «что делать?» именно в этом последнем смысле. И ответы, на него даваемые, постоянно подчеркивают, что «дело», которое здесь может привести к цели, не имеет ничего общего с какой-либо «деятельностью», с какими-либо внешними человеческими делами, а сводится всецело к «делу» внутреннего перерождения человска через самоотречение, покаяние и веру. Так, в Деяниях апостольских передается, что в Иерусалиме в день Пятидесятницы иудеи, выслушав боговдохновенную речь апостола Петра, «сказали Петру и прочим апостолам: *что нам делать,* мужи-братия?» Петр же сказал им: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дары Святого Духа» (Деян. ап., 2, 37—38). Покаяние и крещение и как плод его — обретение дара Святого Духа определяется здесь как единственное необходимое человеческое «дело». А что это «дело» действительно достигло своей цели, спасало совершивших его, об этом повествуется тотчас же далее: «И так, охотно принявшие слова его, крестились... И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах... Все же верующие были вместе и имели все общее... И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу *в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа»* (Деян. ап., 2, 41—47). Но совершенно так же и сам Спаситель на обращенный к нему вопрос: «*Что нам делать, чтобы творить дела Божии?»* — дал ответ: *«Вот, дело Божие, чтобы вы веровали в того, кого Он послал»* (Ев. Иоан., 6, 28—29). На искушающий вопрос законника: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» — Христос отвечает напоминанием о двух вечных заповедях: любви к Богу и любви к ближнему: *«Так поступай,* и будешь жить» (Ев. Лук., 10, 25—28). Любовь к Богу всем сердцем, всей душою, всей крепостью и всем разумением и вытекающая из нее любовь к ближнему — вот единственное «дело», спасающее жизнь. Богатому юноше на тот же вопрос: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» — Христос, напомнив сначала о заповедях, запрещающих злые дела и повелевающих любовь к ближнему, говорит: «Одного тебе недостает: пойди, все, что имеешь, продай, и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах: и прихо-

ди, последуй за мною, взяв крест» (Ев. Марк., 10, 17—21, ср.: Матф., 19, 16 - 21). Позволительно думать, что богатый юноша опечалился этим ответом не только потому, что ему было жаль большого имения, но и потому, что он рассчитывал получить указание на «дело», которое он мог бы совершить сам, своими силами и, быть может, с помощью своего имения, и был огорчен, узнав, что единственное заповеданное ему «дело» — иметь сокровище на небесах и следовать за Христом. Во всяком случае, и здесь Слово Божие внушительно отмечает суетность всех человеческих дел и единственное подлинно нужное человеку и спасительное для него дело усматривает в самоотречении и вере.

Итак, «что делать?» правомерно значит только: «Как жить, чтобы осмыслить и через то незыблемо утвердить свою жизнь?» Другими словами, не через какое-либо особое человеческое дело преодолевается бессмысленность жизни и вносится в нее смысл, а *единственное человеческое дело только в том и состоит*, чтобы вне всяких частных, земных дел *искать и найти смысл жизни*. Но где его искать и как найти?

3. УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ СМЫСЛА ЖИЗНИ

Постараемся прежде всего вдуматься, что это означает — «найти смысл жизни», точнее, чего мы, собственно, ищем, какой смысл вкладываем в само понятие «смысл жизни» и при каких условиях мы почитали бы его осуществленным?

Под «смыслом» мы подразумеваем примерно то же, что «разумность». «Разумным» же в относительном смысле мы называем все целесообразное, все правильно ведущее к цели или помогающее ее осуществить. Разумно то поведение, которое согласовано с поставленной целью и ведет к ее осуществлению, разумно или осмысленно пользование средством, которое помогает нам достигнуть цели. Но все это только относительно разумно — именно при условии, что сама цель бесспорно разумна или осмысленна. Мы можем назвать в относительном смысле «разумным», например, поведение человека, который умеет приспособиться к жизни, зарабатывать деньги; богатство, высокое общественное положение мы признаем бесспорными и в этом смысле «разумными» благами. Если же мы, разочаровавшись в жизни, усмотрев ее «бессмысленность», хотя бы ввиду краткости, шаткости всех этих ее благ или ввиду того, что они не дают нашей душе истинного удовлетворения, признали спорной саму цель этих стремлений, то же поведение, будучи относительно, т. е. в отношении к своей цели, разумным и осмысленным, абсолютно представится нам неразумным и бессмысленным. Так ведь это и есть в отношении преобладающего содержания обычной человеческой жизни. Мы видим, что большинство людей посвящает большую часть своих сил и времени ряду вполне целесообразных действий, что они постоянно озабочены достижением каких-то целей и правильно действуют для их достижения, т. е. по большей части поступают вполне «разумно»; и вместе с тем, так как либо сами цели эти «бессмысленны», либо по крайней мере остается нерешенным и спорным вопрос об их «осмысленности» — вся человеческая жизнь принимает характер бессмысленного кружения, наподобие кружения белки в колесе, набора бессмысленных действий, которые неожиданно, вне всякого отношения к этим целям, ставимым человеком, и потому тоже совершенно бессмысленно обрываются смертью.

Следовательно, условием подлинной, а не только относительной разумности жизни является не только, чтобы она разумно осуществляла

какие-либо цели, но чтобы и самые цели эти, в свою очередь, были разумны.

Но что значит «разумная цель»? Средство разумно, когда оно ведет к цели. Но цель — если она есть подлинная, последняя цель, а не только средство для чего-либо иного — уже ни к чему не ведет и потому не может расцениваться с точки зрения своей целесообразности. Она должна быть разумна в себе, как таковая. Но что это значит и как это возможно? На эту трудность — превращая ее в абсолютную неразрешимость — опирается тот софизм, с помощью которого часто доказывают, что жизнь необходимо-бессмысленна или что незаконен самый вопрос о смысле жизни. Говорят: всякое действие осмысленно, когда служит цели; но цель или — что как будто то же самое — жизнь в ее целом не имеет уже вне себя никакой цели: «Жизнь для жизни мне дана». Поэтому либо надо раз навсегда примириться с роковой, из логики вещей вытекающей «бессмысленностью» жизни, либо же — что правильнее — надо признать, что сама постановка о смысле жизни незаконна, что этот вопрос принадлежит к числу тех, которые не находят себе разрешения просто в силу своей собственной внутренней нелепости. Вопрос о «смысле» чего-либо имеет всегда относительное значение, он предполагает «смысл» для чего-нибудь, целесообразность при достижении определенной цели. Жизнь же в целом никакой цели не имеет, и потому о «смысле» ее нельзя ставить вопроса.

Как ни убедительно на первый взгляд это рассуждение, против него прежде всего инстинктивно протестует наше сердце; мы чувствуем, что вопрос о смысле жизни сам по себе совсем не бессмысленный вопрос, и, как бы тягостна ни была для нас его неразрешимость или неразрешенность, рассуждение о незаконности самого вопроса нас не успокаивает. Мы можем на время отмахнуться от этого вопроса, отогнать его от себя, но в следующее же мгновение не «мы» и не наш «ум» его ставит, а он сам неотвязно стоит перед нами, и душа наша, часто со смертельной мукой, вопрошает: «Для чего жить?»

Очевидно, что наша жизнь, простой стихийный процесс изживания ее, пребывания на свете и сознания этого факта вовсе не есть для нас «самоцель». Она не может быть самоцелью, во-первых, потому, что, в общем, страдания и тягости преобладают в ней над радостями и наслаждениями, и, несмотря на всю силу животного инстинкта самосохранения, мы часто недоумеваем, для чего же мы должны тянуть эту тяжелую лямку. Но и независимо от этого она не может быть самоцелью и потому, что жизнь по самому своему существу есть не неподвижное пребывание в себе, самодовлеющий покой, а делание чего-то или стремление к чему-то; миг, в котором мы свободны от всякого дела или стремления, мы испытываем как мучительно-тоскливое состояние пустоты и неудовлетворенности. Мы не можем жить для жизни; мы всегда — хотим ли мы того или нет — живем для чего-то. Но только в большинстве случаев это «что-то», будучи целью, к которой мы стремимся, по своему содержанию есть, в свою очередь, средство, и притом средство для сохранения жизни. Отсюда получается тот мучительный заколдованный круг, который острее всего дает нам чувствовать бессмысленность жизни и порождает тоску по ее осмыслению: мы живем, чтобы трудиться над чем-то, стремиться к чему-то, а трудимся, заботимся и стремимся — для того, чтобы жить. И, измученные этим кружением в беличьем колесе, мы ищем «смысла жизни» — мы ищем стремления и дела, которое не было бы направлено на простое сохранение жизни, и жизни, которая не тратилась бы на тяжкий труд ее же сохранения.

Мы возвращаемся, таким образом, назад к поставленному вопросу. Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая жизнь. Но в чем же ее содержание и прежде всего при каких условиях мы можем признать конечную цель разумной?

Если разумность ее состоит не в том, что она есть средство для чего-либо иного — иначе она не была бы подлинной, конечной целью,— то она может заключаться лишь в том, что эта цель есть такая бесспорная, самодовлеющая ценность, о которой уже бессмысленно ставить вопрос: «Для чего?» Чтобы быть осмысленной, наша жизнь — вопреки уверениям поклонников «жизни для жизни» и в согласии с явным требованием нашей души — должна быть *служением высшему и абсолютному благу*.

Но этого мало. Мы видим, что в сфере относительной «разумности» возможны и часто встречаются случаи, когда что-либо осмысленно с точки зрения третьего лица, но не для самого себя (как приведенный пример рабского труда осмыслен для рабовладельца, но не для самого раба). То же мыслимо в сфере абсолютной разумности. Если бы наша жизнь была отдана служению хотя бы высшему и абсолютному благу, которое, однако, не было бы благом для нас или в котором мы сами не участвовали бы, то *для нас* она все же оставалась бы бессмысленной. Мы уже видели, как бессмысленна жизнь, посвященная благу грядущих поколений; но тут еще можно сказать, что бессмысленность эта определена относительностью, ограниченностью или спорностью самой цели. Но возьмем, например, философскую этику Гегеля. В ней человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и самопознания абсолютного духа; но известно, на какие моральные трудности наталкивается это построение. Наш Белинский, который, ознакомившись с философией Гегеля, воскликнул в негодовании: «Так по я, значит, не *для себя самого* познаю и живу, а для развития какого-то абсолютного духа. Стану я для него трудиться!» — был, конечно, по существу, совершенно прав. Жизнь осмысленна, когда она, будучи служением абсолютному и высшему благу, есть вместе с тем не потеря, а утверждение и обогащение самой себя, когда она есть служение абсолютному благу, которое есть благо и для меня самого. Или, иначе говоря: абсолютным в смысле совершенной бесспорности мы можем признать только такое *благо,* которое есть одновременно и *самодовлеющее,* превышающее все мои личные интересы *благо,* и *благо для меня.* Оно должно быть одновременно благом и в объективном, и в субъективном смысле и высшей ценностью, к которой мы стремимся ради нее самой, и ценностью, пополняющей, обогащающей меня самого.

Но как осуществимо это двойное условие и не содержит ли оно в себе внутреннего противоречия? Под благом в объективном смысле мы разумеем самодовлеющую ценность или самоцель, которая уже ничему иному не служит и стремление к которой оправдано именно ее внутренним достоинством; под благом в субъективном смысле мы разумеем, наоборот, нечто приятное, нужное, полезное *нам,* т. е. нечто служебное в отношении нас самих и наших субъективных потребностей и потому имеющее значение, очевидно, не высшей цели, а средства для нашего благосостояния. Очевидно, однако, что если мы можем найти удовлетворение только в благе, сочетающем эти разнородные и как будто противоречивые черты, то мы подразумеваем под ним нечто по крайней мере мыслимое и в этом смысле возможное. Когда мы о нем мечтаем, когда мы конкретно его воображаем, это отвлеченное противоречие

нисколько нам не мешает и мы его совсем не замечаем; очевидно, ошибка заключена в самих отвлеченных определениях, с которыми мы подошли к уяснению этого понятия. Одно лишь самодовлеющее благо — благо в объективном смысле — нас не удовлетворяет; служение даже абсолютному началу, в котором я сам не участвую и которое не красит и не согревает моей собственной жизни, не может осмыслить последней. Но и одно благо в субъективном смысле — субъективное наслаждение, радость, счастье — тоже не дарует мне смысла, ибо, как мы видим, всякая, даже самая счастливая жизнь отравлена мукой вопроса «для чего?», не имеет смысла в самой себе. То, к чему мы стремимся как к подлинному условию осмысленной жизни, должно, следовательно, так совмещать оба эти начала, что они в нем *погашены* как *отдельные начала,* а дано лишь *само их единство.* Мы стремимся не к той или иной *субъективной жизни, как бы* счастлива она ни была, но и не к холодному, безжизненному объективному благу, как бы совершенно оно ни было само в себе,— мы стремимся к тому, что можно назвать *удовлетворением,* пополнением нашей душевной пустоты и тоски; мы стремимся именно к осмысленной, объективно-полной, *самодовлеюще-ценной* жизни. Вот почему никакое отдельное отвлеченное определимое благо, будь то красота, истина, гармония и т. п., не может нас удовлетворить; ибо тогда жизнь, сама жизнь как целое, и прежде всего — наша собственная жизнь, остается как бы в стороне, не объемлется всецело этим благом и не пропитывается им, а только извне, как средство, служит ему. А ведь осмыслить мы жаждем именно нашу собственную жизнь. Мы ищем, правда, и не субъективных наслаждений, бессмысленность которых мы также сознаем: но мы ищем осмысленной полноты жизни, такой блаженной удовлетворенности, которая в себе самой есть высшая, бесспорная ценность. Высшее благо, следовательно, не может быть *не чем* иным, кроме самой *жизни,* но не жизни как бессмысленного текучего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни как *вечного покоя блаженства,* как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе. В этом заключается очевидное зерно истины, только плохо понятое и извращенно выраженное, в утверждении, что жизнь есть самоцель и не имеет цели вне себя. Наша эмпирическая жизнь, с ее краткостью и отрывочностью, с ее неизбежными тяготами и нуждами, с ее присущим ей стремлением к чему-то вне ее находящемуся, очевидно, не есть самоцель и не может ею быть; наоборот, первое условие осмысленности жизни, как мы видели, состоит именно в том, чтобы мы прекратили бессмысленную погоню за самой жизнью, бессмысленную растрату ее для нее самой, а отдали бы ее служению чему-то высшему, имеющему оправдание в самом себе. Но это высшее, в свою очередь, должно быть жизнью — жизнью, в которую вольется и которой всецело пропитается наша жизнь. *Жизнь в благе,* или *благая жизнь,* или *благо как жизнь* — вот цель наших стремлений. И абсолютная противоположность всякой разумной жизненной цели есть смерть, небытие. Искомое благо не может быть только «идеалом», чем-то бесплотным и конкретно не существующим, оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и дает ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа.

Конкретный пример — и более чем пример — такого блага мы имеем в лице *любви.* Когда мы любим подлинной любовью, чего мы в ней ищем и что нас в ней удовлетворяет? Хотим ли мы только вкусить личных радостей от нее, использовать любимое существо и наше от-

ношение к нему как средство для наших субъективных наслаждений? Это было бы развратом, а не подлинной любовью, и такое отношение прежде всего было бы само покарано душевной пустотой, холодом и тоской неудовлетворенности. Хотим ли мы отдать свою жизнь на служение любимому существу? Конечно, хотим, но не так, чтобы это служение опустошало или изнуряло нашу собственную жизнь; мы хотим служения, мы готовы на самопожертвование, даже на гибель ради любимого существа, но именно потому, что это служение, это самопожертвование и гибель не только радостны нам, но дарują нашей жизни полноту и покой удовлетворенности. Любовь не есть холодная и пустая, эгоистическая жажда наслаждения, но любовь и не есть рабское служение, уничтожение себя для другого. Любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно недостаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого: оно есть благо *жизни* через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным.

И, однако, любовь к земному человеческому существу сама по себе не дает подлинного, последнего смысла жизни. Если и любящий, и любимое существо охвачены потоком времени, ввергнуты в бессмысленный круговорот жизни, ограничены во времени, то в такой любви можно временно забыться, можно иметь отблеск и иллюзорное предвкушение подлинной жизни и ее осмысленности, но нельзя достигнуть последнего, осмысляющего жизнь удовлетворения. Ясно, что высшее, абсолютное благо, наполняющее нашу жизнь, само должно быть *вечным*. Ибо как только мы помыслим в качестве него какое-либо временное состояние, будь то человеческой или мировой жизни, так возникает вопрос о его собственном смысле. Все временное, все имеющее начало и конец не может быть самоцелью, немыслимо как нечто самодовлеющее: либо оно нужно для чего-то иного — имеет смысл как средство, либо же оно бессмысленно. Ведь поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и исчезновение неведомо куда, эта охваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения и делает все на свете «суетным», бессмысленным. Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения во времени. Она должна быть *вечной жизнью*. Вечным, незыблемо в себе утвержденным, возвышающимся над временной неустойчивостью должно быть прежде всего то абсолютное благо, служением которому осмысливается наша жизнь. Но не только для *себя* оно должно быть вечным; оно должно быть таковым и для меня. Если оно для меня *только* цель, которую я достигаю или стремлюсь достигнуть в будущем, то все прошлое и настоящее моей жизни, удаленное от него, тем самым неоправданно и неосмысленно; оно должно быть такой целью, которая вместе с тем, как мы видели, есть *пребывающая основа всей моей жизни*. Я стремлюсь к нему, но не как к далекому, чуждому моему «я» постороннему предмету, а как к заложенному в моих собственных глубинах началу; только тогда моя жизнь, от начала и до конца, согрета, озарена и потому «осмыслена» им. Но даже и этого мало. Поскольку моя жизнь все-таки имеет начало

и конец и в этом кратковременном длении себя исчерпывает, это вечное благо все же остается для нее недостижимым — ибо оно недостижимо именно *в своей вечности.* Я могу, правда, своей мыслью уловить ее — но мало ли что чуждое и постороннее мне я улавливаю своей мыслью. И если бы мысленное обладание было равносильно подлинному обладанию, то все люди были бы богатыми и счастливыми. Нет, я должен *подлинно* обладать им, и притом именно *в вечности,* иначе моя жизнь по-прежнему лишена смысла и я не соучастник осмысляющего высшего блага и разве только мимолетно прикасаюсь к нему. Но ведь моя *собственная жизнь* должна иметь смысл; не будучи самоцелью, она все-таки в своих последних глубинах должна не только стремиться к благу, не только пользоваться им, но быть слитой с ним, быть *им самим.* Бесконечно превышая мою ограниченную эмпирическую личность и краткое, временное течение ее жизни, будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно вместе с тем *принадлежать мне;* и я должен *обладать* им, а не только к нему стремиться или прикасаться. Следовательно, в ином смысле оно должно быть, как уже сказано, тождественным с моей жизнью — не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. Живое благо, или благо как жизнь, должно быть *вечной жизнью,* и эта вечная жизнь должна быть моей личной жизнью. Моя жизнь может быть осмысленна, только если она обладает *вечностью.*

Вдумываясь еще глубже, мы подмечаем необходимость еще одного, дополнительного условия осмысленности жизни. Не только *фактически* я должен служить высшему благу и, пребывая в нем и пропитывая им свою жизнь, тем обретать истинную жизнь; но я должен также непрерывно разумно сознавать все это соотношение; ибо если я бессознательно участвую в этом служении, оно только бессознательно для меня обогащает меня, то я по-прежнему *сознаю* свою жизнь пребывающей во тьме бессмыслицы, не имею *сознания* осмысленной жизни, вне которого нет и самой осмысленности жизни. И притом это сознание должно быть неслучайным, оно не должно как бы *извне* подходить к своему содержанию «осмысленности жизни» и быть посторонним ему началом. Наше сознание, наш «ум» — то начало в нас, в силу которого мы что-либо «знаем», само как бы требует метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия. Мы лишь тогда подлинно обладаем «осмысленной жизнью», когда не *мы,* как-то со стороны, по собственной нашей человеческой инициативе и нашими собственными усилиями, «сознаем» ее, а когда она сама сознает себя в нас. Покой и самоутвержденность последнего достижения возможны лишь в полном и совершенном единстве нашем с абсолютным благом и совершенной жизнью, а это единство есть лишь там, где мы не только согреты и обогащены, но и *озарены* совершенством. Это благо, следовательно, не только должно объективно быть истинным и не только восприниматься *мною* как истинное (ибо в последнем случае не исключена возможность и сомнения в нем, и забвения его), но оно само должно быть самой Истиной, самим озаряющим меня светом знания. Вся полнота значения того, что мы зовем «смыслом жизни» и что мы чаем, как таковой, совсем не исчерпывается «разумностью» в смысле целесообразности или абсолютной ценности; она вместе с тем содержит и разумность как «постигнутый смысл» или *постижение,* как озаряющий нас *свет знания.* Бессмысленность есть тьма и слепота; «смысл» есть свет и ясность, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, покойным, всеозаря-

вным светом. Благо, совершенная жизнь, полнота и покой удовлетворенности и свет истины есть *одно и то же,* и в нем и состоит «смысл жизни». Мы ищем в нем и абсолютно твердой основы, подлинно насыщающего питания, и озарения, и просветления нашей жизни. В этом нерасторжимом единстве полноты удовлетворенности и совершенной просветленности, в этом единстве жизни и Истины и заключается искомый «смысл жизни».

Итак, жизнь становится осмысленной, поскольку она служит, и свободно и сознательно служит, абсолютному и высшему благу, которое есть вечная *жизнь,* животворящая человеческую жизнь как ее вечная основа и подлинное завершение, и есть вместе с тем абсолютная истина, свет разума, пронизывающий и озаряющий человеческую жизнь. Жизнь наша осмысляется, поскольку она есть разумный путь к цели или путь к разумной высшей цели, иначе она есть бессмысленное блуждание. Но таким истинным путем для нашей жизни может быть лишь то, что вместе с тем само есть и жизнь и Истина. «Аз есмь путь, истина и жизнь».

И теперь мы можем подвести краткий итог нашим размышлениям. Для того чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность ему, достижимость для нас *жизни в Боге или божественной жизни.* Необходимо прежде всего, чтобы, несмотря на всю бессмысленность мировой жизни, существовало общее условие ее осмысленности, чтобы последней, высшей и абсолютной основой ее был не слепой случай, не мутный, все на миг выбрасывающий наружу и все опять поглощающий хаотический поток времени, не тьма неведения, а Бог как вечная твердыня, вечная жизнь, абсолютное благо и всеобъемлющий свет разума. И необходимо, во-вторых, чтобы мы сами, несмотря на все наше бессилие, на слепоту и губительность наших страстей, на случайность и краткосрочность нашей жизни, были не только «творениями» Бога, не только глиняной посудой, которую лепит по своему произволу горшечник, и даже не только «рабами» Бога, исполняющими Его волю подневольно и только для Него, но и свободными участниками и причастниками самой божественной жизни, так чтобы, служа Ему, мы в этом служении не угашали и не изнуряли своей собственной жизни, а, напротив, ее утверждали, обогащали и просветляли. Это служение должно быть истинным хлебом насущным и истинной водой, утоляющей нас. Более того: только в этом случае мы *для себя самих* обретаем смысл жизни, если, служа Ему, мы, как сыновья и наследники домохозяина, служим в нашем собственном деле, если Его жизнь, свет, вечность и блаженство может стать и нашим, если наша жизнь может стать божественной и мы сами можем стать «богами», «обожиться». Мы должны иметь возможность преодолеть все обессмысливающую смерть, слепоту и раздражающее волнение наших слепых страстей, все слепые и злые силы бессмысленной мировой жизни, подавляющие нас или захватывающие в плен, для того, чтобы найти этот истинный жизненный путь, который есть для нас и истинная Жизнь и подлинная живая Истина.

Но как же найти этот путь, совпадающий с истиной и жизнью, как удостовериться в подлинности бытия Бога и в подлинной возможности для нас обрести божественность, соучаствовать в вечном блаженстве? Легко наметить такие идеи, но возможно ли реально осуществить их? Не противоречат ли они всему нашему непосредственному жизненному опыту, не суть ли они — мечта, которую достаточно высказать, чтобы понять ее неосуществимость?

Мы стоим перед труднейшей задачей и не должны трусливо скрывать от себя ее трудностей. Чтобы обрести смысл жизни, человек должен найти абсолютное, высшее благо — но не относительны ли все мыслимые блага? Человек должен обладать и самой истиной, и вечной жизнью — но не обречен ли человек всегда заблуждаться, или только искать истину, или в лучшем случае находить частные и несовершенные истины, но никак не саму Истину? А вечная жизнь — что это, как не мечтательно-утопическое, по самому своему смыслу неосуществимое понятие? Легко говорить и проповедовать о «вечной жизни», а попробуйте-ка на деле, в подлинной жизни, справиться с неутолимым и неотвязным фактом роковой краткотечности и нашей собственной жизни, и жизни нам близких людей, и всего вообще, что живет и движется в мире. Ваши мечты разлетаются как дым, ваши слова обличаются как лицемерные или сентиментальные «слова, только слова» перед ужасной логикой смерти, перед плачем над телом дорогого покойника, перед тленностью, гибелью и бессмысленной сменой всего живого на свете. И где найти, как доказать существование Бога и примирить с ним и нашу собственную жизнь, и мировую жизнь в целом — во всем том зле, страданиях, слепоте, во всей той бессмыслице, которая всецело владеет ею и насквозь ее проникает? По-видимому, здесь остается только выбор: или честно и мужественно глядеть в лицо фактам жизни, как она есть на самом деле, или, трусливо спрятавшись от них, предаться мечтам о жизни, какой она должна была бы быть, чтобы иметь смысл. Но на что нужны, какую цену имеют такие бессильные мечты? А надежда увидать свою мечту осуществленной, признать в ней истину — не есть ли просто самообман трусливых душ, утешающих себя ложью, чтобы не погибнуть от ужаса перед истиной?

Мы не должны и не можем отталкивать от себя эти сомнения, мы обязаны взять на себя все бремя честной и горькой правды, которая в них содержится. Но мы не должны и преждевременно впадать в отчаяние. Как ни мало мы до сих пор подвинулись вперед в разрешении вопроса о смысле жизни, мы достигли по крайней мере одного: мы отдали себе отчет в том, что мы разумеем, когда говорим о смысле жизни, и при каких условиях мы считали бы этот смысл осуществленным. А теперь попытаемся, не делая себе никаких иллюзий, но и не отступая перед величайшими трудностями, соединив бесстрашие честной мысли с бесстрашием воли, стремящейся к единственной цели всей нашей жизни, вдуматься и присмотреться, в какой мере и в какой форме осуществимы или даны сами эти условия.

4. БЕССМЫСЛЕННОСТЬ ЖИЗНИ

Что жизнь, как она фактически есть, бессмысленна, что она ни в малейшей мере не удовлетворяет условиям, при которых ее можно было бы признать имеющей смысл,— это есть истина, в которой нас все убеждает: и личный опыт, и непосредственные наблюдения над жизнью, и историческое познание судьбы человечества, и естественнонаучное познание мирового устройства и мировой эволюции.

Бессмысленна прежде всего — и это, с точки зрения личных духовных запросов, самое важное — личная жизнь каждого из нас. Первое, так сказать, минимальное условие возможности достижения смысла жизни есть *свобода;* только будучи свободными, мы можем действовать «осмысленно», стремиться к разумной цели, искать полной удовлетворенности; все необходимое подчинено слепым силам необходимости,

действует слепо, как камень, притягиваемый землею при своем падении. Но мы со всех сторон связаны, окованы силами необходимости. Мы телесны и потому подчинены всем слепым, механическим законам мировой материи; спотыкаясь, мы падаем, как камень, и если случайно это произойдет на рельсах поезда или перед налетающим на нас автомобилем, то элементарные законы физики сразу пресекают нашу жизнь, и с ней — все наши надежды, стремления, планы разумного осуществления жизни. Ничтожная бацилла туберкулеза или иной болезни может прекратить жизнь гения, остановить величайшую мысль и возвышеннейшее устремление. Мы подчинены и слепым законам и силам органической жизни: в силу их непреодолимого действия срок нашей жизни даже и ее нормальном течении слишком краток для полного обнаружения и осуществления заложенных в нас духовных сил; не успеем мы научиться из опыта жизни и ранее накопленного запаса знаний разумно жить и правильно осуществлять наше призвание, как наше тело уже одряхлело и мы приблизились к могиле; отсюда неизбежное даже при долгой жизни трагическое чувство преждевременности и неожиданности смерти — «как, уже конец? а я только что собирался жить по-настоящему, исправить ошибки прошлого, возместить зря потерянное время и потраченные силы!» — и трудность поверить в свое собственное старение. И вдобавок, мы и изнутри обременены тяжким грузом слепых стихийно-биологических сил, мешающих нашей разумной жизни. Мы получаем по наследству от родителей страсти и пороки, которые нас мучают и на которые бесплодно растрачиваются наши силы; в лице нашей собственной животной природы мы обречены на пытку и каторгу, прикованы к тачке, бессмысленно терпим наказание за грехи наших отцов или вообще за грехи, на которые нас обрекла сама природа. Лучшие и разумные наши стремления либо разбиваются о внешние преграды, либо обессиливаются нашими собственными слепыми страстями. И притом слепая природа так устроила нас, что мы обречены на иллюзии, обречены блуждать и попадать в тупик и обнаруживаем иллюзорность и ошибочность наших стремлений лишь тогда, когда они причинили нам непоправимый вред и наши лучшие силы уже ушли на них. Один растрачивает себя на разгул и наслаждения и, когда физическое и духовное здоровье уже безнадежно потеряно, с горечью убеждается в пошлости, бессмысленности всех наслаждений, в неутолимости ими жизненной тоски; другой аскетически воздерживается от всех непосредственных жизненных радостей, закаляя и сберегая себя для великого призвания или святого дела, чтобы потом, когда жизнь уже клонится к концу, убедиться, что этого призвания у него совсем нет и это дело совсем не свято, и в бессильном раскаянии жалеет о бесплодно упущенных радостях жизни. Кто остается одинок, боясь обременить себя тягостями семьи, страдает от холода одинокой старости и скорбит об уже недостижимом уюте семьи и ласке любви; кто, поддавшись соблазну семьи, оказался обремененным тягостями семейных забот, погруженный в мелочную суету семейных дрязг и волнений, бесплодно кается, что добровольно продал свою свободу за мнимые блага, отдал себя в рабство подневольного труда и не осуществил своего истинного призвания. Все наши страсти и сильнейшие влечения обманчиво выдают себя за что-то абсолютно важное и драгоценное для нас, сулят нам радость и успокоение, если мы добьемся их удовлетворения, и все потом, задним числом, когда уже поздно исправить ошибку, обнаруживают свою иллюзорность, ложность своего притязания исчерпать собою глубочайшее стремление нашего существа и дать, через свое удовлетворение, полноту

и прочность нашему бытию. Отсюда неизбежное для всех людей меланхолическое, втайне глубоко и безысходно-трагическое сознание, выражаемое французской поговоркой: «Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait» — сознание обманутых надежд, недостижимости истинного счастья на Земле. Гёте, прозванный «баловнем судьбы», проживший исключительно долгую, счастливую и плодотворную жизнь, обладатель редчайшего дара — умения сочетать творческую энергию, безмерное трудолюбие и могучую самообуздывающую силу воли с жаждой и способностью испытать все жизненные наслаждения, упиться всеми радостями жизни,— этот избранник человечества под конец своей жизни признавался, что за 80 лет своей жизни он изведал лишь несколько дней полного счастья и удовлетворения; и он испытал на себе всю неизбежную трагику человеческой жизни, он поведал, что сущность жизни узнает лишь тот, кто в слезах ест свой хлеб и в тоске и кручине проводит бессонные мучительные ночи, и что судьба утешает нас лишь одним неустанным припевом: «Терпи лишения» (Entbehren sollst du, sollst entbehren!). Если такова жизненная мудрость избранного счастливца человечества, то какой итог должны подвести своей жизни все остальные, менее удачливые и одаренные люди, со всей их немощностью, со всей тяжестью их жизненной участи, со всеми изнутри раздирающими их противоречиями и затуманивающими их пути духовными слабостями?

Все мы — рабы слепой судьбы, слепых ее сил вне нас и в нас. А раб, как мы уже знаем и как это ясно само собой, не может иметь осмысленной жизни. Древние греки, так ярко чувствовавшие гармонию и космическую налаженность, стройность мировой жизни, вместе с тем оставили нам вечные, незабвенные образцы трагического сознания, что человеческим мечтам и надеждам нет места в этой гармонии. Народное сознание верило, что боги завидуют человеческому счастью и всегда принимают меры к тому, чтобы покарать и унизить счастливца, чтобы возместить случайную человеческую удачу горькими ударами судьбы; и, с другой стороны, оно верило, что даже блаженные боги подчинены, как высшему началу, неумолимой слепой судьбе. Более очищенное религиозное сознание их мудрецов учило, что по законам мировой гармонии никто не должен захватывать слишком много для себя, чрезмерно перерастать общий уровень, что человек должен знать свое скромное место и что даже сама *индивидуальность* человека есть греховная иллюзия, караемая смертью; лишь в добровольном признании себя служебным зависимым звеном мирового целого, лишь в смиренном приятии своей рабской зависимости от космоса и своего космического ничтожества человек покоряется божественной воле, исполняет свое единственное назначение и может надеяться не загубить себя. Итог обоих воззрений — один и тот же. И потому уже наивный Гомер говорит, что

«...из тварей, которые дышат и ползают в прахе,

Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека», и все греческие поэты согласно вторят ему в этом. «И земля, и море полны бедствий для человека»,— говорит Гесиод. «Слаба жизнь человека, бесплодны его заботы, в краткой его жизни скорбь следует за скорбью» (Симонид). Человек в этом мировом целом — лишь «дуновение и тень» — или еще менее — *«сон тени»* (Пиндар). И вся античная философия, от Анаксимандра, Гераклита и Эмпедокла до Платона, Марка Аврелия и Плотина, во всем другом расходясь с учениями поэтов и борясь с ними, в этом пессимизме, в этом горьком признании безнадежной суетности, слабости и бессмысленности земной жизни человека сходится с гречес-

кой поэзией. С нею совпадает и вся живая мудрость остального человечества — Библия и Махабхарата, вавилонский эпос и могильные надписи Древнего Египта. «Суета сует, сказал Екклесиаст, суста сует — все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?.. Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом: потому что все — суета!.. И убажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем. И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным достается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным благорасположением, но время и случай для всех их» (Еккл., 1, 1—2; 3, 19; 4, 2—3, 9, 11).

Но допустим даже, что мудрость всех времен и народов неправа. Допустим, что возможна подлинно счастливая жизнь, что все желания наши будут удовлетворены, что кубок жизни будет для нас полон одним лишь сладким вином, не отравленным никакой горечью. И все же жизнь, даже самая сладостная и безмятежная, сама по себе не может удовлетворить нас; неотвязный вопрос «зачем? для чего?» даже в счастье рождает в нас неутолимую тоску. Жизнь ради самого процесса жизни не удовлетворяет, а разве лишь на время усыпляет нас. Неизбежная смерть, равно обрывающая и самую счастливую, и самую неудачную жизнь, делает их одинаково бессмысленными. Наша эмпирическая жизнь есть обрывок: сама для себя, без связи с неким целым, она так же мало может иметь смысл, как обрывок страницы, вырванной из книги. Если она может иметь смысл, то только в связи с общей жизнью человечества и всего мира. И мы уже видели, что осмысленная жизнь неизбежно должна быть служением чему-то иному, чем она сама, как замкнутая в себе личная жизнь, что лишь в исполнении призвания, в осуществлении какой-либо сверхличной и самодовлеющей ценности человек может найти самого себя как разумное существо, требующее разумной, осмысленной жизни. Ближайшим целым, с которым мы связаны и часть которого мы составляем, является жизнь народа или человечества; вне родины и связи с ее судьбою, вне культурного творчества, творческого единства с прошлым человечества и его будущим, вне любви к людям и солидарного соучастия в их общей судьбе мы не можем осуществить самих себя, обрести подлинно осмысленную жизнь. Как лист или ветвь дерева, мы питаемся соками целого, расцветаем его жизнью и засыхаем и отпадаем в прах, если в самом целом нет жизни. Для того чтобы индивидуальная жизнь имела смысл, нужно поэтому, чтобы имела смысл и жизнь общечеловеческая, чтобы история человечества была связным и осмысленным процессом, в котором достигается какая-либо великая общая и бесспорно ценная цель. Но и здесь, при беспристрастном и честном рассмотрении эмпирического хода вещей, нас ждет новое разочарование, новое препятствие для возможности обрести смысл жизни.

Ибо как бессмысленна каждая единичная жизнь человека, так же бессмысленна и общая жизнь человечества. История человечества, если мы ищем смысла, имманентного ей и ей самой внутренне присущего, так же обманывает наши ожидания, как и наша личная жизнь. Она есть, с одной стороны, набор бессмысленных случайностей, длинная вереница коллективных, всенародных и международных событий, которые не вытекают разумно одно из другого, не ведут ни к какой

цели, а случаются как итог стихийного столкновения и скрещения коллективных человеческих страстей; и, с другой стороны, поскольку история есть все же последовательное осуществление человеческих идеалов, она есть вместе с тем история их крушений, неуклонное разоблачение их иллюзорности и несостоятельности, бесконечно длинный и мучительный предметный урок, в котором человечество обучается усматривать тщету своих надежд на разумное и благое устроение своей коллективной жизни. Вера в прогресс, в неустанное и непрерывное совершенствование человечества, в неуклонное, без остановок и падений, восхождение его на высоту добра и разума — эта вера, которая вдохновляла множество людей в продолжение последних двух веков, в настоящее время разоблачена в своей несостоятельности с такой очевидностью, что нам остается только удивляться наивности поколений, ее разделявших. Человечество в своей эмпирической исторической жизни совсем не движется «вперед»; поскольку мы мним обосновать нашу жизнь на служении общественному благу, осуществлению совершенного общественного строя, воплощению в коллективном быте и человеческих отношениях начал правды, добра и разума, мы должны с мужественной трезвостью признать, что мировая история совсем не есть приближение к этой цели, что человечество теперь не ближе к ней, чем век, два или двадцать веков тому назад. Даже сохранение уже достигнутых ценностей для него оказывается невозможным. Где ныне эллинская мудрость и красота, одно воспоминание о которой наполняет нам душу грустным умилением? Кто из нынешних мудрецов, если он не обольщает себя самомнением, может достигнуть своей мыслью тех духовных высот, на которых свободно витала мысль Платона или Плотина? Близки ли мы теперь от того умиротворения и правового упорядочения всего культурного мира под единой властью, которого мир уже достиг в золотую пору Римской империи с ее pax Romana? Можем ли мы надеяться на возрождение в мире тех недосягаемых образцов глубокой и ясной религиозной веры, которую являли христианские мученики и исповедники первых веков нашей эры? Где теперь богатство индивидуальностей, цветущая полнота и многообразие жизни средневековья, которое высокомерная пошлость убогого просветительства назвала эпохой варварства и которое, как несбыточная мечта, манит теперь к себе все чуткие души, изголодавшиеся в пустыне современной цивилизации? Поистине надо очень твердо веровать в абсолютную ценность внешних технических усовершенствований — аэропланов и беспроволочных телеграфов, дальнобойных орудий и удушливых газов, крахмальных воротничков и ватерклозетов,— чтобы разделять веру в непрерывное совершенствование жизни. И самый прогресс эмпирической науки — бесспорный за последние века и во многом благодетельный,— не искупается ли он с избытком той *духовной* слепотой, тем небрежением к абсолютным ценностям, той пошлостью мещанской самоудовлетворенности, которые сделали такие удручающие успехи за последние века и как будто неустанно продолжают прогрессировать в европейском мире? И не видим ли мы, что культурная, просвещенная, озаренная научным разумом и очищенная гуманитарными нравственными идеями Европа дошла до бесчеловечной и бессмысленной мировой войны и стоит на пороге анархии, одичания и нового варварства? И разве ужасная историческая катастрофа, совершившаяся в России и сразу втоптавшая в грязь, отдавшая в руки разнузданной черни и то, что мы в ней чтили как «Святую Русь», и то, на что мы уповали и чем гордились в мечтах о «великой России», не есть решающее обличение ложности «теории прогресса»?

Мы научились понимать — и в этом отношении непосредственные личные впечатления совпадают с главными достижениями объективной исторической науки за последние сто лет,— что непрерывного прогресса не существует, что человечество живет сменой подъемов и падений и что все великие его достижения во всех областях жизни — государственной и общественной, научной и художественной, религиозной и нравственной — имеют свой конец и сменяются периодами застоя и упадка, когда человечеству приходится учиться наново и снова подыматься из глубин. «Все великое земное разлетается как дым — нынче жребий выпал Трое, завтра выпадет другим». Под влиянием этого сознания один из самых тонких, чутких и всесторонне образованных исторических мыслителей нашего времени — Освальд Шпенглер — учит, что «всемирная история есть принципиально бессмысленная смена рождения, расцветания, упадка и смерти отдельных культур».

И когда мы, не удовлетворенные этим выводом, ищем за этой бессмысленной сменой всплесков и замираний духовных волн исторической жизни какую-либо связанность и последовательность, когда мы стараемся разгадать ритм мировой истории и через него — ее смысл, то единственное, чего мы достигаем, есть уяснение ее смысла как общечеловеческого религиозного воспитания через ряд горьких разочарований, обличающих суетность всех земных человеческих упований и мечтаний. История человечества есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений. Все человеческие идеалы, все мечты построить жизнь на том или ином отдельном нравственном начале взвешиваются как негодные. Как индивидуальная человеческая жизнь в ее эмпирическом осуществлении имеет только один смысл — научить нас той жизненной мудрости, что счастье неосуществимо, что все наши мечты были иллюзорны и что процесс жизни, как таковой, бессмыслен,— так и всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения.

Да и может ли быть иначе? Когда мы думаем об истории, об общей судьбе человечества, мы как-то забываем, что история человечества есть лишь обрывок и зависимая часть космической истории, мировой жизни как целого. Та плененность — извне и изнутри — случайными, слепыми, чуждыми нашим заветным чаяниям космическими силами, которую мы усмотрели как роковое состояние единичной человеческой жизни,— эта плененность присуща в такой же, если не большей мере и жизни общечеловеческой. Со всех сторон человечество окружают слепые силы и роковые, слепые необходимости космической природы. Уже то обстоятельство, что человеческая жизнь, индивидуальная и коллективная, в такой огромной мере сводится на ту самую борьбу за существование, на беспрерывную, самоубийственную драку за средства пропитания, которая господствует во всем животном мире,— что, несмотря на все технические усовершенствования, с размножением человеческого рода все относительно меньше становится на Земле плодородной почвы, угля, железа и всего, что нужно людям, и борьба за обладание ими становится все ожесточеннее,— уже одно это есть достаточное свидетельство того, как стихийные условия космической жизни сковывают человеческую жизнь и заражают ее своей бессмысленностью. А в нашей груди —

и именно в особенности в душе человечества как коллективного целого, в сердцах народных масс — живут страсти и влечения, которые столь же слепы и убийственны, как все остальные космические силы; и если отдельный человек легко может впасть в самообман, считая себя свободным от слепоты космических сил, то именно народные массы и всяческие исторические коллективы являют нам в своей жизни столь разительные образцы подчиненности слепым инстинктам и грубым стихийным страстям, что в отношении их этот самообман невозможен или гораздо менее простителен. Представим себе хоть на мгновение с полной реалистической ясностью то положение человечества, которое соответствует подлинной действительности, поскольку мы берем жизнь в ее эмпирическом составе. В каком-то уголке мирового пространства кружится и летит комочек мировой грязи, называемый земным шаром; на его поверхности копошатся, кружась и летя вместе с ним, миллиарды и биллионы живых козявок, порожденных из него же, в том числе двуногие, именующие себя людьми; бессмысленно кружась в мировом пространстве, бессмысленно зарождаясь и умирая через мгновение по законам космической природы, они в то же время, движимые теми же слепыми силами, дерутся между собой, к чему-то неустанно стремятся, о чем-то хлопочут, устраивают между собой какие-то порядки жизни. И эти-то ничтожные создания природы мечтают о смысле своей общей жизни, хотят достигнуть счастия, разума и правды. Какая чудовищная слепота, какой жалкий самообман!

Чтобы понять это, мы даже совсем не должны идти так далеко, как того требует господствующее естественнонаучное понятие о мире, совсем не должны представлять себе мир как мертвый хаос, как механизм безжизненных физических и химических сил. Это воззрение, которое многим еще доселе представляется высшим достижением точного научного знания, есть лишь свидетельство узости, бездушия и научной тупости, до которого дошло все «прогрессирующее» человечество. Древние греки лучше нас знали, что мир — не мертвая машина, а живое существо, что он полон живых и одушевленных сил. К счастью, тот духовный кризис, который переживает в настоящее время человечество, уже раскрыл многим наиболее проницательным естествоиспытателям нашего времени глаза и дал им понять убожество и ложность чисто механического естественнонаучного миросозерцания. Со всех сторон — в новейшей критике механической физики Галилея и Ньютона, в новейших физико-механических открытиях, разлагающих косную материю на заряды сил, в критике дарвинистических учений об эволюции, в усмотрении виталистических антимеханических начал органической жизни — всюду возрождаются и вновь открываются человеческому взору признаки, свидетельствующие, что мир есть не мертвый хаос косных материальных частиц, а нечто гораздо более сложное и живое. Тот упрек, который русский поэт посылал современным людям:

Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнце, знать, не дышит
И жизни нет в морских волнах,—

этот упрек повторяют теперь уже и многие представители научного знания. Мир не есть мертвая машина или хаос косной материи, «не слепок, не бездушный лик»; мир есть великое живое существо и вместе с тем единство множества живых сил.

И все же мир не есть зрячее и разумное существо. Он — слепой великан, который корчится в муках, терзается своими собственными страстями, от боли грызет самого себя и не находит выхода своим силам. И поскольку человек входит в его состав, есть только его ничтожная часть и порождение, ничтожная клеточка или молекула его тела, и поскольку сама душа человека есть лишь частица этой космической души, подчинена ее силам и обуреваема ими — человек все же безнадежно окован, захвачен в плен могучими слепыми силами космоса и вместе с ним обречен корчиться в бессмысленных муках, бессмысленно рождаться, куда-то стремиться и бесплодно гибнуть в слепом процессе неустанного круговорота мировой жизни. И мы уже видели, что древние греки, восхищаясь красотой и живою стройностью космического целого, с горечью и безысходным отчаянием сознавали безнадежность, тщету и бессмысленность в нем человеческой жизни.

Куда бы мы ни кинули наш взор, с какой бы стороны ни посмотрели на жизнь — поскольку мы стараемся честно постигнуть эмпирическое, объективно-данное нам существо жизни,— всюду и через все мы убеждаемся в ее роковой бессмысленности. Мы видели условия достижимости смысла жизни: существование Бога как абсолютного Блага, вечной Жизни и вечного света Истины и божественность человека, возможность для него приобщиться к этой истинной, божественной жизни, на ней утвердить, ею всецело заполнить свою собственную жизнь. Но мир не есть Бог, и его жизнь — не божественная жизнь; противоположное утверждение пантеизма может разве отвлеченно соблазнить кого-либо, в живом же опыте мы слишком ясно сознаем несовпадение того и другого: в мире царит смерть, он подчинен всеуничтожающему потоку времени, он полон тьмы и слепоты. И если таков мир — вправе ли мы от него по крайней мере умозаключать о существовании Бога? Все попытки человеческой мысли *таким путем* дойти до признания Бога оказывались и оказываются тщетными. Как бы мы ни восхищались стройностью и грандиозностью мироздания, красотой и сложностью живых существ в нем, как бы мы ни трепетали перед безмерностью его глубины — и созерцая звездное небо, и сознавая свою собственную душу,— но одна наличность страданий, зла, слепоты и тленности в нем противоречит его божественности и не позволяет нам в нем, как он есть и непосредственно нам дан, усмотреть решающее свидетельство наличия всеведущего, всеблагого и всемогущего Творца. Как говорит один проницательный современный немецкий религиозный мыслитель (Макс Шелер): «Если бы мы должны были от познания мира умозаключить к существованию Бога, то наличие в мире хотя бы одного червя, извивающегося от боли, было бы уже решающим противопоказанием». Рассматривая мир, как он есть, мы неизбежно приходим в вопросе об его первопричине или о действии Бога в нем к дилемме. Одно из двух: или Бога совсем нет и мир есть творение бессмысленной слепой силы, или же Бог, как всеблагое и всеведущее существо, есть, но тогда он невсемогущ и не есть Творец и единодержавный Промыслитель мира. Первый вывод делает ныне господствующее мировоззрение, второй, более глубокий, по чисто религиозным мотивам был утверждаем гностиками и в новейшее время был снова сделан рядом мыслителей, искавших Бога на чисто интеллектуальном пути. Но и в том и другом случае — и если Бога нет, и если Он не в силах нам помочь и нас спасти от мирового зла и бессмыслия — наша жизнь одинаково бессмысленна. Но как мы видели, даже и существования Бога мало для обретения смысла нашей жизни: для этого нужна возможность нашего, человеческого соучастия в свете и жизни Божества,

нужна вечность, совершенная просветленность и покой удовлетворенности нашей собственной, человеческой жизни. А это условие — независимо от трудности его во всех остальных отношениях — абсолютно неосуществимо, поскольку человек есть часть и порождение мировой, космической природы со всей ее слепотой, несовершенством и тленностью. Для того чтобы уверовать в достижимость смысла жизни, мы как будто вынуждены отрицать этот бесспорный факт плененности и пронизанности человека силами природы, мы должны идти против очевидности неотменимого факта. Не значит ли это, что положительное решение вопроса о смысле жизни, реальное обретение этого смысла невозможно и что мы обречены лишь бессмысленно мечтать о нем, ясно усматривая абсолютную неосуществимость нашей мечты?

Бессмысленность жизни открылась не со вчерашнего дня: как мы уже видели, ее утверждала древняя мудрость, пожалуй, с большей силой и ясностью, чем это доступно современному человеку, утратившему целостное восприятие жизни и потому склонному опьяняться иллюзиями. И все же человечество издавна имело религиозное сознание, верило в Бога и возможность спасения человека и тем утверждало осуществимость смысла жизни. Есть ли это одна простая непоследовательность, неумение или боязнь сделать последний вывод из неоспоримых фактов? Такое суждение было бы с нашей стороны поспешным или легкомысленным заключением. Мы должны, наоборот, сами глубже вдуматься в дело, полнее оценить мотивы, руководящие религиозным сознанием человечества, и поставить теперь себе вопрос: есть ли умозаключение от эмпирической природы мира и жизни достаточный и единственный критерий для решения вопроса о смысле жизни?

5. САМООЧЕВИДНОСТЬ ИСТИННОГО БЫТИЯ

Раз поставив этот вопрос, мы тотчас же должны ответить на него отрицательно. Дело в том, что мы просто не можем удовлетвориться утверждением всеобщей бессмысленности жизни, не можем — независимо от всего прочего — уже потому, что оно заключает в себе *внутреннее логическое противоречие.* А именно: оно противоречит тому простому, очевидному и именно по своей очевидности обычно не замечаемому факту, что *мы понимаем и разумно утверждаем эту бессмысленность.* Раз мы понимаем и разумно утверждаем ее, значит, не все на свете и не всецело бессмысленно; есть по крайней мере осмысленное познание — хотя бы познание одной лишь бессмысленности мирового бытия. Раз мы *ясно видим* нашу слепоту, значит, мы все же не совсем слепы, но в то же время и зрячи. Существо, абсолютно и всецело лишенное смысла, не могло бы сознавать свою бессмысленность. Если бы мир и жизнь были сплошным хаосом слепых, бессмысленных сил, то в них не нашлось бы существа, которое это сознавало и высказывало бы. Как утверждение «истины не существует» бессмысленно, ибо противоречиво, так как утверждающий его считает свое утверждение истиной и тем самым сразу и признает, и отрицает наличие истины, так и утверждение совершенной и всеобщей бессмысленности жизни само бессмысленно, ибо, будучи само актом разумного познания, оно в своем собственном лице являет факт, опровергающий его содержание.

Нам, конечно, ответят: это традиционное возражение есть пустой и жалкий софизм, основанный на игре слов. Утверждая бессмысленность жизни, мы, как это вы сами выяснили выше, разумеем отсутствие в ней

абсолютного блага и возможность заполнения им нашей жизни, мы отрицаем существование Бога и божественность человека. Что это «отсутствие» может быть усмотрено и понято нами,— это ничего не меняет в его содержании; что утверждение бессмысленности жизни само есть разумное и в *этом* смысле «осмысленное» познание, ничуть не колеблет содержания утверждения, ибо «смысл» значит здесь просто теоретическую обоснованность или очевидность, а совсем не тот практический, жизненный смысл, которого мы ищем. Напротив, наличность *сознания* бессмысленности жизни усугубляет, а не умаляет ее; само это сознание по своему бессилию и по своей бесцельности есть свидетельство сугубой бессмысленности жизни; для чего нужно было в этом слепом хаосе присутствие человеческой мысли, если она ничему не может помочь, не может спасти нас от бессмысленности жизни и лишь обрекает нас на бессильные страдания от нее? Не есть ли это, напротив, особое и особенное бессмысленное издевательство мировой судьбы над человеком — даровать ему духовный взор, чтобы он видел свое бессилие перед слепыми силами и безысходно мучился им?

В этом возражении есть доля истины. Она состоит в том, что разум в смысле простой способности теоретического знания, конечно, не может нас спасти и заменить нам искомый целостный смысл жизни. Но не будем торопиться, не будем быстро проходить мимо самого этого факта наличия в нас разума и ограничиваться поверхностной его оценкой. Как бы недостаточен он ни был сам по себе, он есть просвет, в который мы должны внимательно всмотреться.

Итак, мир так устроен, что, будучи слепым и бессмысленным в своем течении, в своих действенных силах, он, в лице человеческого разума, вместе с тем пронизан лучом света, озарен *знанием самого себя*. Этот свет знания — как бы недостаточен он ни был для того, чтобы преобразить мир и разогнать его тьму, ибо он может лишь видеть саму эту тьму, а не победить ее,— есть все же нечто абсолютно инородное этой тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира. Знание не есть ни физическое столкновение реальностей, ни какое-либо их взаимодействие, это есть совершенно своеобразное, в терминах эмпирической реальности не описуемое начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, сознает и познает себя. Это есть все же, несмотря на все зло реального бессилия, в своей самобытности и несравнимости великий и чудесный факт. Вглядываясь в него, Паскаль назвал человека «мыслящим тростником» и говорил: «Если вся вселенная обрушится на меня и задавит меня, то в это мгновенье моей гибели я буду все же возвышаться над ней, ибо она не будет знать, что она совершает, а *я буду это знать*». Человек, ничтожный тростник, колеблемый любым порывом ветра, слабый росток, гибнущий от самого легкого воздействия на него враждебных мировых сил, своим разумным сознанием возвышается над всем миром, ибо обозревает его; рожденный на краткий миг, бессильно уносимый быстротекущим потоком времени и обрекаемый им на неминуемую смерть, он в своем сознании и познании обладает вечностью, ибо его взор может витать над бесконечным прошлым и будущим, может познавать вечные истины и вечную основу жизни. Скажут: слабое утешение — в момент своей гибели сознавать ее. Да, слабое — и все же утешение или возможное начало утешения. Ибо по крайней мере в лице нашего знания мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам; мы имеем соприкосновение с чем-то иным, маленькую точку опоры, которая все же есть некоторая подлинная, неподвижная и неколебимая опора. В лице нашего знания,

которое явно сверхпространственно и сверхвременно (ибо способно обозревать и познавать и бесконечное пространство, и бесконечное время), мы имеем наличие в нас начала иного, вечного бытия, действие в нас (хотя и замутненное нашей чувственной ограниченностью и слабостью) некой сверхмирной, божественной силы. В нем открывается для нас совершенно особое, сверхэмпирическое и в то же время абсолютно очевидное бытие — ближайшим образом, внутреннее бытие нас самих. Это самоочевидное внутреннее бытие во всем его отличии от всего внешнего, эмпирически извне нам данного впервые опознал и описал блаженный Августин. В отношении *этого* бытия, говорит он, «нас не смущает никакая возможность смешения истины с ложью. Ибо мы не прикасаемся к нему, как к тому, что лежит вне нас, каким-либо внешним чувством... Но, вне всякого воображения какого-либо образа и представления, мне абсолютно очевидно, что я есмь... Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь; ибо кто не существует, тот не может заблуждаться... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь? Следовательно, так как я в качестве заблуждающегося был бы, даже если бы заблуждался, то вне всякого сомнения я не заблуждаюсь в том, что ведаю себя существующим» (De C. D. XI, 26). И вместе с этим столь своеобразным и сверхэмпирическим внутренним бытием нас самих нам непосредственно открывается и нечто еще гораздо более значительное — самоочевидное и в себе утвержденное бытие самой Истины, хотя здесь лишь в односторонней форме света теоретического знания. Ведь в акте нашего познания не мы сами что-то делаем и не из нас самих, как ограниченных и отдельных существ, оно рождается: мы только узнаем истину, нас озаряет свет знания, очевидность того, что истинно есть — независимо от того, познаем ли мы его или нет, раскрывается ли оно нашему сознанию или нет. Поэтому не наше собственное бытие при всей его самоочевидности есть первая и самодовлеющая очевидность; оно само не раскрывалось бы нам, мы не имели бы знания о нем, если бы в самом бытии как таковом не было начала Знания, первичного света Истины, которое во всяком человеческом знании только озаряет собою человеческую душу. Этот свет Истины, единый для всех, ибо истина одна для всех, вечный, ибо истина сама не меняется с сегодняшнего дня на завтрашний, а имеет силу раз навсегда, и всеобъемлющий, ибо нет ничего, что принципиально было бы недоступно озарению знанием, как бы слабо и ограниченно ни было человеческое знание каждого из нас,— этот свет Истины явно не есть ни что-либо только человеческое, ни даже что-либо только от мира, ни что-либо частное и обусловленное вообще; не исчерпывая собою неизъяснимой полноты и жизненности Божества, он есть Его отблеск и обнаружение в нашем собственном сознании и бытии. И потому вместе с нашим собственным бытием и его самосознанием нам открывается как его условие самоочевидное и в себе утвержденное бытие самой Истины и наша утвержденность в ней. Это также отчетливо постиг и выразил блаженный Августин: «Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает, т. е. уверен в чем-то истинном; итак, всякий сомневающийся, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, в чем он не сомневается, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины» (De vera religione. C. 39). «И я сказал себе: разве Истина есть ничто только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал

ко мне издалека: «Да, она есть. Я есмь сущий». И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. Скорее я усомнился бы в том, что я живу, чем что есть Истина» (Confess. VII, 10).

Так, простой и неприметный факт нашего знания — хотя бы лишь знания о бессмысленности и тьме нашей жизни — удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины хотя бы лишь как света чистого знания. Отдавая себе отчет в факте знания и в его природе, мы впервые открываем наряду с эмпирическим предметным миром наличие иного, абсолютного *бытия* — хотя лишь в первых его, неясных и самых общих очертаниях — и нашу непосредственную, исконную принадлежность к нему. А этим открываются новые перспективы в вопросе о смысле жизни. Как бы тягостна нам ни была бессмысленность всей эмпирической жизни, как бы ни затрудняла она нас в поисках смысла жизни, мы впервые теперь начинаем понимать, что мы искали этот смысл не там, где есть вообще надежда его найти, и что этой темной и хаотической областью совсем не исчерпывается бытие: мы оставили еще необследованным тот первичный, более глубокий его слой, который дан нам в лице нашего собственного, непосредственно в нас обнаруживающегося внутреннего бытия и в лице тех последних, абсолютных глубин, к которым мы прикасаемся изнутри. Наши горизонты расширились, целый новый и неизмеримо более глубокий, значительный и прочный мир — мир истинного, духовного бытия впервые обрисовывается, хотя лишь смутно и частично. Что эмпирическая жизнь, как таковая,— будь то наша личная жизнь, будь то жизнь мировая — бессмысленна, не удовлетворяет условиям, при которых осуществим смысл жизни,— это принадлежит к самому ее существу, это вытекает уже из того, что она подчинена потоку времени, что она, говоря словами Платона, «только возникает и гибнет, а совсем не *есть*»,— и это знала истинная мудрость всех времен и народов. Но ею совсем не исчерпывается истинное бытие, и к нему-то мы должны теперь обратить наш духовный взор.

Не один только факт осмысленного *знания* наводит нас на него. Ведь мы не только бесстрастно-объективно *знаем* факт бессмысленности жизни — мы томимся этим знанием, не удовлетворены им и ищем смысла жизни. Пусть эти поиски остаются тщетными; но в лице *их самих* мы имеем тоже многозначительный факт, принадлежащий также к реальности нашего внутреннего существа. Оглянемся на самих себя и спросим: откуда это наше томление, откуда наша неудовлетворенность и влечение к чему-то принципиально иному, к чему-то, что, как мы видели, так резко и решительно противоречит всем эмпирическим данностям жизни? Если мы раньше указали на то, что существо, всецело погруженное в мировую бессмысленность и охваченное ею, не могло бы ее *знать*, то мы вправе теперь прибавить: оно не могло бы и страдать от нее, возмущаться ею и искать смысла жизни. Если бы люди действительно были только слепыми животными, существами, которые движимы только стихийными страстями самосохранения и сохранения рода, они, подобно всем другим животным, не томились бы бессмысленностью жизни и не искали бы смысла жизни. Лежащее в основе этого томления и искания влечение к абсолютному благу, вечной жизни и полноте удовлетворенности, жажда найти Бога, приобщиться к Нему и в Нем найти покой есть тоже *великий факт реальности* человеческого бытия;

и при более внимательном и чутком рассмотрении человеческой жизни легко обнаруживается, что вся она, при всей слепоте, порочности и тьме ее эмпирических сил, есть смутное и искаженное обнаружение этого основного факта. Когда мы ищем богатства, наслаждений, почета, когда мы трусливо в отношении себя самих и холодно-жестоко в отношении наших близких боремся за наше собственное существование, тем более когда мы ищем забвения и утешения в любви или практической деятельности — мы всюду, *в сущности,* стремимся к одному: «спасти» самих себя, найти подлинную почву для нашего бытия, подлинно насыщающее питание для нашего духа; слепо и извращенно, но мы всегда стремимся к абсолютному благу и истинной жизни. Откуда все это? И отчего душа наша не может удовлетвориться рамками и возможностями эмпирической жизни и хоть тайно и полусознательно ищет невозможного? Откуда этот разлад между человеческой душой и *всем миром,* в состав которого ведь входит и она сама?

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

Правда, сторонники натуралистического и позитивистического мировоззрения возразят нам: как бы трудно ни было ответить на вопрос: «Откуда?», он, во всяком случае, не может вывести нас за пределы этого мира и навести на путь, приводящий к открытию смысла жизни. Ведь при слепоте сил, действующих в мире, нет ничего удивительного в том, что не все в нем устроено гармонично и что, в частности, мы, люди, одарены печальным свойством стремиться к невозможному и бесплодно томиться. Как слепо бабочка летит на огонь и в нем гибнет, так же слепо мы проходим без удовлетворения малореальных, эмпирически данных нам жизненных возможностей и губим себя, часто даже кончаем самоубийством в поисках того, чего не бывает на свете, в бессмысленном и беспредметном томлении. Это томление, заложенное от рождения в нашей груди, есть, следовательно, самое лишнее, добавочное свидетельство бессмысленности, слепой стихийности жизни.

И все-таки, как только мы действительно пристально вглянемся в этот факт нашей внутренней жизни и ощутим его во всей его безмерной значительности, в нас невольно нарастает совсем иное умонастроение: не он, а именно весь мир, ему не соответствующий, кажется нам тогда странным недоразумением; не мы должны исправиться и ради трезвого приспособления к эмпирическим возможностям забыть об этой первооснове нашего существа, а весь мир должен был бы быть иным, чтобы дать простор и удовлетворение этому нашему неизбывному стремлению, этому глубочайшему существу нашего «я». И нам по крайней мере смутно мерещится, что этот с точки зрения предметного эмпирического мира столь ничтожный и мелкий факт, как неспособность двуногого животного, именуемого человеком, спокойно устроиться на Земле, и его муки от непонятной внутренней неудовлетворенности есть — для взора, обращенного внутрь и вглубь,— свидетельство нашей принадлежности к совсем иному, более глубокому, полному и разумному бытию. Пусть мы бессильные пленники этого мира и наш бунт — бессмысленная по своему бессилию затея; но все же мы — только его пленники, а не граждане, у нас есть смутное воспоминание об иной, подлинной нашей родине, и мы не завидуем тем, кто мог совсем о ней забыть, а испытываем к ним лишь презрение или сострадание, несмотря на все их

жизненные успехи и все наши страдания. И если эта наша истинная духовная родина, эта исконная почва для нашего духовного питания, для возможности истинной жизни есть именно то, что люди называют Богом, то мы понимаем глубокий смысл этих слов: «Ты создал нас для Себя, и неспокойно сердце наше, пока оно не найдет Тебя» (блаженный Августин).

Есть одно соображение, которое помогает нам оправдать это смутное сознание и отвергнуть самодовольно-жалкое объяснение натурализма. Пусть остается неизвестным и под сомнением, откуда взялась в нас эта тоска по истинной жизни и абсолютному благу и о чем она сама свидетельствует. Но всмотримся в само содержание *того, к чему мы стремимся,* и поставим о нем вопрос: откуда оно и что оно означает? Тогда мы сразу, при внимательном отношении к делу, постигнем, что здесь кончаются все возможности натуралистического объяснения. Ведь *именно потому,* что, как уже признано, в эмпирическом мире нет ничего, что соответствовало бы предмету наших стремлений, становится необъяснимым, как он мог овладеть нашим сознанием и что он вообще означает. Мы ищем абсолютного блага; но в мире все блага относительны, все суть лишь средства к чему-то иному, в конце концов средства к сохранению нашей жизни, которая сама совсем не есть бесспорное и абсолютное благо; откуда же в нас это *понятие* абсолютного блага? Мы ищем вечной жизни, ибо все временное бессмысленно; но в мире все, в том числе мы сами, временно; откуда же в нас само *понятие* вечного? Мы ищем покоя и самоутвержденности жизненной полноты — но в мире и в нашей жизни мы ведаем только волнение, переход от одного к другому, частичное удовлетворение, сопутствуемое нуждой или же скукой пресыщения. Откуда же родилось в нас это понятие блаженного покоя удовлетворенности?

Скажут: мало ли откуда берутся в больном человеческом мозгу безумные мечты! Но те, кто так легко отвечает на этот вопрос, не отдают себе отчета в его трудности. Мы спрашиваем здесь не о происхождении факта наших мечтаний, а о *содержании* его предмета. Все другие, даже самые безумные и неосуществимые человеческие мечты имеют своим предметом эмпирическое содержание жизни, известное из опыта: мечтаем ли мы — без всяких к тому оснований — о неожиданном получении миллионного наследства, или о мировой славе, или о любви первой красавицы в мире — мы всегда в наших мечтах оперируем с тем, что в мире, вообще говоря, бывает, хотя бы и редко, и знакомо нам хотя бы понаслышке, из познания этого мира; или, на худой конец, наша мечта просто количественно преувеличивает реальности, данные в опыте. Здесь же мы стремимся к чему-либо, чего мы никогда, даже в количественно малом масштабе не встречали и не видали в мире, чего мы никогда и не могли видеть и знать, потому что оно по самому своему понятию, по самому качественному своему содержанию невозможно в мире. Предмет нашей мечты, следовательно, имеет сверхмирное, сверхэмпирическое содержание; он есть что-то *иное, чем весь мир;* и вместе с тем — он нам дан. Это есть факт, над которым нельзя не призадуматься; и он открывает нам широкие, еще не изведанные горизонты. Не *дано* ли нам, на самом деле, именно то, чего мы ищем, не являемся ли мы уже *обладателями искомого?*

Я предвижу, что читатель в негодовании или смущении снова возразит: но ведь это — жалкий софизм! Предмет наших мечтаний дан, но ведь именно только как предмет наших *мечтаний;* он нам дан как воображаемое нами благо, а вовсе не в реальности; он нам дан так, как

«дано» мыслимое нами благо, а вовсе не в реальности; он дан так, как «дан» мысли предмет, которого ищешь, как «дано» потерянное, где-то зарытое сокровище, а не так, как дано благо, которым обладаешь и можешь наслаждаться. Должны ли мы удовлетвориться «воображаемым» Богом, воображаемой «истинной жизнью»?

Это возражение психологически вполне естественно; оно имеет и более глубокий объективный смысл, к уяснению которого мы вернемся ниже. Но в целом, в том непосредственном значении, в котором оно высказывается, оно основано на невнимательном отношении к духовной проблеме и на ложной плененности односторонним, чисто чувственно-эмпирическим понятием реальности.

В Евангелии сказано: «Ищите, и обрящете; толцыте, и отверзется вам». Подлинное усвоение глубокой, божественной правды этих слов основано совсем не на какой-либо «слепой», безотчетной вере в авторитет; оно дается той вере, которая есть просто устремленность взора на духовное бытие и усмотрение его природы. Кто обратил свой взор на духовное бытие, тот знает, что смысл и правда этих слов — в том, что в духовном бытии всякое искание уже есть частичное обладание, всякий толчок в закрытую дверь есть тем самым ее раскрывание.

В эмпирическом мире «воображаемое» и только «искомое» существенно отличается от «реального» и «наличного»; ибо здесь под «реальностью» мы разумеем присутствие предмета для нашего чувственного взора, его наличие в чувственной близи от нас, его доступность нашей действенной воле. В этом смысле есть, как указывал Кант в критике так называемого «онтологического» доказательства бытия Бога, колоссальное, совершенно непреодолимое практическое различие между «ста талерами в кармане» и «ста талерами воображаемыми» при полном тождестве мыслимого предмета; первые нас насыщают, практически нам полезны, вторые — только манят обманчивую мечту и *«на самом деле»* — т. е. для нашего кармана, для насыщения голодного желудка — отсутствуют, не существуют. Здесь «существовать» — значит быть где-то, когда-то, у кого-то, быть видимым, осязаемым, находиться в чувственной наличности, в кругозоре познающего. И предмет может мыслиться и быть объектом мечты и воображения, не существуя здесь, теперь, не будучи налицо. Но в духовном мире и в отношении предметов духовного порядка — возможно ли, удовлетворительно ли *такое* понятие существования и ему соотносительное простой «воображаемости»?

Очевидно, здесь «существовать» не может значить: находиться вот здесь, передо мною, в чувственной близи от меня, быть видимым, слышимым, осязаемым, ибо предметы духовного порядка — будь то блаженство, или вечность, или разум — *так* вообще «существовать» не могут. «Существовать» здесь значит просто: быть самоочевидным, воочию стоять перед духовным взором, перед умозрением. Но тогда, значит, раз мы ищем их и в этом искании «мыслим» или «воображаем», т. е. имеем мысленно перед собой, и раз мы уже убедились, что они не плод нашей субъективной фантазии, сочетающей или преувеличивающей материал чувственного мира, а некие *первичные* содержания, они *тем самым* и *существуют* для нас, хотя бы и в самой смутной форме. Спрашивать, существуют ли они «на самом деле», здесь так же бессмысленно, как бессмысленно ставить вопрос: существует ли на самом деле число или математическое понятие, которое я мыслю. Можно разумно

спрашивать, возможно ли мне овладеть этим предметом, приобщиться к нему, слиться с ним? Но нельзя спрашивать, существует ли оно само? Кто раз остро и напряженно вдумался в то, что такое есть истинное добро, блаженство или вечность, которых он ищет, тот *тем самым* знает, что *нечто такое и есть*. Пусть оно противоречит всем возможностям эмпирического мира и мы никогда не встречали его в нашем чувственном опыте, пусть оно, с точки зрения обычного людского опыта и всех наших ходячих понятий и преобладающих интересов, парадоксально, невероятно — но если только наше сердце влечет нас к нему и потому наш взор на него направлен, мы его *видим* и потому оно *есть*. Я могу думать, что оно неосуществимо в эмпирическом мире, что бессильно перед слепыми силами жизни, которые загнали его в какие-то далекие глубины за пределами мира, в которых оно доступно только моей ищущей душе,— но там, бессильное и далекое от всего мира, оно все-таки *есть*, и ничто не мешает мне его любить и к нему влечься. Впрочем, я невольно подмечаю, хоть изредка, его присутствие или хотя бы слабое его проявление или отблеск и в жизни: искренний привет, душевная ласка другого человека, его добрый взор, на меня устремленный, говорят мне, что добро как-то отдаленно живет и сквозит и в нем; всякий акт самоотвержения свидетельствует мне, что в жизни действуют не одни животные страсти и холодный расчет корысти; и изредка в совершенно исключительные минуты моей жизни я способен не только мечтать о вечности или о полноте удовлетворенности, но на краткое мгновение и *испытывать* их, ощущать их осуществленными. То, чего я ищу, не только есть, но лучи его доходят до мира и воздействуют на мир.

И если я обращаюсь теперь к своему собственному *исканию* смысла жизни, то я ясно вижу, что оно — несмотря на его кажущуюся неосуществимость — *само есть проявление во мне реальности того, что я ищу*. Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе. Не только Бог есть вообще — иначе мы не могли бы Его помыслить и искать, так не похоже то, чего мы здесь ищем, на все, знакомое нам из чувственного опыта,— но Он есть именно с нами или в нас. Он в нас действует, и именно Его действие обнаруживается в этом странном, столь нецелесообразном и непонятном с мирской точки зрения нашем беспокойствии, нашей неудовлетворенности, нашем искании того, что в мире не бывает. «Ты создал нас для Себя, и неспокойно сердце наше, пока не найдет Тебя».

Добро, вечность, полнота блаженной удовлетворенности, как и свет истины,— все то, что нам нужно для того, чтобы наша жизнь обрела «смысл», есть не пустая мечта, не человеческая выдумка — все это *есть на самом деле* — свидетельство тому мы сами, наша мысль об этом, наши собственные искания его. Мы похожи на тех близоруких и рассеянных людей, которые ищут потерянные очки и не могут их найти: потому что очки сидят на их носу и ищущие в своих поисках глядят через них. «Не иди вовне,— говорил тот же блаженный Августин,— иди вовнутрь самого себя; и когда ты внутри обретешь себя ограниченным, перешагни через самого себя!» Стоит только отучиться от привычки считать единственной реальностью то, что окружает нас извне, что мы видим и осязаем — и что нас толкает, мучает и кружит в неясном вихре,— и обратить внимание на великую реальность нашего собственного бытия, нашего внутреннего мира, чтобы удостовериться, что в мире все же *не все* бессмысленно и слепо, что в нем — в лице нашего собственного томле-

ния и искания и в лице того света, *который* мы ищем и, значит, смутно видим,— действуют силы и начала иного порядка — именно те, которых мы ищем. Конечно, есть много как будто покинутых Богом людей, которые во всю свою жизнь так и не могут об этом догадаться — как не может младенец обратить умственный взор на самого себя и, плача и радуясь, знать, что с ним происходит, видеть свою собственную реальность. Но человеческая слепота и недогадливость, замкнутость человеческого взора шорами, которые позволяют ему глядеть только вперед и не дают оглянуться, не есть же опровержение реальности того, чего не видит этот взор. Эта реальность с нами и в нас, каждый вздох нашей тоски, каждый порыв нашего глубочайшего существа есть ее действие и, значит, свидетельство о ней, и надо только научиться, как говорил Платон, «повернуть глаза души», чтобы увидеть то, чем мы «живем, движемся и есмы».

И теперь мы можем объединить два найденных нами условия смысла жизни. Мы видели через анализ самого нашего понимания «бессмысленности» жизни, что в нем самом обнаруживается действие сущей Истины как света знания. И мы видели дальше, что в самом нашем искании, в самой неудовлетворенности бессмысленностью жизни обнаруживается присутствие и действие начал, *противоположных* этой бессмысленности. Оба эти момента не столь разнородны и несвязны между собой, как это казалось с самого начала. Ибо в самом *знании* бессмысленности жизни, в самом холодном теоретическом ее констатировании, конечно, содержится бессознательно момент искания смысла, момент неудовлетворенности — иначе мы не могли бы образовать и теоретического суждения, предполагающего *оценку* жизни с точки зрения искомого ее идеала. И, с другой стороны, мы не могли бы ничего искать, ничем сознательно томиться, если бы мы вообще не были сознательными существами, если бы мы не могли *знать* и нашей нужды, и того, что нам нужно для ее утоления. Как бы часто холодное суждение мысли ни расходилось на поверхности нашего сознания с несказуемым, нам самим непонятным порывом нашего существа,— и в последней глубине они слиты между собой в неразрывном единстве. Мы хотим *знать,* чтобы жить; а жить — значит, с другой стороны, жить не в слепоте и тьме, а в свете знания. Мы ищем живого знания и знающей, озаренной знанием жизни. Свет не только освещает, но и согревает: а сила горения сама собой накаляет нас до яркого света. Истинная жизнь, которую мы ищем и смутное биение которой в нас мы ощущаем в самом этом искании, есть единство жизни и истины, жизнь, не только озаренная светом, но слитая с ним, «светлая жизнь». И в последней глубине нашего существа мы чувствуем, что свет знания и искомое нами высшее благо жизни суть две стороны одного и того же начала. Сверхэмпирическое, абсолютное в нас мы сразу сознаем и как свет знания, и как вечное благо — как то неизъяснимое высшее начало, которое русский язык обозначает непереводимым и неисчерпаемым до конца словом «правда».

И именно это абсолютное, этот живой разум, или разумная жизнь, эта сущая, озаряющая и согревающая нас правда самоочевидно *есть.* Она есть *истинное бытие,* непосредственно нам данное или, вернее, в нас раскрывающееся; она достовернее всего остального на свете, ибо обо всем, что нам извне дано, можно спрашивать, есть ли оно или нет, об истинном же бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо *сам вопрос* есть уже обнаружение его и утвердительный ответ здесь *предшествует самому вопросу* как условие его возможности. Где-то в глубине нашего

собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет, и вместе с тем ближе всего остального, *в нас самих* или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего «я» с еще большими, последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит. Мы уже не одиноки в наших исканиях, и они не кажутся нам столь безнадежными, как прежде.

6. ОПРАВДАНИЕ ВЕРЫ

Но, конечно, и этого нам мало. То, что нам нужно для обретения подлинно существенного смысла жизни, есть, как мы знаем, во-первых, бытие Бога как абсолютной основы для силы добра, разума и вечности, как ручательства их торжества над силами зла, бессмыслия и тленности и, во-вторых, возможность для меня лично, в моей слабой и краткой жизни, приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь им. Но именно эти два желания как будто абсолютно неосуществимы, ибо содержат в себе противоречие.

Бог есть единство всеблагости с всемогуществом. В Бога мы верим, поскольку мы верим, что добро есть не только вообще сущее начало, подлинная сверхмирная реальность, но и *единственная* истинная реальность, обладающая поэтому полнотой всемогущества. Бессильный бог не есть Бог; и мы поторопились выше назвать найденное нами сущее добро — Богом. Не заключается ли мучающая нас бессмысленность жизни именно в том, что лучи света и добра в ней так слабы, что лишь смутно и издалека пробиваются сквозь толщу тьмы и зла, что они лишь еле мерещатся нам, а господствуют и властвуют в жизни противоположные им начала. Пусть в бытии подлинно есть Правда; но она в нем затеряна и бессильна, пленена враждебными силами и на каждом шагу одолевается ими; мировая жизнь все-таки остается бессмысленной.

И тем более остается бессмысленной наша собственная жизнь. Мы-то, во всяком случае, каждый из нас пленен мирскими силами зла и слепоты, вихри их захватывают нас извне и мутят нас изнутри; жизнь наша разбивается, унесенная потоком времени; и *в нас* во всяком случае нет того в себе утвержденного покоя, той светлой ясности, той полноты бытия, которые нам нужны для смысла нашей жизни. И лишь смутно и с величайшим трудом мы догадываемся о прикосновенности нас к иному началу — к Правде; и эта Правда живет в нас слабой, бессильной, в тумане еле мерцающей искоркой (Fünklein — так именно назвал божественное начало в нас Мейстер Экхарт). А нам нужно, чтобы она заполнила нашу жизнь и всю ее в себе растворила.

Оба условия оказываются неосуществленными. Более того, мы как будто ясно видим их неосуществимость. Ибо если само бытие Правды мы могли признать, несмотря на бессмысленность всей эмпирической жизни,— именно как особое начало, сверхмирное и сверхэмпирическое,— то ее могущество или ее всеединство — вне нас и в нас — мы как будто явно не имеем права признать, ибо оно противоречит бесспорному факту бессмысленности жизни.

Никакими логическими ухищрениями, никакими тончайшими рассуждениями нельзя распутать это противоречие, честно и до конца убедительно его преодолеть. И все же наше сердце его преодолевает,

и в вере, в особом, высшем акте «сердечного знания» мы явно усматриваем самоочевидную наличность условий смысла жизни — очевидность всемогущества Правды и полную совершенную утвержденность нас самих, всего нашего существа в ней. И эта вера есть не просто «слепая» вера, не «credo quai absurdum»; с логической парадоксальностью, с «невероятностью» она сочетает высшую, совершенную достоверность и самоочевидность. И только по слабости нашей мы в жизни постоянно теряем уже достигнутую самочевидность и снова впадаем в сознание ее «невероятности», в мучительные сомнения.

Когда мы с величайшей интенсивностью духовной воли вдумываемся или, вернее, разумно вживаемся и вчувствоваемся в то высшее начало, которое явно предстоит нам как сущая Правда, то мы с совершенной очевидностью убеждаемся, что Правда и подлинное Бытие *есть одно и то же*. Правда не только просто есть; и она есть не только *Правда*. Она есть вместе с тем то, что мы называем в последнем, глубочайшем смысле *жизнью, бытием;* она есть наша абсолютно твердая и единственная почва, и вне ее все висит в воздухе, замирает; она есть то, противоположность чего есть небытие, смерть, исчезновение. В ней все укрепляется, приобретает прочность и полноту, расцветает и дышит полной грудью; вне ее все засыхает, отмирает, бледнеет, вянет и задыхается. И хотя фактически, кроме нее, есть многое другое — весь эмпирический мир со всем множеством существ в нем,— но, поскольку мы мыслим его действительно вне абсолютной Правды, он становится тенью, призраком, тьмой небытия, и мы перестаем понимать, как он может существовать. Что бы ни говорил нам наш обыденный опыт, в глубине нашего существа живет высший критерий истины, который ясно усматривает, что вне Бога нет ничего и что только в Нем мы «живем, движемся и есмы».

С разных сторон мы можем подойти к этой самоочевидной, хотя и таинственной истине, разными способами можем помочь себе утвердиться в ее сознании. Здесь мы отметим те стороны, которые, хотя и будучи сверхрациональными, ближе всего поддаются рациональному выражению.

Мы видели, что в состав сущей Правды входит момент, по которому она есть свет знания, теоретическая истина или созерцание, раскрытие бытия. Но в подлинном, последнем смысле быть — это и значит сознавать или знать. Совершенно бессознательное бытие не есть бытие; быть — значит быть *для себя*, быть себе раскрытым, быть самосознанием. Правда, мы видим вокруг себя множество вещей и существ, которые мы называем бессознательными, неодушевленными и даже мертвыми; и мы знаем, что наше тело обречено стать такою «мертвой» вещью, и с содроганием ужаса сознаем, что это действительно так. Все эти мертвые, неодушевленные существа и вещи *существуют* · они именно существуют «для нас», потому что мы их знаем или сознаем, но они не существуют для себя. Но хотя это так — мы не понимаем, как это, собственно, возможно, и именно этот факт есть величайшая проблема философии. И, основываясь на нашем собственном опыте, на понятии о бытии, которое мы имеем в лице нашего собственного бытия (а в последнем счете откуда еще мы могли бы почерпнуть понятие бытия?), мы приходим к убеждению, что либо эти мертвые вещи совсем не существуют *в себе,* а «существуют» *только* «для нас», т. е. как представления нашего сознания, и значит, в подлинном смысле не существуют, *либо же* — и таков окончательный вывод ввиду неудовлетворенности первого предположения,— существуя в себе, они хоть в зачаточной,

смутной, потенциальной форме существуют и *для себя,* сознают себя, суть угасающие, еле тлеющие искорки абсолютного Света. То, что есть, как-то (хотя бы зачаточно) *живет,* а то, что *живет,* как-то (хотя бы тоже лишь зачаточно) одушевлено и сознательно. В последней глубине бытия нет ничего, кроме света, и лишь на поверхности бытия мы видим — в силу ли искаженности самого бытия или по нашей недальновидности — слепоту и тьму. Но абсолютная тьма и абсолютная темнота есть такая же бессмыслица, как абсолютное небытие; небытия именно и нет, все, что есть, есть бытие; а потому все, что есть, есть бытие для себя, свет знания, обнаружение сущей истины. И мы понимаем, что свет есть не случайное начало, откуда-то взявшееся в мире и затерявшееся в нем, рискуя ежемгновенно погаснуть, быть разрушенным тьмой. Мы постигаем, наоборот, что свет есть начало и сущность всего, что свет и бытие есть одно и то же, единственное истинно-Сущее. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ев. Иоан., 1, 1—5).

Этот сверхмирный и объемлющий мир Свет есть вместе с тем вечное начало; более того, он есть сама вечность. В лице всякой истины, хотя бы самой эмпирической по своему содержанию и доступной самому ограниченному уму, мы постигаем вечность и смотрим на мир из вечности. Ибо всякая истина, как таковая, есть усмотрение вечного смысла, она навеки фиксирует хотя бы единичное, мимолетное явление, она имеет силу раз навсегда. И поскольку мы сознаем Свет как первооснову бытия и как единственное подлинное бытие, мы тем самым познаем, что мы утверждены в вечности, что вечность со всех сторон объемлет нас и что самый поток времени немыслим иначе, как в лоне вечности и, как говорил Платон, в качестве «подвижного образа вечности». И не только мы ясно сознаем, что вечность *есть* — как могло бы не быть то, смысл чего есть бытие раз навсегда, всеобъемлющая и в себе утвержденная полнота и целокупность бытия,— но мы сознаем, что вечность и бытие есть, собственно, одно и то же. Ибо то, что не вечно, что возникает и исчезает,— лишь переходит из небытия в бытие и обратно — из бытия в небытие: оно то включается, то исключается из бытия; и так как все временное в своей изменчивости, в сущности, ежемгновенно частично погибает и возобновляется, то оно совсем *не есть,* а только как бы скользит у порога бытия. И мы сами, в качестве временных существ, только скользим по поверхности бытия; но, сознавая все и себя самих в свете вечности — а иначе ничего и нельзя сознавать,— мы вместе с тем уже в лице этого сознания подлинно *есмы;* а поскольку мы не только нашей мыслью приобщаемся к вечному свету, а стараемся жизненно впитать в себя или, вернее, жизненно усмотреть нашу исконную утвержденность в нем, мы знаем, что это подлинное или, что то же — вечное бытие есть основа и последняя сущность всего нашего существа. Откуда бы ни взялось не-вечное, временное существование, этот всеразрушающий и всепоглощающий поток изменчивости и тленности,— мы ясно видим, что он есть не существо бытия и не положительная и самостоятельная сила, а лишь умаленность, неполнота, ущербленность бытия и что это дефективное бытие не способно поглотить в себе и увлечь за собой твердыню вечности, на почве которой оно само только и возможно. Бытие и вечность, вечная жизнь есть просто *одно и то же*; вечность есть не что иное, как целокупная, всеобъемлющая, сразу данная полнота бытия; и эта вечность есть наше исконное достояние, она всегда как бы

готова нас принять в свое лоно, и только от нас, от нашей духовной энергии и готовности к самоуглублению зависит — пойти ли навстречу ей или бежать от нее на ту умаленную периферию, в ту «тьму кромешную», в которой все течет и ничто не прочно.

Мы видели, далее, что Правда есть высшее благо, совершенство, полнота удовлетворенности и что это благо, раз мы его усматриваем — без чего невозможно было бы само его искание,— необходимо *есть*. Но оно тоже не просто «есть», в числе многого иного. Именно здесь то полное, адекватное знание, которое мы назвали «сердечным знанием» или верой, ясно говорит нам, что высшее добро или совершенство и бытие есть одно и то же, что на самом деле и в последней глубине оно одно только *истинно есть,* и его-то мы разумеем, когда говорим о бытии — о том истинном бытии, которое нам нужно и которого мы ищем. Для отвлеченного или теоретического знания это есть наиболее трудное и парадоксальное утверждение. Не видим ли мы, что многое существующее на свете или, вернее, даже все на свете — несовершенно, дурно? Не видим ли мы даже, что совершенство, напротив, неосуществимо в мире и есть *только* предмет нашей мечты, нашего бессильного томления. Так, для холодного теоретического знания реальность становится синонимом несовершенства, а совершенство — синонимом нереальности, только «идеалом», чем-то только воображаемым, мечтаемым, бесплотным и призрачным. И конечно, поскольку под бытием мы будем разуметь эмпирическое существование, реальность мировой природы, ближайшим образом и непосредственно так оно и есть на самом деле. Но нам уже открылось, что эмпирическое существование, как таковое, не только не исчерпывает собой бытия, но совсем не принадлежит к нему, не есть истинное бытие и что вместе с тем это истинное бытие самоочевидно есть. И когда мы всем существом нашим вглядываемся и сознательно вживаемся в это истинное бытие, мы знаем, что оно есть именно то, что мы зовем совершенством или высшим благом.

Здесь мы должны вспомнить то, о чем мы говорили при рассмотрении условий возможности смысла жизни. Простое существование как дление во времени и вместе с тем как бессмысленная растрата сил жизни в погоне за ее сохранением, конечно, не есть высшее благо, не есть абсолютная ценность, а есть нечто, что осмысляется лишь через отдачу его на служение истинному благу. Но, с другой стороны, это истинное благо, которого мы ищем, не есть какая-то ценность с особым, ограниченным содержанием — будь то наслаждение, или власть, или даже нравственное добро. Ибо все это само требует оправдания, в отношении всего этого опять встает неотвязный вопрос: «Для чего?» Мы же ищем такого блага, которое давало бы полноту непосредственной удовлетворенности и о котором уже никто не мог бы спросить: «Для чего оно?» — и именно такое благо мы называем совершенством. А что значит полнота непосредственной удовлетворенности? Что значит, вообще, найти настоящее, последнее удовлетворение? Мы уже видели это выше: это значит найти *истинную жизнь,* обнаружение и осуществление жизни не как бедного содержанием, текучего, краткого и потому бессмысленного отрывка, а как всеобъемлющей полноты бытия. Мы стремимся к полной, прочной, безмерно богатой жизни — или, попросту говоря, мы стремимся обрести саму жизнь в противоположность ее призрачному и обманчивому подобию. То сознание, которое в искаженно-смутной форме и с лживым, обманчивым содержанием живет во всех наших порывах, страстях и мечтах и образует последнюю, глубочайшую

их движущую силу,— сознание. «Мы хотим *жить,* подлинно жить, а не только довольствоваться пустым подобием жизни или бесплодной растратой ее сил» — это сознание есть и существо искания смысла жизни; оно выражает наше основное и первичное стремление. В этом смысле, как мы видели (гл. 3), верно утверждение: «Жизнь для жизни нам дана». Нет блага выше самой жизни — но только *подлинной жизни* — как осуществления и изживания, творческого раскрытия абсолютных глубин нашего существа. Совершенство и жизнь одно и то же; а так как жизнь есть не что иное, как внутренняя сущность бытия, как подлинное для себя бытие, самоизживание и самораскрытие бытия, то *совершенство и бытие есть одно и то же.*

Совершенство не может быть только «идеалом», его нет ни в чем, что не есть, а только «должно быть». Какое же это совершенство — быть только призраком, тенью, сном человеческой души? То, что мы разумеем под совершенством и чего мы ищем как единственного абсолютного блага, есть, напротив, само *бытие.* Последняя, чаемая нами абсолютная глубина бытия, последняя его почва — и высшее благо, совершенство, совершенная радость, блаженство и светлый покой *есть одно и то же.* Этого дальше нельзя разъяснить, этого никаким производным образом нельзя доказать, и для эмпирического сознания это всегда есть парадокс или голословное утверждение; для сердечного же знания это есть самоочевидная истина, не требующая никакого доказательства и не допускающая его именно по своей очевидности. Это есть простое описание того, чем живет наше сердце и что для него есть не субъективное его «чувство» или «мечта», а самоочевидно раскрывающаяся последняя глубина сущего. Последнее, абсолютное бытие есть блаженство и совершенство; и наоборот: блаженство и совершенство есть последнее, глубочайшее бытие, основа всего сущего — так воочию раскрывается перед нами последняя тайна бытия. Лучший образец и символ этой тайны есть, как мы уже говорили, *любовь.* Ибо любовь, истинная любовь и есть не что иное, как радость жизни или жизнь как полнота радости — внутреннее, неразрывное единство жизненной полноты и интенсивности, удовлетворения. Жажда жизни и бытия с радостью, блаженством, счастьем. И потому мы понимаем, что «Бог есть любовь». «Любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Посл. Иоан., 4, 7, 8). «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (Посл. Иоан., 4, 16).

В этом — существо религиозной веры. Это сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством есть то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни. В человеческой душе живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия,* перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастия, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души. Душа наша раздирается противоположностью этих двух чувств, она мечется, то охваченная паническим ужасом перед безмерностью бытия, то привлеченная неизъяснимой сладостью мечты о спасении и упокоении. В наших смутных слепых страстях, в бешенстве исступления, в оргийном опьянении вином и половой страстью, в взрывах ярости мы испытываем больное, извращенное единство этих противоборствующих сил: сам ужас здесь дает

мимолетное наслаждение, само наслаждение наполняет сердце ужасом.

Есть упоенье в бою
И бездны мрачной на краю.
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья.

Но нам даровано и искупление от этого мучительного противоборства глубочайших сил нашего духа, от этого болезненно-противоестественного их смешения. Мы обретаем его тогда, когда энергией нашего духовного устремления в последние глубины бытия и вместе как незаслуженный дар свыше мы вдруг открываем, что эти два чувства только по слабости и слепоте своей расходятся и противоборствуют между собой, а в последней своей основе суть одно и то же чувство, усмотрение одного и того же абсолютного начала. Это высшее, центральное и объединяющее чувство, вносящее мир и успокоение в нашу душу, есть *благоговение*. Благоговение есть непосредственное единство страха и любовной радости. В нем мы открываем, что безмерные глубины жизни несут нашей душе не слепое и парализующее нас чувство безысходного ужаса, а радостное сознание *величия и неизъяснимой полноты бытия* и что радость, счастие, покой, по которым мы томимся, суть не мечта, не бегство от бытия, а первооснова самых неисповедимых глубин бытия. Благоговение есть «страх Божий», страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта. Благоговение есть страх, преодоленный любовью и насквозь пропитанный и преображенный ею. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение; боящийся же несовершенен в любви» (Посл. Иоан., 4, 18).

В этом непосредственном чувстве благоговения, с неизъяснимой, но совершенной очевидностью раскрывающем нам последнюю тайну бытия как единства бытия и совершенства, бытия и высшей радости, сразу даны нам те два условия, которые нам нужны для осмысления нашей жизни. Ибо в нем, с одной стороны и прежде всего, нам непосредственно открывается бытие Бога именно как последней глубины, как единства *всемогущества и всеблагости*. Как бы парадоксально ни было для эмпирического сознания и перед лицом фактов эмпирической жизни это убеждение, оно есть для нас реальный, опытно удостоверенный и потому самоочевидный факт с другими фактами, наше недоумение, как связать несовершенство и зло мировой жизни с реальностью всеблагого и всемогущего Бога, не может ведь опровергнуть самого факта — ибо он просто самоочевидно есть,— а только ставит перед нашей религиозной мыслью новые задачи; и, при всей трудности их разрешения, мы ясно знаем, что несовершенство мира не есть ни вина Бога, ни результат Его слабости, а имеет какой-то иной источник, согласимый и с всемогуществом, и с всеблагостью Божией.

С другой стороны, непосредственно вместе с этим удостоверением бытия Бога нам удостоверяется и наша причастность к Нему, Его близость и доступность нам и, следовательно, возможность для нас обретения полноты и совершенства божественной жизни. Ибо Бог не только *открывается* нам как иное, высшее, безмерно превосходящее нас абсолютное начало; но вместе с тем Он открывается нам как источник и первая основа нашего собственного бытия. Ведь мы непосредственно чувствуем, что мы лишь постольку живем и подлинно существуем,

поскольку есмы в Нем и Его силой. Он сам есть наше бытие. Будучи его творениями — творениями «из ничего», бессильными и ничтожными созданиями, ежемгновенно, без Его творческой силы, готовыми провалиться в бездну небытия, мы вместе с тем сознаем себя «образом и подобием Бога» — ибо Он сам светит не только нам, но и в нас, Его сила есть основа всего нашего бытия. Более того, мы сознаем себя «сынами Божиими», мы сознаем Богочеловечество, связь Бога с «человеком» (как сущей идеальной первоосновы всякого эмпирического, тварного человека) в качестве основного, первичного факта самого абсолютного бытия. Мы не можем отожествить себя с Богом, но мы не можем и отделить себя от Бога и противопоставить себя Ему, ибо тогда мы в то же мгновение исчезаем, обращаемся в ничто. И мы начинаем прозревать тайну Боговочеловечения и Боговоплощения. Богу мало было сотворить мир и человека. Ему надо было еще наполнить и пронизать собою человека и мир. Его предвечное Слово, свет и жизнь человеков, еще прежде создания мира, предопределило то полное, совершенное свое откровение, которое явлено было в Боговочеловечении. Мы только еле коснулись здесь этой тайны, и полнота ее еще не раскрыта нам; но мы понимаем ее первичный, необходимый смысл. Мы знаем, что, будучи бессильными, тленными и порочными существами, ежемгновенно угрожаемыми гибелью — гибелью физической и духовной,— мы вместе с тем потенциально вечны, потенциально всемогущи и приобщены к вседлагости вечной силою Богочеловека, что Христос всегда с нами до скончания веков и что лишь от нас самих зависит сполна, целиком наполниться Им, «облечься в Него», прирасти к Нему, как ветвь к лозе, и тем самым напитаться божественной жизнью, «обожиться». И здесь мы также понимаем, что, как бы трудно ни было нашей мысли объяснить противоречие между нашей эмпирической нищетой и тленностью и метафизической нашей полнотой и вечностью, это «противоречие» так же мало «опровергает» самоочевидный факт нашей божественности, как мало нищета и убожество человека может опровергнуть знатность его происхождения, достоинство его крови. Какие бы трудности ни представляло объяснение этого противоестественного сочетания признаков в человеке, оно *должно* быть возможно, и основной его смысл нам даже сразу ясен: он сводится, очевидно, к некоему «падению», к некоторой слабости человека, в которой он сам повинен и которая связана с его свободой, т. е. с самим его Богоподобием.

Бог есть основа человеческой жизни, ее питание — то, что ей самой нужно, чтобы быть подлинной жизнью, чтобы выявить и воплотить себя, чтобы незыблемо себя утвердить. Существование Бога как всеблагости и вечной жизни — в этом, христианском его понимании — *совпадает* с близостью, доступностью Его человеку, со способностью человека приобщиться Божеству и заполнить Им свою жизнь. Оба условия смысла жизни даны *сразу* — в нераздельном и неслиянном Богочеловечестве. В силу него Божье дело есть мое собственное дело, и, отдавая свою жизнь служению Богу, рассматривая всю ее как путь к абсолютному совершенству, я не теряю жизни, не становлюсь рабом, который служит другому и сам остается с пустыми руками, а, напротив, впервые обретаю ее в этом служении. «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет ее ради Меня, то сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобресть весь мир, а себя самого погубить» (Ев. Луки, 9, 24—25). Заповедь: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» — эта единственная всеобъемлющая заповедь нашей жизни или — что то же — заповедь бесконечной, всеми силами души,

любви к Богу есть вместе с тем путь к обретению вечного и нетленного сокровища, к обогащению нашей души. Не человек для субботы, а суббота для человека, и наш Путь есть не смерть, а Жизнь. Поистине, прав Господь, сказавши: «Иго Мое благо, и бремя Мое легко».

Но вместе с тем это есть путь борьбы и отречения — борьбы Смысла жизни против ее бессмысленности, отречения от слепоты и пустоты ради света и богатства жизни. Действию Бога в нас и тем самым подлинному осуществлению нашей жизни всюду противодействуют — вне нас и в нас — бессмысленные силы мира, стремящиеся погубить нас. Но таинственный и сердцу столь очевидный смысл христианской веры учит нас, что за видимым торжеством зла, смерти и бессмыслия таится невидимая и все же удостоверенная победа Бога над злом, смертью и бессмыслием. «Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (I Коринф., I, 22—23). Наша чувственная природа требует, чтобы в эмпирическом, чувственном мире было удостоверено торжество Бога над слепыми силами мира, иначе мы не хотим поверить в Него; и иудеи требовали для веры в Христа, чтобы Он сошел с креста. И наш разум, наша потребность в логической очевидности требует, чтобы нам философски было *доказано,* что в бытии есть смысл, что Бог подлинно есть. Но вера, будучи «уверенностью в невидимом», «вещей обличением невидимых», с *самоочевидностью* свидетельствует о том, что расходится с эмпирическими фактами чувственного бытия и превосходит всяческую логическую убедительность. «Блаженны не видевшие и уверовавшие». Это не есть призыв к *слепой* вере, к рабской покорности авторитету, к ребяческой доверчивости; это есть призыв к духовному видению, к готовности усмотреть и признать высшую очевидность вопреки свидетельству *низшей* очевидности. Ведь и в других областях, и в области научного знания нужна аналогичная вера. Когда Галилей вопреки показаниям чувственной очевидности и настояниям авторитетов утверждал, что Земля вращается, он также жертвовал очевидностью низшего порядка ради относительно высшей очевидности математического умозрения. Воля к вере, упорство в отстаивании веры нужны не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному; они нужны, чтобы упорствовать в сознании, что *высшая очевидность* имеет преимущества над низшей, которая психологически хотя и действует сильнее на нашу природу, но логически имеет за себя меньше оснований, чем высшая очевидность, и, по существу, никогда не может опровергнуть последнюю, а может лишь, по нашей слабости, неправомерно вытеснить ее из нашего сознания, заглушить ее в нас. Христианство учит нас этой вере в высшую очевидность Богочеловечества, Бога как единства блага и жизни, воплощенности Смысла в жизни и потому осуществимости его для нас — *несмотря* на эмпирическую бессмысленность жизни и логическую невозможность ее «философски» осмыслить. Это христианское откровение Бога в воплощении Бога-Слова только раскрывает нам *последнюю очевидность,* которую смутно прозревали все великие религиозные мыслители, которую смутно ощущает всякая человеческая душа, ибо «душа — по природе христианка», как сказал Тертуллиан. Абсолютная осуществленность, воплощенность Слова — Смысла жизни и потому его осуществимость в жизни каждого из нас есть очевидность, сохраняющая силу вопреки бессмысленности эмпирической жизни. Достоевский где-то признается, что его любовь ко Христу так велика, что, если бы вся истина была против Христа, он был бы на стороне Хри-

ма — против истины. Мысль выражена, по-видимому, нарочито наивно, потому что не может быть истина против Того, Кто сам есть абсолютная полнота живой Истины. Но смысл ее хорошо понятен. Высшая, последняя Истина постигается в христианстве через *преодоление* истины низшего порядка — чувственного и логического — и имеет силу *вопреки им.* Истина, открытая христианством,— истина богочеловечества, основанная на истине Богочеловека, на живом явлении самого Бога,— дарует нам уверенность и вместе с тем требует нашей веры, что существо, распятое и умершее на кресте, есть единородный Сын Божий, в котором обитает вся полнота Божества и которое своим воскресением незыблемо утвердило победу жизни над смертью, смысла жизни над ее бессмыслием. Метафизическое всемогущество Добра удостоверено в самом его эмпирическом бессилии, невозможное для людей не только возможно, но самоочевидно *есть* у Бога и через Бога. И потому условия смысла жизни самоочевидно осуществлены, несмотря на эмпирическую бессмысленность жизни.

И теперь мы понимаем, что наши жалобы на бессмысленность жизни, на невозможность обрести в ней смысл по крайней мере *отчасти* просто неправомерны. Жизнь *имеет* смысл, и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас.

Он *здесь, теперь.* Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог,
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват — его глаза слишком близоруки, его внимание слишком слабо и несосредоточенно. Что *эмпирическая* жизнь мира бессмысленна, это принадлежит к ее существу, это так же бесспорно и естественно, как то, что выдранные из книги клочки страниц бессвязны, или то, что в темноте нельзя ничего увидать. Поэтому заключается внутреннее противоречие в самой попытке отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца «осмыслить» ее. Мы, правда, имеем законное желание и праведную надежду, чтобы все в бытии было осмысленно и чтобы всяческая бессмыслица исчезла, сгинула, не существовала. Но истинный смысл этого желания в молитве: «...да приидет царство Твое», истинная цель этого упования, чтобы Бог был «всем во всем». Его смысл совпадает с последней задачей — чтобы весь мир растворился в Боге и перестал существовать как нечто отдельное от Бога, т. е. как мир, чтобы времени больше не было; это есть надежда, залог которой — в воскресении Христа, надежда на последнее преображение, которое совпадает с концом мира. Везде же, где мы одержимы смутной жаждой осмыслить мир как он есть и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем, из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным, необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы сознательно или бессознательно *изменяем* нашей высшей цели, вместо подлинного, т. е. абсолютного, смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т. е. бессмысленном, «смысле».

«Но зачем же нужно было вообще существование этого бессмысленного мира? Отчего Бог не мог сотворить человека и вселенскую жизнь так, чтобы она сразу и раз навсегда была в Нем, была проникнута Его благодатью и Его разумом? Кому и для чего нужны наши страдания,

наши немощи, наша слепота? Раз они есть, жизнь все-таки бессмысленна и нельзя найти ей никакого оправдания!» Такое возражение постоянно приводят с торжеством неверующие, и, как сомнение, оно часто смущает и верующих. Мы забываем при этом, что пути Господни неисповедимы, мы забываем, что Бог, будучи всеблаг и всеведущ, ведает те глубины блага и разума, которые нам недоступны. Так Божественное откровение в книге Иова и в речениях пророков само отвечает на это недоумение. Едва прикоснувшись к таинственной самоочевидности для нас Божественного бытия, мы уже думаем, что исчерпали ее, и судим о ней по нашим, человеческим понятиям добра и разума. Откуда мы знаем, что то, что *мы* считаем благом и разумом, подлинно благостно и разумно? Ведь вся наша жизнь, как мы уже знаем, проходит в заблуждениях, в слепой погоне за иллюзорными, обманчивыми благами!

Но нам нет надобности ограничиться простой ссылкой на непостижимость для нас Божьего промысла. Ибо Бог, будучи непостижимым, вместе с тем всегда и открывает себя нам, и нам нужно только научиться воспринимать Его откровения. Не видим ли мы часто в жизни, в мгновения духовного просветления, что постигшие нас бедствия, страдания, зло служат к нашему благу, суть очищающие и благодетельные кары Божии — проявления Его любви и мудрости? Не сознаем ли мы и теперь, поскольку мы не совсем ослеплены нашими страстями — все равно, индивидуальными или общими,— что тот хаос бессмыслицы и зла, который затопил нашу родину и потопил нас всех, имеет вместе с тем какой-то глубочайший религиозный смысл, что он есть, очевидно, для нас единственный верный путь к религиозному, т. е. подлинному, возрождению нашей жизни, единичной и национальной? Отчего же мы, руководясь этим примером и множеством ему подобных, не можем допустить, что мировая бессмыслица в целом есть такой же нужный нам и, значит, осмысленный путь к истинной жизни, хотя мы и не понимаем, почему это так?

Впрочем, в одном отношении, и притом в самом главном, мы даже способны это понять. Где-то в Талмуде фантазия европейских мудрецов рассказывает о существовании святой страны, в которой не только все люди, но и вся природа повинуется беспрекословно заповедям Божиим, так что во исполнение их даже река перестает течь по субботам. Согласились ли бы мы, чтобы Бог с самого начала создал нас такими, чтобы мы автоматически, сами собой, без размышления и разумного свободного решения, как эта река, исполняли Его веления? И был ли бы тогда осуществлен смысл нашей жизни? Но если бы мы автоматически творили добро и по природе были разумны, если бы все кругом нас само собой и с полной, принудительной очевидностью свидетельствовало о Боге, о разуме и добре, то *все сразу стало бы абсолютно бессмысленным*. Ибо «смысл» есть разумное осуществление жизни, и не ход заведенных часов, смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего «я», а наше «я» немыслимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко, «само собой», что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград. Царство Божие, которое получалось бы совсем «даром» и было бы раз навсегда предопределено, совсем не было бы для нас царством *Божиим,* ибо в нем мы должны быть свободными соучастниками Божественной славы, сынами Божиими, а тогда мы были бы не то что рабами, а мертвым винтиком какого-то необходимого механизма. «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его», ибо в этом

усилии, в этом творческом подвиге — необходимое условие *подлинного* блаженства, подлинного смысла жизни. Так мы видим, что эмпирическая бессмыслица жизни, с которой должен бороться человек, против которой он должен в максимальной мере напрягать свою волю к подвигу, свою веру в реальность Смысла, не только не *препятствует* осуществлению Смысла жизни, но загадочным, до конца не вполне постижимым и все же опытно понятным нам образом есть само *необходимое условие* его осуществления. Бессмысленность жизни нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления *нашей* жизни, жизни самого *моего «я»*, ни осуществления самой его *жизни* в ее последней, подлинной глубине. Ибо «широки врата и пространен путь, ведущий в погибель, и тесны врата и узок путь, ведущий в жизнь». Лишь кто возложит крест на плечи свои и последует за Христом, обретет подлинную жизнь и подлинный смысл жизни. И это есть не «печальная необходимость», основанная на каком-то непонятном и случайном, внешнем для нас несовершенстве мира; это есть глубочайший, таинственный внутренний закон человеческой жизни, в силу которого самое существо жизни состоит в свободе, в самопреодолении, в возрождении через умирание и жертву,— закон, символ которого указан в пшеничном зерне, которое, павши в землю, не оживет, если не умрет. Мы стоим здесь перед последней самоочевидностью, которая столь же таинственна, но и столь же непосредственно понятна нашему сердцу, как и вся наша жизнь.

Отсюда ясно, почему «смысл жизни» нельзя, так сказать, найти в готовом виде раз навсегда данным, уже утвержденным в бытии, а можно только добиваться его осуществления. Ибо смысл жизни не *дан* — он *задан*. Все «готовое», все, существующее вне и независимо от нашей воли и от нашей жизни вообще, есть либо мертвое, либо чуждое нам и пригодное разве в качестве вспомогательного средства для нашей *жизни*. Но смысл жизни должен ведь быть смыслом самой нашей жизни, он должен быть в ней, принадлежать к ней, он сам должен быть живым. Жизнь же есть действенность, творчество, самопроизвольное расцветание и созревание изнутри, из собственных глубин. Если бы мы могли *найти* вне нас готовый «смысл жизни», он все-таки нас не удовлетворил бы, не был бы смыслом нашей жизни, оправданием нашего собственного существа. Смысл нашей жизни должен быть *в нас*, мы сами *своею жизнью должны являть его*. Поэтому искание его есть не праздное упражнение любознательности, не пассивная оглядка вокруг себя, а есть волевое, напряженное самоуглубление, подлинное, полное труда и лишений погружение в глубины бытия, невозможное без самовоспитания. «Найти» смысл жизни значит сделать так, чтобы он был, напрячь свои внутренние силы для его обнаружения, более того, для его осуществления. Ибо, хотя первое его условие — бытие Бога — есть от века сущая первооснова всего остального, но, так как само это бытие есть жизнь и так как мы должны приобщиться к нему, Бог же не есть Бог мертвых, но Бог живых, то мы должны через максимальное напряжение и раскрытие нашего существа «искать» смысл жизни и улавливать его в творческом процессе приобретения и приобщения к нему. Поэтому также искание смысла жизни есть всегда *борьба* за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе,

сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него. Вера, будучи «вещей обличением невидимых», невозможна без действия; она сама есть напряженное внутреннее действие, которое необходимо находит свое обнаружение в действенном преобразовании нашей жизни; и потому «вера без дела мертва есть».

В этом преобразующем действии, а не в каком-либо теоретическом размышлении можно найти и последнее разрешение того противоречия между истинной жизнью и всей нашей эмпирической природой, о котором мы уже говорили выше. Мы видели, что зло и несовершенство нашей эмпирической природы каким-то непостижимым образом нужно для осуществления смысла жизни, ибо без него невозможна была бы *свобода подвига,* а без последней смысл жизни не был бы подлинным смыслом, не был бы тем, чего мы ищем. Напряженность противоположности между бытием и существованием, между жизнью и ее злым и мнимым подобием каким-то образом выражает само существо нашей жизни как пути к совершенству. Она должна быть, чтобы быть *уничтоженной.* Ибо это противоречие, теоретически до конца не устранимое, практически может и должно быть преодолено. Правда, не в нашей власти — не во власти нас, слабых, ограниченных и отравленных злом существ — доставить последнее, окончательное торжество истинному бытию и сущностному добру. Только *оно само* и может достигнуть этого торжества; но ведь оно — как мы уже усмотрели это в тождестве совершенства и бытия и как христианская вера учит тому в лице факта искупления и воскресения Христова — в основе *уже имеет* эту власть, уже достигло победы. Но от нас зависит *уничтожить в себе то,* что этому противоречит, сделать так, как это говорит апостол про себя, чтобы в нас жили уже не мы сами, а жил лишь сам Богочеловек Христос. Это по примеру самого Христа совершаемое попрание смерти (и, следовательно, бессмысленности жизни) — смертью, это добровольное самоуничтожение своего тварного существа ради торжества в нас нашего Божественного существа есть реальное, подлинное преодоление основного мучительного противоречия нашей жизни, реальное достижение — Царства Небесного. И оно — в нашей власти. Таково последнее, не умственно-теоретическое, а действенно-жизненное преодоление мировой бессмыслицы истинно-сущим смыслом жизни. Его символ есть крест, приятие которого есть достижение истинной жизни.

7. ОСМЫСЛЕНИЕ ЖИЗНИ

Искание смысла жизни есть, таким образом, собственно «осмысление» жизни, раскрытие и внесение в нее смысла, который вне нашей духовной действенности не только не мог бы быть найден, но в эмпирической жизни и не существовал бы.

Точнее говоря, в вере как искании и усмотрении смысла жизни есть две стороны, неразрывно связанные между собою,— сторона теоретическая и практическая; искомое «осмысление» жизни есть, с одной стороны, усмотрение, *нахождение* смысла жизни и, с другой стороны, его действенное созидание, волевое усилие, которым оно «восхищается». Теоретическая сторона осмысления жизни заключается в том, что, усмотрев истинное бытие и его глубочайшее, подлинное средоточие, мы тем самым имеем жизнь как подлинное целое, как осмысленное единство и потому понимаем осмысленность того, что раньше было бессмысленным, будучи лишь клочком и обрывком. Как, чтобы обозреть местность и понять ее расположение, нужно удалиться от нее, встать вне ее, на

высокой горе *над нею,* и только тогда действительно увидишь ее, так, для того чтобы понять жизнь, нужно как бы выйти за пределы жизни, посмотреть на нее с некоторой высоты, с которой она видна целиком. Тогда мы убеждаемся, что все, что казалось нам бессмысленным, было таковым только потому, что было зависимым и несамостоятельным отрывком. Наша единичная, личная жизнь, которая, при отсутствии в ней подлинного центра, кажется нам игралищем слепых сил судьбы, точкой скрещения бессмысленных случайностей, становится в меру нашего самопознания глубоко значительным и связным целым; и все случайные ее события, все удары судьбы приобретают для нас смысл, как-то сами собой укладываются, как необходимые звенья, в то целое, осуществить которое мы призваны. Историческая жизнь народов, которая, как мы видели, являет эмпирическому взору картину бессмысленно-хаотического столкновения стихийных сил, коллективных страстей или коллективного безумия или свидетельствует лишь о непрерывном крушении всех человеческих надежд, *созерцаемая из глубины,* становится, подобно нашей индивидуальной жизни, связным и разумным, как бы жизненно-предметно проходимым «курсом» самооткровения Божества. И глубокий немецкий мыслитель Баадер был прав, когда говорил, что, если бы мы обладали духовной глубиной и религиозной проницательностью составителей Священной Истории, вся история человечества, история всех народов и времен была бы для нас непрерывающимся продолжением единой Священной Истории. Только потому, что мы потеряли чутье и вкус к символическому смыслу исторических событий, берем их лишь с их эмпирической стороны и в чувственно-явственной или рассудочно-постижимой их части признаем все целое событий вместо того, чтобы через эту часть прозревать подлинное, метафизическое целое, только поэтому события светской, «научно» познаваемой истории кажутся нам бессмысленным набором слепых случайностей. Прочитайте после ряда «научных» историй французской революции, после Тэнов и Оларов «Историю французской революции» Карлейля, который в XIX веке сохранил хоть слабый остаток религиозного, пророческого восприятия жизни, и вы на живом примере можете убедиться, как одно и то же событие, смотря по духовной значительности воспринимающего его, то является просто безвкусным и бессмысленным хаосом, то развертывается в мрачную, но глубоко значительную и осмысленную трагедию человечества, обнаруживает разумную связь, за которой мы ощущаем мудрую волю Провидения. И если бы мы сами имели очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, то и теперь среди нас были бы Иеремии и Исаии и мы поняли бы, что в таких событиях, как русская революция, крушение былой славы и могущества русского государства и скитание миллионов русских по чужбине, не менее духовной значительности, не менее явственных признаков Божьей мудрости, чем в разрушении храма и вавилонском пленении. Мы поняли бы, что если история человечества есть как будто история последовательного крушения всех человеческих надежд, то лишь в той мере, в какой сами эти надежды слепы и ложны и содержат нарушение вечных заповедей Божьей премудрости, что в истории вместе с тем утверждается ненарушимая правда Божия и что, взятая вместе с ее первым, абсолютным началом — рождением человека из рук Бога и с ее необходимым концом — завершением предназначения человека на Земле, она становится страдальческим, но разумно осмысленным путем всечеловеческой жизни.

И наконец, мировая космическая жизнь, которая, если брать ее как замкнутое в себе целое, есть тоже, несмотря на всю свою грандиозность,

не что иное, как бессмысленная игра слепых стихий, поставленная в связь с своим средоточием, с религиозным смыслом бытия, с судьбой в мире Богочеловечества, постигнутая как метафизическое целое, от своего абсолютного начала в сотворении мира до своего чаемого конца в преображении мира, также приобретает хотя бы смутно прозреваемый нами смысл. Ибо в космической жизни, постигаемой в ее неразрывной связи с жизнью вечной, с сверхвременным существом Бога, все есть *символ* — искаженное, затуманенное, как бы в смутном сне видимое отражение и проявление великих законов духовного бытия. Не только господствующее механическое мировоззрение, по собственной слепоте видящее в мире только набор мертвых рычагов, колес и винтов, но и виталистическое воззрение, постигающее космос как живую стихию, и даже античное пантеистическое постижение мира как живого существа не достигает здесь подлинного прозрения. Лишь христианские мистики и теософы, как Яков Беме и Баадер, имели это глубокое чутье, которое открывает глаза на мир и дает прозревать в нем видимое подобие невидимых сил и в его мнимослепых законах — воплощения разумных закономерностей духовного бытия. Но тогда, глядя на мир как на периферию абсолютного центра, открываешь, что он совсем не бессмыслен, а что на каждом шагу он нам обнаруживает следы своего происхождения из абсолютной Премудрости и каждое явление природы есть символ, за которым или в котором может быть вскрыт глубочайший смысл. Так, всюду ориентировка на первичное средоточие бытия, раскрытие завес, заслоняющих от нас его метафизические глубины, озаряет светом то, что раньше было сплошной тьмой, делает вечно значительным то, что, казалось, лишь проносится мимо нас в вихре хаоса. Всюду степень проникновения в смысл бытия зависит от духовной зоркости самого познающего, от степени утвержденности *его самого* в вечном Смысле жизни. Как говорил старый Гёте:

Isis zeigt sich ohne Schleier
Nur der Mensch — er hat den Star *.

Рядом с этим теоретическим осмыслением жизни идет другая сторона нашего духовного перевоспитания и углубления, которую можно назвать практическим осмыслением жизни, действенным утверждением в ней смысла и уничтожением ее бессмыслия.

Мы знаем и предвидим, что все развитые выше соображения для современного сознания, всецело ориентированного на мир и действенную работу в нем, покажутся чересчур «отрешенными от жизни», «безжизненными». Судьба мира и все человеческие дела все-таки остаются развенчанными, энтузиазм великих дел погашен, и жизненная мудрость приводит здесь к освобождению человека от исполнения его жизненного долга к мироотрицающему «квиетизму» — так, вероятно, скажут противники намеченного здесь жизнепонимания.

Что попытка осмыслить мир и жизнь осуществима лишь через отрешение от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение, через утверждение себя в сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия — это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы, без знания которой человек просто безграмотен. И если эта простая и элементарная истина противоречит «современному сознанию» или нашим предубеждениям, основанным на

---

* «У Изиды нет покрова, лишь у нас — бельмо в глазу».— *Ред.*

страстях — хотя бы самых благородных, то — *тем хуже для них!* Но если это жизнепонимание упрекнут в квиетизме, в проповеди «неделания» и пассивности, если под «отрешенностью» будут понимать замкнутость человека внутри себя, уход от жизни и отрыв от нее — то это будет чистым недоразумением, основанным на непонимании подлинного существа дела.

Мы видели только что, что духовная ориентировка на первооснове бытия и утверждение себя в ней не «обессмысливает» для нас жизнь, а, наоборот, впервые открывает нам ту широту кругозора, при которой мы можем ее осмыслить. Самоуглубление здесь, в области знания, есть не замыкание духа, а, напротив, его расширение, освобождение его от всяческой узости, обусловливающей его слепоту. Но *то же соотношение* господствует и в области практической, в сфере действенной жизни. Мы уже видели, что искание смысла жизни есть, собственно, *борьба* за него, творческое его утверждение через свободное внутреннее делание.

Здесь нам остается отметить еще одну сторону дела. Мы уже говорили о том, что «Бог есть любовь». Религиозное осмысление жизни, раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу *раскрытие человеческой души,* преодоление ее безнадежной *в себе-замкнутости* в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь во всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно *обретаем* себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на Земле, и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой. Известный образ аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круге, чем ближе к центру круга, тем ближе и друг к другу. Заповедь: «Люби ближнего, как самого себя» — не есть дополнительная заповедь, извне, неведомо почему присоединенная к заповеди о безмерной, всеми силами души и всеми помышлениями любви к Богу. Она вытекает из последней как ее необходимое и естественное следствие. Дети единого Отца, если они действительно сознают себя таковыми и в Отце видят единственную опору и основу своей жизни, не могут не быть братьями, не любить друг друга. Ветвь лозы, если она сознает, что она живет только соками, пробегающими по всей лозе и идущими от ее общего корня, не может не ощутить исконного единства своей жизни со всеми остальными ветвями. *Любовь* есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя *за счет* чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в мирообъемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам тем более *утверждает себя* в своем подлинном существе, чем более он превозмогает свою призрачную замкнутость и укрепляется в ином. Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ими, слита с ними в первичном единстве. Поэтому *чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом. Поэтому также обычное противопоставление самоуглубления общению поверхностно и основано на совершенном непонимании структуры духовного мира, подлинной, невидимой чувственному взору структуры бытия. Обыкновенно воображают, что люди тогда «общаются»

между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что когда человек погружается в «самого себя», он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе»; и никто не достигает такого любовного внимания, такого чуткого понимания чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший, через последнее самоуглубление, к первоисточнику мирообъемлющей вселенской жизни и всечеловеческой Любви и живущий в нем как в единственной стихии своего собственного существа. Нерелигиозный человек может хоть до некоторой степени приблизиться к пониманию этого соотношения, если приглядится к постоянному соотношению между *глубиной* и *широтой* во всей сфере духовной культуры вообще: гений, личность, углубленная в себе и идущая своим путем, предуказанным собственными духовными глубинами, оказывается нужным и полезным всем, понятным еще позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин он извлекает *общее для всех;* а человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть «как все» и жить вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается никчемным существом, никому не нужным и вечно одиноким...

Из этого основного соотношения духовного бытия, по которому наибольшая общность и солидарность находится в глубине, вытекает, что и подлинное, творческое и плодотворное дело совершается тоже только в глубине и что именно это глубокое, внутреннее делание есть общая работа, совершаемая каждым не для себя одного, а для всех. Мы видели, в чем заключается это настоящее, основное дело человека. Оно состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действенно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия. Оно состоит в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма, в уничтожении своего эмпирического существа для воскресения в Боге. Обычно люди думают, что человек, творящий или пытающийся творить это дело, либо вообще «ничего не делает», либо, во всяком случае, эгоистически занят только своей собственной судьбой, своим личным спасением и равнодушен к людям и их нуждам. И ему противопоставляют «общественного деятеля», занятого устройством судьбы множества людей, или воина, самоотверженно гибнущего за благо родины, как людей, которые действуют, и притом действуют для общей пользы, для блага других. Но все это рассуждение в корне ложно, обусловлено совершенной слепотой, прикованностью сознания к обманчивой, поверхностной видимости вещей.

Прежде всего, что есть подлинное, производительное дело? В области материальной жизни наука о богатстве, политическая экономия, различает между «производительным» и «непроизводительным» трудом. Правда, там это различие весьма относительное, ибо не только те, кто непосредственно «производит» блага, но и те, кто занят их перевозкой, продажей или защитой государственного порядка, словом, все, кто трудится и участвует в общем устроении жизни, одинаково нужны и творят одинаково необходимое дело; и все-таки это различие сохраня-

ет какой-то серьезный смысл, и всем ясно, что если все начнут «организовывать» хозяйство, распределять блага и никто не будет их производить (как это было, например, одно время, а отчасти и доселе так остается в Советской России), то все будут умирать с голоду. Но в области духовной жизни как будто совершенно утрачено представление о производительном и непроизводительном труде; а здесь оно имеет существенное, решающее значение. Для того чтобы пропагандировать идеи, для того чтобы устраивать жизнь в согласии с ними, надо их *иметь;* для того чтобы творить добро людям или ради него бороться со злом, надо ведь иметь *само добро*. Здесь совершенно ясно, что без производительного труда и накопления невозможна жизнь, невозможно никакое проникновение благ в жизнь и использование их. Кто же здесь производит и накопляет? Наши понятия о добре так смутны, что мы думаем, что добро есть «отношение между людьми», естественное качество нашего поведения, и не понимаем, что добро *субстанциально,* что оно есть реальность, которую мы прежде всего должны добывать, которым мы должны сами *обладать,* прежде чем начать благодетельствовать им других людей. Но добывает и накопляет добро *только* подвижник — и каждый из нас лишь в той мере, в какой он есть подвижник и посвящает свои силы внутреннему подвигу. Поэтому молитвенный и аскетический подвиг есть не «бесплодное занятие», ненужное для жизни и основанное на забвении жизни,— оно есть в духовной сфере единственное *производительное дело,* единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть. Здесь — не праздная созерцательность, здесь — тяжкий, «в поте лица», но и плодотворный труд, здесь совершается накопление богатства; и это есть поэтому основное, существенное дело каждого человека — то первое производительное дело, без которого останавливаются и становятся бессмысленными все остальные человеческие дела. Чтобы мельницы имели работу, чтобы булочники могли печь и продавать хлеб, нужно, чтобы сеялось зерно, чтобы оно всходило, чтобы колосилась рожь и наливалось в ней зерно; иначе мельницы остановятся или будут вертеться пустыми и нам придется питаться мякиной и лебедой. Но мы без конца строим новые мельницы, которые с шумом машут по ветру крыльями, мы хлопочем об открытии булочных, устраиваем в них порядок получения хлеба, озабочены тем, чтобы никто при этом не обидел другого, и забываем лишь о мелочи — о том, чтобы сеять зерно, чтобы поливать ниву и взращивать хлеб! Так, социализм заботится о всечеловеческом благополучии, воюя с врагами народа, митингуя, издавая декреты и организуя порядок жизни,— и при этом не только не заботясь о произрастании хлеба, но тщательно истребляя его и засоряя нивы плевелами; ведь этот хлеб насущный для него есть только усыпляющий «опий», ведь взращивание добра есть пустое дело, которым от безделья занимаются монахи и прочие дармоеды! Так, в американском темпе жизни миллионы людей в Америке и Европе суетятся, делают дела, стараются обогатиться и в итоге все сообща неутомимым трудом создают — пустыню, в которой изнемогают от зноя и погибают от духовной жажды. Так, в политической лихорадке митинговые ораторы и газетчики так упорно и неистово проповедуют справедливость и правду, что души и проповедников, и слушателей опустошаются до конца, и никто уже не знает, для чего он живет, где правда и добро его жизни. Все мы, нынешние люди, живем более или менее в таком сумасшедшем обществе, которое существует только, как Россия в годы революции, *разбазариванием* благ, которые когда-то,

в тихих, невидимых мастерских, неприметно создали наши предшественники. А между тем каждый из нас, какое бы иное дело он ни делал, должен был бы часть своего времени затрачивать на основное дело: на накопление внутри себя сил добра, без которых все остальные дела становятся бессмысленными или вредными. Наши политики любят из всего дела св. Сергия Радонежского с одобрением отмечать, что он благословил рать Дмитрия Донского и дал ей двух монахов из своей обители; они забывают, что этому предшествовали десятилетия упорного молитвенного и аскетического труда, что *этим* трудом были добыты духовные богатства, которыми питались в течение веков и доселе питаются русские люди, и что без него, как указывает проницательный русский историк Ключевский, русские люди никогда не имели бы сил подняться на борьбу с татарами. Мы рвемся воевать со злом, организовывать нашу жизнь, делать настоящее, «практическое» дело; и мы забываем, что для этого нужны прежде всего силы добра, которые нужно уметь взрастить и накопить в себе. Религиозное, внутреннее делание, молитва, аскетическая борьба с самим собой есть такой неприметный основной труд человеческой жизни, закладывающий самый ее фундамент. Это есть основное, первичное, единственное подлинно производительное человеческое дело. Как мы видели, все человеческие стремления в конечном счете, в последнем своем существе суть стремления к *жизни,* к полноте удовлетворенности, к обретению света и прочности бытия. Но именно поэтому все внешние человеческие дела, все способы внешнего устроения и упорядочения жизни опираются на внутреннее дело — на осмысление жизни через духовное делание, через взращивание в себе сил добра и правды, через действенное вживание человека в Первоисточник жизни — Бога.

И далее: хотя каждый человек, как в физическом, так и в духовном смысле, чтобы жить, должен *сам* дышать и питаться и не может жить только за счет чужого труда, но из этого не следует, как обычно думают, что невидимое, молчаливое делание есть работа для себя одного, что в нем все люди разобщены друг от друга и заняты каждый только своим эгоистическим делом. Напротив, мы уже видели, что люди разобщены между собой на поверхности и связаны в своей глубине и что поэтому всякое углубление есть тем самым расширение, преодоление перегородок, отделяющих людей друг от друга. Наше отравленное материализмом время совершенно утратило понятие о вселенской, космической или, так сказать, магической силе молитв и духовного подвига. Нам нужны смутные и рискованные чудеса оккультных явлений и спиритических сеансов, чтобы поверить, как в «редкое исключение», что дух действует на расстоянии, что сердца человеческие связаны между собою еще иным способом, чем через действие звуков глотки одного человека на барабанную перепонку другого. В действительности — опыт молитв и духовного подвига не только тысячекратно подтверждает это на частных примерах, но и раскрывает сразу как общее соотношение — духовная сила всегда сверхиндивидуальна, и ею всегда устанавливается невидимая связь между людьми. Одинокий отшельник в своей келье, в затворе, невидимый и неслышимый никем, творит дело, сразу действующее на жизнь в целом и затрагивающее всех людей; он делает дело не только более производительное, но и более *общее,* более захватывающее людей и влияющее на них, чем самый умелый митинговый оратор или газетный писатель. Конечно, каждый из нас, слабых и неумелых рядовых работников в области духовного бытия, не может рассчитывать

на *такое* действие своего внутреннего делания; но, если мы свободны от самомнения, можем ли мы рассчитывать на большие результаты и в области внешнего нашего вмешательства в жизни? Принципиальное же соотношение остается здесь тем же самым; невозможное для людей возможно для Бога, и никто наперед не знает, в какой мере он способен помочь и другим людям своей молитвой, своим исканием правды, своей внутренней борьбой с самим собой. Во всяком случае, это основное человеческое дело действенного осмысления жизни, взращивания в себе сил добра и правды есть не только одиночное дело каждого в отдельности; по самому своему существу, по природе той области бытия, в которой оно совершается, оно есть общее, соборное дело, в котором все люди связаны между собой в Боге и все — за каждого, и каждый — за всех.

Таково то великое, единственное дело, с помощью которого мы действенно осуществляем смысл жизни и в силу которого в мире действительно совершается нечто существенное — именно возрождение самой внутренней его ткани, рассеяние сил зла и наполнение мира силами добра. Это дело — подлинно метафизическое дело — возможно вообще только потому, что оно совсем не есть просто человеческое дело. Человеку здесь принадлежит только работа по уготовлению почвы, произрастание же совершается самим Богом. Это есть метафизический, Богочеловеческий процесс, в котором только соучаствует человек, и именно потому в нем может осуществиться утверждение человеческой жизни в ее подлинном смысле.

Отсюда становится понятной нелепость иллюзии, в которой мы пребываем, когда мним, что в нашей внешней деятельности, в работе, протекающей во времени и соучаствующей во временном изменении мира, мы можем осуществить нечто абсолютное, достигнуть осуществления смысла жизни. Смысл жизни — в ее утвержденности в вечном, он осуществляется, когда в нас и вокруг нас проступает вечное начало, он требует погружения жизни в это вечное начало. Лишь поскольку наша жизнь и наш труд соприкасается с вечным, живет в нем, проникается им, мы можем рассчитывать вообще на достижение смысла жизни. Во времени же все раздробленно и текуче; все, что рождается во времени, по слову поэта, заслуживает и погибнуть во времени. Поскольку мы живем только во времени, мы живем и только *для времени,* мы им поглощены, и оно безвозвратно уносит нас вместе со всем нашим делом. Мы живем в части, разъединенной с целым, в отрывке, который не может не быть бессмысленным. Пусть мы, как соучастники мира, обречены на эту жизнь во времени, пусть даже — как это ниже уяснится — мы даже *обязаны* в ней соучаствовать, но в *этой* нашей работе мы достигаем и при наибольшей удаче только относительных ценностей и ею никак не можем «осмыслить» нашу жизнь. Все величайшие политические, социальные и даже культурные перемены в качестве только событий исторической жизни, в составе одного лишь временного мира, не совершают той метафизической, *подземной* работы, которая нам нужна: не приближают нас к смыслу жизни — все равно как все наши дела, даже важнейшие и нужнейшие, совершаемые нами *внутри* вагона поезда, в котором мы едем, ни на шаг не подвигают нас к цели, к которой мы движемся. Чтобы *существенно* изменить нашу жизнь и исправить ее, мы должны усовершенствовать ее сразу как целое; а во времени она дана лишь по частям, и, живя во времени, мы живем лишь в малом, преходящем ее отрывке. Работа же над жизнью как целым есть работа именно духовная, деятельность соприкосновения с вечным как сразу целиком

данным. Только эта подземная, невидимая миру работа приводит нас в соприкосновение с теми недрами, в которых покоится чистое золото, подлинно нужное для жизни. Единственное дело, осмысляющее жизнь и потому имеющее для человека абсолютный смысл, есть, следовательно, не что иное, как действенное соучастие в Богочеловеческой жизни. И мы понимаем слова Спасителя, на вопрос «что нам делать?» отвечавшего: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ев. Иоан., 6, 29).

8. О ДУХОВНОМ И МИРСКОМ ДЕЛАНИИ

Но как же быть со всеми остальными человеческими делами, со всеми интересами нашей эмпирической жизни, со всем тем, что отовсюду нас окружает и заполняет нашу обычную жизнь? Осмысление жизни должно ли искупаться отречением от всего земного, отказом от всего ее эмпирического содержания? Любовь, семья, заботы о ежедневном пропитании, а также те блага, которые мы обычно считаем объективно ценными и которым посвящаем нашу жизнь, отдавая ее на служение им,— наука, искусство, справедливость в человеческих отношениях, судьба родины,— остаются ли по-прежнему они бессмысленными, суть ли они иллюзии, блуждающие огоньки, погоня за которыми зря губит нашу жизнь и от которых мы должны поэтому просто отвернуться и отказаться? Не искупается ли в таком случае обретение смысла жизни ее ужасающим обеднением и не слишком ли это дорогая цена?

Так спрашивает нас наша непреодоленная языческая природа. И на это *прежде всего* нужно ответить так. Кто не понимает, что «смысл жизни» есть благо, превышающее все остальные человеческие блага, что подлинное его обретение есть обретение сокровища, безмерно обогащающего человеческую душу, более того — что оно есть *единственное* настоящее, а не мнимое и иллюзорное благо и потому не может быть оплачено «слишком дорогой ценой»,— тот, значит, просто еще не изведал настоящей жажды, и не для того пишутся эти слова. Чье сердце не откликнется глубоким внутренним трепетом на слова Спасителя: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить» (Ев. Луки, 9, 24—25), кто сам не сознает, что Царство Небесное подобно «сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то», или подобно «купцу, ищущему хороших жемчужин, который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Ев. Матф., 13, 44—46),— тот еще не готов для *искания* смысла жизни и потому, очевидно, никогда не может сговориться с теми, кто его ищут, а тем более не согласится на условия, при которых его можно найти. Без жертвы и отречения нельзя вообще найти смысла жизни или — что то же — подлинной жизни, таков, как мы уже знаем, внутренний закон духовного бытия; а что тут не может быть слишком большой жертвы, ясно для всякого, кто понимает, о чем идет здесь речь.

Раз навсегда и незыблемо стоит один итог наших размышлений: для того чтобы искать и найти *абсолютное благо,* надо прежде всего отказаться от того заблуждения, которое в относительном и частном усматривает само абсолютное, надо понять бессмысленность всего на свете *вне связи* с подлинно-абсолютным благом. Как бы часто душа наша, колеблясь между двумя мирами, ни возвращалась к более естест-

вечной и легкой для нее мысли, что в богатстве, славе, земной любви или даже в сверхличных благах, как счастие человечества, благо родины, наука, искусство, заключено «настоящее», «реальное» удовлетворение человеческой души, а все остальное есть туманная и призрачная «метафизика»,— пробуждаясь, она снова понимает и, оставаясь правдивой, не может не понимать, что все это — тлен, суета и что единственное, что ей подлинно нужно, есть смысл жизни, заключенный в подлинной, вечной, просветленной и успокоенной жизни. Относительное и частное всегда остается только относительным и частным, всегда нужно только для чего-то иного — абсолютного — и легко отдается или по крайней мере должно отдаваться за него. Эта иерархия ценностей, этот *примат* цели над средствами, основного над вторичным и производным должен быть незыблемо утвержден в душе раз навсегда и огражден от опасностей затуманивания и колебания, которому он подвергается всегда, когда нами овладевает *страсть* — хотя бы самая чистая и возвышенная страсть. Жизнь осмысливается только отречением от ее эмпирического содержания; твердую, подлинную опору для нее мы находим лишь вне ее; лишь перешагнув за пределы мира, мы отыскиваем ту вечную основу, на которой он утвержден. Пребывая в нем, мы им охвачены и вместе с ним шатаемся и кружимся в бессмысленном вихре.

И все же таким чисто отрицательным выводом мы не можем ограничиться, потому что он был бы односторонним. Ибо смысл жизни, раз найденный через отречение и жертву, в последней глубине бытия вместе с тем осмысливает *всю* жизнь. Царство Небесное, будучи подобно одной жемчужине, за которую охотно отдается все остальное имущество, вместе с тем подобно закваске, которая скрашивает «три меры муки», подобно горчичному зерну, которое вырастает в огромное тенистое дерево. Выражаясь отвлеченно, мы можем сказать: абсолютное отыскивается через противопоставление его относительному, оно вне и выше последнего; но оно не было бы абсолютным, если бы оно вместе с тем не проникало все относительное и не охватывало его. Никакое земное человеческое дело, никакой земной интерес не может *осмыслить* жизнь, и в этом отношении они все совершенно бессмысленны; но когда жизнь уже *осмыслена* иным началом — своею последней глубиной, то она осмыслена всецело и, следовательно, все ее содержание. Во тьме нельзя отыскать свет, и свет противоположен тьме; но свет освещает тьму. Было бы совершенно ложным, противоречащим христианскому сознанию и подлинному строению бытия стремлением — оторвать Бога от мира, замкнуться в Боге и оградить себя от мира презрением к нему. Ибо Бог, превосходя мир и будучи сверхмирным, сотворил этот мир и в нем явил Себя; в Боговоплощении Он сам влил Свои силы в мир, и истина христианства, в которой мы узнали истинное обретение смысла жизни, есть не учение о трансцендентном и отрешенном от мира Боге, а учение о Боговоплощении и Богочеловечестве, о нераздельном и неслиянном единстве Бога и человека, а стало быть, и Бога и мира (так как существо мира — в человеке). Вся человеческая жизнь, просветленная своей связью с Богом и утвержденная через нее, оправданна; вся она может совершаться «во славу Божию», светло и осмысленно. Единственным условием этого является требование, чтобы человек не *служил* миру, «не любил мира и того, что в мире» как последних самодовлеющих благ, а чтобы он рассматривал свою мирскую жизнь и весь мир как средство и орудие Божьего дела, чтобы он употреблял их на *служение* абсолютному добру и подлинной жизни. Жизнь как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица; жизнь как

служение есть Богочеловеческое дело и, следовательно, всецело осмысленно. И каждое мнимое человеческое благо — любовь к женщине, богатство, власть, семья, родина,— использованное как *служение,* как путь к истинной жизни и озаренное лучами «света тихого», теряет свою суетность, свою иллюзорность и приобретает вечный, т. е. подлинный, *смысл.* Христос благословил брак в Кане Галилейской, он повелел платить дань Кесарю — под условием несмешения его с Богом. Иоанн Креститель наряду с абсолютным требованием — сотворить достойные плоды покаяния — на вопрос «что делать?» заповедал народу делиться одеждой и пищей с неимущими, мытарям — не требовать более определенного им, а воинам — никого не обижать, не клеветать, довольствоваться своим жалованием (Ев. Луки, 3, 8—14).

И все же здесь остается еще неясность. Сказано ведь: «Царство Мое не от мира сего», «не любите мира и того, что в мире». Служение Богу ведь и есть отречение от мира, ибо нельзя сразу служить двум господам, Богу и маммоне. Каким же образом возможно мирское служение, оправдание мирской жизни через связь ее с Богом?

Человек по своей природе принадлежит к двум мирам — к Богу и к миру; его сердце есть точка скрещения двух этих сил. Он не может служить этим двум силам сразу и должен иметь только одного господина — Бога. Но Бог есть и Творец мира, и через Бога и в Боге оправдан и мир. Кто может отречься всецело от мира, от всего того в мире, что не согласуется с Богом и не божественно, и идти прямо к Богу — тот поступает праведно, кратчайшим и вернейшим, но и труднейшим путем обретает оправдание и смысл своей жизни. Так идут к Богу отшельники и святые. Но кому это не дано, у того другое предназначение: он вынужден идти к Богу и осуществлять смысл своей жизни *сразу двумя путями:* пытаться по мере сил неуклонно идти прямо к Богу и взращивать в себе Его силу, и вместе с тем идти к Нему через переработку и совершенствование мирских сил в себе и вокруг себя, через приспособление их всех к служению Богу. Таков путь мирянина. И на этом пути необходимо и *правомерно* возникает та двойственность, в силу которой отречение от мира должно сочетаться с любовным соучастием в нем, с усилием его же средствами содействовать его приближению к вечной правде.

Другими словами, существует истинное и ложное отречение от «мира». Истинное заключается в действительном подавлении в себе мирских страстей, в свободе от них, в ясном и действенно подтверждаемом усмотрении призрачности всех мирских благ. Ложное отречение состоит в фактическом пользовании жизненными благами, в рабстве перед миром и желании вместе с тем не соучаствовать действенно в жизни мира и наружно не соприкасаться с его греховностью. При таком мнимом отречении человек, стараясь воздерживаться от внешнего соучастия в грехах мира, но пользуясь его благами, грешит на самом деле *больше,* чем тот, кто, соучаствуя в мире и обременяя себя его греховностью, стремится в самом этом соучастии к конечному преодолению греховности. Война есть зло и грех; и монах и отшельник правы, воздерживаясь от участия в ней; но они правы потому, что они не используют никогда плодов войны, что им не нужны уже само государство, ведущее войну, и все, что дает человеку государство; кто же готов воспользоваться ее плодами, кто еще нуждается в государстве, тот несет ответственность за его судьбу — и, греша вместе с ним, менее грешит, чем когда умывает руки и сваливает грех на другого. Половая любовь есть несовершенная

любовь, и девственность есть совершенное состояние человека, подлинно и на кратчайшем пути ведущее его к Богу; но, по слову Апостола, лучше жениться, чем разжигаться, и потому брак есть мирской путь очищения плотской жизни, в котором, несовершенно и искаженно, выражается таинственная связь мужчины и женщины — символ связи Бога с человеком. Забота о пропитании, об одежде и пище есть выражение человеческой слабости и человеческого неверия; от нее праведно свободен тот, кто, подобно Серафиму Саровскому, может питаться полевой травкой, и каждый из нас в меру сил должен стараться освобождаться от нее; но, поскольку мы не свободны от нее, трудолюбие лучше безделья и заботливый семьянин меньше грешит, чем праздный гуляка и эгоист, равнодушный к нужде своих близких. Насилие над людьми, принудительная борьба даже с преступником есть грех и выражение нашей слабости; но истинно свободен от этого греха не тот, кто равнодушно смотрит на преступление и холодно пассивен в отношении причиняемого им зла, а лишь тот, кто в состоянии силою Божьего света просветить злую волю и остановить преступника; всякий иной *меньше* грешит, применяя насилие к преступнику, чем равнодушно умывая руки перед лицом преступления.

Вообще говоря, нужно помнить, что человек праведно свободен от мирского труда и мирской борьбы только в том случае, если он в своей духовной жизни осуществляет *еще более тяжкий* труд, ведет *еще более опасную и трудную борьбу*. Как благодать не отменяет закона, но его восполняет, так что имеет право не думать о законе лишь тот, кто благодатно осуществит больше, чем требует закон, так и от нравственных обязательств, налагаемых самим фактом нашего участия в жизни, свободен лишь тот, кто сам на себя налагает обязанности еще тягчайшие. Человеческая жизнь по самому своему существу есть труд и борьба, ибо она осуществляется, как мы уже знаем, только через самопреодоление, через действенное свое перевоспитание и усилие впитывания в себя своего Божественного первоисточника. Поэтому ложны и неправомерны сентиментально-идиллические вожделения «убежать» от суеты мира, от его забот и тревог, чтобы мирно и невинно наслаждаться тихой жизнью в уединении. В основе этих стремлений лежит невысказанное убеждение, что мир вне меня полон зла и соблазнов, но человек сам по себе, я сам, собственно невинен и добродетелен; на это исходящее от Руссо убеждение опирается и все толстовство. Но этот злой мир в действительности я несу *в самом себе* и потому никуда не могу от него убежать; и нужно гораздо больше мужества, силы воли, нужно — как показывает опыт отшельников — преодоление гораздо большего числа искушений или более явственных искушений, чтобы в одиночестве, в себе самом и одними лишь духовными усилиями преодолеть эти искушения. Жизнь отшельника есть не жизнь праздного созерцателя, не тихая идиллия, а суровая жизнь подвижника, полная жестокого трагизма и неведомой нам творческой энергии воли. Серафим Саровский, простоявший на коленях на камне 1000 дней и ночей и говоривший о цели этого подвига: «Томню томящего мя», обнаружил, конечно, неизмеримо больше терпения и мужества, чем наиболее героический солдат на войне. Он боролся со всем миром — в себе и потому был свободен от внешней борьбы с миром. Кто не может совершить того же, кто живет в мире и в ком живет мир, тот тем самым обязан нести и бремя, которое мир возлагает на нас, обязан в несовершенных, греховных, мирских формах содействовать утверждению в мире начал и отношений, приближающих его к его Божественной первооснове.

В сущности, в основе этого ложного, идиллического аскетизма лежит представление (заимствованное из чисто чувственной области) о разобщенности людей или о возможности их разобщения чисто физическим способом — путем «уединения», удаления от других людей. Но, как мы знаем, в глубине, в первооснове своей жизни люди не разобщены, а исконным образом связаны между собой; их объемлет одна общая стихия бытия — будет ли то стихия добра или зла. Каждый несет ответственность за всех, ибо страдает одним злом и исцеляется одним, общим для всех добром. Поэтому физически отъединяться от людей и не участвовать в их мирской судьбе имеет право лишь тот, кто борется в себе с самим корнем мирового зла и растит в себе само единое и благодетельное для всех субстанциальное добро. Всякий же, кто еще противопоставляет себя другим, кто имеет свои личные страдания и радости, еще зависит от мира, еще живет в мире, т. е. и извне соучаствует в коллективной жизни мира (хотя бы физически и видимым образом уклонялся от этого соучастия), а потому ответствен за *нее,* обязан соучаствовать в налагаемых ею обязанностях. Он обязан осуществить наибольшее добро или достигнуть наименьшей общей греховности в данном, совершенно конкретном, определенном данными условиями человеческой жизни положении. Отсюда именно для того, кто осознал смысл жизни, вытекает необходимость каждый шаг жизни ставить в связь с ее абсолютной первоосновой; рождаются обязанности перед миром и людьми — обязанности доброго гражданина и доброго человека вообще; если при исполнении этих обязанностей и он неизбежно соучаствует в мировой греховности — ибо вся эмпирическая, мирская жизнь полна несовершенства и греховности,— то он должен сознавать, что эту греховность он *все равно* несет в себе, что в ней он все равно соучаствует, даже оставаясь пассивным и удаляясь от людей; но в последнем случае он не искупает ее нравственным делом, которое в конечном счете вытекает из любви к людям как непосредственного выражения любви к Богу. Сказано: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви отчеи. Ибо все, что в мире... не есть от Отца, но от мира. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает во век» (I Посл. Иоан., 3, 15—17). Но тот же апостол — апостол любви — вместе с тем сказал: «Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого *видит,* как может любить Бога, которого *не видит.* И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (4, 20—21). Эта любовь к «видимому брату» и обязанность облегчить его страдания и помогать ему в его борьбе со злом и стремлении к добру, эта любовь к живым людям в их чувственно-эмпирической конкретности, осуществляемая внешними, эмпирическими же действиями в мире, есть источник всех наших мирских обязанностей; и она связует наше непосредственное отношение к Богу, нашу духовную работу осмысления жизни с нашей деятельностью в миру и мирскими средствами.

Но что можно вообще сделать в миру и мирскими средствами? Что это значит — с той точки зрения, которая нас только и интересует, которая только и должна интересовать всякого прозревшего человека, понявшего бессмысленность эмпирической жизни как таковой,— с точки зрения осмысления жизни, осуществления в ней сущностного добра и истинной жизни, стремления к ее «обожению»? Необходимо отдать себе ясный, чуждый всякой двусмысленности отчет в этом.

Как уже сказано, в подлинном, метафизическом смысле существует у человека только одно-единственное дело — то, о котором Спаситель напомнил Марфе, сказав ей, что она заботится и печется о многом, и лишь единое есть на потребу. Это есть духовное дело — взращивание в себе субстанциального добра, усилия жизни со Христом и во Христе, борьба со всеми эмпирическими силами, препятствующими этому. Никакая самая энергичная и в других отношениях полезная внешняя деятельность не может быть в буквальном, строгом смысле *«благотворной»*, не может сотворить или осуществить ни единого грана добра в мире; никакая самая суровая и успешная внешняя борьба со злом не может уничтожить ни единого атома зла в мире. Добро вообще не творится людьми, а только взращивается ими, когда они уготовляют в себе почву для него и заботятся об его росте; растет и творится оно силою Божией. Ибо добро и есть Бог. А единственный способ реально *уничтожить зло* есть вытеснение его сущностным добром: ибо зло, будучи пустотой, уничтожается только *заполнением* и, будучи тьмой, рассеивается только светом. Подобно пустоте и тьме, зло нельзя никаким непосредственным, на него обращенным способом раздавить, уничтожить, истребить — ибо при всякой такой попытке оно ускользает от нас; оно может лишь исчезнуть, «как тает воск от лица огня», как тьма рассеивается светом и пустота исчезает при заполнении. В этом подлинном, сущностном смысле добро и зло живут только в глубине человеческой души, в человеческой воле и помыслах, и только в этой глубине совершается борьба между ними и возможно вытеснение зла добром.

Но человек есть вместе с тем телесное, а потому и космическое существо. Его воля имеет два конца — один внутренний, упирающийся в метафизические глубины, в которых и совершается это истинное, подлинное дело, другой — наружный, проявляющийся во внешних действиях, в образе жизни, в порядках и отношениях между людьми. Эта внешняя жизнь, или жизнь этого вовне обращенного наружного конца человеческой воли, не безразлична для жизни внутреннего существа души, хотя никогда не может заменить ее и выполнить ее дело. Она играет для этого внутреннего существа души двоякую пособную роль: через ее дисциплинирование и упорядочение можно косвенно воздействовать на внутреннее существо воли, содействовать его работе, а через ее разнуздание можно ослабить внутреннюю волю и помешать ее работе; и, с другой стороны, общие внешние порядки жизни и то, что в ней происходит, может благоприятствовать или вредить духовному бытию человека. В первом отношении можно сказать, что всякое воспитание воли начинается с внешнего ее дисциплинирования и поддерживается им: полезно человеку рано вставать, трудиться хотя бы над ничтожным делом, упорядочить свою жизнь, воздерживаться от излишеств; отсюда — ряд внешних норм поведения, которые мы должны соблюдать сами и к которым должны приучать других; и работа по такому внешнему упорядочению жизни — своей и чужой — косвенно содействует основной задаче нашей жизни. С другой стороны, добро, раз уже осуществленное, проявляется вовне и благодетельно для всей окружающей его среды; зло также существует и обнаруживает себя истреблением, калечением жизни вокруг себя; оно, как магнит, притягивает к себе все вокруг себя и заставляет и его обнаруживаться и портить жизнь, и оно, таким образом, может затруднить и — в меру нашей слабости — сделать невозможной нашу внутреннюю духовную жизнь. Поэтому *ограждение добра* вовне, создание внешних благоприятных условий для его обнару-

жения и действия вовне и *обуздание зла,* ограничение свободы его проявления есть важнейшее вспомогательное дело человеческой жизни. То и другое есть дело, с одной стороны, права, как оно творится и охраняется государством, дело нормирования общих, «общественных» условий человеческой жизни и, с другой стороны, повседневное дело каждого из нас в нашей личной, семейной, товарищеской, деловой жизни. Итак, внешнее воспитание воли и содействие ее внутренней работе через ее дисциплинирование в действиях и поведении и создание общих условий, ограждающих уже осуществленные силы добра и обуздывающих гибельное действие зла,— вот к чему сводится мирское дело человека, в чем бы оно ни заключалось. Идет ли речь о труде для нашего пропитания, о наших отношениях к людям, о семейной жизни и воспитании детей или наших многообразных общественных обязанностях и нуждах — всюду в конечном счете дело сводится или на наше индивидуальное и коллективное, внешнее воспитание, косвенно полезное для нашего внутреннего, свободного духовного перевоспитания, или на работу по ограждению добра и обузданию зла.

Два взаимно противоположных и именно потому сходных заблуждения, два непонимания основной структуры бытия препятствуют здесь укреплению здорового и разумного отношения к жизни. Смешивая внешнюю жизнь с внутренней, не понимая отличия между ограждением добра и обузданием зла, с одной стороны, и осуществлением добра и истреблением зла — с другой, одни утверждают, что всякая внешняя, общественная и государственная деятельность бесполезна и есть зло, а другие, напротив, считают ее равноценной внутренней деятельности, мнят через нее осуществить добро и истребить зло. Толстовцы и фанатики внешних дел права и государства разделяют *одно и то же заблуждение:* смешение сущностно-творческого с вспомогательно-механическим делом, внутреннего с внешним, абсолютного с относительным. *Отвергать* относительное на том основании, что оно не абсолютное, и признавать его, только превознося его до значения абсолютного, значит одинаково не понимать различия между абсолютным и относительным, одинаково не признавать относительной правомерности относительного, значит в *том* или *другом* отношении нарушать завет: «Воздавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово». *Правы* толстовцы, когда говорят, что насилием нельзя сотворить благо и истребить зло, что всякая внешняя, механическая и государственно-правовая деятельность не осуществляет и не может осуществить самого главного: внутреннего обретения в себе добра, внутреннего свободного воспитания человека, нарастания любви в человеческой жизни. Но они *не правы,* когда поэтому считают всю эту сферу жизни и деятельности ненужной и гибельной. Если нельзя на этом пути сотворить благо, то можно и должно *ограждать* его; если нельзя истребить зло, то можно *обуздать* его и не позволить ему разрушать жизнь. Никакие самые суровые кары, вплоть до смертной казни, не уничтожают ни одного атома зла в мире: ибо зло в своем бытии неуловимо для внешних мер; но следует ли из этого, что мы должны давать убийцам и насильникам свободно губить и калечить жизнь и не имеем права их обуздать. Государство, справедливо говорит Вл. Соловьев, существует не для того, чтобы осуществить рай на земле, оно бессильно совершить это; но оно существует, чтобы предупредить осуществление *ада* на земле. *Правы* фанатики общественности и политики, когда утверждают, что обязанность каждого гражданина и мирянина — заботиться об улучшении общих, общественных условий жизни, действенно бороться со злом и содействовать, хотя бы и с мечом

и руках, утверждению добра. Но они *не правы,* когда думают, что с мечом в руках можно истребить зло и сотворить благо, что *сами добро и зло* творятся и борются между собой в политической деятельности и борьбе. Добро *творится* — и только им, его творением зло *истребляется* — одним лишь духовным деланием и его осуществлением — любовным единением людей. Никогда еще добро не было осуществлено никаким декретом, никогда оно не было сотворено самой энергичной и разумной общественной деятельностью; тихо и незаметно, в стороне от шума, суеты и борьбы общественной жизни оно нарастает в душах людей, и *ничто* не может заменить этого глубокого, сверхчеловеческими силами творимого органического процесса. И никогда зло не было истреблено, как уже указано, никакими карами и насилиями; напротив, всегда, когда насилие мнит себя всемогущим и мечтает действительно *уничтожить* зло (а не только обуздать его, оградить жизнь от него), оно всегда плодит и умножает зло; свидетельство тому — действие всякого террора (откуда бы он ни исходил и во имя чего бы ни совершался), всякой фанатической попытки истребить зло в лице самих злодеев; такой террор рождает вокруг себя новое озлобление, слепые страсти мести и ненависти. «Аполитизм», пренебрежение к общественной жизни, нежелание мараться соучастием в ней есть, конечно, недомыслие или индифферентизм; а религиозный аполитизм есть лицемерие и ханжество. Политический же фанатизм и рождаемый им культ насилия и ненависти есть слепое идолопоклонство, измена Богу и поклонение статуе кесаря.

То, что сказано об отношении к общественности и государственности, применимо ко всякому внешнему, мирскому деланию, будь то экономическая деятельность, забота о довольстве, о порядке и благоустроенности своего дома, будь то техническое совершенствование жизни, или даже научная работа, или бескорыстная деятельность материальной помощи ближнему. Всякая такая деятельность, поставленная на свое надлежащее место, именно как вспомогательное средство, внешне содействующее основному делу духовного труда над обожением жизни, совершаемая во имя Христа и со Христом, не только правомерна, но для всякого, не способного подавить в себе сразу мирские силы, обязательна. И всякая такая деятельность, совершаемая как абсолютное дело, мнящая заменить собою основную внутреннюю работу духовного возрождения человека, гибельна как измена Богу и слепое идолопоклонство, как слепая плененность бессмысленностью мирской жизни. Недаром Спаситель сказал раз навсегда *всем* людям и для *всех* их дел: *«Без Меня не можете делать ничего».*

Как мы уже говорили, эта внешняя деятельность не есть нечто, чем можно было бы подлинно *осмыслить* свою жизнь; и поскольку она притязает на такое значение, это всегда есть иллюзия; но она есть нечто, что само *осмыслено* уже обретенным и осуществляемым в непрерывном внутреннем, духовном делании смыслом, и в качестве такового она, для каждого в своем месте и в своей надлежащей форме, необходима и разумна. Или, выражая то же самое с объективной стороны: всякое внешнее делание осуществляет не *цель,* а только средство к жизни; это средство разумно, поскольку мы сознаем разумную цель, которой оно служит, и ставим его в связь с нею; и, напротив, оно бессмысленно, поскольку мнит само быть целью жизни, не будучи в силах осуществить это притязание и отвлекая нас от служения истинной цели. А это означает следующее. В нашей внешней деятельности мы правомерно *служим* лишь тому, что само, *в свою очередь,* служит — именно служит абсолют-

ному Первоисточнику жизни — Богу — и тем самым служит осуществлению нашей подлинной жизни. Служение государству правомерно постольку, поскольку само государственное бытие воспринимает себя и воспринимается нами как служение Богу, поскольку мы сознаем, что оно имеет свое относительное и подчиненное назначение в осуществлении подлинной жизни; материальные заботы правомерны, поскольку они служат не обогащению как самоцели или как средству к наслаждениям и довольству, а лишь поддержанию жизни в той мере, в какой оно действительно необходимо при нашей слабости и действительно содействует нашей духовной жизни (мера эта очень невелика, и потому богатство, по слову Спасителя, затрудняющее нам достижение Царства Небесного, вредно). Ни в каком труде и интересе, ни даже в естественной любви к человеку, которая, возникая в нас, всегда манит нас надеждой на какое-то высшее удовлетворение, нельзя усматривать последней цели; все это разумно и осмысленно, поскольку само есть средство и путь, поскольку само есть *служение* — именно содействие тому внутреннему служению, которое одно только и есть подлинное осуществление нашей жизни.

И, возвращаясь назад, к нашей постановке вопроса о смысле жизни, мы должны вспомнить то, что уже достигнуто нами. Когда человек отдает свою жизнь как средство для чего-либо частного, в чем бы оно ни заключалось, когда он служит какой-либо предполагаемой абсолютной цели, которая сама не имеет отношения к его собственной, личной жизни, к интимному и основному запросу его духа, к его потребности найти *самого себя* в последнем удовлетворении, в вечном свете и покое совершенной полноты, тогда он неминуемо становится *рабом* и теряет смысл своей жизни. И лишь когда он отдает себя служению тому, что есть вечная основа и источник его собственной жизни, он обретает смысл жизни. Поэтому всякое *иное* служение оправдано в той мере, в которой оно само косвенно соучаствует в этом единственном подлинном служении Истине, истинной жизни. «Познаете Истину, и Истина освободит вас» — освободит от неминуемого рабства, в котором живет идолопоклонник; а идолопоклонствует, по свойству человеческой природы, всякий человек, поскольку он именно не просветлен Истиной.

Есть один довольно простой внешний критерий, по которому можно распознать, установил ли человек правильное, внутренне-обоснованное отношение к своей внешней, мирской деятельности, утвердил ли он ее на связи с своим подлинным, духовным делом или нет. Это есть степень, в какой эта внешняя деятельность направлена на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей. Кто весь целиком ушел в работу для отдаленного будущего, в благодетельствование далеких, неведомых ему, чуждых людей, родины, человечества, грядущего поколения, равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих его и считает свои конкретные обязанности к ним, нужду сегодняшнего дня, чем-то несущественным и незначительным по сравнению с величием захватившего его дела, тот, несомненно, идолопоклонствует. Кто говорит о своей великой исторической миссии и о чаемом светлом будущем и не считает нужным согреть и осветить сегодняшний день, сделать его хоть немного более разумным и осмысленным для себя и своих ближних, тот, если он не лицемерит, идолопоклонствует. И наоборот, чем более конкретна нравственная деятельность человека, чем больше она считается с конкретными нуждами живых людей и сосредоточена на сегодняшнем дне, чем

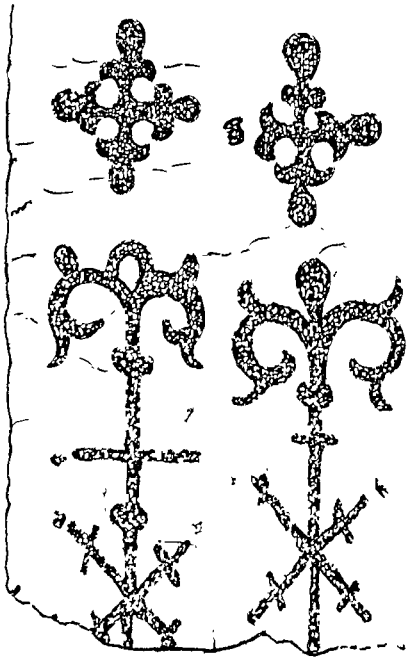
больше, короче говоря, она проникнута не отвлеченными принципами, а живым чувством любви или живым сознанием обязанности любовной помощи людям, тем ближе человек к подчинению своей внешней деятельности духовной задаче своей жизни. Завет не заботиться о завтрашнем дне, ибо «довлеет дневи злоба его», есть не только завет не перегружать себя чрезмерными земными заботами, но вместе с тем требование ограничить себя заботами о реальной жизни, а не о предметах мечтаний и отвлеченной мысли. *Сегодня* я живу и живут окружающие меня люди; сегодня есть дело воли и жизни. *Завтра* есть область мечты и отвлеченных возможностей. Завтра *легко* совершить величайшие подвиги, облагодетельствовать весь мир, завести разумную жизнь. *Сегодня, сейчас* трудно побороть и уничтожить свою слабость, трудно уделить нищему и больному минуту внимания, помочь ему и немногим, трудно заставить себя выполнить и небольшое нравственное дело. Но именно это небольшое дело, это преодоление себя, хотя и в мелочи, это хотя бы ничтожное проявление действенной любви к людям есть моя обязанность, есть непосредственное выражение и ближайшая проверка степени подлинной осмысленности моей жизни. Ибо дело сегодняшнего дня и текущего часа и мои отношения к окружающим меня ближним непосредственно связаны с конкретностью моей жизни, с самим ее вечным существом; направляясь на вечное, стремясь исполнить заповеди Божии и питаться из вечного источника жизни, я необходимо должен осуществить ближайшие конкретные дела, в которых находит свое выражение вечное начало жизни. Кто живет в сегодняшнем дне — не отдаваясь ему, а подчиняя его себе,— тот живет в вечности. Свое нравственно-психологическое выражение такая правильная установка находит в смирении, в сознании ограниченности своих сил и вместе с тем в душевной *тишине и прочности,* с какою совершаются эти дела сегодняшнего дня, это соучастие в конкретной жизни мира; тогда как идолопоклонническое служение миру, с одной стороны, всегда проявляется в гордыне и восторженности и, с другой стороны, связано с чувством беспокойства, неуверенности и суеты. Ибо кто считает основной целью своей деятельности достижение какого-либо определенного внешнего результата, осуществление объективной перемены в устройстве мира, с одной стороны, должен преувеличивать и значение своего дела, и свои собственные силы и, с другой стороны, ввиду шаткости и слепоты в течение всех земных дел никогда не уверен в успехе и тем ставит свою жизнь в зависимость от условий, над которыми его воля не властна. Лишь тот, кто живет в вечном и задачу своей деятельности видит в возможно большем действенном обнаружении вечных сил — независимо от их внешнего успеха и объективного результата,— кто живет в сознании, выражаемом французской поговоркой: fais ce que dois, advienne ce que pourra *,— живет в душевном покое и в своем внешнем делании не отрывается от внутреннего корня своего бытия, от основного, внутреннего своего делания, направленного на укрепление этого корня.

Таким образом, внешнее, мирское делание, будучи производным от основного, духовного делания и им только и осмысляясь, должно стоять в нашей общей духовной жизни на надлежащем ему месте, чтобы не было опрокинуто нормальное духовное равновесие. Силы духа, укрепленные и питаемые изнутри, должны свободно изливаться наружу, ибо вера без дел мертва, свет, идущий из глубины, должен озарять тьму вовне. Но силы духа не должны идти в услужение и в плен

* поступай так, как должен поступить, и пусть будет то, что будет.— *Ред.*

к бессмысленным силам мира, и тьма не должна заглушать вечного Света.

Это есть ведь тот живой Свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир; это — сам Богочеловек Христос, который есть для нас «путь, истина и жизнь» и который именно потому есть вечный и ненарушимый *смысл нашей жизни.*



С НАМИ БОГ

ТРИ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Се, Дѣва во чреве приимет и родит сына, и нарекут ему имя Эммануил, что значит: с нами Бог.

Исаия, 7,14; Мтф., 1,28

Что мы пребываем в Нем, и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего.

I Посл. Иоан., 4,13

Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Вл. Соловьев

(Из стихотворения «Эмману-Эль»)

Двум женщинам, научившим меня,
что такое любовь:
моей жене и дочери

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА [3]

В страшное время разгула адских сил на Земле, среди невообразимых ужасов мировой войны, живя в совершенном уединении, я имел потребность отчетливо осознать и правдиво выразить то, во что я верю и что даст мне силу жить — уяснить подлинное благодатное существо веры и Божией правды.

Мое размышление захватывает многообразные стороны религиозной веры вообще и, в частности, ее самого совершенного выражения в Христовом откровении и христианской вере. Но оно имеет одно средоточие, опирается на один основоположный опыт. Это есть опыт имманентности Бога человеческой душе — опыт восприятия тех духовных глубин, в которых человек реально соприкасается и общается с Богом, Божии силы реально вливаются в человеческую душу, сам Бог живет и действует в нас. Все выраженные мною мысли суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта.

Уже из этого видно, что мои размышления содержат элемент личного признания, исповедания. Конечно, люди, ищущие объективной правды, могут на это сказать: на что нам нужно твое исповедание? Они могут повторить язвительные слова Лермонтова: «Делись со мною тем, что знаешь, и благодарен буду я; но ты мне душу предлагаешь — на кой мне черт душа твоя?» Они совершенно правы там, где дело идет о теоретическом познании однородной, для всех одинаково обязательной истины. В моем искании этой истины — во всех моих философских работах — я всегда старался избегать всякой субъективности, не смешивать объективного познания с личным исповеданием. Но где дело идет об истине, открывающейся только живой глубине личного духа, там она не только фактически открывается каждому по-своему, но и сама в своем собственном существе *многолика,* носит личный отпечаток, что не мешает ей быть единой. «В доме Отца Моего обителей много».

При этом, конечно, приходится идти на риск, что то, что тебе самому представляется имеющим значение и ценность для всех, окажется ненужным другим, будет признано чем-то только субъективным, плодом личного чудачества. На этот риск нужно идти. Он есть в конце концов риск, связанный со всякими исканиями истины. Ставка риска невелика. «Кто имеет право писать мемуары?» — спрашивал Александр Герцен в предисловии к своим воспоминаниям и остроумно отвечал: «Всякий. *Потому что никто не обязан их читать*». Это простое соображение применимо и к предлагаемым размышлениям, поскольку они носят характер личных признаний. Если моя попытка рассказать то, что я узнал из внутреннего опыта и что я сам воспринимаю как истину, оказалась бы неудачной и бесплодной, она сохранит в качестве личного признания ценность для тех, кто близок мне по духу. И если бы этот отчет о пережитом и передуманном был даже никому не нужен — он был нужен мне самому.

Lavandou (Var),
сентябрь — декабрь 1941 г. *С. Франк*

ЧАСТЬ I

ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?

1. ВЕРА-ДОВЕРИЕ И ВЕРА-ДОСТОВЕРНОСТЬ

Что нужно разуметь под «верой»? В чем отличие «веры» от «неверия» или «верующего» от «неверующего»?

Кажется, преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию «веры», разумеет под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания. Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна. Так, вера в Бога, т. е. в существование некой всеблагой и всемогущей личности, от которой зависят все события и нашей личной жизни и жизни всего мира, есть уверенность в реальном бытии того, что никто никогда не видал и что не может быть удостоверено с полной очевидностью. Именно потому, что здесь нельзя ничего усмотреть или с очевидностью доказать, наша уверенность в бытии такой реальности, упорство нашей убежденности есть *вера*. Заслуга веры, с этой точки зрения, состоит именно в том напряжении воли, которое необходимо, чтобы утверждаться, упорствовать в признании того, что само по себе, т. е. для разумного познания, остается сомнительным.

Ниже я постараюсь воздать должное этому традиционному воззрению, показать долю правды, в нем содержащуюся. Здесь, однако, я должен начать с решительного его отрицания. Позволю себе прежде всего личное признание. Может быть, я в этом отношении устроен иначе, чем другие люди, но я никогда не был в состоянии «верить» в изложенном смысле этого понятия; более того, я не могу понять ни *как возможно* верить в этом смысле, ни для чего это *нужно*. Я сознаю дело так: недостоверное остается недостоверным; верить во что-либо недостоверное, утверждать в качестве истины то, что подлежит сомнению, значит либо обнаруживать легкомыслие — вся наша жизнь полна, к несчастью, таких легкомысленных верований, за которые жизнь нас жестоко карает,— либо же как-то насиловать, форсировать сознание, «уговаривать» себя самого в том, что, собственно, по-настоящему остается для нас сомнительным. Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние искусственной загипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью. Но казалось бы, первая обязанность нашего духовного самовоспитания есть блюдение полной правдивости, отчетливое различение между «да» и «нет» или между достоверным и спорным. В упрямом отстаивании непроверенных убеждений, в склонности или готовности признавать в качестве истины недостоверное я не могу видеть ни необходимости, ни заслуги. А поскольку такая установка сознания почти неизбежно связана с внутренним колебанием, поскольку исповедание «верую» перед лицом честного, правдивого самосознания часто означает, строго говоря, «не

верую, но хотел бы верить и уговариваю самого себя, что верю» — это есть прямо грех перед Богом как Духом истины. Ибо, как однажды сказал юноша Байрон, «первый атрибут Божества есть истина».

При обосновании такого понимания веры иногда ссылаются на ее аналогию той вере, которой мы вынуждены руководиться при самом трезвом ориентировании в нашей практической жизни. Со времени проницательного и неопровержимо ясного анализа Юма мы знаем, что вся практика нашей жизни основана на «вере», т. е. на том, что мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить. Мы ложимся вечером спать в уверенности, что ночь сменится днем и что мы утром проснемся; ни того, ни другого мы, собственно, не можем «доказать»; и, рассуждая отвлеченно, мы даже знаем, что во всякий момент некая мировая катастрофа *может* нарушить привычный порядок смены дня и ночи и, что еще легче, неожиданная смерть может опрокинуть нашу веру в пробуждение от сна. На каждом шагу нашей жизни мы руководимся *верой* в неизменность того, что мы называем «законами природы»; однако эта неизменность, по существу, ничем не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая, ничем точно не гарантированная вера. Веря в непрерывное действие «закона тяготения», я не выпрыгну из окна верхнего этажа, будучи *уверен,* что при этом упаду и разобьюсь; но, если от меня потребуют подлинного доказательства неизменности действия силы тяготения, то не только я, профан в области физики, но даже ученейший физик будет поставлен в затруднительное положение. И все же мы знаем, что нужно быть сумасшедшим, чтобы быть готовым выпрыгнуть из окна верхнего этажа только потому, что неизбежность падения не может быть доказана с окончательной, математической очевидностью.

Еще более ясно, что такой же характер носят убеждения, на которые мы опираемся во всей практике жизни нашей в области общения с людьми, т. е. в области расчета действий наших ближних. Весь механизм совместной человеческой жизни расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе. Как возможна была бы жизнь, если бы мы не имели уверенности, что люди, с которыми мы связаны или встречаемся, в своем поведении обеспечивают нам условия мирной жизни — что, например, продавцы и покупатели при заключении сделки не ограбят друг друга, что верный друг не обманет и не предаст нас и т. д.? На достоверностях такого рода базируется вся наша жизнь; но все это не может быть «доказано», и в отдельных случаях действительность иногда опровергает наши ожидания и расчеты — что есть свидетельство того, что мы имеем здесь дело не с очевидностью в логическом смысле слова, а только с «моральной» достоверностью, т. е. с чем-то только «вероятным», а не безусловно необходимым. В этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» — на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью.

Все это само по себе совершенно справедливо. Но если соображениями такого рода хотят воспользоваться для объяснения и оправдания *религиозной* веры (такова, например, основная мысль кардинала Ньюмана в его «Grammar of Assent»), то я думаю, нетрудно показать, что здесь происходит смешение понятий. Именно потому, что в нашей практической жизни мы находимся в области *вероятного,* наши допущения основаны здесь на некотором *расчете вероятности;* поставленные в необходимость выбирать между *более вероятным и менее*

вероятным, естественно — и наука теории вероятности дает этому строго рациональное обоснование,— мы отдаем предпочтение первому; и если всегда остается возможность, что мы ошибемся, т. е. что случится менее вероятное, то мы имеем все же больше шансов оказаться правыми, чем в случае обратного допущения. Другими словами, здесь мы совсем не руководимся произвольной *верой* как чем-то противоположным *знанию;* мы не отдаем предпочтение необоснованному перед обоснованным; напротив, не будучи в силах владеть безусловно достоверным знанием, мы выбираем из разных возможных допущений то, которое более всего *приближается к знанию* (хотя и не достигает необходимости и точности последнего). Этот выбор есть дело ума, мысли — в области знаний, не допускающих безусловной точности. Не случайно и не произвольно мы говорим в этих случаях об опытном *знании;* знание гипотетическое, знание возможного и вероятного есть действительное *знание,* хотя по своей природе оно и отличается от знания необходимого (например, от знания математического). Если в нем и содержится элемент веры, то наша воля направлена на то, чтобы этот элемент присутствовал в *минимальной* мере или чтобы вера по возможности приближалась к знанию.

Совершенно иначе обстоит дело в области религиозной веры. То, во что мы здесь верим, есть, с точки зрения рационального, «земного» опыта, не *более* вероятное, а скорее *менее* вероятное; мы верим в то, что есть «эллинам» — т. е. людям рациональной мысли — «безумие». Вера в Бога не есть, с точки зрения рационального понимания мира, «наиболее правдоподобная гипотеза». Попытки такого рода апологетики — «научного» или вообще рационального доказательства истинности веры — имеют всегда в себе что-то «надуманное», искусственное, носят отпечаток или ограниченности, или фальши и софистики. Это одинаково применимо и к попыткам доказать «гипотезу» бытия Бога из научного познания устройства мира — по крайней мере того Бога любви, которого ищет человеческое сердце и которого возвещает христианское откровение,— и к благочестивым попыткам объяснить трагизм личной жизни из целей Божьего промысла. Такого рода объяснения не только встречают насмешку со стороны скептиков — насмешку, естественность которой должна признать добросовестная мысль; в гениальной, проникнутой глубоким религиозным пафосом книге Иова такого рода жалкие объяснения отвергаются от лица самого Бога как кощунственное высокомерие, как недопустимая, искажающая существо веры попытка человеческой мысли проникнуть в недоступную ей тайну — мерить сферу сверхъестественного, божественного земными мерками. Существо различия состоит здесь ближайшим образом в том, что «гипотезы», мнения о наиболее вероятном, о том, во что мы имеем право верить, в области земной, эмпирической жизни в конечном счете доступны *проверке:* наш жизненный опыт либо подтверждает, либо опровергает их. Напротив, в области религиозной веры такого однозначного, отчетливого мерила верности у нас нет; здесь наши допущения остаются непроверимыми просто потому, что по самому существу дела «опытная» проверка — в обычном смысле понятия «опыта» — здесь невозможна. Здесь не может быть никакого расчета вероятности, а потому само понятие вероятного теряет здесь всякий смысл.

В действительности то, что разумеют под «верой» сторонники рассматриваемого ее понимания, не имеет никакого отношения к допущению в качестве истины, «наиболее вероятного». Оценка вероятности есть дело рациональной мысли, которая, напротив, принципиально отверга-

ются сторонниками «веры»: они требуют именно слепой, неразмышляющей, непроверяющей веры. И нетрудно определить, в чем именно при этом усматривают оправдание такой веры и почему ее требуют. Вера мыслится как выражение и итог акта *послушания,* покорного *доверия к авторитету.* Подобно тому как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истиною то, что им внушается, ибо они не в состоянии *сами* понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некой инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так обычно мыслится вера, основанная на признании «откровения».

В чем бы конкретно ни усматривалась такая верховная инстанция — в тексте Священного Писания, или в соборном предании церкви, или непогрешимости ее главы (например, римского папы), или — проникая глубже — в наставлениях самого основателя религии — Моисея, Христа, Магомета, Будды,— всегда при этом мыслится, что есть инстанция сверхчеловеческая, что через нее говорит сам Бог и что поэтому недоверие и отказ в послушании есть недопустимое нечестие.

Не подлежит сомнению, что такое объяснение существа веры *чисто психологически* отвечает действительности. Оно оправдано и историческим прошлым всех религий — человеческая религиозная мысль имеет своей начальной стадией именно такое слепое, основаннос на нерассуждающем доверии, покорное подчинение авторитету,— и фактической психологической природой веры у большинства верующих даже и в настоящее время. У всех народов мира религиозное сознание в первой своей стадии есть духовное состояние, при котором люди сознают себя темными, слепыми, духовно беспомощными и с благоговейным доверием и послушанием воспринимают как истину то, что им возвещают избранные наставники, в которых они усматривают сверхчеловеческих мудрецов, «посвященных», ведателей небесных тайн. Но и теперь психологический источник веры для большинства людей есть влияние родителей, наставников, иерархов и, через их посредство, привычных, веками освященных мнений, которые приобретают в нашем сознании характер священных, неприкосновенных, некогда самим Божеством возвещенных истин, вызывают в нас чувство слепого доверия, отвергающего проверку как нечто недопустимое. Но психологическое объяснение не есть оправдание по существу. Нетрудно видеть, что этим не только не дается никакое оправдание или обоснование веры, но что такое понимание совершенно несостоятельно, ибо приводит к порочному кругу. Возьмем пример: католик, веруя в непогрешимость папы, считает себя обязанным верить — и в конце концов приучается фактически верить — в истинность вероучительных положений, высказанных папой. Но ясно, что *сам этот догмат папской непогрешимости* не может быть истинным в силу того, что он высказан самим же римским папой. Он опирается на что-то другое — например, на непогрешимость постановления законно созванного и составленного собора (ватиканского собора). Но тогда тот же вопрос переносится, так сказать, в следующую инстанцию. Вера в непогрешимость церковного собора не может сама основываться на постановлении самого же собора. Собор сам авторитетен, очевидно, либо в качестве нормального органа церкви, либо же потому, что его решение соответствует общепризнанному преданию церкви или заветам Писания. Так, через ряд звеньев мы должны дойти до некой верховной инстанции, которая должна обладать для нас уже не производной, а некой первичной, абсолютной

авторитетностью. (То же рассуждение, очевидно, применимо ко всякой другой теории веры, основанной на авторитете; например, протестантское учение, утверждающее непогрешимость и абсолютную авторитетность Св. Писания, должно ответить на вопрос, *почему* именно эта книга должна почитаться непогрешимо авторитетной, и т. д.) Но что это значит — первичная, верховная инстанция или абсолютный авторитет? Никакая вообще человеческая инстанция, очевидно, не может по своей собственной имманентной природе быть таким первичным авторитетом. Остается признать, что он присущ только самому Богу — все человеческие инстанции авторитетны только как выражение и орган Божьей воли, Божьего голоса,— короче говоря, как нечто, в чем мы усматриваем присутствие и действие самого Бога. Должны ли мы в таком случае сказать, что единственный подлинный, первичный «авторитет», послушанием которому определяется наша вера, есть сам Бог? Это была бы очень смутная, неудачная формулировка — едва ли не игра слов. Отчетливо мысля понятие «авторитет», мы должны разуметь под ним инстанцию, которой мы доверяем или подчиняемся потому, что усматриваем в ней *проводника и выразителя* того, что истинно, ценно, священно. Поэтому называть самого Бога — первоисточника истины и блага — «авторитетом» есть нелепость. Бог есть не авторитет, а *источник* всякого авторитета. Или мы должны повиноваться Богу не как «авторитету», а просто как безапелляционному верховному властителю из страха перед Его всемогуществом? Как ни распространено подобное представление, оно не только кощунственно (беспощадный тиран вселенной не заслуживал бы священного имени Бога), но даже и неубедительно.

Как бы часто ни говорили верующие об обязательности «страха» Божия, под этим надо разуметь, очевидно, что-то другое, чем простой страх, определенный инстинктом самосохранения. Страх не есть чувство, обязательность которого можно было бы как-либо доказать или утверждать; при таком понимании бесстрашный бунтовщик против Бога (вспомним образ Прометея или байроновского Каина) оставался бы совершенно неуязвимым.

Еще важнее, однако, другое: чтобы повиноваться Богу, надо прежде всего *знать*, иметь уверенность, что Он существует. А чтобы подчиняться авторитету — инстанции, которая есть проводник и выразитель Бога и Его воли,— надо, сверх того, еще *знать*, что она действительно есть такой проводник и выразитель. *То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету,* иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть *непосредственным усмотрением,* восходить, как всякое знание, к некой непосредственной достоверности или очевидности.

Это последнее соображение, убедительность которого неопровержимо ясна, является решающим. *Всякая вера-послушание, вера-доверие,* основанная на подчинении авторитету, в *конечном счете опирается на веру-достоверность, веру-знание.* Таково здесь соотношение по самому его существу; оно поэтому остается в силе независимо от того, сознает ли его сам верующий или нет,— совершенно так же, как логическая связь истины сохраняет силу все равно, воспринимается ли она познающим или нет. Утверждать, что вера есть признание недостоверного в силу доверия к авторитету и послушания ему,— это, примерно, подобно первобытной космологии, по которой мир стоит на черепахе, черепаха, в свою очередь, стоит на слоне, вопрос же, на чем стоит сам слон, уже больше не ставится по недостатку мысли или воображения. Как мир,

чтобы не рухнуть, должен иметь в чем-то и где-то абсолютное основание своего равновесия, без того, чтобы при этом нужно было бы «опираться» на что-либо другое, так и вера, «опирающаяся» на доверие к чему-либо, в конечном итоге должна иметь свое основание в том, что уже *само по себе достоверно,* т. е. имеет силу, не «опираясь» ни на что иное. Логическое суждение Спинозы, что мерило истины и заблуждения есть в конечном счете *сама истина,* применимо и к утверждениям веры. Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры.* Поскольку верно, что вера основана на *откровении* — под «откровением» надо разуметь не что-либо, о чем мы *думаем,* что в нем заключается откровение, или что мы по субъективному расположению нашего духа *готовы признать* носителем откровения (все равно, будет ли то слова основателя нашей религии, или Священное Писание, или учение церкви), а только *само откровение* в буквальном, строгом смысле этого слова — *самообнаружение* самого Бога, Его собственное явление нашей душе, Его собственный голос, нам говорящий; Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что *знаем,* что это есть Его воля — святая воля, воля Святыни, царующая и привлекающая нашу душу — нечто, обладающее для нас *внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью.* Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом,* явление Бога человеческой душе. Правда, только редким и только немногим своим избранникам Бог открывает себя с совершенной явственностью, обнаруживает себя во всей всепобеждающей, всеозаряющей силе своего света. Остальным Его голос слышен только как бы издалека, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины. Но все равно, воспринимаем ли мы реальность Бога сильно или слабо, ясно или смутно, вблизи или издалека, эта реальность в конечном счете не может быть удостоверена ничем иным, кроме себя самой. Как бы сложна ни была сеть проводов, соединяющая человеческую душу с Богом,— ток, идущий по этим проводам и зажигающий свет в нашей душе,— тот свет, который мы называем верой,— может исходить только от первоисточника световой энергии — от самого Бога. Сознает ли это сам верующий, или это по недоразумению остается от него скрытым — это, повторяю, ничего не меняет в существе самого соотношения.

Это соотношение само по себе совершенно очевидно. Но его можно и полезно пояснить с другой, чисто практической, психологической стороны. Каким образом происходит обращение неверующего к вере, первое обретение веры? Оставим в стороне случаи возвращения к забытой и утраченной вере детства. Мы живем теперь в мире, в котором миллионы людей даже в детстве не имеют религиозных впечатлений, вырастая среди неверия как атмосферы, которою они дышат от рождения. В отношении такой души все ссылки на священные авторитеты бессильны, потому что она их не признает и даже не понимает, что это значит — священный авторитет. Преграждены ли такой душе все доступы к Богу, к вере? Опыт показывает, что нет. Но если все человеческие инстанции, которые для верующего служат проводниками к Богу и выразителями реальности Бога, здесь, по существу дела, устранены и бессильны — остается, очевидно, только одна возможность: вера может здесь возгореться в душе только *непосредственно,* а это значит: под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие — хотя бы

смутное — самой реальности Бога. И мы бываем свидетелями того, как закоренелая в неверии душа в минуты смертельной опасности начинает молиться неведомому ей Богу или как какое-нибудь слово Евангелия повергает ее в умиление перед несказанной красотой Божией правды — как тогда вдруг открываются замкнутые очи души, как она начинает чуять, за пределами земного мира, проблески некоего небесного сияния и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа *знает,* что ее достиг голос Божий, и имеет — хотя бы на краткий миг — *веру-достоверность.* Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией. А кто этого никогда не испытывал, *тот вообще не может почитаться верующим,* хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты.

Другой пример: мы живем в мире, в котором есть много *разных вер.* Я оставляю здесь в стороне различия между христианскими вероисповеданиями. Но в мире существуют христиане, евреи, магометане, буддисты и всякого рода «язычники». Есть ли вообще возможность если не «доказать» в точном логическом смысле, то как-то убедительно показать правду одной из этих вер или, точнее, ее превосходство над другими? Для христианина это сводится практически к вопросу: есть ли возможность убедить инаковерующего в правде христианской веры, показать эту правду? Опыт миссионерства свидетельствует, что такая возможность есть. Я не знаю, как фактически совершается христианское миссионерство, и мне нет надобности пускаться в сложные психологические догадки. Существо дела само по себе совершенно очевидно. В отношении инаковерующего ссылки на священные авторитеты, очевидно, так же бессильны, как в отношении неверующего. Если христианин будет аргументировать ссылкой на Евангелие и свое церковное предание, то еврей противопоставит этому свою веру в святость Ветхого завета и талмудического предания, магометанин сошлется на святость Корана, книги, которая, по его вере, была написана на небесах, а буддист — на священную для него силу речей Будды. Авторитету римского папы буддист-ламаист противопоставит авторитет Далай-Ламы. Должны ли представители этих религий просто разойтись, будучи не в силах сговориться и понять друг друга? Есть ли между ними общий язык — язык *самой Правды?* И если — да, то в чем он заключается?

Но, строго говоря, тот же самый вопрос подымается или должен подыматься перед каждой человеческой душой. Если и бывали времена, когда люди одной веры жили в своем замкнутом кругу, не ведая о существовании других вер или зная о них только понаслышке и воспринимая их как непонятные уродства и извращения темных и слепых дикарей, то эти времена давно прошли. Человечество давно уже — несмотря на все политические, национальные и культурные обособления и раздоры — фактически живет некой общей жизнью; его отдельные части тесно соприкасаются между собой. Запад и Восток, мир христианский, магометанский, китайский — не говоря уже о евреях, рассеянных по всему свету — находятся в беспрерывном и тесном взаимном общении. Если Евангелие переведено на все языки мира, то и священные книги Востока переведены на языки христианской Европы. Мы не имеем отговорки, что не знаем других вер, кроме нашей. Каждая человеческая душа должна, в сущности, ставить себе вопрос: какая из многих вер есть истинная вера? Где находится подлинная религиозная правда? Конечно, преобладающее большинство людей руководится здесь только своими иррациональными симпатиями, следует правилу: «Не по хорошему мил,

а по милу хорош». Но душа, исполненная ответственного сознания своей обязанности найти подлинную правду, не может этим удовлетвориться. Если я христианин *только* потому, что родился и воспитался в христианской семье, в среде христианской культуры, привык к ней и полюбил ее, и если только по этой же одной причине другие продолжают пребывать в разных других верах — то все веры на свете становятся пустыми условностями, плодом случайных исторических обстоятельств и мы не имеем никакой гарантии правды одной из них. Но при таком положении дела, когда мы должны *выбирать* между разными верами и, значит, между разными, противоречащими друг другу авторитетами, каждый из которых претендует на священность и непогрешимость, ясно, что никакой авторитет не может быть основанием нашей веры, ибо мы должны иметь критерий для выбора между ними, для оценки их притязаний. В чем выход из такого, казалось бы, безвыходного положения? Выход очень простой — не иной, чем тот, который есть у человека науки, вынужденного выбирать между разными и противоречащими друг другу научными теориями. Как в науке надо выбирать *самое верное учение* — и для этого проверить все, *сравнить их с самой реальностью, о которой они говорят,*— так и в области веры. Если я, будучи христианином, не могу доказать — себе и другим — правду моей веры простой ссылкой на текст Писания или на учение христианской церкви, то я должен и *могу* увидать и показать, что учение Христа и личность Христа выше, чище, прекраснее, убедительнее, чем учение и личность Моисея, Магомета и Будды. А это значит: я должен увидать и показать, что в учении и образе Христа сама правда Божия выражена полнее, глубже, яснее, вернее, чем где бы то ни было. Так, ограничиваясь здесь лишь самыми элементарными указаниями — мне достаточно вспомнить, что Моисей, несмотря на все величие открытой им правды Божией, велел от имени Бога беспощадно убивать иноплеменников и язычников, а Христос учил любить всех людей без различия, даже чужих и врагов, чтобы уже из этого одного знать, что Христос открыл людям правду Божию полнее, глубже, вернее, чем Моисей. Мне достаточно вспомнить, что Магомет женился на богатой вдове, вел коммерческое предприятие, имел много жен, был завоевателем и хитрым политиком и что Христос жил бездомным бедняком и не ведал иных побуждений, кроме исповедания и самоотверженного выполнения воли Божией, причем существо этой веры Он открыл как всеобъемлющую, самозабвенную любовь, чтобы знать с *полной достоверностью,* что личность и учение Христа по *меньшей мере* неизмеримо ближе к Богу, чем личность Магомета и что по сравнению со сверхчеловеческим совершенством Христа Магомет, даже если видеть в нем подлинно пророка Божия, являет себя только несовершенным, грешным смертным. И даже возвышенная проповедь Будды, учившего людей отречением от земных желаний достигать блаженства Нирваны, совершенно очевидно уступает по полноте правды проповеди Христа, показавшего путь к вечной жизни и блаженству Небесного Царства через самоотвержение и любовь к ближнему,— так же, как образ Будды, царевича в юности и старца, мирно скончавшегося под деревом, при всей его красоте несравним с образом Христа, бездомного сына плотника, сердце которого неустанно горело божественным светом любви и который пошел на крестную смертную муку, чтобы спасти мир от власти греха.

При такой сравнительной оценке мы должны, правда, остерегаться духовного узкосердия, при котором любовь к одному делает нас слепыми в отношении всего другого и даже связана с отвержением всего

другого или ненавистью к нему. Напротив, отметая здесь все слепые человеческие пристрастия, мы можем и должны видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно находятся,— даже в самых чуждых и непривычных нам формах. Фактически все великие религии человечества содержат элементы правды, которые мы не только можем, но и обязаны воспринимать. И Моисей, и еврейские пророки, и Будда, и творец Унанишады, и Лаотце, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями — именно в том, в чем они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий. *Именно потому,* что в лице Христа и Его откровения христианин видит абсолютное выражение Бога и Его правды, он знает, что эта правда универсальна и что ее отголоски всегда и всюду были слышны человеческой душе и находили свое частичное выражение. Признавать одну религию как истинную не значит отвергать все другие как ложные; это значит только видеть в ней полноту правды и потому мерило относительной правды других религий. Словом, сравнительная оценка разных вер есть лишь познание правильного иерархического соотношения между ними, умение различать в их составе правду от заблуждения, полноту от ограниченности, Божие от человеческого.

Но так или иначе мы имеем возможность расценивать разные веры, отличать в них более истинную от менее истинной, видеть, в какой из них свет Божией правды сияет ярче, открывается нашей душе с максимальной полнотой и адекватностью. Откуда берется эта возможность? Почему я это знаю? Вспомним еще раз слова философа: *«Истина есть мерило себя самой и заблуждения».* И повторим еще раз по аналогии с этим: о Боге и Его правде свидетельствует в конечном счете только *сам Бог. Вера-доверие* — вера — послушание авторитету — *основана на вередостоверности.* Я не потому христианин, не потому верю в Христа и возвещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога; и я потому почитаю церковь, что в словах и делах ее великих наставников, исповедников, святых и мудрецов я с достоверностью воспринимаю правду и премудрость Божию.

Хотя это соотношение, как указано, остается в силе совершенно независимо от того, понимает и сознает ли его сам верующий или нет, однако для прочности, адекватности, осмысленности веры чрезвычайно существенно, чтобы мы его осознали. Я говорил выше, что противоположное — и поныне преобладающее — понимание веры имеет свои корни во всем историческом прошлом религиозной мысли. Тем более важно отметить момент, когда в истории религиозного сознания впервые пробудилось и было выражено понимание подлинного существа веры как веры-достоверности, т. е. как свободного непосредственного усмотрения правды Божией, или как сознания встречи человеческой души с самой реальностью Бога. Это прозрение мы встречаем впервые, если я не ошибаюсь, в знаменательных словах пророка Иеремии, возвещающих Новый завет, который Бог заключит с Израилем: *«Вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их;* и буду им Богом, и они будут Моим народом. *И не будет учить каждый ближнего своего,*

и каждый брата своего, говоря: «познай Господа». Потому что все, от малого до большого будут знать Меня» (Иер., 31, 33—34). Ср.: Исаия, 54, 13: «И будут все научены Богом». И мы имеем совершенно ясное указание, что именно это прозрение иудейских пророков определяет собой форму, в которой откровение Христа мыслит существо Нового завета, т. е. подлинного христианского отношения к Богу. В Евангелии от Иоанна сам Христос приводит слова Исаии: «И будут все научены Богом», подтверждая ими Свои собственные слова: «*Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне*» (Ев. Иоан., 6, 44 — 45).

Это не есть случайное, выхваченное из контекста отдельное слово Евангелия — одна из тех цитат, которыми, как известно, можно доказать все. Напротив, в нем выражено само существо Нового завета, того нового понимания отношения между человеческой душой и Богом, которое принес и возвестил Христос. Если оставить в стороне *содержание* Христова откровения и сосредоточиться на откровении самого отношения между человеческой душой и Богом, то *весь его смысл,* все его революционирующее значение состоит именно в раскрытии *имманентности* Бога человеческой душе, Его непосредственной близости и доступности ей. Поэтому из самого существа христианского откровения вытекает, что вера есть *непосредственное знание Бога,* то знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в «книжниках» — знатоках Писания, канонов и предания. Это с особенной отчетливостью выражено в Евангелии Иоанна, которое — каково бы ни было его историческое происхождение и его ценность в качестве источника о жизни Христа — для всякого, «имеющего уши, чтобы слышать», совершенно очевидно есть (как и Послания Иоанна) самое глубокое и адекватное выражение существа Христова откровения. Как сам Христос з н а е т Бога («Я знаю Отца...; если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец» [10, 15; 8, 55]; «*Я знаю,* откуда Я» [8, 14]; «мы говорим о том, что *знаем,* и свидетельствуем о том, что видели» [3, 11]), так и ученики Его должны *знать* Бога («Если бы вы знали Меня, то *знали* бы и Отца Моего» [8, 19]; «овцы идут за истинным пастырем, потому что *знают* голос его» [10, 4]; «вы *знаете* Его (Духа истины), ибо Он с вами пребывает и в вас будет» [14, 17]; «сия же есть жизнь вечная, да *знают* Тебя, единого истинного Бога» [17, 3]). Ср. слово синоптических евангелий: «Вам дано *знать* тайны царства небесного» (Матф., 13, 11; Марк, 4, 11; Лк., 8, 10). Так же и в первом Послании Иоанна: «Вы имеете помазание от Святого и *знаете* все» (2, 20); «*знающий* Бога слушает нас» (4, 6); любящий рожден от Бога и *знает* Бога (4, 7); и замечательное обоснование веры, как знания: «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, *узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего*» (4, 13; 3, 24). Все учение о Святом Духе есть не что иное, как раскрытие той силы или ипостаси Бога, через которую Бог имманентно присутствует в человеческой душе и открывается ей. Таковы именно, по слову Христа, те «истинные поклонники», которых ищет себе Отец: это — те, которые поклоняются Отцу «в духе и истине» (Ев. Иоан., 4, 23). В обозначении Мессии-Христа именем «Эмману-Эль», (Ис., 7, 14; Мтф., 1, 23) выражено, что через Него и Его Новый завет в мир вошло соотношение, определяемое словами «с нами Бог» — имманентное присутствие Бога в нашей душе, имманентная его близость и явственность.

Именно на вере-знании, на вере, свободно удостоверенной самой человеческой душой, основана провозглашенная христианским откровением *свобода человека* — «где Дух Господень, там и свобода» (2 Кор., 3,

17) — та свобода, которую так настойчиво внушает апостол Павел Галатам и которую провозгласил сам Христос: *«Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его»* (Ев. Иоан., 15, 15) *.

Я, конечно, уже предвижу возражение сторонников противоположного понимания веры. Мне скажут, что изложенное воззрение открывает простор безбрежному религиозному субъективизму и индивидуализму, грозит потопить подлинную, точную религиозную правду в хаосе пустой и туманной человеческой мечтательности, которая всегда может привести к гибельным заблуждениям. Мне скажут, что это воззрение совершенно устраняет *положительное откровение,* на которое, однако, христианская вера опирается так же, как и все другие мировые религии, что этим, в сущности, отвергается необходимость для христианина следовать за Христом, веровать в Христа, как в единственный непогрешимый источник подлинной правды Божией. Мне укажут, что книги Нового завета не устают внушать людям, что только вера в Христа и в возвещенное им откровение открывает человеку подлинную истину, что, следовательно, вне *веры-доверия* — именно доверия к Христу, покорного следования Ему — человеку нет прозрения и спасения, мне приведут торжественное, знаменательное возвещание пролога Евангелия Иоанна: «*Бога не видал никогда никто;* единородный Сын, сущий в недре Отца, Он явил» (1, 18; ср. 4, 46 и I Посл. Иоан. 4, 12).

Как я уже заметил в начале этого размышления, я не отрицаю, что в этом господствующем, критикуемом мною воззрении на сущность веры все же содержится доля истины. И не из слепого подчинения букве Писания, а по личному внутреннему убеждению я признаю, что только что приведенные слова его — казалось бы, несогласимые с намеченным мною воззрением — содержат существенную и необходимую человеческой душе правду. Я только думаю, что такого рода соображения, как и сами приведенные слова Евангелия, не противоречат моему воззрению, которое, как только что указано, может опереться на весь дух евангельского откровения и даже прямо на другие его слова) — иначе пришлось бы признать, что Евангелие противоречит само себе. Они только свидетельствуют, что сказанное выше об истинной сущности веры еще не исчерпывает темы, неполно и требует некоторого дополнения, которое само внесет необходимые здесь оговорки и поправки. Этим мы займемся ниже. Теперь же я должен предварительно идти дальше по намеченному пути, попытаться глубже раскрыть основания изложенного мною воззрения.

2. ВЕРА КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Убеждение, что вера основана на доверии и послушании авторитету — инстанции, которая в отличие от нас самих посвящена в Божественные тайны, непосредственно ведает Бога и потому одна только может открывать нам Его,— это убеждение, очевидно, предполагает, что сфера Божественной реальности от нас удалена и нам недоступна. Выражаясь в терминах логики и теории знания, вера, согласно этому воззрению,

* Кроме упомянутых выше слов пророков Иеремии и Исаии, новозаветное учение о вере-достоверности, вере-знании восходит (не говоря здесь о других местах из пророков и псалмов) к великим словам Второзакония, 30, 11—14: «Завет, который я тебе сегодня дал, *не скрыт от тебя и не далек*... Ибо *близко к тебе слово это,* оно *в твоих устах и в сердце твоем*».

есть суждение о *трансцендентном предмете* — суждение, которое не может быть проверено непосредственным опытом. Так, вера в существование Бога есть, с этой точки зрения, убеждение — *мысль*, что где-то, «на небесах», в месте, нам абсолютно недоступном, пребывает личное существо, обладающее всеми необходимыми атрибутами Божества (вечность, абсолютное совершенство, всеведение, всеблагость и всемогущество). С точки зрения чистого, незаинтересованного познания, это есть не более как догадка, предположение, и притом, как только что указано, не допускающее проверки. Холодный разум может оценить это допущение только в словах: может быть, это — так, а может быть, этого совсем нет. И притом шанс на верность этого допущения совсем не составляет, как могло бы показаться на первый взгляд, половину всех возможных шансов. Ведь утверждение есть всегда утверждение чего-то совершенно определенного; отрицание же, напротив, имеет неопределенное содержание и допускает бесконечное количество других возможностей. Утверждению существования Бога можно противопоставить утверждение, что «небеса пусты», что там вообще ничего нет, что видимым земным миром исчерпано все бытие. Но отрицание может иметь множество других смыслов. Оно может означать, например, что миром правит не Бог, а дьявол, или что существует не единый миродержавный Бог, а множество богов, или что Бог, хотя и всеблаг, но не всемогущ (основная мысль древних гностиков, весьма популярная в современном внехристианском религиозном сознании), или что Бог совсем не вечен, не существует изначала, а сам лишь постепенно творится в процессе мировой эволюции (излюбленная мысль немецкой религиозно-философской спекуляции), и т. д. и т. д. Содержание того, что в обычном смысле называется «верой в Бога», оказывается при этом одной из многочисленных возможных гипотез, которые все одинаково непроверимы. Или возьмем другой пример. Вера в бессмертие души, в посмертное бытие нашей личности, по-видимому, по самому существу дела есть вера в нечто трансцендентное и непроверимое; если о будущем вообще мы можем строить только более или менее произвольные догадки, то тем более — о предполагаемом или воображаемом будущем нашей души после нашей смерти. Так как никому из нас не дано побывать при жизни «там», в предполагаемой посмертной нашей обители, и так как ушедшие «туда» не возвращаются и ничего нам не говорят — или, по крайней мере, те, в которых некоторые склонны усматривать свидетелей «того мира» — «духи», будто бы являющиеся и говорящие на спиритических сеансах — в высшей степени недостоверны,— то, казалось бы, совершенно очевидно, что мы можем иметь «веру» в бессмертие души только как непроверимое допущение о некоей трансцендентной, недопустимой нам реальности. С точки зрения непредвзятого знания вопрос о посмертном существовании души по самому существу дела должен по-видимому оставаться тем, что d'Alembert называл «le grand peut-être» *. Словом, при таком понимании дела религиозная вера подобна утверждению существования «человека на Луне», о чем говорит детская сказка, но в чем здравая, трезвая мысль имеет все основания сомневаться. Я уже не говорю о тех мнимых скептиках, которые воображают себя вправе решительно *отрицать* все утверждения веры, т. е. «*знать*» о трансцендентном, что его вообще нет или что оно совершенно противоположно утверждениям веры; достаточно и того, что настоящий, подлинный скептицизм имеет основания во всем *сомневаться*.

---

* «великое быть может» *(фр.)*.— *Ред.*

Именно такое понимание веры как необоснованного и непроверимого суждения о недоступной нам реальности ведет к тому, что для человека, способного к свободной, непредвзятой мысли, и в особенности для человека, привыкшего мыслить и не способного отказаться от умственной проверки, акт веры оказывается чем-то в высшей мере трудным и шатким — делом, требующим мучительного напряжения воли, некоей почти противоестественной ломки сознания — героического «подвига» отречения от мысли, sacrificium intellectus *. При таком понимании вера может быть, в сущности, определена только иррациональными мотивами — воспоминаниями религиозных впечатлений детства, страхом смерти и возможной посмертной кары за неверие, в лучшем случае — жаждой забыться в некоем «священном безумии», в некоем утешающем, сладостном самовнушении. В людях мысли это приводит либо к настоящему раздвоению сознания — к пресловутой «двойной бухгалтерии», при которой в воскресенье в церкви думаешь одно, а в будни в своем кабинете или в научной лаборатории — совсем другое, либо же к безысходно мучительному колебанию между верой и неверием. Приведу один конкретный пример. О замечательном и несчастном французском поэте Arthur Rimbaud, который в течение всей своей жизни был циником и бунтовщиком, его верующая сестра рассказывает, как, умирая и испытывая желание верить, он переживал страшные муки сомнения. «Он глядел мне прямо в глаза, как никогда не смотрел. Он просил меня подойти совсем близко и сказал мне: «В нас обоих течет одна кровь. Ты веришь? *Скажи, ты веришь?*» Я отвечала ему: «Я верю, и другие, более ученые, чем я, верили и верят; и потом — я теперь уверена, это верно, *это есть на самом деле*». Он ответил с горечью: «Да, они говорят, что верят, они делают вид, что обратились к вере, но это только для того, чтобы читали, что они пишут, это — спекуляция». Я заколебалась, потом сказала: «Нет, это не так, кощунством они могли бы добыть больше денег». Он все время глядел на меня — в его глазах было небо. Он поцеловал меня и потом опять сказал: «Мы могли бы иметь одинаковую душу, потому что в нас одна кровь. Значит, ты веришь?» И я повторила: «Да, я верю, надо верить». ** Можно ли вообразить себе более страшную и безысходную душевную муку? В большей или меньшей мере все неверующие и мыслящие люди, жаждущие веры или обратившиеся к вере — поскольку они исходят из изложенного выше распространенного понимания существа веры,— испытывают такие же сомнения.

Самым парадоксальным и острым выражением этого понимания веры и вытекающего из нее трагического положения человеческой души перед проблемой веры и неверия может почитаться знаменитое «пари» Паскаля. Я должен сказать откровенно: при всем моем восхищении правдивостью, силой и проницательностью религиозной мысли Паскаля я не могу видеть в этом «пари» ничего, кроме странного и притом кощунственного заблуждения. Ход мысли, как известно, таков: так как ставки игры на веру и неверие бесконечно различны по ценности — поставив на веру и ошибясь, мы потеряем только ничтожные блага краткой земной жизни, поставив же на неверие и ошибясь, мы вместо вечного блаженства рискуем быть обречены на вечные муки,— то даже при минимальном шансе на правоту веры расчет риска и удачи велит избрать ставку на веру. Я, конечно, знаю, что конкретный ход мыслей

* жертвоприношение рассудка *(лат.)*.— *Ред.*

** *Carré I. M.* La vie aventureuse de Jean Arthur Rimbaud. Paris, 1926. P. 246—247.

Паскаля гораздо тоньше этой грубой логической схемы; в нем, как кажется у Паскаля, есть гениальное прозрение. В нем можно уловить совершенно иную мысль, именно: что, пойдя сначала «наугад» по пути веры, потом обретаем на нем *опытное* удостоверение его истинности. Но если оставить это в стороне и сосредоточиться на приведенном грубом логическом остове мысли, то получается впечатление чего-то противоестественного, какого-то духовного уродства. Мысля Святыню и не зная, есть ли она на самом деле, мы должны заняться расчетом, *стоит ли наугад поклоняться ей;* не имея никакого внутреннего основания для веры, мы должны следовать расчету, что для нас выгоднее вести себя, исходя из предположения, что утверждения веры все-таки окажутся правильными. Какую религиозную ценность имеет *так мотивированная* решимость верить? Какое представление о Боге и Его суде над душой лежит в основе этого расчета? Если бы я был неверующим, то я ответил бы Паскалю: «Я предпочитаю предстать перед судом Божиим — *если* он существует — и откровенно сказать Богу: «Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры; честно искал Тебя, но не мог найти и потому склонился к убеждению, что Тебя нет; а теперь суди меня, как знаешь; я не знаю есть ли Бог, и даже думаю, что Его нет: но я наверное знаю, что, *если* Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее убеждение; поэтому *у меня вообще нет риска проигрыша,* и все ваше пари есть неубедительная выдумка».

Но все это трагически-мучительное состояние души перед лицом вопроса о вере и неверии, все это тягостное и бесполезное напряжение духа, когда мы заставляем себя верить и все же *не можем* заставить по той простой причине, что вера по самому ее существу может быть только свободным, непроизвольным, неудержимым движением души — радостным и легким, как все естественное и непроизвольное в нашей душе,— все это проистекает из указанного понимания веры как ничем не обоснованного *суждения* о трансцендентной, недоступной нам реальности. Отсюда, повторяю, готовность и склонность доверяться авторитету — обосновывать веру на сообщениях некоей высшей инстанции, о которой мы думаем, что она мудрее, более сведуща, чем наша бессильная человеческая мысль, т. е. что она уже действительно посвящена в недоступные нам тайны бытия, имеет в отличие от нас самих непосредственный доступ к ним. Но мы уже видели, что это только мнимый выход из отчаянного положения. Можно и должно довериться авторитету, верить суждению тех, кто мудрее и опытнее нас. Но для этого надо уже *знать,* а не слепо верить, что они *действительно* мудрее нас, т. е. в данном случае что они действительно научены самим Богом; а для этого надо не только уже *знать,* что Бог есть, но и уметь самому различать, какие человеческие слова выражают подлинную Божию правду, а какие — нет. Но как возможно это *двойное* знание, если вера всегда и всюду есть только догадка, суждение о чем-то недоступном?

Выше я пытался показать, что вера-доверие — непосредственно или через ряд промежуточных инстанций — опирается на веру-достоверность. Но как возможна вера-достоверность? Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: *реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании.* Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требуют проверки, может быть истиной и заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя; ему достаточно просто б ы т ь,

чтобы быть истиной. Когда я испытываю боль, я тем самым знаю, что боль действительно есть, что она — реальность; также я знаю, что испытанная мною радость есть в составе моей жизни подлинная реальность. Сомнение было бы здесь просто бессмысленно, ибо беспредметно. Достоверность в конечном счете носит всегда характер того непосредственно очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъявляет себя нам; именно это мы разумеем под словом «*опыт*». Опыт — такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого. Если возможна вера-достоверность, то это предполагает, что есть вера, имеющая характер опыта.

Идея, что сущность или первоисточник веры заключается в опыте была отчетливо выражена, насколько я знаю, в новейшее время Вильямом Джемсом в его замечательной книге «The Varieties of Religious Experience». Джемсу принадлежит введение самого понятия «религиозный опыт». Но Джемс, проницательный психолог и, кроме того, гениальная личность, хотя и склонная к чудачеству, несмотря на обилие умнейших и верных мыслей, высказанных в этой книге, вряд ли сам сознавал все значение введенного им понятия; философски он был умом довольно беспомощным и беспорядочным. Блестящий замысел «*метода радикального эмпиризма*», которым он обосновывает идею религиозного опыта, он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что он напряженно искал подтверждения веры в спиритизме и «парапсихологии» и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить наконец доступ к тайнам Божественного бытия. Нам приходится поэтому заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта.

Начну издалека. Оставим пока в стороне вопрос, может ли в опыте быть дан предмет религиозной веры, например бытие Бога или посмертное бытие души. Поставим сперва более общий вопрос: возможен ли вообще *сверхчувственный опыт* — опыт, выходящий за пределы чувственно-воспринимаемых содержаний бытия, так сказать, его ближайшего, знакомого нам обычного «земного» состава — цветов, звуков, вкусов, запахов, осязательных качеств? Я не буду пускаться здесь в сложные, трудные для философски не вышколенного ума доказательства, что уже в восприятии геометрических форм, а также в восприятии времени и в восприятии таких хорошо знакомых нам общих свойств и отношений бытия, как единство и множество, род и вид, сходства и различия, причины и действия, мы имеем образцы нечувственного или сверхчувственного опыта. Обратимся к другим примерам, более простым и имеющим — как увидим сейчас же далее — отношение к нашей теме. Что такое, например, *эстетический опыт*? Как воспринимаем мы красоту? Лучше всего при этом сосредоточиться на искусствах, так сказать, беспредметных, как музыка или архитектура. Слушая прекрасное музыкальное произведение, человек, одаренный музыкальным чувством, слышит, кроме самих чувственно-данных звуков и их сочетаний, еще что-то другое, что мы называем музыкальной красотой и что составляет само существо музыки. Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем еще что-то несказанное, о чем в словах можно дать только слабый, несовершенный намек. Музыка Бетховена открывает нам какую-то героическую эпопею духа — скорбь, мятеж, титаническую борьбу — и горестную судьбу духа и блаженство его торжества. Музыка Баха как бы отверзает нам небеса и в переливах голосов показывает нам чистую, прозрачную, возвышенную красоту некой нездешней эфирной орнамен-

...ной. Через музыку Моцарта мы становимся причастниками детской ...ой игры неких ангельских существ, в прелести которой очищается ...просветляется вся скорбь бытия. Если звуки при этом воспринимает ...ше ухо, то то несказанное, о чем они говорят, что они возвещают, ...воспринимает непосредственно наша душа. То же самое — в архитек...ре, этой «застывшей в пространстве музыке». И здесь через посредство ...чувственно-данных форм мы воспринимаем несказанное, сверхчувствен...ное содержание. Огромный, устремленный ввысь готический собор, со...данный из каменного кружева, открывает нам, как земное тяготеет ...небесному, как при этом величие может сочетаться с тонкостью, ...строе послушание — с легкостью и свободой. Античный храм даже ...в своих обломках дает нам почувствовать, что, кроме нашего смутно...го, беспорядочного, трагического мира, где-то в бытии есть сфера ...покойной, блаженно-сияющей, самоудовлетворенной красоты. А ренес...сансный дворец открывает нам, что и здесь, на земле, возможна гармо...ния через осмысленную пропорциональность, что есть какая-то прекрас...ная правда, смысл которой — в покое и уравновешенности, в имманент...ной пронизанности бытия порядком и внутренней согласованностью.

А что мы сознаем, наслаждаясь живой прелестью прекрасного чело...веческого лица или тела? Видимая форма здесь именно потому прекрас...на, что воспринимается как совершенное выражение некоей таинственно-...зримой и все же опытно, воочию нам предстоящей, восхищающей ...умиляющей нас реальности.

Где-то поблизости от красоты находится *добро*. Мы отличаем добро ...красоты и в этом смысле должны отличать нравственный опыт от ...стетического. В нашей связи, однако, важно другое: восприятие добра ...ожно, так сказать, встреча с добром имеет глубокую аналогию с воспри...ятием красоты; поэтому не случайно мы говорим *о нравственной красо...те*. То, что мы называем нравственной красотой самого *духа* — красота, ...уже, по существу, не приуроченная к зримой, чувственно-воспринима...емой наружной поверхности бытия, а сущая в некоей незримой глубине ...даже в каком-то смысле умышленно в ней скрывающаяся. Но именно ...нравственная красота есть вместе с тем наиболее сильная, наиболее ...хватывающая нашу душу, глубже всего в нее проникающая красота. ...Такие явления, как кроткая доброта в ответ на оскорбление или причи...ненное тяжкое зло, как самоотверженный подвиг любви, как доброволь...ная, спокойно-радостная смерть за благо ближних, за торжество до...бра,— все это сияет, как отдельные звезды, во тьме нашего земного ...бытия. Все это встречается — хотя и редко — в составе нашего опыта. ...Но само собой очевидно, что все это мы воспринимаем не глазами и не ...ушами, а непосредственно нашей душой. Все это есть наряду с эстетиче...ской красотой еще иной, значительный и существенный вид *сверхчувст...венного опыта*. Нет надобности в других примерах. Совершенно очевид...но, что сверхчувственный опыт нам доступен. Я предвижу уже сейчас ...скептическое возражение. Все это так, скажут, но все это относится ...к области субъективного бытия, к области наших душевных пережива...ний. К обсуждению этого возражения я обращусь позднее. Оно, очевид...но, содержит уже некоторое истолкование сверхчувственного опыта, ...некоторую философскую теорию о нем, и притом — скажу сейчас же — ...теорию плохую, путаную и неверную. Но я предлагаю пока воздержать...ся от всяких теорий и толкований и только ответить прямо и недвусмыс...ленно на один вопрос: *есть* ли на самом деле (все равно, в какой области ...бытия — «субъективной», «объективной» или еще какой-либо иной) то ...*нечто*, что мы называем красотой и добром? Опыт не может вызывать

сомнений. Я так же мало могу отрицать, что на свете есть красота и добро, как я не могу отрицать, что есть боль, наслаждение, радость и горе, и как я не могу отрицать, что есть цвета, звуки, запахи, вкусы. И характер достоверности совершенно тот же. *Я не думаю, не предполагаю, не верю,* что все это есть, я это *знаю,* потому что имею в опыте т. е. потому что соответствующая реальность сама наличествует, присутствует передо мной. Во всех этих случаях одинаково имеет место *встреча с реальностью;* сомневаться же в том, действительно ли существует реальность, которую мы встречаем, задаваться вопросом, на чем основана наша уверенность в ее существовании, значило бы просто сойти с ума, говорить бессмысленные слова или — как сказал по аналогичному поводу один философ — значило бы иметь желание быть скептиком, не имея к тому надлежащих дарований.

Если, отдав себе в этом ясный отчет, мы снова поставим вопрос: существует ли аналогичный по составу *религиозный опыт,* то мы сразу почувствуем, что положительный ответ на этот вопрос, в сущности, уже предрешен тем, что мы только что осознали. Ибо опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт неких элементов, входящих в состав религиозного опыта. Не случайно всякий, даже неверующий человек, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в опыте красоты и добра, вынужден употреблять такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный». Опыт встречи с чистой, совершенной красотой, как и опыт встречи с чистой благостью, с кротостью в страдании, с подвигом самоотверженной любви,— для всякого непредвзятого сознания, которое, не рассуждая, просто отдается испытанному впечатлению и только пытается осознать его содержание, есть совершенно неизбежно и с полной очевидностью уже по меньшей мере зачаток, смутное предвосхищение религиозного опыта. Предание о крещении Руси рассказывает, что, когда послы князя Владимира, которым было поручено отыскать истинную религию, побывали на богослужении в соборе св. Софии в Константинополе, они выразили свои впечатления — очевидно, ближайшим образом эстетическое впечатление от величия храма и поэтически-музыкальной красоты литургического песнопения — в словах: «Мы не знали, где мы находимся, на земле или на небе». Философски точнее нужно было бы выразить это впечатление так: «Пребывая на земле, мы имели опыт приобщенности к небесному бытию». Вполне можно поверить преданию, что это впечатление было решающим при обращении русского народа в христианство. Трогательное выражение того же духовного опыта — встречается у русского писателя второй половины XIX века Глеба Успенского — человека, который по сознательным своим убеждениям был совершенно чужд и религиозности, и понимания значения красоты и всецело охвачен только социально-нравственным интересом. Он описывает, как, угнетенный впечатлениями материальной и правовой угнетенности русского народа, он случайно забрел в Париже в Луврский музей и увидал Венеру Милосскую. Он испытал при этом настоящий переворот, который он выражает в слове «выпрямила». Уныние от сознания безнадежной жизни, в которой царит нравственная неправда, сменилась вдруг ощущением, что *есть* все же на свете настоящая правда — та правда человеческого достоинства и величия, которая воплощена в образе Венеры Милосской; это ощущение дало ему прилив новых духовных сил, переполнило его снова бодростью и оптимизмом в борьбе за нравственную правду. Сам того не ведая, он испытал в содержании красоты античной статуи подлинный религиозный опыт, принесший ему духовное возрождение. С этим впечатлением совпадает

впечатление другого русского писателя, тонкого эстета Тютчева, который в пессимистическом рассуждении о суетности и трагизме человеческой жизни и судьбе европейского человечества делает существенную оговорку: «Конечно, Венера Милосская *несомненнее* принципов 89-го года».

Есть еще другая сторона, в которой опыт красоты, как и опыт добра, испытывается как религиозный опыт. Это — их зарождение в глубинах человеческого духа, опыт их связи с внутренним, *творческим* существом человеческого духа. То, что называется «вдохновением», и есть источник художественного творчества, как и тот таинственный внутренний толчок, без которого немыслима решимость на нравственный подвиг, акт окончательного преодоления нашей человеческой слабости, нашей плотской природы,— испытывается всегда как соприкосновение человеческого духа с некоей высшей, сверхчеловеческой инстанцией, как прилив в душу сил неземного порядка. И одновременно действует и обратное соотношение: кто уже обладает религиозной верой, тот сознает ее как некий резервуар питающих душу сил добра и имеет также неудержимую потребность выразить свою веру в переживаниях эстетического порядка, в поэтическом и музыкальном славословии Бога, в рационально непонятном уготовлении незримому вездесущему Богу зримой прекрасной обители-храма.

Но если опыт добра и красоты входит в состав религиозного опыта и образует как бы его зачаток, то он все же его не исчерпывает. Но имея и осознав первый, уже нетрудно усмотреть реальность последнего, хотя и трудно выразить ее в словах. Религиозный опыт есть опыт реальности *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «священное», «святое», «святыня», «Божество», «Бог». Здесь надо остерегаться смешать непосредственное содержание опыта с производной, пытающейся его осмыслить религиозной «теорией» — с мыслями и понятиями, в которых мы стараемся — всегда несовершенно и потому всегда более или менее спорно — зафиксировать, выразить эту опытную реальность. То, что нам непосредственно дано в опыте, есть реальность, которую мы сознаем, с одной стороны, как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение. Этой реальности соответствует в нашей душе в плане ее субъективных переживаний чувство, которое мы называем *благоговением* и которое есть неразделимое единство трепета преклонения — чего-то подобного страху, но совсем не тождественного ему — и блаженства любви и восхищения (замечательный современный немецкий богослов Rudolf Otto создал для этого термины: он говорит, что религиозное чувство есть сочетание «mysterium tremendum» и «mysterium fascinosum» *). Не выходя за пределы опыта, можно осмыслить это примерно так. Мы необходимо сознаем нашу жизнь — как и жизнь вообще — как некий отрывок, нечто промежуточное, производное, не имеющее в себе самом начала и конца. Дело идет о начале и конце не в порядке времени, а в порядке самого существа жизни. Наша жизнь, не имея в самой себе ни своего первого основания, ни своей конечной цели, тем самым предполагает то и другое вне себя. И то, что мы отвлеченно различаем как первое основание и конечную цель, как «альфу» и «омегу»,— как то, из чего мы взялись, на что опираемся, в чем и через что мы есмы, и как то, к чему в конечном счете влечется наше сердце, что есть наша последняя мечта, наше

* «страшное таинство» и «чарующее таинство» *(лат.)*.— *Ред.*

глубочайшее желание, смысл нашей жизни — в составе самого бытия, как мы его встречаем, переживаем, опытно воспринимаем, есть с очевидностью *одно и то же*. Вот именно это несказанно Единое, Первое и Последнее есть то, что мы означаем словами Святыни, Божества, Бога. В составе всего нашего опыта, всего нашего сознания бытия — именно потому, что все в нем есть частное, производное, относительное, преходящее — тем самым дано нечто абсолютно Первое, Всеобъемлющее, Всепроникающее, Всеопределяющее, Вечное. И именно потому, что наше сердце всегда волнуется, чего-то ищет, к чему-то стремится, куда-то тяготеет и движется, не находя окончательного удовлетворения ни в чем,— в том же опыте содержится указание на Последнее, Высшее, Абсолютно-ценное, Святое — на последнее утешение и блаженство, Самое *понятие* «земного» невозможно без отношения к тому, что от него отличается и ему противостоит — без идеи «неземного», «нездешнего», «высшего». Если только наше сердце, наш дух открыты, если мы имеем «очи, чтобы видеть», то нам дан опыт Тайны как первоисточника и последней цели нашего бытия. Мы видели только что, что ее нам частично открывает, на нее намекает, к ней ведет уже опыт красоты и добра. Но ее открывает нам, прежде всего, и опыт нашего самосознания. Блаженный Августин с неопровержимой убедительностью, с последней доступной здесь ясностью показал, что если я знаю, что я существую, и я не могу в этом сомневаться, ибо для того, чтобы сомневаться, надо уже *быть*,— то я также достоверно — если возможно, еще более достоверно — знаю, что есть сама Истина, вне которой немыслимо было бы ни какое-либо знание, ни мое самосознание; если я что-либо вообще вижу, то есть внутренний свет, в котором и через который я вижу; если мое сердце мятется и томится, если само его существо состоит в неудовлетворенности, в тяготении к тому, что мы называем целью, высшей ценностью, благом, то это высшее, абсолютное Благо уже как-то скрыто мне дано, как-то дает себя чувствовать — иначе я не мог бы искать его, не мог бы сознавать его отсутствия.

Все это не рассуждения, не попытки «доказательства бытия Бога»; это есть не что иное, как внимательный, сполна осознанный отчет о составе нашего опыта. Но при этом обнаруживается, что *этот* опыт имеет достоверность иную и еще гораздо большую и безусловную, чем намеченная выше достоверность любого частного содержания опыта. Любое частное содержание опыта имеет достоверность *факта*. Раз факт налицо, отрицать его невозможно; но легко возможно вообразить, представить себе, помыслить, что его нет. Факт *есть*; но он *мог бы* и не быть; его бытие не отмечено никаким знаком безусловной необходимости. Другое дело — религиозный опыт. Встречаясь в его лице с чем-то абсолютным, с некоей первоосновой всего остального, с неким последним смыслом, который осмысляет все остальное, или с высшей ценностью и целью, которая предполагается во всех частных наших стремлениях, мы имеем опыт не того, что *фактически есть*, но могло бы и не быть, а опыт того, что есть с *абсолютной необходимостью*. Мы имеем опыт того, в чем (и чем), по слову апостола, «мы живем, движемся и есмы». Атеист, отрицающий существование Бога, своим собственным существованием, как и своей способностью произнести такое формально осмысленное суждение, в не меньшей степени удостоверяет существование Бога, чем верующий, сознательно исповедующий свою веру в Бога. Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как *условие всякого* опыта и всякой мысли — как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем. Сознательная *встреча* с этой реальностью, т. е. факт, что наше внимание ее

,лашивает и сознает, есть именно *факт,* подобный всем другим фактам, нечто в только что указанном смысле случайное, а не необходимое. Именно поэтому мы говорим здесь об *опыте,* который мы, очевидно, можем иметь, но можем и не иметь. Но раз имея его, раз встретившись с *этой* реальностью, мы сознаем с полной достоверностью, что *она сама есть, присутствует всегда и везде,* что ее бытие носит характер абсолютной необходимости, так что ее отрицание с очевидностью обнаруживается как пустое слово, бессильная потуга мысли, иное недоразумение. Или, как говорит другой великий религиозный мудрец, Николай Кузанский: «Бог, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнут никакому сомнению», ибо «если то, что лежит *в основе* всякого вопроса, есть в богословии *ответ* на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос». Мы имеем опыт некоего вездесущего и вечного фундамента всего того смутного, шаткого и изменчивого многообразия, которое мы называем «нашей жизнью» или бытием,— опыт таинственной укорененности и погруженности нашей души в некоем всеобъемлющем лоне, в чем-то ином, более глубоком, высшем, в некоем источнике абсолютного покоя и блаженства. Впрочем, все человеческие слова остаются здесь бессильны — не потому, что то, что они хотят выразить, было бы неясно и спорно, а, напротив, потому что оно настолько первично, настолько интимно слито с нашей душой, настолько всеобъемлюще и безусловно необходимо, что уже не может быть точно выражено мыслью и словом, которые всегда выражают только частное, производное, относительное.

Существенно в конце концов здесь для нас только одно. Та таинственная реальность, которая есть предмет или содержание религиозной веры, не есть нечто далекое, скрытое от нас, нечто, чего не может достигнуть наш взор и о бытии или небытии чего мы можем только строить догадки, не допускающие проверки. Это есть, напротив, нечто столь близкое нам, столь сращенное с нашей душой, столь всеобъемлющее и вездесущее, столь простое и первичное, что если мы не находим его и иногда тщетно ищем, то *только потому,* что мы, как дальнозоркие люди, привыкли видеть далекое и не различаем близкого или что наше внимание привыкло улавливать только то, что есть одно среди многого другого, что есть здесь или там, что может быть и не быть, и лишь с трудом замечаем то, что есть всюду и всегда, чем мы со всех сторон окружены и насквозь пронизаны. Немецкий поэт-мистик Рильке в этом смысле метко говорит о Боге: «Все, кто Тебя ищут, искушают Тебя» (Alle, die Dich suchen, versuchen Dich). В самом деле, все, кто ищут и не находят Бога, ищут не там, где Он есть, и не таким, каков Он есть,— подменяют абсолютную достоверность реального Бога недостоверностью того, что они сами выдумывают и хотят иметь в качестве Бога. В том, что они имеют *потребность* в Боге и в этом смысле «ищут» Его, т. е. что их сердце тянется к нему, они правы, и этот факт сам свидетельствует — как это понимали и Августин и Паскаль,— что они как-то скрыто и потенциально *уже имеют Бога;* но что они *ищут* Его, т. е. *думают,* что еще не *имеют,* что Он скрыт от них и недостоверен, есть свидетельство, что они находятся на ложном пути, ищут Бога не там, где Он есть, или ищут какого-то иного, не истинного Бога. В конечном счете все они по состоянию духа недалеки от духовного и умственного уровня того простодушного безбожника, который доказывал небытие Бога тем, что в своих многочисленных полетах на аэроплане он никогда не встретил Его. Это звучит парадоксально, но это бесспорно: *«верить»* в Бога

в обычном, принятом смысле слова «вера», т. е. «догадываться», что Он есть, «допускать» Его бытие, делать здесь, колеблясь, трудный и спорный выбор между «да» и «нет» в пользу «да», соглашаясь, что и «нет» все же имеет осмысленное значение и правдоподобие, верить в *этом* смысле значит *не верить* в Бога. Ибо настоящая вера есть то *опытное знание,* которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным.

И теперь мы подготовились к ответу на сомнение, не есть ли реальность того, что мы называем «религиозным опытом», как и реальность сверхчувственного опыта вообще только нечто «субъективное», т. е. реальность, относящаяся к области наших душевных переживаний. Выше я уже сказал, что такое сомнение или утверждение есть плод путаной, плохой, неверной теории. Теперь не трудно в этом убедиться. В самом деле, исходная посылка такого мнения есть предвзятое убеждение, что все, что есть — либо часть объективного, внешнего, материального мира, либо же принадлежит к области нашего «я», нашей душевной жизни. Это мнение, в сущности, уже предвосхищает решение вопроса, есть то, что логика называет petitio principii*: ибо что Бог не есть нечто вроде настроения, чувства, желания, т. е. не входит в состав этих двух родов бытия,— это ясно само собой. И если большинству умов представляется очевидной аксиомой, что бытие исчерпывается этими двумя наиболее привычными нам родами или областями, то в действительности это есть явное и грубое заблуждение. Я и здесь не буду утомлять читателя таким — общеизвестным философской мысли — соображением, что в состав ни материального, ни душевного мира нельзя включить уже таких вещей, как, например, геометрические формы и фигуры, или вообще всю ту реальность, которую познает математика, и, наконец, столь универсальной реальности, как время. Но стоит только непредвзято вглядеться в состав того сверхчувственного опыта, о котором мы уже говорили — например опыта эстетического и нравственного,— чтобы с очевидностью убедиться в ложности этого предвзятого мнения. Чувства, которые мы испытываем, слушая музыку или созерцая художественное творение, конечно, «субъективны», но они суть нечто иное, чем *сама красота,* которую мы при этом воспринимаем, чем та эстетическая реальность, которая при этом действует на нашу душу; *содержание и смысл* симфонии, поэмы, картины, статуи и пр. никак нельзя назвать моим «настроением» или «чувством». Содержание или смысл фуги Баха, симфонии Бетховена — то, что хотел выразить композитор и что пытаются передать исполнители,— остается реальностью, не будучи ни настроением, ни чувством, ни материальной вещью внешнего мира. Точно так же добро и зло, не будучи вещами внешнего мира, не обречены в силу этого быть только «моим настроением»; как мог бы я сознавать мою обязанность повиноваться велению добра, осуществлять добро и избегать зла, если бы добро и зло было чем-то сродным настроению, капризу, влечению, чувству — всему, что есть только подчиненный мне самому и безразличный элемент моей душевной жизни? Настроение и чувство есть только зависимая частица меня самого — нечто случайное, прихотливое, не имеющее никакой внешней ценности и не могущее быть инстанцией, которой я должен подчиняться; добро — как и красота — есть, напротив, с чем я *встречаюсь,* что *действует* на меня, в чем я усматриваю нечто высшее, чем я сам, к чему я влекусь или чему

* предвосхищение основания *(лат.).— Ред.*

подчиняюсь. Это есть не «теория», а просто факт, отрицать который не может непредвзятая мысль: кроме материального и душевного бытия есть еще какое-то *иное* бытие, в них не вмещающееся и от них отличное; назовем его идеальным бытием.

Но этот бесспорный факт имеет решающее значение; достаточно его усмотреть, чтобы все наше обычное представление о мире и бытии было опрокинуто. Ибо он означает, что, кроме того что мы зовем «миром» или «бытием мира» и что именно слагается из этих двух половин — из вещей, процессов, соотношений материального порядка и из явлений душевной жизни,— есть *иное* — и, значит, как это отсюда очевидно само собой — сверхмирное бытие. И притом *явления*, относящиеся к этому сверхмирному бытию, одни только вносят порядок, смысл, ценность в нашу жизнь — одни только служат вехами на нашем жизненном пути, дают нам возможность выбора, ориентировки, руководят нами среди бессмысленного и безразличного набора эмпирических фактов материального и душевного бытия. Как говорит Достоевский: «Все, что живет и существует в этом мире, живет *только через касание мирам иным*».

Этим мы опять, как уже выше, сами собой и как бы непроизвольно обрели ответ на вопрос о характере бытия, присущего предмету религиозного опыта. Человек все равно, хочет ли он того или нет, сознает ли он это или нет, изначала и навсегда прикован к реальности высшего, сверхмирного порядка или, вернее, внедрен в нее; он не мог бы сознавать свою собственную душевную жизнь, не мог бы видеть и знать высший мир, не мог бы делать выбора между правдой и ложью, лучшим и худшим, если бы сквозь материальный и душевный мир он не был связан с высшим мерилом истины и лжи, добра и зла, красоты и безобразия — если не мог бы ставить себе цели, а это значит — если бы не знал, что есть последняя цель и высшая ценность. Это Высшее, Абсолютное, этот Первоисточник и определяющая цель всех стремлений и целей есть, употребляя слово Евангелия,— *«путь, истина и жизнь»*. Кто раз отдал себе в этом отчет, тот понимает и разделяет слова блаженного Августина: «И я сказал себе: разве Истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издалека: «Да, она есть. Я есмь сущий». И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что жив, чем что есть Истина» (Confessiones, VII, 10).

Теперь мы можем еще точнее ответить на вопрос, «объективно» ли или только «субъективно» содержание нашего религиозного опыта. Ответ, как уже сказано, состоит ближайшим образом в отклонении самой дилеммы. Если под «объективным» разуметь то, что существует по образу внешнего мира, что можно увидать глазами, услыхать ушами, ощупать руками, и если под «субъективным» разуметь то, что порождается силами нашей душевной жизни, всецело зависит от нас и подчинено нам, то содержание религиозного опыта — как и опыта эстетического и нравственного — не объективно и не субъективно: характер его реальности состоит вне и выше этих привычных категорий. Если же под «объективным» разуметь просто то, что есть *вне* нас, а под «субъективным» — то, что есть в нас, то реальность содержания религиозного опыта одновременно и объективна и субъективна. Будучи абсолютной, всеобъемлющей и всепроницающей, она находится и в нас и вне нас — потому что мы *находимся в ней*. Она подобна воздуху, который есть в нашей груди только потому, что он есть вокруг нас, что мы погружены

в атмосферу и вдыхаем ее в себя. Впрочем, и эта аналогия неточна, «хромает», как все аналогии. Дело обстоит так, как если бы мы вдыхали воздух, притягивая его тем воздухом, который уже находится в нас. Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимаем его тем, что божественно в нас самих. Последняя глубина нашей личности сознается сама нами как нечто высшее, священное, богоподобное — выражаясь в принятых философских терминах, не как «душевное», а как «дух». Здесь имеет силу античное убеждение: подобное сознается подобным. Плотин говорил: «Если бы наш глаз не был сам подобен солнцу, мы не могли бы увидать солнца; если бы наш дух не был богосроден, мы не могли бы воспринимать Бога»*. То же самое говорит и апостол: *«Оттого мы познаем, что Он в нас и мы — в нем, что дал нам от Духа Своего».* А блаженный Августин выражает то же соотношение со свойственной ему гениальной силой слова: «Не иди вовне — иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди *за пределы самого себя* (transcende te ipsum)». Сама дилемма, как она обычно ставится, есть недоразумение, порожденное наивным наглядным материалистическим представлением, будто наша «душа», наше «я» есть какой-то замкнутый сосуд, имеющий отверстие только вовне, сообщающийся только с внешним миром, внутри же обособленный непроницаемой оболочкой; исходя из этого предвзятого представления, Бога либо ищут вовне, в составе внешнего мира, либо же объявляют Его «иллюзией», т. е. душевным переживанием, элементом и порождением нашей собственной душевной жизни. Но душа не есть замкнутый сосуд; она сама имеет бездонную глубину и там, в этой глубине, не только открыта и соприкасается с Богом и даже не только впитывает Его в себя, раскрываясь Ему навстречу — как растение своими корнями впитывает влагу почвы,— но даже живет некой общей жизнью, находится с Ним в таком общении, что Он переливается в нее и она — в Него. Именно это несказанное и несравненное общение и единство двух — меня и Бога — есть *существо подлинной веры.* Вера не есть произвольная догадка о чем-то далеком, недоступном, непроверимом. Вера есть опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния и взаимопроникновения; это есть нечто, что имеет в составе нашей земной жизни аналогию только с экстазом и блаженным покоем нашей души в объятиях любящего и любимого существа. Вера подобна блаженной достоверности тайной, скрытой от мира любовной связи. Недаром «Песня Песней», воспевающая восторг взаимной любви, признана самым сильным и адекватным выражением отношения между человеческой душой и Богом. Но только, будучи общением духовным и общением с *совершенной и вечной реальностью,* притом *сращенной с нашей душой,* это обладание — несмотря на возможность и в нем, в силу несовершенства человеческой души, перипетий и драматического развития,— неизмеримо более прочно, обеспечено, успокоительно, чем скоропреходящий экстаз упокоения в буре эротического общения и даже чем блаженный покой самой прочной и интимной человеческой любовной связи вообще. Вера есть, как было уже сказано, столь интимное обладание предметом веры, что самый факт обладания есть самоочевидное достоверное свидетельст-

* Гёте перевел эти слова в стихах:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken,
Wär' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

по реальности обладаемого. Неверно, будто человеческая душа по своему существу одинока и обречена на одиночное заключение; не одиночество, а, напротив, как говорил Ницше, *«двоечество»* (Zweisamkeit) есть незыблемый фундамент и определяющее существо человеческой жизни; это может оставаться незамеченным только по нашей собственной слепоте или может ускользать от нас, только если мы сами своевольно и противоестественно запираемся и отъединяемся от этого фундамента. И всякое земное человеческое общение, всякое отношение между *мной и тобой* — вне которого вообще немыслима человеческая жизнь — производно от этого первичного двуединства, подобно тому как всякое общение с внешним миром предполагает внутреннюю жизнь организма, живое кровообращение, которое основано на беспрерывном процессе дыхания.

Теперь остается досказать то же самое в отношении другого упомянутого выше предмета веры — в отношении веры в бессмертие, в посмертное бытие души. После всего сказанного нетрудно сразу же увидать, что и *эта* вера, которая на первый взгляд с полной очевидностью есть только догадка, допущение о чем-то безусловно недоступном и непроверимом, ничем не гарантированное упование, имеет на самом деле характер опытной достоверности. Мы, конечно, не знаем и никогда в течение нашей земной жизни не можем узнать, что *будет* с нами в порядке временной смены событий в том «будущем», которое «наступит» после нашей смерти. Но из веры, как религиозного опыта в описанном выше смысле — из опыта нашей укорененности в Боге и нераздельного единства с Ним,— *мы достоверно знаем* другое: знаем *вечность* нашей души. Мы знаем, что то, что называется нашим «я», нашей «душой», не только соприкасается с вечной реальностью Бога, не только способно впитывать или вдыхать ее в себя, но и само, в глубочайшем корне своего бытия, причастно вечности, в самой своей основе богоподобно. Мы знаем, что мы не только *«сотворены»* Богом, как хрупкий горшок творится горшечником, но вместе с тем и *«рождены* свыше», «от Духа» и «от Бога» (Ев. Иоан., 3, 3—8; 4, 47). Обычное скептическое возражение: отчего же нас не было до нашего рождения? — это возражение основано на недоразумении. Вечность есть нечто иное, чем пребывание во времени. Если память есть воспоминание о прошлом *времени,* то вполне естественно, что в нее не входит, не вмещается сознание вечности. Конечно, то, что во времени начало быть, «возникло», не имеет гарантии бесконечной длительности своего бытия в будущем; и скорее даже бесспорно, что все, что «началось», должно и «кончиться». Наша земная жизнь началась и потому должна и кончиться. Но как нельзя смешивать наше таинственное происхождение — в порядке метафизическом — из абсолютных глубин бытия, нашу «сотворенность» Богом с нашим зачатием и рождением в плане времени, в порядке эмпирически-биологическом, так же нельзя смешивать обреченность, в том же порядке, нашей жизни наконец с метафизической судьбой нашей души. Последняя определена тем, что мы сотворены существами богоподобными, а потому и *вечными.* Мне нет никакой надобности пытаться заглянуть в «будущее» моей души после смерти (что и невозможно — не говоря уже о том, что само слово «будущее» теряет всякий точный смысл в применении к тому, что лежит за порогом земного времени), чтобы знать с полной достоверностью — знать *сейчас,* в любое мгновение моей жизни,— что я *вечен.* Вечность не есть бесконечная длительность во времени, которую нужно было бы пройти всю от начала до конца (хотя здесь нет ни начала, ни конца), чтобы в ней удостовериться; вечность есть *качество*

бытия, которое узнается сразу — примерно подобно тому, как я сразу и в любой момент знаю, что всякая математическая истина имеет *вечную* силу, ибо, по существу, не затрагивается временем, лежит вне его, выходит за его пределы. Вечность моей души есть не что иное, как моя *обеспеченность, сохранность* в Боге. Она дана мне сразу, в самом опыте реальности Бога, ибо этот опыт есть тем самым опыт моей неразрывной связи и сродства с Богом. И если спрашивать, каким воспоминанием гарантировано это «предвидение» грядущей жизни, то на это можно ответить ссылкой на то «воспоминание», о котором говорил Платон,— смутную, часто заглушаемую шумным потоком земного бытия, но никогда не истребимую до конца «память» о нашей *небесной родине,* о нашей вечной принадлежности к вечному бытию. Из этой вечности, в которой преодолено всякое «после» и «прежде», начало и конец, из этой связи и сращенности с Богом я не могу выпасть. Умирая, я стою перед неизвестностью. Но, *опытно зная* Бога и мою укорененность в Нем, я могу с абсолютным доверием сказать: «В руки Твои передаю дух мой». И точно так же, усматривая в *опыте любви* абсолютную ценность, богоподобие, а потому и вечность душ любимых мною существ, я *знаю* об их неподчиненности времени, неразрушимости временем:

«Смерть и время царят на земле,—
Ты владыками их не зови.
Все, кружася, исчезнет во мгле —
Неподвижно лишь солнце любви».

(Вл. Соловьев)

Этого мне достаточно. Это создание, дарующее совершенный покой и утешение, есть опытное *знание* и потому *обладает предельной достоверностью.*

Но если вера не есть произвольное, непроверимое утверждение о чем-то недоступном, не есть простое упорство воли, говорящее «да» о том, о чем другой с не меньшим, если не с большим, основанием может говорить «нет», если она вообще не есть суждение или мысль, а есть простое, самоочевидное осознание опытно данной реальности, то само различие между «да» и «нет», между верой и неверием имеет здесь совсем иной смысл, чем тот, который ему обычно придают. Я готов сказать: в каком-то смысле это различие гораздо меньше, менее остро, чем это обычно думают (что не мешает ему быть в других отношениях чрезвычайно существенным). Немецкому скептическому писателю Шницлеру принадлежит афоризм: «Если бы верующие имели немного больше воображения, а неверующие были поумнее, то они легко могли бы сговориться между собой». Это не только остроумно, но и близко к правде. Различие между верой и неверием не есть различие *между двумя противоположными по своему содержанию* суждениями; оно есть лишь различие между более широким и более узким кругозором. Верующий отличается от неверующего не так, как человек, который видит белое, отличается от человека, который на том же месте видит черное; он отличается так, как человек с острым зрением — от близорукого или как музыкальный человек — от немузыкального. Верующий воспринимает, видит и *то,* чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, причем остальное — то, что видит и утверждает неверующий,— вполне может быть признано и верующим; но только в *сочетании* с тем иным, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл — вроде того, как с высокой горы мы обозреваем ландшафт

иначе, чем находясь внутри него и видя только его отдельную часть. Существо неверия заключается в сознании бессмысленности, незавершенности, слепой *фактичности* мира и потому одиночества и трагичности положения и судьбы человеческой души в мире, бессилия человеческих упований перед лицом равнодушных и потому жестоких сил природы (включая стихию природных страстей человека). Все это может и должен признать и верующий. Все различие между ним и неверующим в конечном счете исчерпывается тем, что к опыту последнего он *присоединяет еще иной опыт* — опыт иного, уже сверхмирного измерения бытия и вытекающее из него сознание укорененности, сохранности, покоя человеческой души в этом глубочайшем родственном ей слое бытия. Сознание покинутости, бездомности человеческой души в равнодушном к ней, бесчувственном мире слепых и злых сил верующий только *дополняет* памятью о настоящей родине души, знанием своей неразрывной связи с ней. Это сознание, что я, моя личность тоже есть *настоящая реальность,* и притом не случайная, не неведомо откуда попавшая в мир, а рожденная из глубочайших недр бытия и прочно в них укорененная, достаточно, чтобы настроение ужаса или отчаяния, как на скользком пороге бездны — настроение горького одиночества и обреченности,— сменилось настроением покоя и совершенной обеспеченности. Дело тут, следовательно, не в столкновении двух разных и противоположных *доктрин, философских теорий бытия* — причем в этом случае доктрина неверующего еще имела бы то преимущество, что была бы одна только основана на трезвом учете бросающихся в глаза, бесспорных фактов. Вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием *иной реальности,* сознанием прочного обладания незримым сокровищем, о котором не ведает неверующий. Это тайное сокровище есть просто корректив — но какой корректив! — к нашей явной нищете; что мы им действительно обладаем, есть, как мы видели, не догадка, а опытно удостоверенный факт. Все дело только в том, чтобы обратить внимание на этот факт, уметь увидать, воспринять его.

Это понимание веры как *опыта* — как я уже указал выше — в принципе, т. е. *по существу,* делает невозможным, беспредметным всякое религиозное сомнение (что с этим все же совместима психологическая, *субъективная* возможность сомнения — об этом тотчас ниже). Если понимать веру как гипотезу, она должна сознаваться гипотезой не только произвольной, но даже очень неправдоподобной (о чем я уже говорил). Более того: мы просто не в состоянии согласовать ее с отдельными нашими знаниями, со всем нашим жизненным опытом. Вера во всеблагого и всемогущего Бога стоит в явной коллизии с бесспорным фактом существования зла, неправды, страданий; в другом месте (в моей книге «Непостижимое». Париж, 1938) я пытался показать, что эта проблема теодицеи рационально так же неразрешима, как проблема квадратуры круга. Если вера есть допущение, то мы *обречены* на религиозное сомнение. Кто не хочет отвергать бесспорные факты, должен при этом отказаться от веры. В этом смысле Иван Карамазов справедливо говорит у Достоевского: «Я ничего не понимаю, я и не хочу ничего понимать, ибо, чтобы понимать, я должен был бы отказаться от фактов — а я хочу оставаться при факте». Но если вера, как мы видели, есть непосредственный опыт и обладает безусловной достоверностью опыта, то мы находимся в совершенно другом положении. Имея религиозный опыт, я, правда, продолжаю не понимать, как открывшаяся мне в ней истина согласима со всем, что я знаю о мире,— как она согласима с бессмысленностью и неправдой мирового

бытия; *в этом смысле* правдивая человеческая мысль остается полной сомнений; и, повторяю, все человеческие попытки рационально согласовать одно с другим остаются жалкими, бесплодными потугами — более того, потугами искусственными, сознательно или бессознательно нечестными и даже кощунственными. Но если я здесь честно должен признать: «Не понимаю и не могу понять», то это все ни в малейшей мере не может поколебать истины самой веры. Ибо эта истина не доказывается, не выводится из чего-либо другого, не опирается на согласие с каким-либо иным знанием; она *непосредственно очевидна*. В жизни мы многого не понимаем, часто стоим перед фактами, возможность которых мы не можем понять, т. е. которые мы не можем согласовать с другими, известными нам фактами. Но это не только не дает нам *права* отвергать факты, как таковые, но даже и непосредственно не побуждает нас сомневаться в них просто потому, что «сомневаться» в опытно-данном факте есть бессмыслица. В таком же положении мы находимся в отношении истины веры: эта истина, удостоверяя сама себя присутствием в *опыте самой* реальности, стоит неколебимо твердо, вне и выше всякого сомнения. Как бы велики и тяжки ни были наши религиозные сомнения — они касаются не реальности предмета веры, а чего-то совершенно другого: именно согласования этой реальности с другими фактами — согласования религиозного опыта с остальным, «земным» нашим опытом. Не все на свете можно понять; и я должен честно признаться, что я многого не в силах понять. Но мое непонимание во всяком случае не может поколебать достоверности того, что я с непосредственной очевидностью *воспринимаю и знаю*. Веруя, я совсем не вынужден отвергать факты, на которые опирается неверующий. Напротив, поскольку это — действительно факты, я должен их признать. Я только прибавляю к этому, что я знаю *еще и другой факт,* которого не знает неверующий и очевидность которого я также не вправе и не могу отрицать. К тому же *этот* факт, как мы видели, таков, что он обладает достоверностью *еще большей,* чем достоверность *только факта,*— именно абсолютной необходимостью в смысле неотмыслимости, невозможности иного. Поэтому среди всех возможных и даже неизбежных сомнений я продолжаю наслаждаться незыблемым покоем достоверной веры.

Когда вера — и неверие — понимается как доктрина, учение, тогда происходит противоестественное смешение мысли с чувством и порождается духовное уродство *фанатизма*. Мысль по самому своему существу спокойна и холодна; опыт, со своей стороны, дает покой очевидности; то и другое совместно с терпимостью, с благожелательным отношением к тем, кто имеет другие мысли или другой опыт. Но смешение опыта — а в области религиозной это значит: эмоционального опыта, т. е. чувства,— с мыслью делает узким, упрямым, жестоким, вызывает нетерпимость и ненависть. Сколько слез и крови было пролито, сколько злодейств совершено, сколько ненависти посеяно в мире из-за столкновения между верой и неверием! Как горько думать, что все это основано, в сущности, на недоразумении. По существу, спор между верующим и неверующим так же беспредметен, как, например, спор между музыкальным и немузыкальным человеком. Если мне скажут, что девятая симфония Бетховена есть действие на мое ухо особого подбора звуков, т. е. воздушных волн, мне остается только ответить: да, это так, но, *кроме того,* она есть еще и нечто совсем иное, неизмеримо более существенное и значительное. Богатому нет надобности спорить с бедным и тем паче — возмущаться им, негодовать на него; он должен просто поделиться с ним своим богатством. Или, поскольку — как это имеет

место в области духовной жизни — бедный беден только потому, что проходит мимо сокровища, не зная его и потому отрицая его существование, богатый, видящий сокровище и пользующийся им, должен просто попытаться предъявить сокровище не видящему его, показать его, направить на него взор невидящего; тем спор и исчерпывается. А это значит: вера как обладание бесспорной, опытно-данной, наличествующей реальностью не может быть доказываема на словах, не есть предмет возможного спора; она должна реально *изливаться* на неверующего, заражать его, действовать на него так, чтобы глаза его души *сами раскрылись*. Отношение между верой и неверием не есть отношение столкновения и спора между двумя *мнениями*. Это есть отношение между реальным избытком и недостатком, между наличностью блага и его отсутствием — отношение не антагонизма и борьбы, а восполнения, расширения, обогащения. Слабый не может отнять у сильного его силы; сильному нет надобности бороться со слабым; он должен только *помогать*.

Какая простая, какая легкая и естественная вещь — вера,— то, что люди в своей слепоте, не понимая, о чем идет речь, принимают за какое-то искусственное, непрочное сооружение, требующее почти противоестественного усилия воли! Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа — *самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни — горение* сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Естественно человеку дышать глубоко и свободно, полной грудью; неестественно чувствовать свое дыхание стесненным, спертым в груди. Неестественно сознавать себя висящим в воздухе над бездной; напротив, вполне естественно и легко стоять на твердой почве и чувствовать ее под своими ногами. И для того чтобы чувствовать твердую почву под ногами, не нужно ничего «понимать».

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, КАК ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ, И АКТ ВЕРЫ

Теперь пора обратиться к учтению того, что правильно в упомянутых выше возражениях против намеченного мною понятия веры. Я предвижу, что только что развитые соображения о вере как религиозном опыте могут только усилить эти возражения. Если брать сказанное выше à la lettre * и без оговорок, то легко может показаться, что оно противоречит бесспорному *факту*, что человеческая душа легко склонна к неверию, что в особенности для человека, независимо мыслящего и несклонного доверять на слово чужому мнению, неверие есть состояние, пожалуй, гораздо более естественное, чем вера. История европейской религиозной мысли последних веков свидетельствует, что, когда исчезает *принуждение* к вере — юридическое или даже только моральное — и человеческому духу предоставляется свобода, множество людей начинает склоняться к неверию и вера становится скорее достоянием небольшого меньшинства. Опыт показывает также, что люди, лишенные религиозного воспитания, лишь в редких случаях обретают веру и что, напротив, верующие часто теряют веру или навсегда, или по крайней мере надолго. Но все это было бы, конечно, невозможно, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидности чувственного опыта;

* — в буквальном смысле, буквально *(фр.).— Ред.*

здесь казалось бы, напротив, ясное указание, что вера содержит элемент «допущения» того, что не дано непосредственно, что скрыто от нас и нам недоступно. Другими словами, это свидетельствует, что предмет веры есть нечто *трансцендентное*, существование и свойства чего далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте. С этим совпадает господствующее убеждение, что Бог есть реальность порядка трансцендентного, «запредельного» и что поэтому и само его существование и его свойства или «атрибуты» суть предмет религиозной мысли — того, что называется *«догматами веры»* или «вероучением». Мне могут указать, что то, что я пытался описать как религиозный опыт, в лучшем случае дает только туманное, бесформенное сознание некоего мистического «нечто», но никак не может обосновать всего, что входит в состав *положительной религии*.

Я еще раз повторяю: я, безусловно, признаю, что эти указания содержат элемент подлинной правды. Я думаю, однако, что то, что в них верно, вполне согласимо с намеченным мною понятием веры как религиозного опыта и требует только дальнейшего развития и уяснения этого понятия. Вера есть духовное состояние совершенно своеобразное; но все своеобразное нельзя точно определить подведением его под какое-либо общее понятие; оно поддается уяснению отвлеченной мысли только через сложный ряд определений. Мы стоим поэтому перед задачей *дополнения* развитого понятия новыми, доселе еще не учтенными признаками.

Первое, что нужно здесь отметить, есть *своеобразие достоверности*, присущей вере как религиозному опыту. Это своеобразие легче всего определить сначала отрицательно. Если я доселе употреблял слова «очевидность» и «достоверность» как синонимы (в согласии с обычным словоупотреблением), то теперь я должен подчеркнуть, что *достоверность* религиозного опыта не совпадает с *«очевидностью»* (в строгом, буквальном смысле этого слова). Что Бога нельзя увидеть глазами, иметь в чувственном опыте — это ясно само собой и было уже отмечено мною в указании на *сверхчувственный* характер религиозного опыта, т. е. если оставить в стороне явление «мистического ви́дения». В обычных терминах, относящихся к опытному знанию, нужно скорее сказать, что Бога можно только «чувствовать», «ощущать». Стараясь непредвзято описать состав религиозного опыта и не соблазняясь здесь кажущимися противоречиями, мы должны отметить, что мы здесь с достоверностью усматриваем или имеем нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым. «Бога никто никогда не видел»; вера есть «удостоверение невидимого». Джемс в этом смысле метко определяет существо религиозного опыта как *«чувство присутствия невидимого»*. К существу Бога и вообще предмета религиозного опыта принадлежит, что, достоверно присутствуя, наличествуя в опыте, он тем не менее воспринимается — можно сказать: *открывается* — именно как нечто *сокровенное*. Не нужно думать, что дело идет здесь о чем-то туманном, отчетливо не выразимом, чему нельзя подыскать аналогий в составе обычного, нормального, так сказать, будничного опыта. Религиозный опыт есть лишь своеобразный подвид некой общей природы опыта (в широком смысле этого понятия). Мы знаем достоверно и непосредственно не только то, что *явственно* присутствует, т. е. содержание чего сполна и отчетливо нам открывается, но и многое, бытие чего нам дано, но так, что его содержание остается скрытым или неясным. Мы знаем достоверно, что *есть* недоступная нам глубина, например то, что содержится внутри замкнутого помещения, заслонено от нас непроница-

ежным слоем, что есть нечто, чего не достигает наш взор,— то, что слишком удалено от нас или по каким-либо другим причинам невидимо. Еще ближе и точнее здесь другая аналогия. Мы непосредственно и достоверно *знаем,* что *есть* чужая душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит. Чтобы не запутаться в словах, мы должны сказать, что опыт не исчерпывается тем, что *явственно дано,* но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует,* не будучи дано. Уже первый философский ум, задумавшийся над отношением между человеческим сознанием и бытием,— Парменид — выразил это соотношение в словах: *«Отсутствующее* все же *твердо присутствует* в уме». Мы не могли бы иметь самого понятия «отсутствующего», мы не могли бы искать его, стараться его раскрыть, если бы с самого начала не имели его с полной достоверностью именно в *качестве* «отсутствующего» или «скрытого». Всякая наша мысль о *чем-то,* что по своему содержанию непосредственно неведомо, недоступно, неявственно, предполагает, что это «что-то» в *качестве скрытого* и *неведомого* непосредственно и достоверно присутствует, имеется в составе опыта *. Не нужно думать, что мы имеем при этом только как бы голый факт бытия *чего-то вообще,* некоего «X», о содержании или качестве чего мы вообще ничего не можем знать, т. е. что практически намеченное соотношение должно вести нас к абсолютному агностицизму. Самое замечательное, что мы здесь должны просто засвидетельствовать как факт — оставляя в стороне вопрос, как это возможно,— есть то, что мы при этом с непосредственной достоверностью знаем и кое-что из *содержания* отсутствующего и скрытого. Мы *знаем,* что недоступные нам части пространства имеют те же измерения и подчинены тем же геометрическим закономерностям, как и видимые нам части пространства, что лежащее за пределами нашего чувственного опыта, непосредственно нам недоступное прошлое и будущее имеет такой же характер временного течения и временной смены, как и чувственно-пережитое нами прошлое и настоящее. И в особенности: мы не только догадываемся и предполагаем, а именно *достоверно знаем,* что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным; более того, кое-что из этого, в некой скрытой глубине таящегося содержания чужой душевной жизни мы одновременно неким загадочным образом прямо воспринимаем со значительной степенью достоверности, иногда с безусловной достоверностью. Аналогичный характер носит и религиозный опыт. В нем мы имеем с непосредственной достоверностью не только нечто неведомое вообще, подобное некой темной бездне; если религиозный опыт есть опыт Тайны, Неведомого, Непостижимого, то в составе этого неведомого мы все же кое-что достоверно различаем. Как мы видели выше, мы имеем здесь *по меньшей мере* опыт и некой абсолютной первоосновы или некоего первоисточника нашего бытия, и некой «Святыни» — высшей абсолютной ценности нашего бытия, некой реальности порядка «божественного».

Дело сводится к тому, что религиозный опыт — подобно всякому опыту — имеет некое измерение *глубины* или *дали.* Как даже в простом зрительном опыте мы видим не только то, что стоит в непосредственной близи от нас, но более или менее точно различаем и то, что находится в туманной дали и чего еле достигает наш взор,— или как в осязательном опыте мы не только воспринимаем открытую поверхность вещей,

* Это обстоятельство изложено в моей книге «Предмет знания». С.-Петербург, 1915. Гл. III.

но можем и несколько смутно ощупывать и то, что находится внутри, скрыто под оболочкой (вспомним роль, которую ощупывание, выстукивание, выслушивание играет при врачебном познании внутреннего, скрытого от взора состава и состояния человеческого тела),— примерно так же мы в религиозном опыте смутно, как бы вдали и темноте усматриваем, «ощущаем» по крайней мере основные, существенные черты его реальности. Но и эта аналогия, конечно, не вполне адекватна. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой *интимной близости с удаленностью* — выражаясь в философских терминах, некой предельной *имманентности* (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим «я») с *трансцендентностью*. Природа религиозного опыта состоит в том, что в нем в нашу душу проникает, ее непосредственно касается, ею внутренне ощущается нечто, что одновременно сознается исходящим из какой-то недостижимой глубины или дали. Как со свойственной ему меткой краткостью говорит блаженный Августин в уже цитированном месте: «Ты воззвал ко мне издалека; и я услышал, как слышат в *сердце*». Именно в силу этого соотношения *трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности,* его непосредственному присутствию в самой интимной близи, в глубинах нашего духа, в составе нашего внутреннего опыта. Такой же характер, в сущности, имеет всякий сверхчувственный опыт, например опыт эстетический и нравственный, о котором мы говорили выше. Звуки музыки, слова лирического стихотворения звучат в наших ушах, образы пластических искусств или образы природы или человеческого лица стоят перед нашими глазами; но все это пробуждает в нашем сердце что-то иное, именно говорит нам о чем-то далеком, непосредственно недоступном, смутно различаемом; нашей души достигает весть о чем-то трансцендентном, запредельном; мы ощущаем, говоря словами Достоевского, «касание мирам иным». Таково же существо нравственного опыта. Встречаемся ли мы извне с явлениями нравственного величия, красоты нравственного подвига или имеем внутренний опыт победы в нас самих нравственных сил над нашими стихийными, чувственными влечениями и побуждениями — в обоих случаях мы испытываем в составе чисто душевной, субъективно-психической человеческой реальности прикосновение и действие на нас неких высших сил; до нашей души — в самой интимной ее глубине — доходит голос как бы издалека, говорящий о некоем лучшем, высшем мире. В конце концов, совершенно несущественно, называем ли мы это «голосом совести» или испытываем как голос, возвещающий нам волю Божию, веление Божие: это только два разных названия для одного и того же. Важно только одно: мы испытываем в интимной глубине нашего сердца живое присутствие и действие некой силы или инстанции, о которой мы непосредственно *знаем,* что она есть сила порядка высшего, что нашей души достигла некая *весть издалека,* из области бытия иной, чем весь привычный, будничный мир.

Так, эстетический и нравственный опыт сходен с опытом религиозным не только в том, что это есть опыт сверхчувственный. Будучи таковым, он во всех своих формах имеет своеобразный состав, в силу которого самое интимно близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего «я», есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке — чего-то иного, «запредельного»; выражаясь в философских терминах, этот опыт есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности. Не нужно здесь поддаваться соблазну грубых,

пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое различие между «близким» и «далеким», «внутренним» и «внешним». Отвергая все предвзятые схемы, нужно констатировать состав опыта, как он есть на самом деле, а этот состав здесь именно таков, что мы испытываем живое, интимное *прикосновение* чего-то исходящего *издалека* или что совершающееся в глубине, *внутри* нас, сознается как действие на нас *извне*. Вопреки всем ходячим, грубым теориям мы констатируем факт, что *опыт* может быть опытом о *трансцендентном. Такова именно существенная черта религиозного опыта.*

Но этот характер религиозного опыта имеет существенные психологические последствия. Человек есть в огромной, подавляющей мере существо *чувственное* — существо, непроизвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому — к тому, что «бросается в глаза», что действует на нас через посредство нашего тела. Все чувственно-незримое и неощущаемое, не входящее в состав чувственного опыта, склонно ускользать от нашего внимания, легко нами теряется. Мы как бы гипнотизированы чувственно-данной, явственной, массивно и резко действующей на нас частью реальности. Это и понятно: такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду. Что было бы с нами, если бы, например, мы ощущали так же живо невидимые нами (хотя и достоверно нам известные) факты смерти, убийств, злодейств, как мы ощущаем их, когда они свершаются на наших глазах? Вспомним ужасы войны, которые люди спокойно переносят, когда не видят их воочию. Уже в силу одного этого религиозный, как и всякий сверхчувственный опыт, по общему правилу не достигает силы, убедительности, интенсивности чувственного опыта. Но забвение, отсутствие внимания — впечатление, только проносящееся в сознании, но в него не западающее глубоко и в нем не оседающее, психологически весьма близко к отрицанию или, по крайней мере, к сомнению. То, чего мы не замечаем сознательно, что не вызывает в нас сильной эмоциональной реакции, по большей части просто *не существует* для нас. Рассеянный человек или человек, внимание которого напряженно сосредоточено на чем-то ином, не видит, не слышит, не замечает, склонен отрицать и то, что дано ему в чувственном опыте, что видят его глаза и слышат его уши. Тем более склонен ускользать от внимания сверхчувственный опыт. Поэтому немузыкальных людей неизмеримо больше, чем глухих; не воспринимающих красоту зрительных образов в живописи, скульптуре, архитектуре — больше, чем слепых; не ощущающих поэзию — больше, чем не понимающих смысла слов, из которых она состоит.

К этому присоединяется еще и то, что на практике мерилом реальности для нас в значительной мере является живое *действие* ее на нас, ее значение для нашей жизни, а это значит: прежде всего ее действие на наше тело. Как ни мудри и ни философствуй, самое важное для нас, земных, плотских существ, это — *есть* ли у нас пища или нет, тепло ли нам или холодно, светит ли солнце или льет дождь, видим ли мы вблизи нас и осязаем ли любимое существо, или оно отсутствует. Реально для нас то, что как бы осязательно дает нам радость или скорбь. Поэтому естественно верить в реальное различие между земным богатством и земной бедностью, и трудно поверить в реальность «сокровища на небесах». Легко ощутить реальное различие между земным присутствием любимого существа и утратой его близости, когда он умер, и трудно

поверить, что оно подлинно есть, когда смерть лишила нас его чувственной близости. Чувственный опыт есть опыт, убедительность которого как бы *практически* удостоверена и именно поэтому не может быть отрицаема. Сверхчувственный опыт — даже когда его имеешь,— легко сознается как что-то только «теоретическое» — что-то призрачное, бледное, туманное, бесплотное, как какая-то бессильная тень, безразличная для нашей практической жизни. Можно сказать: он обладает для господствующего расположения нашего духа меньшей *степенью* реальности, чем опыт чувственный; он остается для нас чем-то вроде сна или мечтаний, от чего мы «пробуждаемся» для «подлинной», трезвой, грубоочевидной, горькой земной реальности. Если в иные минуты мы погружаемся в этот «иной мир» и чувствуем его реальность, то это состояние легко сменяется иным, более прочным и длительным, при котором он для нас не существует. Как трудно утешить мать, потерявшую ребенка, верой в его жизнь «в ином мире»!

Это можно выразить еще иначе. И люди, которым доступен сверхчувственный опыт, *весьма часто не улавливают характера трансцендентности,* ему присущего. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка. И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу. Поэтому религиозный опыт, самое существо которого состоит, как указано, в том, что он есть опыт о *трансцендентном,* опыт соприкосновения с *подлинной реальностью,* выходящей за пределы нашего «я» и в своей полноте нам недоступной, легче всего может быть отрицаем. Присутствие в нас и действие на нас чего-то не только незримого, чувственно-неощутимого, но, сверх того, и *трансцендентного,* т. е. обличающего себя как некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность,— будучи, *по существу,* как всякий опыт, абсолютно достоверным,— легче всего ускользает от сознания, не воспринимается сознательно — употребляя обычный психологический термин, не «апперципируется». *Достоверное по существу* оказывается здесь *психологически, субъективно недостоверным* и даже просто не данным. Но то же самое может происходить даже с человеком «верующим», т. е. имеющим сознательно религиозный опыт. Отдаваясь впечатлениям чувственного мира, как бы плененный им, он склонен забывать свой религиозный опыт и в нем сомневаться, считать его «иллюзией», чем-то призрачным, что только «пригрезилось» ему. «Бог» не есть реальность, подобная каменной стене, о которую, не заметив ее, мы расшибаем себе голову, не есть реальность, вроде камня на дороге, о который мы можем споткнуться, реальность, в которой *поэтому* нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа; мимо него можно легко и с обычной точки зрения безнаказанно пройти, не заметив Его. И то, что мы называем «голосом Божиим», не есть резкий, оглушающий крик, которого нельзя не услыхать; пророк воспринял его в «тонком дуновении» ветра; он слышим только как шепот в тиши, или, точнее, беззвучно, в составе самой тишины. Поэтому совершенно невозможно расслышать его среди шума мирской суеты и болтовни, и нет ничего легче, как не внимать ему, не откликаться на него, отрицать Его наличие.

К этому присоединяется, наконец, еще то, что своеобразие сверхчувственного опыта как опыта о *трансцендентном* противоречит обычным, принятым нашим понятиям. Я уже говорил об этом выше: привычный ход мысли, склонность к ходячим, неотчетливым понятиям, к аналогиям из области наглядных пространственных представлений создает естественную, почти неодолимую склонность думать, что «близкое» не может быть одновременно «далеким», что то, что мы испытываем «внутри нас», не может содержать достоверного указания на реальность «вне нас», словом, что сверхчувственный опыт, будучи опытом «внутренним», тем самым есть не что иное, как *только* субъективное переживание. И так как по общему правилу душевное переживание действительно исчерпывается этой своей субъективной, только «психической» природой и, кроме того, так как в этой области мы иногда подвержены иллюзиям, принимая «субъективное» за «объективное» («звон в ушах» — за звон, донесшийся извне), то легко заранее объявить все внутреннее «*только* субъективным». В силу этого мы склонны не подмечать то, что с полной достоверностью дано в самом составе религиозного и вообще сверхчувственного опыта — что в нем имманентность содержания не противоречит его трансцендентности, а с ней совмещается или что сама трансцендентность дана здесь совершенно непосредственно, имеет *опытную достоверность*. Если к этому же еще принять во внимание, что обычное понимание религиозной жизни, как мы видели, впадает в однородное *противоположное* заблуждение, истолковывая трансцендентный смысл опыта как некое «допущение», «принятие на веру», некую догадку о реальности, удаленной от нас и нам непосредственно недоступной, то станет особенно ясно, как легко отрицать наличие и правомерность момента трансцендентности, содержащегося в религиозном опыте. Повторяю: *достоверность* здесь не совпадает с *очевидностью* — с тем, отрицание чего вообще невозможно или немыслимо. Напротив, здесь нужны особые психологические условия, чтобы непредвзято и адекватно уловить по существу достоверный состав опыта.

Эти особые психологические условия состоят здесь прежде всего в напряженности *интереса* к реальности, открывающейся в опыте, *внимания* к ней. А так как *непроизвольное* внимание, как мы видели, естественно направлено в другую сторону — в сторону чувственного опыта, то здесь необходимо особое усилие *умышленного внимания* — усилие воли в управлении внимания.

Именно в *этом отношении* обычное понимание существа веры, из критики которого я доселе исходил, оказывается *правильным*. Вера не дается — или по крайней мере не всегда дается — *«даром»*, как дается даром, навязывается само собой содержание «бросающегося в глаза» чувственного опыта; вера требует от человека некоего усилия воли, определяемого *нравственным решением* искать то, что имеет высшую ценность. Обычное понимание ошибается только в том, что эту волю к вере она принимает за волю «допустить», «признать» то, что само по себе недостоверно, неубедительно. В действительности же воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля *увидать*, заметить, воспринять то, что само по себе — будучи раз воспринято — есть достоверная истина. Воля к вере есть не более — но и не менее — как воля *направить взор* на предмет религиозного опыта и при этом *напрячь духовный взор*, чтобы подлинно рассмотреть, увидать то, что есть; это есть воля к тому, чтобы подлинно иметь, употребляя евангельское выражение, «очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать». Это есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда

различимому «голосу Божию», как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся к нам издалека тихой, сладостной мелодии,— воля пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где, по гениальному выражению Мейстера Экгарта, тлеет «искорка», и в этой искорке увидать луч, исходящий от самого солнца духовного бытия. И это есть воля *упорствовать в признании истины,* которая так легко ускользает от нашего внимания. Мы не обречены бродить во тьме, строить догадки о том, что нам недоступно, «слепо» в него верить. Истина дана нам с ясностью, не допускающей сомнения; нужно только иметь готовность обратить взор на нее, идти к ней навстречу или сосредоточиться в тишине, чтобы расслышать зов, идущий издалека, и откликнуться на него. Совсем не трудно *увидать истину;* раз мы на нее внимательно и напряженно направлены, она действительно «бросается в глаза», «дается даром». Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как «благодать», т. е. не как достояние, которое мы сами захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как «дар», обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему. И в *этом смысле* к вере действительно применимо то, что Евангелие говорит о Царстве Божием — именно что оно «силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». В этом — и в одном этом — состоит «заслуга веры», о которой говорит обычное понимание веры; это есть, собственно, заслуга нравственной воли, направленной на созерцание, а потому и усмотрение открывающейся здесь истины, и тем самым заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само собой дается религиозным опытом, раз только мы согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него. Повторяю еще раз сказанное выше: вера, будучи опытом, есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины.

Но нравственная воля предполагает свободу; свобода в этом смысле составляет само существо нашего духа; несказанная, ни с чем не сравнимая реальность, которую мы называем нашей душой, нашим «я», и есть в своей основе некая внутренняя склонность, некая способность «самому» определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь. Необходимость воли к вере в разъясненном выше смысле означает поэтому, что вера есть по самому своему существу акт свободы и немыслима вне его. Но свобода исключает принуждение — не только грубое внешнее принуждение в смысле физического насилия, но и психическое или моральное принуждение в форме давления на нашу душу каких-либо внешних сил; вынужденная, насильно навязанная вера поэтому *вообще не есть вера,* а есть только — сознательная или в лучшем случае бессознательная — симуляция веры. В общей форме это ясно теперь всякому, хотя и поразительно, что человечество — и притом христианское человечество! — могло в продолжение многих веков не понимать и не признавать этого самоочевидного соотношения. Но эта истина интересует нас здесь не в элементарной своей форме, а в более тонком и трудном условном ее значении. Внутренне противоречивое принуждение к вере существует и в случае *самопринуждения к вере.* Нет подлинной свободы — а потому нет и подлин-

ной веры,— если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как бы противоестественно *вынуждает* «верить», т. е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно. Если при этом свободна та инстанция нашего «я», которая «уговаривает» верить, призывает к вере и морально вынуждает ее, то *несвободно,* а, напротив, *стеснено* само *верующее* «я»; но в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры. Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству.

Но есть здесь и обратная сторона дела. Подлинной свободы в смысле спонтанного, радостного влечения навстречу истине в каком-то смысле не было бы и в том случае, если бы истины *веры навязывались* нам с принудительностью, присущей чувственной очевидности или очевидности математических истин, если бы Бог, как я говорил выше, «стоял» перед нами с незыблемостью, несокрушимостью, беспощадно-неумолимой очевидностью какой-нибудь каменной стены, о которую можно разбить себе голову. Тогда религиозная реальность была бы грубым фактом, как бы насильно нам навязанным; мы испытывали бы то чувство бессилия и унижения, которое мы испытываем перед fait accompli, перед неумолимой реальностью сил природы, которая вынуждает нас признавать себя хотя бы ценою гибели нашей жизни или лучших упований.

Таким образом, истинная, более глубокая свобода требует, с одной стороны, чтобы религиозная реальность *сама собой* открывалась непроизвольному, свободному, ищущему ее существу нашего сознания, как открывается всякая истина, т. е. чтобы для ее признания не нужна была никакая насильственная ломка, никакое форсирование сознания; а с другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась нам принудительно, все равно, хотим ли мы ее видеть или нет, а открывалась бы лишь при условии, что мы *сами* свободно идем ей навстречу, *сами* готовы открыться для ее восприятия. Вот почему, говоря терминами богословия, «свобода» и «благодать» — в нашей связи свободная воля к вере и благодать веры, дар религиозной истины — не только не противоречат одна другой, но необходимо взаимно требуют друг друга. По гениальному выражению Оригена, свобода и благодать суть «два крыла», на которых совместно душа возносится к Богу. Другими словами: Бог открывается легко и свободно, непроизвольно дает себя — но лишь тому, кто свободно, по собственному внутреннему побуждению, сам открывается ему, идет Ему навстречу. Бог не есть ни «грубый факт», ни искусственная «гипотеза», противоречащая нашему свободному стремлению к истине. Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь.

4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ВЕРА В ЛИЧНОГО БОГА

Этим возражения со стороны обычного понимания веры еще отнюдь не исчерпаны. Мне скажут: даже если все это так, все же внутренний религиозный опыт, как я пытался его описать, в лучшем случае дает нам почувствовать, воспринять только некоторую неопределенную, безличную сферу бытия — что-то, что можно назвать «божественным», «святыней», «иным», «высшим миром»,— но не дает отчетливого и прочного

знания о существовании той совершенно определенной реальности, которую мы называем Богом в смысле личного Бога. А между тем основное, радикальное различие между верой и неверием сводится к тому, верим ли мы недвусмысленно и с полной определенностью в существование личного Бога или нет. Без веры в Бога, как личное существо, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего «Отца небесного». Но так как этого личного Бога нельзя «увидать», «встретить», как мы видим и встречаем наших ближних, то тем самым, казалось бы, очевидно, что вера есть не опыт, а «допущение» чего-то нам недоступного.

Выше я пытался показать, что подлинное существо веры, как бы ее сердцевину, а потому и ее отличие от неверия я усматриваю в чем-то совсем ином. Здесь я мог бы ограничиться простым, так сказать, формальным отводом этого возражения. Можно было бы сказать, что понятие веры как *опыта* ни в какой мере не предрешает *содержания* того, что усматривается в опыте. Конечно, Бога нельзя «увидать» так, как мы видим человека. Но вообще говоря, опыт *встречи с личностью,* опыт *общения* есть не в меньшей мере опыт, чем восприятия безличных вещей и качеств или чем опыт восприятия сверхличных начал, например «красоты», «добра», «истины». Но вопрос слишком важен, чтобы не обсудить его подробнее по существу.

Я начинаю с того, с чем я решительно не могу в нем согласиться. Я откровенно признаюсь (личное признание здесь неотъемлемо сопринадлежит к объективному рассмотрению существа дела); если под верой разуметь некое положительное бесстрастно-объективное утверждение, как бы трезвое, холодное констатирование сухого факта, что где-то «на небесах» «находится», «пребывает» существо, обладающее вполне определенными чертами отдельной, конкретной личности,— что Бог «существует» в такой же форме, на тот же лад, как существо, например, в каком-нибудь отдаленном от меня городе мой знакомый, то я должен причислить себя к неверующим. Но я думаю, что такое утверждение не только не составляет существа веры, но даже прямо ему противоречит. Начну с наиболее бесспорного. Бог во всяком случае не существует в определенном месте пространства и времени по той простой причине, что Он существует *везде и всегда* — и притом не в том смысле, что Он «занимает» все пространство и время, а в том, что, будучи внепространственным и сверхвременным, он объемлет все пространство и время и возвышается над ними. Между тем, когда я говорю о существовании какой-нибудь личности в обычном смысле этого слова, это означает, что я признаю ее существование (наподобие всякого предмета вообще) *в составе мира,* т. е. как *часть* мира и в каком-либо определенном месте мирового пространства и времени; «быть» здесь и значит не что иное, как входить в состав мировой действительности. Но эту мысль надо обобщить. Бог есть вообще *совершенно иное,* чем все остальное, что мы знаем,— чем всякое творение; его нельзя подвести под определенный *род* реальности, потому что он объемлет их все, есть первоисточник их всех. Уже по этому одному непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его «личностью», не может быть «подведено» под *понятие* личности. В этом смысле для меня имеет полную силу убийственно ироническая формула Гёте: «Der Professor ist eine Person. Gott ist keine». Я стою перед чем-то безмерным, неисчерпаемым, несказанным, превосходящим всякую мысль. Как только я пытаюсь охватить Бога мыслью, выразить его

существо в каком-либо понятии, Он уже ускользает от меня, и вместо истинного Бога я имею только некий призрак, какую-то Его фальсификацию. Поэтому *подлинное существо* веры не может быть адекватно выражено в суждении — в мысли: «существует личный Бог»: оба слова или понятия, которые мы при этом употребляем,— слово «существовать», и слово «личный» — сужают, обедняют, как бы выхолащивают и в этом смысле фальсифицируют ту несказанную безмерную полноту, ту бесконечную глубину и абсолютную первичность, которую я сознаю основным, единственно определяющим признаком реальности Бога; оба слова в своей рассудочной трезвости и прозаичности неадекватны тому несказанному трепету, тому чувству благоговения, которое составляет само существо веры. Чтобы более адекватно выразить то не интеллектуальное, а сердечное знание, которое есть существо веры, нужно подыскать какие-то другие, необычные слова, имеющие более первичный, более глубокий смысл, чем слова, обозначающие все знакомые, привычные вещи и существа мира; я бы сказал: нужно найти слова, которые суть скорее «восклицания», чем мысли, выражают скорее чувства, чем понятия. Нужно говорить, например, скорее о *реальности* Бога, чем об его «существовании», ибо слово «существование» означает, что наша мысль трезво констатирует, как бы протоколирует некий объективный состав, как бы «наталкивается» на грубый факт, наличие которого она должна отметить, тогда как под «реальностью» мы можем разуметь простое непосредственное *«наличие», живое присутствие* чего-либо в нашем опыте — нечто, что составляет очевидный и неотъемлемый элемент нашей реальной жизни,— словом, нечто более первичное, конкретное, живое, чем констатирование внешней объективной действительности. И вместо того чтобы высказывать точное, как бы «научное» *суждение,* что «Бог есть личность», нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире — существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия, как *личности,* т. е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности,— как нечто, что подобно любящему и любимому существу, и притом в полноте, недоступной в земном общении между людьми, дает последнее безусловное удовлетворение всем нуждам и запросам нашей личности. Об этом подробнее тотчас же ниже.

Но и независимо от этого общего, так сказать, формального соображения о несоизмеримости и несказанности и бытия, и существа Бога, можно утверждать и нечто большее. Если вера есть отношение человеческой души к личному Богу, то Бог здесь с самого начала должен мыслиться как нечто большее и иное, чем некая как бы замкнутая в себе, особая и в этом смысле обособленная инстанция бытия. В Евангелии вера в Бога неразрывно связана с верой в то, что называется «Царством Божиим», и притом так, что только обе веры вместе, образуя некое слитное единство, составляют существо истинной веры. Христос принес весть о Боге как любящем Отце; но одновременно и как бы нераздельно с этим Он принес и «благую весть» о Царстве Божием. Его Евангелие — что, как известно, и значит «благая весть» — обозначается как «Евангелие *царства».* Бог с самого начала мыслится здесь как Царь некоего царства, как средоточие и источник некоего священного и блаженного бытия, *выходящего за пределы бытия* самого Бога. Если мы должны любить Бога всем нашим сердцем, всеми нашими силами и помышлениями, то мы должны *«прежде всего»* «искать Царства Божия», чувствовать, сознавать это царство, верить в него. Царство Божие, как его

возвещает Христос, не только не есть то, что под ним разумели иудеи — осуществляемое промыслом Божиим чисто земное событие политического возрождения и торжества израильского народа; в своей основе и в первую очередь оно вообще не есть событие, долженствующее наступить во времени — даже если под ним разуметь совершенное преображение и обожение мира. Такое обожение может и должно наступить именно потому, что в каких-то незримых глубинах бытия Царство Божие уже *вечно есть*, «уготовано от века», так что его можно только обретать, «наследовать». Царство Божие есть в этом смысле вечное достояние и вечная родина человеческой души; оно есть не что иное, как бытие, насквозь пронизанное и просветленное божественными силами,— бытие, в котором Бог есть «все во всем», царство истины, добра, красоты, святости. «Царство Божие» в этом смысле настолько неразрывно связано с Богом, что одно неотделимо от другого. Царство Божие есть как бы сфера бытия, озаренная и пронизанная светом Божиим,— некий ореол света, исходящий от Бога, его окружающий и в этом смысле к нему сопринадлежащий. Никакая вера в Бога не поможет человеку, если он с самого начала не мыслит Бога средоточием и источником «Царства Божия» — если он не ищет этого царства, не сознает себя прикосновенным к нему, не ведает, что владеет этим «сокровищем на небесах», имеет эту родину. Как не всякий, говорящий «Господи, Господи!», войдет в царство небесное, а только исполняющий волю Божию, так и не всякий человек, думающий и убежденный, что где-то «существует Бог», есть «верующий», а только тот, души которого коснулся луч правды Божией, т. е. кто имеет живое ощущение царства Святыни, небесной родины. И притом Царство Божие, о котором говорится, что оно «внутри нас», надо принять, *«как дитя»* — очевидно, не рассуждая, не обосновывая его отвлеченно, а непосредственно испытывая его и наслаждаясь им.

В том, что идея Царства Божия в указанном смысле есть средоточие и основа всего откровения Христова, что даже вера в существование личного Бога — Бога как любящего Отца — имеет живой смысл и существенное значение только как обоснование реальности «Царства Божия» или, в другом оттенке той же связи,— только как источник божественной силы любви к людям, просветляющей и преображающей наше земное бытие, я вижу ясное свидетельство, что, по Христову откровению, подлинное существо веры состоит не в утверждении, как таковом, «существования личного Бога», а в живом ощущении Бога как средоточия и первоисточника некой выходящей за его пределы, несказанной сферы божественного, просветленного высшими силами бытия.

Иное выражение того же самого дано в понятии «благодати» как дара Святого Духа, как божественной силы и инстанции, проникающей в сердце человека, владеющей им, как инстанции, через которую мы знаем, что Бог пребывает в нас, и мы — в Нем. Наконец, еще иное выражение того же самого соотношения содержится в словах апостола, что так как «Бог есть любовь», то не имеющий любви к ближнему совсем не знает Бога, не верит в Него. Во всех этих оборотах мысли символически раскрывается одно основоположное отношение: Бог не есть некая замкнутая инстанция бытия; Он есть некое солнце, самое существо которого состоит в том, что оно излучает из себя свет и тепло, и потому с самого начала может мыслиться только как центр некой окружающей его, выходящей за его пределы, но все же сопринадлежащей к нему светлой и животворной сферы бытия. Конечно, в плане богословской мысли, т. е. в плане логического отношения между

основанием и следствием, эта сфера «небесного бытия» производна от бытия самого Бога, и вера в нее — от веры в Бога. Но надо иметь духовную независимость и прозорливость признать, что в живом религиозном опыте, в самом духовном акте веры имеет силу в каком-то смысле обратное соотношение. Подобно тому как различие между днем и ночью практически в нашем живом ощущении окружающего нас мира состоит совсем не в том, что днем мы видим солнце на небе, а ночью его не видим (мы, в сущности, даже не можем как следует, отчетливо *видеть* солнце, по крайней мере во всем блеске его света), а просто в различии между светом и тьмой, между пребыванием в среде, в которой все очертания предметов ясно видимы, и пребыванием в некой темной бездне, в которой мы беспомощно бродим, как слепые,— так и основное, решающее различие между верующим и неверующим состоит не в том, «признает» ли человек существование Бога или нет, а в том, имеет ли его душа прикосновение к сокровищу «Царства Божия», к дарам святого Духа, проникает ли в его душу свет, озарена и согрета ли она этим светом божественной любви. Ощущение света и тепла, пребывание в животворящих лучах солнца *практически, жизненно* важнее, существеннее видения самого солнца. Ибо в порядке жизненно-психологическом только по теплу и свету мы узнаем о существовании самого солнца, только через них мы имеем живую полноту отношения к самому солнцу, а никак не наоборот. Более того, только купаясь в лучах солнца, только видя свет, разлитый по всему миру и его озаряющий, чувствуя тепло, согревающее весь мир, мы подлинно познаем само существо солнца как всеобъемлющего и всепроникающего источника света и тепла; напротив, всецело сосредоточивая взор на самом солнце, стараясь прямо глядеть на него, видеть его одно, мы скорее легко можем ослепнуть и, во всяком случае, легко можем утратить сознание всей безмерной его силы и полноты, его подлинного существа и его значения для нас. Или другой пример: подобно тому как существо отношения ребенка к матери и отцу, живое ощущение их реальности и их значения для него состоит совсем не в ясном, трезвом, интеллектуально выразимом убеждении в их существовании как «личностей», а просто в несказанном ощущении их реальности как некого источника тепла, ласки, обеспеченности, уюта — так и вера в своем первичном существе есть не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка; и это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости; и только *сквозь эту стихию* и в неразрывной связи с нею мы прозреваем, чувствуем ее глубочайший первоисточник — живого Бога. Где это не так, где наше сознание как бы противоестественно сосредоточено на *одном только* Боге, т. е. ощущает Его изолированно от излучаемой Им сферы света и тепла, как некую замкнутую в себе, отделенную от всего иного инстанцию бытия,— там легко наступает какая-то искусственная замкнутость и суженность сознания. Нечто подобное встречается иногда в обычном типе того, что называется «благочестием» или «набожностью». С этим часто связано суровое, морализирующее порицание и осуждение «неверующих» и — что еще хуже — равнодушие к судьбе ближних и мира, безлюбовность; этот строй сознания имеет иногда даже налет некоего скорбного уныния, приниженности и заглушенности темы духовной

жизни,— не только скудости сердечного отклика, но и ограниченности умственного горизонта. Все это прямо противоположно тому настроению свободной радости, блаженства, тому дару всеобъемлющей и всепрощающей любви, которое несет истинное откровение Христа — откровение «Царства Божия». Все это противоречит открытым Христом условиям — как обыкновенно говорится, «заповедям» — *блаженства, противоречит* его наставлению «радуйтесь и веселитесь!», «будьте, как дети!». Этот обычный тип благочестия, определенный сосредоточенностью сознания на отрешенном, трансцендентном бытии Бога, содержит в конечном счете искажение истинной идеи Бога. Он совершенно чужд Христу; именно его Христос отвергает, как «праведность книжников и фарисеев».

В этом смысле мы вправе без самомнения сказать, что понятие веры как живого касания всеобъемлющей и всепронизывающей полноты благодатного бытия — понятие веры, выходящее за пределы признания трансцендентного, обособленного бытия Бога как личности, или понятие веры в Бога *не только* как в личное существо, но *одновременно* и как в божественную родину души, в благодатную стихию, в которую погружена наша душа и которой она питается,— что это понятие веры есть более адекватное сознание мыслью того, что образует само существо христианской веры и более или менее всегда преподносилось и преподносится христианской душе. Это сознание Бога как средоточия и первоисточника некой всеобъемлющей и всепроникающей стихии, священного, благодатного бытия равнозначно признанию Бога чем-то *иным и большим*, чем отрешенной, замкнутой в себе, вне и выше мира пребывающей *личности*. Поскольку несказанный смысл религиозной веры можно вообще выразить в отвлеченных философских понятиях, следует признать, что существо христианской веры — или, что то же — истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный *теизм*, а конкретный *панентеизм*.

Я перехожу теперь к обратной стороне дела. Как бы то ни было — даже сполна учитывая внесенную мною поправку к обычному, общепринятому представлению о Боге,— остается, конечно, все же совершенно бесспорным, что в состав религиозной веры входит внутреннее *личное* общение с Богом или — что то же — общение с существом, воспринимаемым как личность или наподобие личности. Я должен теперь ответить на вопрос: как совместимо такое содержание веры с существом веры как непосредственного религиозного опыта?

Ответ на этот вопрос всецело зависит от уяснения другого вопроса: как, собственно, мы познаем ту религиозную реальность, которую мы имеем в виду, говоря о личном Боге? Дело в том, что недоумение проистекает здесь из допущения, что существование личности — по крайней мере, если эта личность нам невидима, удалена от нас — не может быть дана в опыте, и что поэтому признание ее существования может иметь только форму *мысленного утверждения* некоего трансцендентного предмета. Выше я уже указывал на то, как неадекватно существу религиозной веры ее общепринятое выражение в суждении: «Бог (где-то) существует». Теперь я должен уяснить то же самое подробнее и с другой стороны.

Поскольку под опытом разуметь простое, как бы бесстрастное констатирование объективного факта — чего-то встречающегося в поле нашего зрения, существование Бога, а тем более личного Бога, не может быть предметом опыта. Но опыт есть понятие широкое, допускающее различные виды, и мы не должны исходить из какого-нибудь пред-

нятого его понятия. Религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*. Он имеет глубокую аналогию с опытом общения между людьми. Как происходит общение между людьми? Легко можно вообразить, что дело происходит здесь так: «встречая» человека, т. е. констатируя его присутствие, его реальное существование вблизи нас перед нашим взором, мы можем потом «войти в общение» с ним, например обменяться с ним словами или даже только взглядами. Но это обычное представление совершенно ложно. Мы не можем вообще «объективно констатировать» присутствие того, что есть для нас живой человек, личность, на тот же лад, как мы констатируем, например, видим присутствие неодушевленного предмета — уже по той простой причине, что нельзя «увидать» чужую «душу», чужое «сознание». Выше я упоминал об общении как одном из видов *сверхчувственного* опыта. Но как возможен именно этот вид сверхчувственного опыта и в чем он заключается? «Чужая душа» не *«дана»* нашему духовному взору на манер какого-нибудь мертвого, пассивного предмета, который просто «стоял бы» перед нами и который мы могли бы осмотреть, увидать, констатировать. Чужая душа открывается нам только так, что сама «говорит» нам — если не словами, то взорами. Опыт есть здесь «встреча» — двух пар глаз, взаимно устремленных друг на друга, и — через посредство глаз — встреча двух душ. Это значит: общению *не предшествует* какое-либо «констатирование», объективное усмотрение, напротив, *само общение* — и только оно одно — и *есть* опытное познание. Или, другими словами: общению не предшествует суждение, мысль: «он (другой человек) существует»; оно сразу, совершенно непосредственно осуществляется в форме нашего взаимного соприкосновения, двусторонней встречи с реальностью, которую язык обозначает местоимением второго лица *«ты»*. Лишь позднее и производным образом это *«ты»* превращается в «он»; только вспоминая о встрече, отдавая себе умственный отчет в ней, мы можем высказать суждение: «*Он существует*». Не нужно здесь поддаваться влиянию ходячих понятий, по которым мы можем видать и встречать человека задолго до того, как мы «познакомились» с ним, были ему «представлены», вступили в «отношение» к нему; общение может иметь различные стадии, и обычно оно внезапно, толчками, меняет свой характер, углубляется, становится более близким и интимным; но в принципе *всякая* встреча с человеком, с того момента как он «кинул на нас», хотя бы мельком, взор, и мы — на него, уже есть общение, и вне этого общения нет вообще опытного восприятия человека.

И вот религиозный опыт, в качестве познания личного Бога, есть такая живая встреча с Богом, непосредственное общение с Ним. Бог не есть некий массивный предмет, который мы могли бы «констатировать». Мы узнаем о бытии Бога, потому что в глубине нашей души «слышим его голос», испытываем то несказанное, что мы называем общением с Богом. При этом общении с Богом дело обстоит так, что вся активность — или, по крайней мере, вся инициатива активности — исходит от Него самого; не Он есть объект нашего познания, а мы сами — объект Его действия на нас. Конечно, и мы активно обращаемся к Нему, мы молимся Ему, мы выражаем Ему искание и томление нашей души или нашу благодарную радость; но все это уже предполагает наше знание Его бытия, Его присутствия; а *это* знание есть не итог нашего любопытства, наших познавательных усилий, а некий дар с Его стороны; испытывается, как исходящее от Него самого, Его «явление», Его самооткровение нашей душе, Его призыв к нам. Мы видим, насколько ложно

обычное, ходячее описание существа веры. Согласно ему, дело должно происходить примерно так: мы сначала как-то «узнаем о существовании Бога» — очевидно, с чужих слов, потому что сами мы не в состоянии непосредственно в этом удостовериться (но тогда, очевидно, встает вопрос: откуда знает об этом другой и как можем мы быть уверены, что он *действительно* это знает?); узнав это, мы получаем возможность обращения к Богу и общения с Ним — в благоговении перед Ним, в молитве Ему. Но это есть совершенное искажение подлинного состава веры. Все равно, сказал ли нам кто-нибудь раньше о существовании Бога или нет (по общему правилу, конечно, бывает первое — мы слышим о Боге с чужих слов, еще не зная Его сами), то, что мы вправе назвать *верой,* впервые *начинается* именно в момент нашего личного общения с Богом и *состоит* в этом общении; мы испытываем реальность Бога в момент, когда Он касается нашей души и когда в ответ на это касание в нашей душе загорается обращенное к Нему чувство. Именно в этом смысле вера в личного Бога есть само существо религиозного опыта. И, напротив, ученейший богослов, во всех тонкостях знающий все, что когда-либо было сказано о Боге, остается неверующим, поскольку его души не коснулся сам Бог, и он не ощутил живого общения с Ним.

Теперь мы еще яснее в новом свете видим, насколько неадекватно существу веры ее выражение в суждении «Бог существует». Это суждение совершенно неуместно и не может даже прийти в голову в процессе самого живого общения с Богом, т. е. в состоянии подлинной веры. Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждение: *«Он существует»*; в крайнем случае — именно, если мы до встречи опасались, не умер ли он,— мы восклицаем: «Ты жив!» Говорить в присутствии человека о нем же, что он существует, значит выразить ему величайшую степень неуважения; только об отсутствующем можно вообще говорить в третьем лице. В отношении же Бога было справедливо замечено, что формула «Бог существует» есть, строго говоря, свидетельство *неверия:* ибо если бы мы действительно сознавали реальность Бога в Его вездесущии, т. е. Его присутствие здесь, сейчас, в непосредственном соседстве с нами, если бы мы действительно ощущали Его взор, вечно на нас обращенный, Его голос, нам говорящий, как могли бы мы дерзнуть говорить о Нем как об отсутствующем? Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом,* а не рассуждать о Боге; можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым в восклицании: «*Ты еси*!», но не «утверждать» существование Бога. И единственно истинный религиозный язык есть язык *молитвы,* обращенной к самому Богу. Бог живой веры есть всегда *мой Бог,* «Бог-со-мной» — существо, выразимое только в звательном падеже, а не в именительном — «*Ты, Боже*», а не «Он», не существо, бытие которого мы «признаем», «утверждаем». Но это значит, что исповедание реальности личного Бога не есть мысль о существовании некоего трансцендентного предмета, не есть утверждение некоего «объективного» бытия, сущего в себе, независимо от нас, а есть именно исповедание нашей живой встречи и связи с Ним, нашей обращенности к Нему и Его вечной обращенности к нам.

Проникая в это отношение еще глубже, мы с другой стороны приходим к сознанию, которое я пытался уже разъяснить выше. Бог, будучи существом вечным, всеобъемлющим и вездесущим, от связи с которым я сам неотделим, есть нечто иное и большее, чем то, что мы обычно разумеем под личностью. Он не только есть такая несравненная, единст-

вечная личность, которая всегда и всюду находится с нами, в непосредственной близости от нас; Он не только есть, говоря словами немецкого поэта Рильке, «мой вечный сосед». Он есть такое «ты», которое не только находится рядом со мной или передо мной и взор которого вечно обращен на меня; Он еще есть такое «ты», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего «я»; и хотя я, с одной стороны, сознаю двойственность и противостояние между мною самим и этим вечным «ты», я в то же время сознаю мое единство, мою слитность с Ним. Эта слитность так интимна, что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я называю Богом: ибо встреча есть здесь вместе с тем нераздельная связь. Я, правда, могу терять Бога — и как часто это бывает! — и потом снова находить Его; но я имею тогда сознание, что эта потеря была странным недоразумением, в котором повинна только моя собственная небрежность. Как говорит тот же блаженный Августин: «Ты всегда был со мною — только я сам не всегда был у себя»; или — еще короче: «Viderim me — viderim Te» («если бы я видел себя — я видел бы Тебя»).

Это абсолютно единственное отношение, по которому Бог, будучи вне нас, вместе с тем есть и в нас, и, будучи для нас другой личностью, с которой мы встречаемся,— будучи для нас «ты»,— одновременно есть основа и корень самого бытия и существа моего «я» — это отношение и есть существо бытия и существа моего — это отношение и есть существо веры как религиозного опыта. Так как мой религиозный опыт есть опыт личного общения, то Бог необходимо есть для меня личность или нечто сходное с личностью, нечто или, вернее, некто, кому я даю имена Отца, Возлюбленного, Друга. Но я одновременно сознаю, что все эти имена не сполна и не точно выражают Его невыразимое существо. Христос, открывая нам, что Бог есть наш «Отец небесный», имел при этом, очевидно, в виду то древнее, утраченное уже нами теперь и рожденное из родового быта понятие отца, по которому отец есть не только любящее, питающее, охраняющее нас существо, но и воплощение нераздельного, коллективного, кровного единства рода или семьи, в *составе* которого только и возможна моя жизнь — воплощение родного дома, чего-то подобного тому, что мы теперь сознаем в понятии родины, так что уход «блудного сына» от отца есть уход на чужбину, на нужду и скитание. Отец есть здесь существо, кровь которого течет в моих жилах и в единстве с которым состоит сама моя жизнь; отец есть существо, *которое живет во мне и которым я живу*. И как общение с Богом есть нечто большее, чем общение со всякой другой личностью, именно нераздельное — хотя и неслиянное — единство, так и сам Бог есть нечто еще большее, еще более значительное, чем любящая и любимая личность. По слову апостола, Бог *есть любовь:* и так же Бог в лице Христа говорит, что Он есть «истина, путь и жизнь»; будучи личностью, Он одновременно есть всеобъемлющее, всепроникающее, животворящее *сверхличное* начало.

Мы можем выразить это соотношение еще и так. Несказанное и несравненное существо Бога мы воспринимаем как личность, сознавая вместе с тем, что это есть только аналогия, помогающая нам как-то понять Непостижимое или, скорее, почувствовать в Боге то, что нам нужнее и важнее всего. Как мы уже видели, вера в Бога есть сознание, что я сам, моя личность, не есть неведомо откуда и как брошенная в мир реальность, чуждая всему остальному бытию и потому беззащитная и гибнущая в нем,— что, напротив, я сам как личность

родился, произошел из неких родственных мне последних глубин бытия, в которых я поэтому имею вечный, безусловный приют и сохранность. Эти несказанные глубины я тем самым воспринимаю как нечто подобное мне — подобное тому, что образует самое существо моего сердца, моей души и что так одиноко и бесприютно в холодном, равнодушном мире, полном слепых, безумных, разрушительных сил. *Я знаю,* что самые последние глубины бытия таят в себе Реальность, которая близка *мне,* которую я понимаю и которая понимает меня там, где весь мир меня не понимает, и к которой я могу питать любовь и доверие, как к близкому другу, как отцу или матери. Если Фейербах в известных словах «человек творит Бога по своему образу и подобию» думал дать классическую формулу неверия, то только потому, что слово «творить» здесь должно было значить «выдумывать», «сочинять нечто несуществующее» — т. е. только потому, что для самого Фейербаха, как материалиста, форма бытия *мира* или материальных вещей и сил казалась единственной подлинной «невыдуманной» реальностью. Стоит только заменить слово «творить» (определенное этой предвзятой и ложной теорией) словом «воспринимать», чтобы это суждение стало точной формулой существа веры. Человек *«воспринимает»* Бога «по своему образу и подобию» и иначе не может Его воспринимать. Это значит: в Боге он усматривает нечто родное и родственное себе. Это сознание с полной достоверностью дано в религиозном опыте и составляет само его существо. Заблуждение состояло бы только в мысли, что этим сознанием *исчерпано,* адекватно выражено неисчерпаемое и несказанное существо Божества.

Известны вдохновенные слова, в которых Паскаль записал итог мистического опыта, встречи с Богом: «Радость, радость, радость! Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!» Если под «Богом философов» разуметь некое пантеистическое «Абсолютное», как у Гегеля,— или, что, вероятно, имел в виду Паскаль — Аристотелево или Декартово понятие Бога — «мысль, мыслящую саму себя», «первого двигателя» и «чистую субстанцию»,— то Паскаль безусловно прав. Религиозный опыт есть опыт встречи и общения с живым Богом; его содержание поэтому существенно отличается от содержания и «понятия» Бога как философской «гипотезы», необходимой для объяснения мира, или вообще как отвлеченной философской идеи. Именно это отличие я пытался выше выразить в словах, что Бог есть для нас всегда «Ты», а не «Он» (и тем более не «Оно») и что Его реальность выразима скорее в восклицании, в молитве, чем в умственном констатировании и суждении. Но я думаю, что обратная сторона мысли Паскаля — безоговорочное отождествление Бога мистического опыта с «Богом Авраама, Исаака и Иакова» — тоже не вполне точна, носит отпечаток некоего полемического преувеличения. Ибо этот Бог древних еврейских патриархов — при всем величии и всей правде его идеи — есть все же только первый проблеск религиозной правды в сознании первобытных пастухов. Этот Бог был суровым самодержцем, требовавшим рабского подчинения и слепого доверия себе, даже в искушающем приказе Аврааму принести Ему жертву, заколов собственного сына. Он, конечно, далеко не во всем тождествен Богу Иисуса Христа — любящему Отцу, который ищет не рабов, а друзей, поклонников «в духе и истине»,— Богу, который пребывает в нас и дал нам от Духа своего,— Богу, который сам «есть любовь». Будучи живым личным Богом, Бог мистического опыта — Бог, при всей его трансцендентности имманентно живущий в глубине человеческого духа,— есть вместе с тем нечто, ни с чем иным не

сравнимое — Свет, Жизнь, Истина. Паскаль сам косвенно признает это, записав в отчете о своем мистическом опыте также таинственное слово: *«огонь!»*

5. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ДОГМАТЫ ВЕРЫ

Итак, вера в личного Бога, как и ее христианское выражение — вера в Бога как «Отца небесного», есть не какое-либо теоретическое суждение или допущение о недоступной нам реальности, а итог и как бы кристаллизация живого религиозного опыта — именно опыта как религиозного общения. Как мы видели, здесь нужно остерегаться рационализации этой веры. Эту истину нужно брать не как точное, адекватное выражение собственного существа Бога — существа, которое мы, напротив, воспринимаем как непостижимую и несказанную тайну и которое и должно оставаться для нас таковой. Эта истина есть для нас лишь *символ* — т. е. знание, выражающее прозреваемое нами существо Бога в такой форме, что это существо одновременно остается для нас непостижимым; мы сознаем существо Бога только через посредство чего-то вроде нашего «впечатления» от Него — нашего отношения к Нему и испытываемого нами Его отношения к нам.

Такой же смысл имеют и все те истины веры, которые принято называть «догматами». Вера в личного Бога как «Отца небесного» и есть не что иное, как основной «догмат» христианской веры. Христос — существо, имевшее (как мы это с некоей очевидностью сознаем) наиболее адекватное знание о Боге и его отношении к миру и человеку, никогда не выражает это знание в точных, как бы «научных понятиях»: он выражает его в «притчах», т. е. образах и сравнениях, в намеках, дающих как-то почувствовать, внутренне испытать содержание этой несказанной тайны. Так, Он прямо говорит о «тайнах Царствия Божия» — той сферы бытия, которая, как мы видели, стоит в теснейшей, неразрывной связи с реальностью Бога, как бы сопринадлежит к ней. Эти тайны можно либо прямо *знать* — знать неким несказанным, невыразимым знанием (так, по словам Христа Его ученикам: «*Вам дано знать тайны Царствия небесного* (Мтф., 13,11; Мк., 4,11; Лк., 8,10); а кому это не дано знать, тому можно только намекнуть об этом «в притчах» *).

То же самое применимо вообще ко всему остальному содержанию того, что называется «вероучением» или «догматами веры». Я оставляю пока в стороне то, что в составе вероучения принимается верующим за истину на основании доверия к религиозному авторитету или на основании веры в «откровение» в обычном смысле этого понятия; об этом я буду говорить ниже. Здесь я рассматриваю лишь то содержание вероучения, которое непосредственно открывается в личном религиозном опыте. Как я пытался выше показать, религиозный опыт не есть просто ощущение какого-то непосредственного, бесформенного мистического «нечто»; он имеет, напротив, некое положительное содержание; в нем узнается нечто вполне определенное, хотя точно и не выразимое в понятиях. Если религиозный опыт, в качестве опыта внутреннего общения души со Святыней, дает нам испытать реальность Бога как личного существа, то с этим связано или может быть связано и многообразное иное содержание. Так, например, уже пришлось говорить, что

* Соответствующие места Евангелия, очевидно, можно понять только в указанном мною смысле. Буквальный текст их, из которого как будто следует, что Христос умышленно скрывал эти тайны от непосвященных, чтобы они не поняли и не спаслись, очевидно, содержит какое-то искажение.

опыт реальности Бога есть тем самым опыт нашей неразрывной связи с Ним, нашего богоподобия и нашей вечности. Другая, еще более как бы бросающаяся в глаза и потому более известная сторона того же опыта есть опыт нашей «тварности», т. е. отсутствия в нашем бытии какого-либо собственного, нам самим принадлежащего фундамента, безусловной зависимости от Бога не только всего содержания нашей жизни, но и самого факта нашего бытия. Религиозный опыт содержит, далее, опыт нашей свободы как основоположного существа нашей личности, во всей загадочности этого начала бытия, которое мы испытываем как нашу «свободу». Данный в том же опыте непонятный факт, что мы можем терять Бога, несмотря на Его вечную близость нам, дает нам сознание некоей нашей внутренней слепоты; этот опыт слепоты связан с опытом действия на нашу душу темных, хаотических сил, влекущих нас на путь, который мы сознаем гибельным; это есть опыт *греха* — некоего непостижимого зарождения зла в нашей душе; и этот опыт легко заостряется в опыт нашей плененности злом, нашего бессилия преодолеть его. С другой стороны, опыт общения с Богом дает нам узнать величие и блаженство любви — не только любви Бога к нам и нашей любви к Богу, но тем самым любви ко всякой человеческой душе и даже ко всякому творению. Этот опыт любви дает нам парадоксальное, противоречащее всему нашему земному опыту сознание всепобеждающей силы любви, ее торжества в некоем внутреннем плане бытия над столь, казалось бы, непобедимо могущественными силами зла в мире. Опыт реальности Бога-Отца дает нам опыт вселенского братства людей как детей Божиих, несмотря на все — в земном плане неодолимые — силы раздора, ненависти и отчужденности между людьми.

Нет надобности продолжать перечень многообразного содержания религиозного опыта, пытаться дать полный инвентарь того богатства духовного знания, которое мы в нем обретаем. Здесь мне существенно только напомнить, что это содержание действительно многообразно и обладает расчлененностью, и притом, что оно касается не только самой реальности, которую мы называем Богом, но и существа нашего собственного бытия и тем самым всяческого бытия вообще.

На первый взгляд кажется даже неуместным, неподходящим называть такого рода знания «догматами веры» — настолько их характер не похож на то, что мы обычно разумеем под этим словом. Когда мы говорим о догматах веры, нашему сознанию невольно преподносится мысль о каких-то даже словесно точно фиксированных формулах, установленных церковным авторитетом и освященных преданием. Подлинный смысл этих формул обычно недоступен нашему личному разумению (многие ли христиане в силах понять, например, смысл догмата о троичности Божества?); тем более недоступна нам проверка их истинности. Вера в догматы в обычном смысле этого понятия неизбежно представляется некой «слепой» верой, определенной преклонением перед непогрешимым церковным авторитетом. Человеку, склонному к свободной, независимой мысли и неспособному на слово верить чужому мнению, хотя бы оно пользовалось всеобщим признанием и претендовало на значение священной неприкосновенной истины, догматическое содержание веры кажется поэтому либо просто набором бессмысленных предрассудков, либо, по меньшей мере, каким-то совершенно произвольным мнением, не допускающим проверки. Оно ощущается как ненужный балласт, только обременяющий и интимно-личную внутреннюю духовную жизнь, и здравое, разумное суждение о существе человеческой жизни и мира. А если при этом еще вспомнить, сколько жестокостей,

ненависти и зла породили догматические раздоры, сколько человеческой крови было из-за них пролито, в какой мере под их действием история церкви уклонилась от основного завета христианской веры — завета любви, то легко понять, почему отношение независимого религиозного духа к «догматам веры» становится резко отрицательным; в них не видят ничего, кроме гибельных и позорных для человека заблуждений и суеверий.

Повторяю: я оставляю сейчас в стороне веру в догматы, поскольку она определена верой в церковный авторитет или в «откровение». Надо заранее признать, что обычная критика таких догматов, о которой я сейчас говорил, в значительной мере совершенно справедлива, хотя, как увидим дальше, все же односторонняя и не учитывает обратной, положительной стороны дела. Здесь мне существенно только подчеркнуть, что это обычное понимание, разделяемое и сторонниками, и противниками догматического вероучения церкви, смешивает некую (весьма распространенную и выдвинувшуюся на первый план) производную и неадекватную форму догматического сознания, догматического содержания веры, с его первичным, подлинным существом. В сознании современного, образованного человека, выросшего в духовной атмосфере последних веков, т. е. под влиянием критики церкви и ее учения, слово «догмат» стало прямо означать какую-то неподвижную, застывшую, омертвевшую мысль, как бы оторвавшуюся от своего живого корня, от свободного умственного усилия познания и понимания; а слово «догматический» стало синонимом слепого, скованного, неподвижного склада ума. Сколько бы верного ни заключалось в таком представлении и словоупотреблении, полезно все же вспомнить, что по своему первоначальному смыслу греческое слово «догмат» означает просто нечто вроде «учения» или «утверждения»; греки говорили о «догматах» философов, понимая под этим их учения или мнения. Всякий человек, который во что-то верит, что-то утверждает, в чем-то убежден, имеет в этом смысле «догматы»; вера, мысль, познание должны ведь не быть чем-то расплывчатым, неопределенным, бессодержательным, а иметь определенное содержание. Ограничиваясь здесь областью веры, религиозной мысли, религиозного познания, мы должны сказать: всякая вера есть вера *во что-то,* всякая религиозная мысль должна содержать некое *совершенно определенное утверждение.* Это содержание веры и религиозной мысли и есть «догмат» в первичном смысле этого слова. Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определенного. Фактически поэтому всякая критика господствующих церковных догматов есть замена их какими-нибудь другими догматами. Что Бог един, есть такой же догмат, как и что Бог троичен в своем единстве; даже убеждение, что Бог непознаваем и непостижим, есть догмат, выражающий совершенно определенное представление о своеобразном существе Бога. В XVIII веке пользовалась огромным влиянием резкая критика церковного вероучения в книге Arnold'a «Kirchen- und Ketzergeschichte»; основная мысль этой книги состояла в том, что люди, гонимые в качестве еретиков, выражали в своей борьбе против церковного вероучения настоящую правду христианской веры; но ведь ясно, что еретики противопоставляли догматам церкви другие догматы. Всякий человек, будь он в религиозном смысле верующий или неверующий, руководится в своей жизни какими-то общими идеями, мыслями и о подлинной природе вещей, и о том, что есть добро и зло, что хорошо и дурно; такие мысли теперь называются «убеждениями»

или «принципами». Человек «беспринципный», человек «без убеждений» есть человек, лишенный либо мысли, либо совести — либо того и другого. Но «убеждения» и «принципы» есть лишь другое название для того, что в первичном смысле слова есть «догмат». Вера в достоинство человека, в неприкосновенность человеческой личности, в равенство всех людей есть, по существу, не в меньшей мере вера в догматы, чем вера в первородный грех или в бытие Бога; столь распространенная среди современных людей вера в «прогресс» по общему своему характеру находится на одной плоскости с противоположным ей по содержанию церковно-христианским убеждением, что «весь мир лежит во зле» и что в пределах мира спасение и радикальное исцеление человека от бедствий чисто мирским способом невозможно; то и другое суть лишь разные догматические решения одного и того же вопроса. В этом общем смысле слова «догмат» отрицание догматов вообще невозможно (разве только в смысле утверждения универсального скептицизма, что, однако, в свою очередь, есть тоже некий «догмат»); можно говорить только о замене ложных догматов истинными или произвольных — обоснованными. И при этом, конечно, не трудно обнаружить, что господствующие «догматы» просвещенных людей, отвергающих церковное вероучение, обычно — как это бывает со всеми ходячими мыслями — тоже произвольны, не проверены, опираются на слепую веру в непогрешимость влиятельных мнений — либо модных, соответствующих «духу времени», либо освященных вековой традицией — и тоже носят часто характер застывших словесных формул, совершенно неадекватных свободному, непредвзятому восприятию конкретной жизни в ее живой правде. Так, чтобы привести только один пример — вера в «прогресс», в бесперерывное, предопределенное умственное, нравственное и материальное совершенствование человеческой жизни стоит в вопиющем противоречии с самыми бесспорными данными исторической науки, знающей многократные эпохи регресса, крушения высокоразвитых цивилизаций и впадения в варварство. Вера в слова и отвлеченные понятия вместо веры в истины, свободно обретаемые из живого опыта, совсем не есть исключительная особенность церковно-верующих людей, а скорее присуща неразмышляющим, несамостоятельным, подражательным умам и потому характерна вообще для того, что называется «общественным мнением». Связанный с этим слепой, несправедливый и жестокий фанатизм есть черта, свойственная атеистам не в меньшей мере, чем «церковникам»; исторический опыт, в особенности последнего времени, достаточно ясно об этом свидетельствует. И этот опыт показывает, что по крайней мере некоторые из таких господствующих и почитаемых догматов передовых людей часто ложны и гибельны для жизни в гораздо большей мере, чем когда-либо были какие-либо церковные догматы.

Ясно, что вопрос о смысле, существе и правомерности «догматов» должен быть перенесен из плоскости, в которой он обычно обсуждается, в совершенно иную плоскость. Если всякий догмат вообще имеет тенденцию вырождаться в застывшую словесную формулу, в неподвижную и непродуманную мысль, утверждаемую не через свободное непосредственное усмотрение ее истинности, а в силу следования общественному мнению или преклонения перед традицией и авторитетом, то надо отчетливо различать истинное внутреннее существо догмата от той внешней его формы, в которую он часто облекается. Этим дано оправдание только что намеченного мною понятия догмата. Попытаемся теперь точнее уяснить это понятие.

Прежде всего следует — вопреки распространенному мнению — подчеркнуть, что религиозный догмат не есть нечто вроде метафизической гипотезы, т. е. допущения или утверждения о содержании скрытых, недоступных нам глубин бытия; он не есть утверждение, с помощью которого мы «объяснили» бы видимый состав мира через ссылку на его невидимые основания. По своему первоначальному, неискаженному существу догмат есть, напротив, простое описание состава, имманентно данного нам в религиозном опыте,— умственный отчет в том, что мы воспринимаем. Догмат есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение, которое всегда было бы произвольным из его предполагаемых причин или оснований. Только факты, с которыми мы имеем здесь дело, суть именно факты общего порядка, т. е. означают общий состав, общую структуру бытия. Догматы соответствуют — в области религиозного знания — тому, что современная философия разумеет под «феноменологическим описанием» состава явлений. Здесь не строятся гипотезы, не даются объяснения, а просто и непредвзято описывается то, что есть,— то, что непосредственно предстоит взору (и что «объяснить» мы часто не в силах). Так, вера в Бога как творца и хранителя мира есть, как мы уже видели, выражение непосредственного опыта. Воспринимая внутреннюю безосновность, шаткость моего собственного и мирового бытия, я тем самым воспринимаю его зависимость и производность от некоей абсолютной, вечной, в себе самой утвержденной основы. То, что мир «сотворен Богом», не значит (как это, невольно упрощая, мыслит популярное сознание), что некогда, давным-давно (по церковному счету несколько тысячелетий тому назад, а в связи с новейшими космологическими знаниями — несколько сот миллионов лет тому назад), мир по повелению Бога внезапно «возник»; это значит, напротив, нечто совершенно очевидное — именно, что мир не только по своему содержанию, но и по самому своему бытию производен от некоей абсолютной, уже внемирной или надмирной инстанции; мир не «был сотворен» «когда-то» хотя бы уже по той причине, что «до» его сотворения не могло быть никакого «когда-то», так как само время принадлежит к составу сотворенного бытия: «ante tempus non erat tempus» — как это коротко выражает бл. Августин; мир *есть* «тварное», производное, зависимое бытие. Что при этом мир есть некий «космос», т. е. некоторое стройное, согласованное, подчиненное закономерностям целое, математически или вообще логически-умственно постижимое, есть свидетельство того, что порядок, мысль принадлежат к составу его творческой первоосновы — что есть тоже не гипотеза о характере причины, породившей мир, а простое констатирование первичного, основоположного его имманентного состава. И с другой стороны, имея опыт нашей собственной *личности* в ее исконности и глубине, мы из него *знаем,* что абсолютная первооснова бытия должна быть подобна той священной, таинственной глубине, которую мы воспринимаем как фундамент и почву нашего личного бытия,— должна быть как-то сродни ей; и мы одновременно *опытно* знаем, что эта глубина есть первоисточник того, что мы сознаем как абсолютное Благо, Святыню, Правду. Как бы трудно — или даже невозможно — ни было вполне точное и исчерпывающее умственное формулирование этого сложного состава опытного знания о мире и нас самих, оно в *общей* форме находит свое выражение именно в сознании или «догмате», что мир есть «творение» Бога. Точно так же, например, догмат «грехопадения» или «первородного греха» по своему подлинному существу совсем не совпадает с мифологическим рассказом, как

некогда человек за свое прегрешение был изгнан из рая; этот рассказ лишь облекает догмат грехопадения в наглядную, популярную символическую — именно «мифологическую» форму. Существо самого догмата есть простое описание двух непосредственно очевидных опытных знаний — опыта реальности (укорененной в человеческой природе) силы зла или греха и одновременно опыта святости и совершенства первоосновы человеческого существа — человеческой личности, т. е. опыта ее укорененности в Боге, ее характера и предназначения как «образа Божия»; сочетание этих двух опытов дает самоочевидное знание, что человек (и весь мир) по своей эмпирической природе *не таков,* каков он есть по своему первозданному существу; и в этом и состоит сознание, что человек и мир «пали». Тем более очевидно, что все «христологические» догматы — как бы отвлеченно-философски некоторые из них ни звучали — суть в конечном итоге не что иное, как интеллектуальное выражение религиозного восприятия личности Иисуса Христа и религиозного опыта, открывающего нам смысл «спасения». То же самое можно было бы показать в отношении всех других догматов веры.

Но так как живое содержание религиозного опыта — как и всякого опыта вообще — в его конкретной полноте невыразимо, то это интеллектуальное его выражение всегда остается лишь приблизительным, неадекватным; оно улавливает лишь то, что нам кажется наиболее важным в составе религиозного опыта, что больше всего нас интересует и чем мы больше всего в нем дорожим. Конкретно-психологически и исторически формулировка догмата веры по большей части определяется мотивом полемическим: желая предупредить или отклонить истолкование религиозного опыта, которое нам представляется ложным, т. е. в котором мы усматриваем искажение — и притом прежде всего практически вредное или опасное искажение его конкретного смысла, мы выражаем религиозный опыт в понятии, которое должно подчеркнуть, отметить какую-либо его черту, незамечаемую или отрицаемую при ложном его истолковании и почитаемую нами существенной. В силу этого живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате, т. е. в суждении, извлеченном из опыта, примерно так же, как живая полнота нашего восприятия конкретной личности или нашего личного отношения к человеку, например нашей любви, всегда бесконечно богаче, глубже, содержательнее всего того, что мы можем высказать о нем, в чем мы можем отдать себе умственный отчет,— а тем более содержательнее и глубже того, что мы имеем практический повод высказать.

Таково, в сущности, отношение между опытом и мыслью, выраженной в понятиях, во всех областях знания; свободный и проницательный ум, видящий саму реальность, всегда сознает, что все высказывания и суждения о реальности лишь частичны и в этом смысле неадекватны единству живой конкретной полноты самой реальности, т. е. что *всякая реальность сама по себе есть всегда нечто большее и иное, чем все, что мы можем знать и высказать о ней.*

Но этим здесь и ограничивается аналогия. Так как религиозное познание, как я пытался это уже многократно уяснить, есть совершенно особый, своеобразный вид познания, то и опыт и мысль в нем имеют особый характер, и для понимания подлинного существа религиозного догмата чрезвычайно важно не терять из виду этого своеобразия. Мы можем примерно так резюмировать то, что нам уже уяснилось. Религиозное знание не есть *предметное знание;* оно не состоит в том, что наш взор направляется на некий внешний, пассивно нам предстоящий объект

и «раскрывает», «уясняет» его независимо от нас сущую природу, его «объективное содержание»; религиозное знание не есть итог бесстрастного теоретического созерцания. Религиозный опыт есть *живой опыт* — опыт, обретаемый во внутреннем *переживании* реальности, которая нам в нем открывается; в частности, это есть, как мы видели, опыт *общения*. Поэтому мысль, в которой мы выражаем итог этого опыта — религиозный догмат,— не исчерпывается теоретическим суждением об *объективной* природе той реальности, с которой мы имеем здесь дело,— реальности Бога. Реальность, которую мы действительно познаем в религиозном опыте и пытаемся выразить, интеллектуально фиксировать в «догматах», есть, строго говоря, реальность совсем иного порядка. Поскольку религиозная мысль остается при этом направленной на Бога, мы познаем «объективное существо» Бога именно в Его отношении к нам, Его действии на нас, Его значении для нашей жизни; или — выражая то же самое в порядке субъективном — мы пытаемся выразить наше *впечатление* от Бога. Коротко говоря, Бога мы воспринимаем всегда лишь в живом конкретном контексте нашей религиозной жизни, *нашего бытия с Богом*. Как мы уже видели, Бог живого религиозного опыта не есть предмет, мыслимый в его объективном бытии, не есть «он» или «оно», а есть живое «ты» — «Бог-со-мной», Бог в составе моей жизни или Бог как определяющий составной элемент жизни или бытия вообще. Задача религиозного познания, осуществляемого религиозным опытом и выражаемого в истинах догматического порядка, есть задача верного, осмысленного ориентирования в жизни в свете открывающейся нам ее последней глубины или первоосновы. При этом ввиду непостижимости собственного «существа» Бога — ввиду того, что это существо превосходит наше разумение (что непосредственно дано в самом опыте) и не может само быть выражено в понятиях,— это знание, поскольку в нем соучаствует знание о самом Боге, носит характер символический; оно есть не точное описание, а некое уподобление, некий образный намек на несказанное. Истинный смысл догматов — не теоретический, а практический: они дают нам как бы вехи для правильного пути в жизни. Мы не можем жить, не зная, в чем истинная цель нашей жизни, в чем лежит верный путь к цели. Как мореплаватель нуждается в видении звезд — светящихся точек небосвода, по которым он держит свой путь по темному океану, так мы должны иметь знание некой схематической карты звезд *духовного неба,* чтобы не заплутаться в жизни. Продолжая аналогию дальше, мы можем сказать: то, что нам нужно, есть не невозможное здесь знание астрономической реальности в ее абсолютном существе, а как бы конкретная *космографическая картина,* т. е. знание звезд в *их отношении к нам,* к земному миру. И разница между истиной и заблуждением есть здесь, в конечном счете, именно разница между истинным и ложным *путем* — между путем, ведущим в гавань, и путем, на котором мы обречены потерпеть кораблекрушение. Религиозная истина есть не «теория», не «доктрина», не бесстрастное, интеллектуальное, наукоподобное описание объективного существа Бога: она по самой своей природе есть «путь и жизнь».

Это понимание дела отнюдь не тождественно какому-либо субъективизму или релятивизму, отнюдь не должно истолковываться «прагматически», как это пыталась делать, например, теория догматов католического «модернизма». Догматы совсем не суть «фикции», ложные или объективно неоправданные идеи, единственный смысл которых состоял бы в том, что они символизируют указание нравственного порядка. Нет, как мы уже видели, мы обретаем в них подлинное и в этом

смысле строго объективное знание самой реальности, совершенно так же, как космографическая картина вселенной содержит подлинную истину и *только поэтому* помогает нам ориентироваться в земной реальности. Существует подлинная, объективно сущая структура духовного бытия, есть строгие, ненарушимые и не зависящие от нашей воли закономерности этого бытия; от точного познания их и руководства ими зависит правильность и разумность нашей жизни, успешность наших стремлений, выражаясь в обычных религиозных терминах, наше «спасение», как и от пренебрежения ими и нарушения их — наша «гибель». Спасение и гибель есть здесь не «награда» или «кара» за истинные или ложные *мысли* о Боге — Бог во всяком случае не есть тиран, который предписывал бы своим подданным определенные мысли, награждал бы послушных и карал бы тех, кто дерзает иметь иное мнение. Все это есть бессмысленное и рабское представление о религиозной жизни и мысли. Напротив, истина имеет здесь, как и везде, свою имманентную ценность, которая должна свободно усматриваться; здесь, как и всюду, истина нам полезна, ибо даст возможность правильно ориентироваться в бытии и целесообразно жить, и заблуждение вредно, потому что заводит в безвыходный тупик, на край пропасти. Но только *реальность,* которую мы должны здесь точно воспринимать в ее объективном составе, есть не отрешенное от нас, «объективное», в себе сущее существо Бога, а именно реальность нашей жизни с Богом и в Боге или реальность той духовной вселенной, которая слагается из *отношения* между Богом и нами самими (или миром). Иначе то же самое выразимо так: при всей объективной ценности религиозной истины она не есть здесь теоретическое, предметное суждение, истинность которого состояла бы только в простом совпадении наших представлений или мыслей с составом предстоящего нам предмета; она состоит в истинной *жизни,* в истинной надлежащей *настроенности* души, в направленности нашей воли на истинную цель и ценность нашей жизни. Поскольку вообще правомерно представление о «суде» Божием, мы должны сказать: наши религиозные мысли, как таковые, совершенно безразличны Богу; Бог судит не наши мысли, а наши сердца. Умственное выражение религиозной истины — так сказать, истина сердца, которая должна нам открываться,— существенно не само по себе, не как таковое, а только как форма, в которой нам самим легче всего сохранить чистоту и адекватность необходимого здесь *сердечного знания.* Чтобы ограничиться здесь указанием на один уже упомянутый выше пример догмата: мысль, что Бог есть наш «Отец небесный», имеет смысл, конечно, не как теоретическое констатирование какого-либо объективного состава — так сказать, не как холодная паспортная регистрация того, кто именно наш отец, или в каком отношении родства мы находимся с Богом; единственный смысл и единственная ценность этого догмата состоит в том, что он содержит некое символическое указание на нашу интимную близость к Богу, на внутреннее сродство нашего духа с Богом, на связь любви, объединяющую нас с Богом, и на вытекающие отсюда последствия для нашего духовного и морального сознания.

Отсюда следует, что при всей необходимости для нас интеллектуальной фиксации живого содержания религиозного опыта, при всей существенности здесь различия между «истинными» и ложными догматами остается все же некая несоизмерность между невыразимой полнотой конкретного, живого опыта и его интеллектуальным выражением в религиозных понятиях и суждениях — примерно такая же, как между живым музыкальным впечатлением и всем, что может рассказать теория музы-

ки или музыкальная критика об его смысле. «Догматы» в их рациональном выражении суть не первичная основа веры, а скорее — отчасти ее осадок, отчасти вехи, схематически отмечающие структуру ее содержания. Догматы сами почерпаются из живого отношения к Богу; в молитвенной обращенности к Богу, в конкретном опыте общения с Богом дана живая полнота восприятия религиозной реальности, неисчерпаемая никакими отвлеченными догматическими формулами. Вообще говоря, литургический момент в религии гораздо более существен, чем ее догматика: в составе веры *молитва* бесконечно важнее всех суждений и рассуждений о Боге. Но кроме того, можно сказать, что живое и наиболее адекватное самого *догматического содержания* веры дано не в фиксированных в форме суждений «догматов», а в представлениях и в мыслях, сопутствующих молитвенному обращению к Богу. Эти представления и мысли тоже только «символичны», имеют значение не точных понятий и суждений, а образов и уподоблений; но они обладают большей полнотой, более насыщены конкретным содержанием, чем отвлеченные догматические формулы. Молитвенное, литургическое выражение веры имеет, таким образом, и в отношении ее подлинного догматического содержания, ее осмысления значение более первичное и определяющее, чем догматические богословские учения.

Есть какой-то парадокс в том, что именно христианская вера — религия, которая по своему существу есть par excellence религия живого личного общения с Богом, религия интимной близости и сродства между человеческой душой и Богом,— облеклась, пожалуй, в большей мере, чем другие религии, в жесткую, неподвижную броню застывших догматических формул. Помимо общей роковой тенденции всего живого постепенно застывать, костенеть, превращать гибкую, пластическую форму, необходимую всему живому, в форму омертвевшую, на которую переносится благоговейное почитание, первоначально относящееся к творческому, пульсирующему содержанию жизни,— помимо этой общей тенденции здесь, очевидно, имеет силу соотношение, выраженное в известной формуле: corruptio optimi pessima *.

Именно богатство, полнота конкретного религиозного знания, открывающегося христианской религиозной установке, влечет в особенной мере к осмыслению ее содержания в догматических суждениях; вместе с тем парадоксальность христианской веры перед лицом обычных жизненных и моральных воззрений, неся в себе опасность упрощенного, ложного, искажающего и потому гибельного ее истолкования, вызывает здесь потребность в точном фиксировании нюансов истины. К этому общему соотношению присоединился еще ряд случайных исторических оснований. Главными историческими носителями и выразителями христианской веры в века ее формирования были греки и римляне; при этом склонность греческого ума к утонченному философскому умозрению сочеталась со склонностью римского ума к отчетливому, трезвому, логически фиксированному, рационалистически упрощенному выражению мыслей и потому к превращению живой морально-духовной истины в рационально общую, твердую правовую норму. И к этому, наконец, присоединилось еще и то, что среди политической анархии первых веков христианской эры утверждение правового порядка и единства государственной власти было возможно лишь через единство веры; отсюда возникла потребность противоестественного принудительного рационального нормирования содержания веры. Новое пробуждение истинно

* Падение доброго — самое злое падение *(лат.)*.— *Ред.*

христианского духа личной, непосредственной связи человеческой души с Богом выразилось сначала, в эпоху Реформации, в силу исторической привычки к застывшим догматическим формулам, менее в оживлении догматического сознания, чем в ожесточенной борьбе разных догматических формулировок (и вместе с тем в противопоставлении одного религиозного авторитета другому); а позднейшее пробуждение тоже истинно христианского духа свободы совпало с бунтом против веры вообще, с возникновением духа неверия, с прославлением самочинной свободы человека, с утратой понимания самого существа веры. Европейскому христианскому человечеству нужно было пройти через все эти испытания и шатания, прежде чем стало психологически возможно вернуться к пониманию истинного существа веры и тем самым к пониманию положительного значения догматов веры как интеллектуального выражения живых истин, открывающихся в религиозном опыте.

Как бы то ни было, но, раз сделав здесь усилие преодоления обычного, ходячего словоупотребления и всех связанных с ним мыслей, мы приходим к сознанию, что догматы в единственно существенном для нашей религиозной жизни смысле суть не освященные церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения*. Для ответственного и правдивого религиозного сознания — например, в моменты религиозного напряжения духа перед лицом тяжких испытаний или перед близостью смерти — существенно не то, повторяем ли мы слова символа веры, и даже не то, сознаем ли мы наше внутреннее согласие с мыслями, в них выраженными,— существенно лишь то, что́ мы знаем, испытываем и внутренне исповедуем как наши религиозные убеждения — как истины, которые открываются нашему сердцу. Мерило таких живых догматов есть их практическое руководящее значение в нашей жизни. Если, в силу греховности и слабости нашей воли, в силу власти над ней чувственных представлений и побуждений, мы далеко не всегда фактически действуем, живем и чувствуем в согласии с этими убеждениями, то все же они остаются мерилом, которым мы, по крайней мере, судим самих себя, оцениваем нашу жизнь и наше поведение и пытаемся их исправить и совершенствовать. Дело идет здесь не о простом различии между истиной и заблуждением в теоретическом смысле слова, а о неизмеримо более существенном различии между правдой и грехом — между просветленностью нашей души и ее погруженностью во тьму. Догматы веры относятся ближайшим образом и непосредственно к совсем иной области бытия, чем теоретические суждения о внешнем мире,— чем та житейская мудрость, которая дает нам возможность правильно ориентироваться в мире и преуспевать в нем. Истины веры суть истины сердца — плоды сердечного, живого опыта, утверждаемые вопреки всем «ума холодным наблюденьям»; они всегда кажутся безумием «мудрости века сего» и обладают для верующего своей имманентной, внутренней очевидностью.

При этом не нужно ни преувеличивать, ни преуменьшать значение точного догматического знания. С одной стороны, вера есть не мысль, а сердечный опыт; и в этом смысле можно сказать, что догматы суть не умственные убеждения, а убеждения, определяющие строй души и мотивацию нашего поведения (как мы это уже говорили выше). Умственно неверующий, но человек самоотверженный, горящий любовью к людям, полный жажды правды и добра, *в сущности* — сам того не сознавая — верует, что Бог есть любовь и что нужно потерять свою душу, чтобы сохранить ее, т. е. фактически исповедует основной догмат христианской

веры. А так называемый «верующий», убежденно повторяющий все содержание символа веры, есть в сущности неверующий, т. е. фактически отвергает догматы веры, если он — черствый, бездушный эгоист, если его сердце способно видеть и ценить только земные блага, т. е. *на деле отрицает* Бога и царство Божие. О таких верующих Ницше верно сказал: «Они говорят, что веруют в Бога, но на самом деле верят только в полицию». Догмат по самому своему существу есть *оценочное* суждение — утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнается по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни. Повторяю еще раз: Бог судит не наши мысли, а наши сердца. Евангельская правда о двух сыновьях, из которых один выразил послушание воле отца, но не исполнил ее, другой же, выразив непокорность, фактически выполнил волю отца, или евангельское слово, что мытари и блудницы войдут в царство небесное раньше «книжников и фарисеев», т. е. богословов, знатоков писания и умственных исповедников веры,— достаточно отчетливо это выражают.

Но вместе с тем не нужно здесь впадать в обратную крайность и преуменьшать значение осознания догматов, т. е. *осмысленного понимания* существа веры, которою мы должны руководиться в жизни. Здесь, как и всюду, *знание* полезнее исповедания. При этом настоящая духовная умудренность, которую выражает живое догматическое сознание, хотя, с одной стороны, и противоречит «мудрости века сего», есть, с другой стороны, единственно прочное основание *подлинной* жизненной мудрости. Открывающееся в религиозном опыте духовное бытие в его существе и закономерностях есть все же в конечном счете единственная, подлинно определяющая сила всей человеческой жизни вообще; кто несведущ в этой области, тот неизбежно строит свою жизнь «на песке», гонится за призраками, рискует погубить свою жизнь. Поэтому нельзя иметь, строго говоря, настоящего знания человеческого сердца и — тем самым — даже трезвого знания жизни и мира, оставаясь слепым в отношении строения духовного бытия, т. е. не имея истинных «догматов» веры. Кто не прозревает глубин бытия, тот пребывает в иллюзиях и в отношении его земного, поверхностного слоя. Таково умственное состояние людей духовно поверхностных, лишенных религиозного опыта и знаний: вся их жизненная мудрость даже в обычном смысле часто обличается как наивная глупость. В этом смысле Достоевский метко говорит, что настоящая правда *всегда неправдоподобна*, т. е. не совпадает с той «правдой», в которую верят люди, прикованные к внешней, видимой поверхности вещей. Настоящие гениальные государственные деятели — подлинные мастера жизни, люди типа Кромвеля, Наполеона, Бисмарка — были всегда и религиозно мудрыми людьми (как, впрочем, и все настоящие гениальные ученые) — все равно, почерпали ли они свою жизненную мудрость из религиозных убеждений или, наоборот, приходили к религиозным убеждениям на основании понимания жизни *. И, напротив, господствующие политические доктрины и верования последних веков — веков неверия — были самим историческим опытом обличены как жалкие, смешные иллюзии, как плод наивного неведения подлинного существа человеческого сердца. Так европейское человечество расплачивается теперь тяжкими страданиями за то, что не видело и не учитывало реальности и силы

* Классический образец этого последнего соотношения есть суждение Наполеона о Христе: «Я хорошо знаю людей,— сказал он однажды.— вы можете поверить мне: Иисус не был простым человеком».

греха, которая открывается только религиозному опыту. Можно сказать, что трагическая история европейского человечества начиная с эпохи Просвещения XVIII века всецело определена *одним догматическим заблуждением* — именно отрицанием *догмата грехопадения.*

В этом заключается подлинное насущное значение различия между истинными догматами и «ересями». В истории христианской мысли и жизни бесконечно злоупотребляли этими понятиями истинной веры и ереси; людей истязали и убивали, человеческую жизнь калечили, проливали реки крови из-за признания или отрицания буквы догматов, подлинный смысл которых часто оставался непонятным обеим борющимся сторонам. Не говоря здесь уже о страшном, противохристианском грехе насилия над совестью, принуждения к вере, мы теперь ясно сознаем, что многие из этих ожесточенных споров были спорами о букве, не имеющими никакого реального религиозного значения. Еще Григорий Нисский рассказывает с юмором, как в его время, в IV веке, базарные торговки Константинополя, вместо того чтобы заниматься своим делом, яростно спорили о христологических формулах. Но это сознание болезненной гипертрофии омертвевшей догматической мысли не должно нас делать слепыми в отношении существенного, жизненного значения различия между религиозной истиной и религиозным заблуждением. Надо только при этом обратиться от буквы догматов к их духу и подлинному смыслу. Приведу пример. Карлейль говорил, что спор ортодоксии с арианством был «спором о полугласной» (homoousia или homoiousia). Но когда слепым стариком незадолго до смерти он слушал чтение Евангелия, он однажды с горечью воскликнул: «Да, если Ты действительно Бог, то все это — правда; но если Ты только человек — что знаешь ты больше, чем я?» Спор о «полугласной» — спор о том, был ли Иисус Христос тварным человеческим существом, только «подобным» Богу, или в Нем присутствовало реально подлинное существо Бога,— этот спор оказался, таким образом, не спором о пустой мелочи, а спором, от решения которого зависело, может ли наша душа найти покой истинного знания или обречена на безвыходное беспокойство неведения и сомнения. Точно так же, если, например, спор о «filioque», разделяющий исповедания западной и восточной церкви, остается нам совершенно непонятным и перед лицом непредвзятой религиозной мысли обнаруживается едва ли не как совершенно беспредметный спор, определенный суеверным благоговением перед той или иной привычной словесной формулой,— то, с другой стороны, религиозно-исторический опыт свидетельствует, что, например, вопрос об истинном отношении между «благодатью» и «природой», или спор Лютера с Эразмом о совместимости христианской веры с признанием человеческой свободы, или спор о том, есть ли цель христианской жизни индивидуальное, одиночное «спасение души», или соучастие в деле общего спасения мира, или спор об истинном смысле эсхатологических верований — что все эти и многие другие догматические проблемы имеют решающее значение для общего религиозного понимания жизни, для определения правильного жизненного пути. Часто при этом наиболее насущные и острые догматические проблемы, от решения которых зависит все наше религиозное самосознание, наше общее отношение к миру и жизни, совсем не были еще сформулированы богословской мыслью или, по крайней мере, не были отчеканены в освященных церковным авторитетом незыблемых формулах; и, напротив, по крайней мере, некоторые из таких освященных зафиксированных формул были итогом спора, основанного на недоразумении.

При этом следует еще отметить, что, хотя основные, подлинно существенные догматы веры имеют вечный смысл и потому постоянное значение для человеческой духовной жизни, все же с историческим изменением общих духовных перспектив, так сказать, общей философской атмосферы жизни, ее духовно-нравственной конъюнктуры определенные догматические вопросы могут — в плане коллективной человеческой жизни — терять то существенно-жизненное значение, которое они имели при других исторических условиях, так сказать, переставать быть религиозно-актуальными. Так, например, борьба против «монофизитства», некогда имевшая первостепенное религиозное значение в качестве борьбы против восточного отвлеченного спиритуализма, в настоящее время, при господстве воззрений, вообще отвергающих начало духа, потеряла ту актуальность и тот жизненный смысл, которые она когда-то имела. В нашу эпоху обоготворения человека догмат о реальности человеческой природы Христа отчасти вообще потерял актуальность просто потому, что стал самоочевидной истиной, отчасти имеет иную практическую ценность, чем в древнем восточном мире. Я уже не говорю о том, что в эпоху, когда отвергаются или подвергаются сомнению самые основоположные догматы христианской и даже вообще религиозной веры, спор о более детальных догматических вопросах очевидно перестает быть актуальным и отходит на задний план в перспективе общей духовной жизни. Мы имеем здесь полную аналогию, например, с политическими воззрениями и лозунгами, которые с изменением условий и насущных задач коллективной человеческой жизни могут терять свое актуальное значение и даже могут в одну историческую эпоху быть благотворными, а в другую — вредными (хотя *общие* нравственно-политические начала в более широкой перспективе, конечно, сохраняют вечный смысл и постоянную ценность).

Коротко говоря, проблематика догматов веры как живых религиозных убеждений, почерпаемых из религиозного опыта и определяющих наше духовное самосознание и нравственное направление нашей жизни,— эта проблематика зарождается и должна разрешаться так же свободно и правдиво, из усмотрения живой правды, как вся вообще проблематика религиозной жизни, существо которой есть свободное общение души с божественной реальностью.

6. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, АВТОРИТЕТ И ОТКРОВЕНИЕ

Теперь мы подготовлены, наконец, к ответу на основное из упомянутых выше возражений, которые сторонники того, что называется «положительной религией», противопоставляют намеченному мною понятию личного религиозного опыта как основоположного существа веры. Возражение это состоит в том, что религиозная вера есть признание некой объективной, для всех одинаково обязательной истины вероучения, а это признание, как обычно думают, возможно только через подчинение личных религиозных суждений и мнений учению, истинность которого гарантирована неким высшим безапелляционным авторитетом и опирается на положительное откровение — на истины, превышающие наше личное разумение и возвещенные нам самим Богом. В первой главе этого размышления я пытался показать, что эта обычная религиозно-философская установка страдает недоговоренностью, содержит petitio principii, так как вера-*доверие* в конечном счете должна сама всегда опираться на веру-*достоверность*. Теперь, в свете того, что нам уже уяснилось, можно полнее и еще с другой стороны понять

это соотношение; и это вместе с тем дает нам возможность оценить элемент правды, содержащийся в обычном понимании существа веры.

Это возражение исходит, как я уже упоминал, из молчаливого допущения, что религиозный опыт есть нечто чисто субъективное и что поэтому на его пути вообще нельзя достигнуть объективной общеобязательной религиозной истины; именно этим определяется мысль, что объективная религиозная истина обретается только через признание учения, истинность которого гарантирована некой высшей, сверхчеловеческой, безусловно авторитетной инстанцией. Мы должны начать с усмотрения ложности самой этой предпосылки; психологически она проистекает из утраты живого чувства *реальности* или *подлинной истинности* содержания религиозного опыта. Сравним, прежде всего, религиозный опыт с опытом в других областях знания. Опыт всюду и всегда подвержен некоторому риску субъективной ограниченности и даже субъективного искажения в восприятии подлинной реальности. Возьмем, например, зрительный опыт — опыт восприятия цветов и внешних геометрических форм явлений, как и пространственных соотношений между ними. Отдельные люди отличаются друг от друга по точности и остроте зрительных восприятий, и здесь всегда возможны и простая невозможность увидать что-нибудь (например, слишком удаленное от нас или слабо освещенное), и всякого рода зрительные иллюзии. Тем не менее мы не сомневаемся, что в общем и целом все люди видят, зрительно воспринимают одну и ту же, именно объективно сущую картину реальности и что все возможные здесь разногласия между суждениями разных наблюдателей практически легко разрешимы; вопреки всем ухищренным сомнениям отвлеченного философского скептицизма на практике здесь не трудно отличить — по крайней мере в общих чертах — подлинную истину от заблуждения; и эта объективная истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением.

Возьмем теперь опыт, более близкий к религиозному опыту; таков, как мы видели, опыт эстетический, например опыт музыкального восприятия. Здесь, конечно, различие между опытом разных людей гораздо больше, чем в области зрительного и всякого вообще чувственного опыта. Есть люди музыкальные и немузыкальные; и есть люди весьма разных музыкальных «вкусов». Безусловно, немузыкальные люди здесь так же мало идут в счет, как глухие. Что касается различия между музыкальными вкусами, то, с одной стороны, мы имеем возможность их объективной расценки: мы можем весьма точно различать между «хорошим» и «плохим» вкусом, между вкусом острым и утонченным, улавливающим подлинную музыкальную красоту, и вкусом банальным или вульгарным, руководимым, в сущности, критериями не чисто музыкального порядка. И, с другой стороны, существует и вполне законное многообразие индивидуальных музыкальных вкусов, как бы лежащих на одном объективном уровне, т. е. одинаково правомерных; но это различие музыкальных *вкусов* — того, какая именно музыка кому больше по «сердцу»,— ничуть не препятствует наличию общепризнанных, для всех одинаково обязательных закономерностей музыкальной красоты; эти закономерности обнаруживаются здесь наукой, теорией музыки, которая в известной мере обладает точностью математических знаний; и хотя и здесь возможны и некоторые разногласия, и прогрессивное развитие, это не мешает, однако, теории музыки оставаться общеобязательной наукой — точной, в меру возможной вообще точности человеческих знаний. И человек, который оценивает, например, простую песен-

ку или банальный фокстрот выше фуги Баха или симфонии Бетховена, так же очевидно свидетельствует о своей некомпетентности, как в области зрения — слепой или близорукий. *Не иначе по существу обстоит дело в области религиозного опыта.* Конечно, религиозный опыт есть, как мы видели, своеобразный род знания, отличный от обычного типа восприятия — все равно, чувственного или сверхчувственного. Ибо он есть не предметное знание — не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение. Истина здесь некоторым образом открывается нам изнутри, как бы проникая в нас из некой глубины; ее познание требует от нас особой внутренней сосредоточенности души; и сама реальность, которая здесь открывается, будучи вездесущей и всеобъемлющей, не имеет тех вполне отчетливых, «бросающихся в глаза» очертаний, которые присущи частной, ограниченной реальности. Поэтому познание истины здесь — дело более сложное, чем в обычном типе познания. Оно подобно не познанию отдельного предмета, а скорее ориентированию в сложном целом. Знание Бога есть, как мы видели, знание отношения между Ним и человеческой душой или между Ним и миром — знание Его как центра и первоисточника сложных закономерностей духовного мира. Естественно, что здесь, как во всяком сложном многообразном знании, субъективный элемент, определяющий различие между людьми и по остроте их духовного взора, и по направлению их внимания и интереса, может играть бóльшую роль, чем когда дело идет о восприятии определенного частного предмета. И тем не менее в принципе мы имеем здесь все же подлинное знание, подлинный опыт, т. е. усмотрение объективной, подлинной и потому общеобязательной истины.

Это совершенно отчетливо обнаруживается на практике религиозного знания. Люди, чуждые этой области знания, обычно воображают, что это есть поле безграничных и безнадежных субъективных разногласий — и притом разногласий, не допускающих никакого объективного критерия для их разрешения. В противоположность этому распространенному мнению все, кто ближе знакомы с этой областью жизни опыта — хотя бы даже только извне, через изучение религиозной литературы, т. е. свидетельств и суждений религиозных людей,— всегда поражаются изумительному сходству, согласию в основном суждений людей самых разнообразных эпох и культурных кругов. Людей, обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием, называют обычно «мистиками» (в широком, общем смысле этого понятия). И вот мистическая литература всех времен и народов, а также формально разных исповеданий с неопровержимой убедительностью свидетельствует, что суждения здесь в основном необычайно сходны, иногда тождественны вплоть до словесного выражения — и притом там, где взаимозависимость и влияние заранее исключены. Можно привести множество примеров, когда, например, восточные мистики — Лаотце, или индусские мудрецы Упанишад, или арабско-персидские суфи — высказывают суждения, почти буквально совпадающие с суждениями Дионисия Ареопагита, Мейстера Экгарта, Катерины Сиенской, Ангела Силезского или испанских мистиков — Святой Терезы или Иоанна от Креста. В религиозных утверждениях философского усмотрения встречается такое же поразительное единогласие; Гегель признает, что подписывает каждое слово древнегреческого мистического философа Гераклита; интуиции Платона и Плотина (которые сами во многих отношениях близки к восточной мистике) образуют некий запас религиозных знаний, которые постоянно заново пробуждаются в умах религиозных мудрецов всех

эпох и народов — в средние века, в эпоху ренессанса, в английском платонизме XVII века, у Гёте, Шеллинга и Баадера, вплоть до нашего времени (Бергсон, Рильке); и было бы в высшей степени поверхностно и ложно видеть здесь простое влияние и заимствование. Мы получаем, напротив, явственное впечатление, что мистика и религиозные мудрецы всех веков и народов образуют некое невидимое братство «посвященных» — умов, видящих одну и ту же истину. Конечно, наряду с этой солидарностью здесь есть и многообразия и разногласия; но ведь это встречается и считается естественным и во всяком другом опыте, в реальности которого никто не сомневается. И при ближайшем рассмотрении к тому же оказывается, что разногласие здесь только мнимое и что многообразие легко согласимо и сводится к отношению взаимного дополнения.

Это сходство или тождество поразительно, в сущности, только для того, кто полагает, что здесь дело идет о субъективных измышлениях и фантазиях. Если мы имеем здесь нечто вроде снов, которые снятся разным людям — и притом людям разных веков, разных понятий и жизненных складов, разного воспитания,— то действительно можно удивляться, почему эти сны так сходны между собой. Но если мы имеем дело с подлинным опытом, т. е. восприятием объективной реальности, то сходство или тождество в основных чертах суждений здесь так же естественно и понятно, как сходство показаний свидетелей одного и того же объективного состава. Никто не удивится сходству в простой *жизненной* мудрости людей разных народов и эпох. Если, например, псалмопевец и Гомер говорят почти в одинаковых словах о краткости и шаткости человеческой жизни, уподобляя ее то быстро увядающей траве, то листьям дерева, сменяющимся каждой весной и осенью, или если у мыслителей всех народов встречается сравнение жизни с кратким сном, струей дыма или тенью — то всем понятно, что тождество впечатления определено здесь тождеством самой реальности. Но такая жизненная мудрость уже сама содержит элемент религиозного опыта. В принципе от этого не отличается тождество или сходство ноложительного религиозного опыта — и оно имеет характер сходства свидетельств об одном и том же составе реальности. Возможность при этом, с другой стороны, многообразия и расхождения свидетельств отчасти объясняется так же, как обычные противоречия свидетельских показаний в отношении даже самых явственных и простых событий земной реальности — именно тем, что к точному восприятию реальности присоединяется момент субъективных иллюзий, ошибок памяти и т. д. Отчасти же и главным образом здесь дело сводится к тому, что внимание свидетелей направлено на разные части, моменты, стороны общего объективного состава, т. е. что разным людям в этом объективном составе интересно и существенно разное. Это вполне законно, и поэтому истина религиозного опыта, будучи, с одной стороны, одинаковой для всех, с другой стороны, оказывается для каждого в известной мере своей особой истиной, в зависимости от того, что́ он в ней ищет и чем дорожит. Религиозная истина — как всякая духовная истина вообще — сочетает общность и общеобязательность с индивидуальностью или, точнее, *персональностью:* ибо она дает каждому то, что нужно *именно ему,* обращается к каждому той своей стороной, которая удовлетворяет своеобразную сердечную потребность каждого. Откровение Христа выражает это соотношение, в котором единство истины сочетается с ее многообразием и многоликостью, в простых, многознаменательных словах: «В доме Отца Моего обителей много». Многообразие «обителей» не противоре-

чит тому, что это все же — единый «дом», что «Царство Божие» — одно и то же для всех, как и сам Бог есть единый Бог для всех.

Но именно из этой природы религиозного опыта явствует, что обретение веры из личного опыта не только не противоречит ее обретению из обучения, из внимания к показаниям других, но даже этого прямо требует — и вместе с тем делает возможным. Во всех областях знания мы восполняем собственный опыт опытом других людей, и прежде всего опытом людей более сведущих. Мы научаемся непосредственно из видения самой реальности, но мы научаемся и тому, что видели и узнали другие. Ввиду ограниченности и нашей жизни, и наших познавательных сил, и самих возможностей индивидуального опыта — девять десятых или даже 99 сотых мы обретаем из усвоения опыта других людей, которым мы можем доверять. В этом состоит смысл всякого обучения — все равно, в школе, через беседы с людьми или через чтение книг и газет. Какую ничтожную долю наших географических знаний — знаний, достоверность которых для нас бесспорна,— составляет то, что мы сами видали в наших путешествиях. Все остальное — вся наша географическая картина мира — основано на опыте других, которым мы имеем основание доверять. Такова же относительная роль чужого опыта во всех вообще областях знания — не только у профана, но даже у научного специалиста. Знание по существу *соборно;* его может иметь только человечество как коллективное целое; и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания.

Конечно, мы стараемся, в меру возможности, проверить чужой опыт собственным; мы не всегда и не при всех условиях доверяем чужому мнению. Но именно потому, что возможность проверки собственным личным опытом весьма ограниченна, мы должны — чтобы не верить сразу и слепо всему, что нам говорят или о чем написано в книге и газетах,— иметь еще *иной критерий* доверия к чужим показаниям. В чем он заключается? Отчасти, конечно, в том, что эти показания согласуются с нашим собственным опытом, укладываются с ним в некую непротиворечивую, понятную, естественную для нас картину мира. Но если бы мы руководились одним этим мерилом или, точнее говоря, брали его только в узком ближайшем его смысле, мы ушли бы недалеко, мы никогда не узнали бы ничего принципиально нового, неожиданного, не встречавшегося в нашем опыте; известен анекдот о жителе тропических стран, который не мог поверить, что есть страны, в которых вода становится твердой, как камень, так что по ней можно ходить и ездить, как по земле. Совершенствование и пополнение знания из обучения необходимо требует и *перемены, исправления* понятий, обретаемых из личного опыта; а это предполагает необходимость и готовность при известных условиях поверить и тому, что выходит за пределы круга наших привычных знаний и не сразу в него укладывается. Мы вынуждены — и считаем вполне естественным — руководиться и верой *доверием;* но доверие при этом совсем не должно быть «слепым». Здесь мы наталкиваемся на неизбежность и законность момента *авторитета* в деле познания. Сознание *авторитетности* чужого свидетельства или наставления — т. е. сознания, что мы имеем *основание* ему довериться, в него поверить,— есть само некоторого рода *непосредственно очевидное знание* (как это было указано уже в первой главе этого размышления). Это знание слагается из двух моментов: из неразложимого далее, но внутренне убедительного впечатления, субъективной *правдивости* человека, нас поучающего, и из непосредственного впечатления *основательности* его утверждений, т. е. из убеждения, что мы имеем здесь дело

с подлинным *знанием, обретенным из опыта.* Оба эти момента косвенной достоверности *могут* иногда оказаться ошибочными, ввести нас в заблуждение; и здесь нет никаких внешних, как бы механических мерил, которые давали бы возможность заранее и с абсолютной точностью отличить истину от заблуждения. И все же наше доверие здесь отнюдь не слепо. Что касается *правдивости* человека, сообщающего нам знания, то она устанавливается с достоверностью не меньшей, чем та, с которой мы интуитивно знаем, что наш верный друг не убьет, не ограбит, не предаст нас; это есть та особая достоверность, с которой мы знаем, по крайней мере, в общих чертах, чужую душу: мы имеем для такого рода знания как бы особый орган восприятия — именно психологическое или моральное восприятие. Центр тяжести лежит, однако, здесь в восприятии *основательности* чужого знания — «*компетентности*» человека, нас поучающего. Это восприятие носит отчасти также характер неразложимого далее психологического впечатления, отчасти же — и это *здесь самое главное* — основано на том, что чужие слова, сообщения о чужом опыте, пробуждают в нас самих как бы дремавшие, неосознанные, неактуализованные до того собственные знания; чужое указание вызывает в нашей душе некий отклик, в силу которого мы сознаем: «Да, так оно и есть на самом деле». Другой, более опытный, более сведущий человек помогает нам достигнуть собственного знания, осуществить опыт, который был бы невозможен без его содействия. Как говорил Сократ, учитель есть акушер, помогающий ученику родить плод, в нем уже созревший. В этом своеобразном соотношении внутреннего сродства чужого опыта с нашим собственным потенциальным опытом заключается основание нашего доверия к наставнику — чувство достоверности, с которым мы воспринимаем его сообщения или наставления. Именно в этом состоит существо и положительное значение того, что в первичном смысле есть *авторитет:* достоверность для нас компетентности наставника, его подлинной *посвященности* в истину. Знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения,— знание-достоверность и знание, опирающееся на доверие к чужому знанию, согласуются между собой, взаимно дополняют друг друга. Последнее помогает первому; первое делает впервые возможным последнее.

Так обстоит дело во всех областях знания; и не иначе оно обстоит и в знании религиозном. В знании религиозном, как и во всяком другом познании, психологически и педагогически первой, как бы зачаточной формой авторитета бывает авторитет *внешний* — инстанция, *принудительно требующая* послушания и доверия себе; и в младенческом состоянии человеческая душа подчиняется этому требованию. Но, с другой стороны, в религиозном познании не менее, чем во всяком другом, истинный авторитет есть только *авторитет, свободно признанный через усмотрение его компетентности;* а это усмотрение, как указано, опирается само на некий личный опыт — на опыт, что истина, извне нам сообщенная, совпадает с истиной, дремавшей в нас самих и пробужденной под этим внешним влиянием. Подлинный авторитет в этом смысле не порабощает нас, не содержит ни малейшего принуждения; он есть такой же итог свободного признания в силу внутренней достоверности, как истина, усмотренная из личного опыта.

Эти два рода авторитета, внешне сходные и обозначаемые одним и тем же словом, но внутренне глубоко различные, надо отчетливо различать друг от друга. Какова бы ни была педагогическая и дисциплинарная ценность и необходимость внешнего принудительного авто-

ритета (об этом придется говорить в другом месте) — нужно недвусмысленно и раз навсегда признать, что в отношении *самого существа акта веры* как религиозного знания может иметь силу только свободно признанный авторитет, только *с достоверностью усмотренная компетентность инстанции,* от которой мы получаем знание. Так как религиозная вера (как и всякое знание) по самому своему существу мыслима только как акт свободы, как живая внутренне убедительная встреча души с реальностью, то другой человек — кто бы он ни был — может нам при этом только помогать и советовать, но не может принуждать и предписывать. Дело идет здесь о свободном учении и наставлении, о руководстве в деле усмотрения истины, а не о приказе и слепом повиновении. Мы не можем здесь отказаться от свободы проверки и критики, от свободного сопоставления чужого указания с голосом нашего собственного сознания — ибо в непринужденной, непроизвольной гармонии между тем и другим заключается здесь само существо убедительности, авторитетности для нас чужого наставления. Эта свобода сохраняется и при величайшей личной скромности, при самом остром сознании личной слабости, несовершенства личного опыта и потому готовности учиться у более сведущих и посвященных.

Отсюда следует, что соответствующая слепому послушанию и его определяющая идея *непогрешимого религиозного авторитета* должна быть здесь принципиально отстранена; она содержит внутреннее противоречие, предполагая отказ от личного суждения, согласие на *слепую* веру, тогда как *вера и зрячесть, вера и внутренняя убежденность есть, по существу, одно и то же.* Можно повиноваться *чужому приказу действия,* и такого рода повиновение, без критики и проверки, есть в известной мере необходимое условие упорядоченной, разумной совместной человеческой жизни, но повиноваться чужому *суждению* есть contradictio in adjecto. Есть люди духовно слабые и духовно сильные, неопытные и опытные, близорукие и зоркие, люди, едва усвоившие первые зачатки знания, и мастера, достигшие максимального совершенства знания. Но нет ни людей, абсолютно неспособных научиться и лишенных дара суждения, ни людей непогрешимых. Ни папа римский, ни соборы, ни отцы и учителя церкви, ни первохристиане и апостолы не непогрешимы; нельзя считать непогрешимым и боговдохновенным и буквальный текст Священного писания, составленный, как бы то ни было, людьми, в своем существе подобными нам (не говоря уже о том, что дошедший до нас текст Писания есть не оригинал, а копия, обремененная возможными ошибками переписчиков и поправками позднейших редакторов). Идея inspiratio verbalis есть бессмысленное идолопоклонство; она прямо противоречит наставлению самого Писания, что мы должны быть служителями не его буквы, а духа. Каким бы ореолом святости ни было обвеяно для нас религиозное прошлое, историческое начало и исторический источник нашей веры, мы сохраняем сознание, что люди всегда были людьми, что и в героические эпохи высшего расцвета, святости и религиозной умудренности они были обременены греховностью, духовной слабостью, не были чужды заблуждениям. Новый завет полон указаний не только на грехи интриг, властолюбия, нравственной распущенности, эгоизма уже среди первохристианских общин, на человеческие слабости самих апостолов и непосредственных учеников Христа (эпизод с апостолом Петром в Антиохии, обличаемый апостолом Павлом!), но и на обилие религиозных недоумений и заблуждений, которым они были подвержены. Эти недоумения, шатания, заблуждения имели при этом место не только

при жизни Христа, когда смысл Его откровения еще оставался неясным, но и после завершения Его откровения и события «сошествия Св. Духа», которое, очевидно, тоже не даровало апостолам как бы автоматической гарантии непогрешимости религиозных суждений. Не обладает абсолютной непогрешимостью и то, что называется «соборным преданием всей церкви». Конечно, солидарность с утверждением людей, которых мы признаем компетентными знатоками религиозной истины, имеет для нас большой вес,— подобно communis opinio doctorum * в науке; если мы с ними расходимся, то мы сознаем в особой мере вероятность, что наше собственное мнение односторонне или содержит заблуждение. Но усмотрение непогрешимой истинности в том, что выражено в знаменитой формуле «quod semper, quod ubique, quod ad omnibus» **, с одной стороны, невозможно уже по той простой причине, что нельзя найти ни одного догмата, ни одной истины веры, к которым было бы фактически применимо это мерило, и, с другой стороны, даже если бы нечто подобное встречалось, единодушие общего мнения нигде и никогда не есть автоматическая гарантия его истины. История коллективного, церковно-религиозного сознания — совершенно так же, как история всякой мысли и всякого познания,— есть история борьбы между истиной и заблуждением, история подъемов и упадков религиозной мысли, великих озарений и сумерек света. Самой церкви приходилось признавать заблуждениями воззрения, господствовавшие в ней десятилетия, если не целые века (арианские тенденции, иконоборчество и многое другое). В великом деле коллективного искания правды каждый из нас, каждая человеческая душа есть в принципе равноправный участник, каждый из нас имеет *больше, чем право* — имеет *обязанность* самостоятельно искать правду; и чужие достижения — достижения умов и духов даже неизмеримо более сильных, богатых и умудренных, чем мы сами,— ценны для нас, должны быть предметом чуткого благоговейного внимания *именно* потому — и *только* потому,— что они помогают нам в нашем *собственном* искании правды. Если мы не можем обойтись без них, обойтись нашим слабым, одиночным опытом, если неразумно и дерзновенно предаваться гордыне удовлетворенности своими личными достижениями значит предаваться самодовольству, граничащему с верой в собственную непогрешимость,— то и самоуничижение, некое духовное пораженчество, отказ от воли искать правду — а это значит: *самому* искать ее — есть великий грех, великая неправда, неисполнение основного завета Христа: «Ищите и дастся вам». Всегда остается в принципе возможным положение, когда мы обязаны повторить слова Сократа, исполненные сознания личной ответственности: «даже если все согласятся, я один не соглашусь».

Так религиозный *авторитет* есть не более — но и не менее! — чем необходимый составной элемент религиозного *опыта* — момент, в силу которого чужой опыт внутренне усваивается нами, входит как бы в неразложимое химическое соединение с нашим собственным опытом — и в конечном итоге становится сам нашим личным опытом. Религиозный авторитет не есть принципиально иной источник веры, чем религиозный опыт; таковым он представляется только в порядке психологическом и педагогическом; в порядке *существа дела* он есть не что иное, как косвенный, обходный путь для расширения, обогащения, углубления, уточнения нашего собственного религиозного опыта.

---

* Общее мнение учителей *(лат.).— Ред.*

** «всегда, везде и по отношению ко всем» *(лат.).— Ред.*

Этим мы подведены к уяснению истинного смысла понятия *откровения.* Мы видели в начале нашего размышления, что по своему первичному, основоположному существу откровение есть непосредственное явление Божией правды, реальности Бога нашему духу. В этом смысле откровение просто совпадает с религиозным опытом; этот опыт носит характер некой «встречи» с Богом. Истина, обретаемая в религиозном опыте, испытывается нами так, что при этом нашей души касается, в нее проникает некая высшая, объективная реальность, с которой мы вступаем в общение в глубинах нашего духа. Еще иначе говоря, то, что мы при этом переживаем, мы можем на нашем человеческом языке выразить так, что нашего внутреннего слуха достигает при этом голос Божий. Словом, подлинное существо откровения есть всегда *теофания,* богоявление.

Богословие, однако, противопоставляет этому понятию первичного или непосредственного откровения другое понятие, которое именуется «положительным откровением». Под ним разумеют соотношение, при котором некая боговдохновенная инстанция возвещает нам точную и потому общеобязательную религиозную истину. Эта истина касается либо содержания *воли* Божией — обращенных к нам велений заповедей Божиих, которыми мы должны руководиться в нашем поведении и в образе жизни, либо же природы бога, Его свойств, Его отношения к нам, Его промысла в отношении человека и мира. Словом, содержание откровения мыслится как точная, общая, обязательная, многообразная *система вероучения,* исходящая от самого Бога и освященная Его высшим, абсолютным авторитетом. В качестве такового откровение противопоставляется всем мыслям и познаниям, которых люди могут достигнуть своими собственными познавательными усилиями; предполагается, что здесь наша единственная обязанность — пассивно воспринять, запечатлеть в себе то, что нам возвещается, покорно подчинить и личную нашу волю, и нашу мысль этой сверхчеловеческой абсолютной истине, которая нам даруется и предписана свыше. Понятие положительного откровения есть как бы высшее, потенцированное понятие внешнего, принудительного религиозного авторитета.

Выше, в начале моего размышления, я уже указал, что это понимание наталкивается на ряд трудностей; это понятие положительного откровения самоосуществимо лишь при условии, что мы имеем целый ряд обосновывающих его и, следовательно, проистекающих из другого источника непосредственно достоверных знаний. Мы видели: мы должны при этом 1) знать, что Бог вообще существует, т. е. иметь идею Бога, 2) знать, что инстанция, рассматриваемая как боговдохновенная, *действительно* боговдохновенна, т. е. действительно точно передает нам и волю Божию, и истины о природе Бога, и, наконец, 3) иметь основания обязательности для нас послушания воле Божией. Ясно, что понятие положительного откровения во всяком случае имеет смысл и силу только в сочетании с чем-то иным, с какими-то иными достояниями или мотивами нашего духа. Отсюда прежде всего следует, что отношение человеческого духа к откровению никак не может исчерпываться простым пассивным его восприятием и усвоением; оно предполагает некое активное сотрудничество со стороны человека, его вольное соучастие в деле усвоения откровения; откровение немыслимо как одностороннее действие Бога на нас — оно мыслимо лишь как некое двустороннее взаимодействие, как сочетание «акции» с «реакцией».

Это, собственно, в известном смысле, понятно само собой. Заранее очевидно, что Бог может открываться человеческой душе, но не может

открываться, скажем, животному или камню; ибо уже само восприятие откровения есть некая активность, предполагающая соответствующие способности разума и воли. Или, поскольку мы склонны при этом приписывать решающую активность Богу, мы во всяком случае должны признать, что Бог не может открывать, возвещать нам Себя и Свою волю извне, если Он одновременно не помогает нашему духу изнутри идти Ему навстречу, внимать откровению, понимать его, открываться его действию на нас. В этом смысле и положительное христианское богословие признает, что для восприятия откровения ему нужна *благодать веры;* и Христос в уже упомянутом мною месте говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец».

Но это значит, в конечном счете, что отношение между положительным откровением и религиозным опытом в принципе то же, что и отношение между религиозным авторитетом и личным опытом. *Воспринять* положительное откровение, и воспринять его как откровение, т. е. усмотреть его истину и обязательность, можно только *на основе и при поддержке религиозного опыта.* Положительное откровение есть для нас подлинное *откровение* только при условии, что оно испытывается как *истина,* как нечто *внутренне убедительное,* а это значит: при условии, что оно само воспринимается и переживается как *религиозный опыт.* Положительное откровение есть та форма религиозного опыта, при которой мы *непосредственно воспринимаем присутствие, реальность Бога и Его правды* в наставлениях, возвещениях и личности существа, которое есть для нас носитель откровения. Это есть та форма религиозного опыта, в которой *внутреннее озарение, раскрытие нашей души навстречу Богу* осуществляется так, что *приходит к нам извне,* в итоге действия на нас слов и личности существа, которое мы непосредственно испытываем, как возвестителя и носителя Бога и Его правды. Носитель откровения тем отличается от всякого иного — промежуточного — религиозного авторитета, что он испытывается как инстанция *непогрешимая,* т. е. непосредственный выразитель чистой правды Божией, как провозвестник самого голоса Божия — в конечном итоге как воплощение и явление самого Бога, в силу чего встреча с ним есть для человеческой души встреча с самим Богом, Богоявление, теофания. Это есть единственная форма, в которой идея непогрешимости имеет для религиозного сознания разумный смысл и внутреннюю убедительность. Никакое человеческое суждение, никакая весть о Боге — как мы видели — не могут быть непогрешимы как таковые. «Непогрешимость» имеет смысл только как иное обозначение для самой *очевидности,* т. е. для непосредственного усмотрения самой реальности. Только там и постольку, где и поскольку религиозный наставник воспринимается нами не просто как существо, поучающее нас, говорящее о Боге и Божией правде, а как существо, в словах и личности которого непосредственно присутствует и достигает нашей души *сама реальность Бога,*— мы тем самым сознаем его непогрешимость или, лучше сказать, воспринимаем его слова и личность *как откровение* в точно́м и буквальном смысле, т. е. как саму истину. Истина здесь, как и всюду, есть не суждение о реальности, а живое присутствие для нас *самой реальности.* Совершенно неверно представлять существо откровения и его действия на нас так, что мы при этом *на слово,* «слепо» верим, придаем значение абсолютной истины утверждениям возвестителя, содержанию возвещаемого им вероучения, проверить которое мы не в состоянии. Вера в содержание возвещаемого учения, т. е. признание его истинности, отчасти состоит в простом непосредственном восприятии его внутренней *очевидности,*

отчасти производна здесь от веры в саму *личность* носителя откровения, т. е. от непосредственного усмотрения, что в нем обнаруживается сила божественного порядка, что через него нашей души касается сам Бог. Бог может говорить и являться нашей душе незримо, изнутри; но Он может открываться ей и *извне;* мы можем встретиться с Ним в лице существа, в котором Он явственно для нас присутствует и воплощен. И эта встреча извне, по существу, не противоположна внутренней встрече души с Богом; так как Бог невидим для наших телесных очей, то Он в той или иной форме *всегда* открывается только глубинам нашего духа. Но эта глубинная встреча души с Богом может сама осуществляться через посредство внешней встречи с проводником и носителем Бога.

В этом смысле, как и во всех других, христианская религия есть не особая религия, а *абсолютная религия,* т. е. абсолютный, чистейший образец самого существа религии. То, что в скрытой, несовершенной форме, допускающей недоразумения и ложные истолкования, присутствует во всех религиях — сознание «боговдохновенности» носителя откровения как наставника и пророка, «посвященного» в истину о Боге и возвещающего людям истинное учение о Боге и истинное содержание воли Божией,— это самое в совершенной, адекватной форме открывается в христианской религии как непосредственное восприятие божественности, слитности с Богом человеческой личности Учителя, присутствия в ней самого Бога. Приведу здесь решающее место из Евангелия Иоанна: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его, и видели Его». Филипп сказал Ему: «Господи, покажи нам Отца и довольно для нас». Иисус сказал ему: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца. Как же ты говоришь: покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от себя, Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне» (14, 7—11; ср. 10, 30: «Я и Отец одно»). Вот почему основание христианской религии есть не вера в «учение», возвещенное Христом, а вера в Его личность как воплощение и носителя Бога; и эта вера есть сама не «христологический догмат», не содержание вероучения — в этом качестве она есть уже производное, интеллектуальное осмысление некой первичной опытной очевидности, а нечто совершенно первичное, и притом не «слепая» вера, а *самоочевидное, опытное* усмотрение присутствия реальности Бога в личности Христа. Это значит: усмотрение божественности Христа совпадает с опытной очевидностью для души света абсолютной Правды, от него исходящего. Истина, которую мы узнаем в религиозном опыте,— истина Бога — есть не отвлеченное учение, не «суждение» о чем-либо, она есть сама живая реальность Бога; и поскольку, как мы видели, мы необходимо воспринимаем эту реальность как личность или наподобие личности, истина здесь непосредственно дана, воплощена в *личности.* Именно поэтому видеть во Христе или через Христа «Отца», Бога и значит видеть, испытать, знать *саму истину.* Положительное откровение, состоящее в восприятии божественности личности Христа, совпадает, таким образом, с непосредственным опытным восприятием религиозной правды.

Теперь мы понимаем, каким образом совместимы два на первый взгляд противоречащих утверждения евангелия, которые я уже приводил выше. С одной стороны, Христос говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ев. Иоанн., 6,44), а, с другой стороны, Он же говорит: «Никто не приходит к Отцу,

как только «через Меня» (Ев. Иоанн., 14,6); и евангелист наставляет нас: «Бога не видал никто никогда: единородный Сын, сущий в недре Отца, Он явил» (Ев. Иоанн., 1,18).

«Прийти к Христу» — значит испытать в душе внутреннее действие самого Бога, открывающего нам истину; но если через это внутреннее действие Бога мы испытываем веру в Христа, то э т а вера есть, в свою очередь, основание нашей веры в истинность Его откровения о Боге, источник усмотрения правды Божией во всей ее полноте; ибо одним нашим личным опытом, без содействия Христова откровения, мы никогда не могли бы достигнуть полноты, ясности, совершенства знания истинного существа Бога, истинной правды Божией. Другими словами, эти два на первый взгляд противоречащих утверждения в своей совместности изъясняют существо положительного откровения как *взаимодействия* между непосредственным внутренним опытом — личным касанием Бога нашей души — и тем *тоже* внутренним опытом, который дается через внешнюю встречу с существом, воплощающим Бога и открывающим нам внешнюю встречу с существом, воплощающим Бога и открывающим нам всю полноту Божией реальности и Божией правды. Еще иначе говоря: положительное откровение не есть некое «на веру» принимаемое учение; оно не противоречит религиозному опыту, не есть какой-либо совершенно инородный опыту источник религиозного знания. *Положительное откровение есть само форма религиозного опыта* — именно такая его форма, которая дает нам его максимальную полноту и адекватность. «Исповедовать» Христа — верить в «положительное откровение», не столько принесенное и возвещенное, сколько *явленное* им,— и значит не что иное, как иметь *непосредственный опыт,* что здесь нам дана вся полнота Божией правды, что наша душа здесь с максимальной силой озарена неземным светом. Не потому мы веруем в Христа, что Его нам возвещает вероучение положительного откровения (на каком основании в таком случае мы доверяли бы этому вероучению?); напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узнанную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно именно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой опытной истине.

Но надо сказать еще больше: как ни важно, как ни драгоценно это опытное достижение живой Божией правды в лице Христа в смысле *сознательного усмотрения,* ее совпадения с несравненной единственностью Его личности,— еще важнее здесь, чтобы полнота и адекватность этой правды *фактически жила* в нашей душе, все равно, сознаем ли мы ее тождество личности Христа или нет. Сказано: «Не всякий, говорящий Мне: Господи, Господи! войдет в царство небесное, но исполняющий волю Отца Моего небесного». В притче о самарянине и в множестве других мест Новый завет разъясняет, что еретик и невежда в области положительного откровения, если он милосерден и полон любви, ближе к Богу, чем ортодоксально верующий, душа которого чужда живой правды Божией. «*Кто не любит, тот не познал Бога*». Эту столь часто забываемую истину повторяет одна из самых замечательных религиозных личностей нашего времени, возродительница истинного францисканства итальянка Sorella Maria в формуле: «Где любовь, там и святая католическая церковь». (Но, конечно, слово «любовь» означает здесь, с другой стороны, нечто большее и иное, чем простое субъективное чувство: оно есть пронизанность сердца неким благодатным светом и в этом смысле сердечное знание тайны Божией правды.) Как ни существенно для ясности, отчетливости, безошибочности нашей веры

нание Христа как источника и носителя правды Божией, все же (как мы уже видели) люди, называющие себя в этом смысле христианами, могут не быть таковыми, а люди, не знающие Христа, по недоразумению не ощущающие Его или даже интеллектуально заблуждаясь, отвергающие Его, могут, несмотря на это, быть истинными христианами. Это надо понимать не в том смысле, что они сами, не ведая Христа, обрели Его правду — это возможно в лучшем случае только частично, в той форме, что отдельные лучи света Христовой правды могут озарить человеческие души и вне их встречи с личностью Христа, а в конечном итоге в силу того, что Логос — Слово, или Разум Божий,— вечно живет и действует и вне своего воплощения в личности Иисуса Христа. Самое существенное здесь все же то, что полнота правды Божией, явленной в Христе и Его откровении, может фактически жить и действовать в душах людей совершенно независимо от того, сознают ли они этот источник исповедуемой ими правды или нет.

В этом отношении я отдаю себе полный отчет, что то понимание существа веры, которое я пытался наметить в этом размышлении, будучи на первый взгляд и по своей внешней форме итогом некоего философского размышления, отчетом о личном самосознании, в действительности есть само плод положительного откровения Христа. Все, о чем я говорил в этом размышлении, было бы совершенно недостижимо для человеческой мысли, если бы в нее не было заложено семя, посеянное Христом и принесенным Им откровением. Во всем, сказанном мною, я сознаю себя учеником Христовым и уповаю быть Его верным и понятливым учеником — как я уповаю также быть верным членом того, что называется «церковью Христовой» — соборного единства всех великих умов и духов, до меня и глубже меня понявших и разъяснивших существо правды Христовой. В этом смысле для меня бесспорно, что положительное откровение бесконечно богаче, полнее, глубже, чем когда-либо может быть какой-либо одиночный, личный опыт.

Если меня спросят: почему же, в таком случае, намеченное мною понимание веры все же так сильно отличается от традиционного — то на это я отвечу следующее. Во-первых, различие, быть может, совсем не так велико, как это кажется на первый взгляд. Оно имеет силу скорее в отношении наиболее распространенных, ходячих, популярных представлений, чем в отношении учений великих христианских мыслителей. (Так, например, у бл. Августина можно найти учение о существе религиозного откровения, в основном совпадающее с тем, которое я пытался наметить выше.) И во-вторых: поскольку это различие действительно имеет место, я считаю себя вправе, не впадая в самомнение, указать, что существо Христова откровения во всей его глубине и в его подлинном смысле усваивается, доходит до человеческого сердца не сразу, что оно есть нечто вроде семени, которое лишь медленно и постепенно дает ростки, созревает и приносит плоды. Конечно, апостолы и непосредственные ученики Христа чувствовали открытую им правду острее, сильнее, убедительнее, чем мы, поздние эпигоны; и великие святые и христианские мудрецы всех времен всегда постигали и выражали парадоксальное ее существо, противоречащее всем обычным, распространенным человеческим религиозным и моральным понятиям. Но отнюдь не нечестиво признать, что в исторической жизни церкви эти ходячие понятия в известной мере овладевали правдой Христовой и как-то приспособляли ее к себе, в этом смысле если не искажая ее, то во всяком случае не усваивая ее во всей ее глубине и полноте. И отнюдь не дерзновенно сказать, что в *общее сознание человечества*

эта правда проникает и начинает приносить в нем плоды лишь постепенно. Один пример вместо многих — и притом пример, имеющий непосредственную связь со всей темой моего размышления. Остается бесспорным фактом, что идея свободы и достоинства человека, и в частности идея свободы веры, кощунственности и бессмысленности религиозного принуждения, будучи элементарным, самоочевидным выражением Христова духа и откровения, впервые проникла в общее человеческое религиозное сознание примерно только 200 лет тому назад; остается бесспорным историческим фактом, что этот *основоположный догмат христианской веры,* вне которого немыслимо истинное следование пути Христову, не понимался и отвергался в продолжение 18 веков христианской церкви. В этом смысле мы вправе думать, что и подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь поздно — лишь после того, как многовековое христианское воспитание привело к созреванию его основного плода — сотворило из человека *личность,* само существо которой состоит в сознании себя свободным, богоподобным, непосредственным причастником Божией правды и Божией реальности. К числу многих заветов Христа, еще не усвоенных или недостаточно ясно, прочно и плодотворно усвоенных общим сознанием христианского человечества, принадлежит завет *внутренней* религиозной свободы, сознание непосредственной близости человека Богу и Его откровению. Этот завет выражен — в связи с суровым обличением «книжников и фарисеев» (а это значит, если вдуматься в вечный смысл Евангелия: в связи с обличением всякой книжно-богословской религиозности, человеческой гордыни, ортодоксии уставного благочестия) — в требовании никого не называть «учителями и наставниками», кроме одного Иисуса Христа, и никого не называть «отцом», кроме самого Отца Небесного, в требовании «не затворять Царства Небесного человекам» (Мтф. 23, 8—10, 13) и, наконец, в требовании отчетливо различать религиозное служение и наставничество от всего, что в мире называется «властью» (Лк. 22, 25—26). Повторяю: при всем благоговении к истокам нашей веры, при всем необходимом уважении ко всему прошедшему христианской жизни и мудрости и установленной им традиции, при всем сознании нашей собственной слабости и необходимости учиться у предков мы все же вправе думать, что начинаем теперь в некоторых отношениях яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл «благой вести».

ЧАСТЬ II

ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ПРАВДА ХРИСТИАНСТВА

1. ВСТУПЛЕНИЕ

В моем размышлении о сущности веры я неоднократно ссылался на своеобразие христианства и подкреплял мои мысли о вере, мой опыт веры свидетельствами первоисточников христианской веры. И я закончил мое размышление указанием, что характер и содержание того, что независимый человеческий дух должен сознавать как истину веры, фактически определены тем — сознательным или бессознательным — воспитанием, которое он получил в школе христианского откровения. Намеченные мною основные черты веры как непосредственно-достоверного сердечного знания впервые отчетливо выражены в христианском откровении, в силу чего оно есть совершенное выражение истинного и вечного существа веры. Я хотел бы теперь уточнить это указание разъяснением того, что собственно надо понимать под христианством, или, точнее, в чем состоят его наиболее существенные черты, необходимые и ценные для каждой человеческой души.

Правда, попытки — весьма распространенные — определить «сущность христианства» надо признать бесплодными, неосуществимыми по самому их замыслу. Христианство не есть учение, которое можно было бы отвлеченно изложить в основном его содержании. Христианство есть откровение некой конкретной реальности — и притом реальности бесконечно богатой и дарующей нам неисчерпаемую полноту и глубину жизни,— блаженство и покой, преисполняющие и просветляющие всю нашу жизнь. Пытаться точно «определить» «сущность» христианства — это примерно то же, что пытаться точно определить сущность любви в момент, когда ее испытываешь и ею охвачен. Ввиду полноты, сверхрациональности и конкретности того, что называется «христианством», единственная истинная «сущность» его дана, как я уже говорил, в живом облике самой личности Иисуса Христа — во всей полноте истины, в нем воплощенной. Точно определить ее, конечно, невозможно; и даже чтобы приблизительно описать ее, надо обладать сочетанием гениальности религиозной с гениальностью художественной; но даже человек, к тому призванный, дал бы только *свой* аспект — один из многих возможных аспектов — этой живой правды. В конце концов, «сущность христианства» доступна не индивидуально, а лишь соборному опыту человечества; она выражена во всей совокупности свидетельств христианской жизни и мысли в ее высших и чистейших образцах; ее правдивое зеркало есть весь сонм христианских святых и мудрецов. Только во всеобъемлющем единстве их многообразия дано конкретно, как бы стереоскопически, то, чему учит нас живой облик Христа и что в нем содержится — и тем самым дана подлинная «сущность христианства».

С точки зрения теоретического познания христианской правды нужно всегда помнить, что, будучи абсолютной, эта правда есть всеобъемлющая полнота конкретности. Она есть поэтому — как учил великий христианский мудрец Николай Кузанский, следуя завету первого христианского мистика Дионисия Ареопагита,— всегда

«совмещение противоречащего» (complexio contrariorum) или «совпадения противоположного» (coincidentia oppositorum). Ее нельзя отвлеченно выразить ни в каком суждении; ее можно приблизительно уловить только в сложной системе идей, примиряющей противоположные начала и сводящей их в некое конкретное единство. Этим положен предел всем попыткам рационально понять до конца полноту христианской правды.

Но если было бы дерзновенно и суетно пытаться определить исчерпывающим образом «сущность христианства», то, с другой стороны, не только можно, но и должно уяснить себе, какие моменты христианской веры входят в состав *нашего личного опыта,* испытываются нами как истины, подлинно определяющие *нашу* веру и *нашу* жизнь. Христианская вера, как все живое, эволюционирует во времени; сохраняя свое существо, оставаясь вечной и для всех веков одинаковой правдой, она в разные исторические эпохи действует на человеческие души разными своими сторонами. Конечно, все, что каждый из нас опытно воспринимает как наиболее существенное в христианской вере, тоже никогда не будет чем-либо абсолютно новым, доселе никем не изведанным и никому не известным. Если Гёте мудро и справедливо говорил о человеческой мысли вообще: «Wer kann was Kluges, wer was Dummes denken, was schon die Vorwelt nicht gedacht» * — то это утверждение в особой мере применимо к мыслям о христианстве. Нечто абсолютно новое могло бы быть здесь только ложным; все истинное было уже за многие века христианской эры кем-либо прочувствовано, понято и выражено. Но вновь высказать эти старые истины не значит впадать в банальность, «открывать Америку». Все опытно пережитое и воспринятое, поскольку удается сколько-нибудь точно его выразить,— сколь бы старо и известно оно ни было, в каком-то смысле обновляется, обнаруживает себя с какой-то новой стороны. Неся на себе отпечаток живого личного опыта, оно тем самым отражает на себе своеобразие данной эпохи, данной духовной ситуации — и, в конце концов, становится столь же новым и единственным, сколь ново и неповторимо всякое конкретное человеческое переживание. И, с другой стороны, вне этой связи с живым опытом, т. е. сознаваемое только как традиционное, унаследованное учение, содержание веры тускнеет и теряет свой живой смысл.

Существует даже некая противоположность между содержанием общеизвестного, традиционного христианского сознания и теми его моментами, которые в каждую эпоху и в каждом из людей в отдельности воспринимаются как наиболее существенные, нужные и важные. Ибо эти моменты и черты христианской веры испытываются как нечто забытое, недостаточно оцененное, иногда даже прямо искажаемое в традиционном вероучении и унаследованном типе «благочестия». А в настоящее время дело обстоит так, что с мыслью о христианстве у многих людей, воспитанных в теперь уже многовековой традиции отчужденности от церковной веры и протеста против нее, невольно связано представление о некой вообще уже омертвевшей, лишь по исторической инерции сохраняющейся системе идей, учреждений и обрядов, утратившей творческую силу и перестающей вдохновлять человеческое сердце. Господствует впечатление, что все живое, благородное, самоотверженное, творческое сосредоточено вне христианской церкви и даже необходимо должно стоять в оппозиции к ней. Что такое впечатление могло вообще сложиться и распространиться — в этом, конечно, повинна сама историчес-

* «Кто может подумать хоть что-нибудь мудрое или глупое, что не было бы кем-то уже придумано раньше» *(нем.).— Ред.*

кая христианская церковь. Но это впечатление по существу односторонне и несправедливо даже в отношении исторически-эмпирического воплощения христианской церкви. При духовно свободной и беспристрастной оценке надо признать, что высшие образцы истинной святости подвижничества, любви, жизненной мудрости даже и в последние века были явлены скорее в лоне церкви, чем вне ее и в оппозиции к ней. Но еще неизмеримо важнее здесь другое. Дух христианской веры — неосознанный и часто ложно истолкованный — не только вообще продолжает действовать за пределами того, что с внешнеэмпирической точки зрения обозначается как церковь, но и есть подлинный источник и самое существо всех гуманитарных стремлений, всех возвышенных сердечных исканий человечества, внешне чуждых христианству и борющихся против него. Питаясь плодами христианской веры, христианского откровения, так наз. передовое христианское человечество по трагическому недоразумению отрекается от того дерева, которое принесло ему эти плоды. И лозунги свободы, равенства и братства, и требование социальной справедливости, ответственности общества за судьбу всех его членов, и утверждение достоинства человека, право каждой личности на свободное самобытное развитие — все это есть плод христианского понимания жизни и человека и совершенно немыслимо вне его. Но поскольку все эти стремления и верования развиваются вне сознания их подлинного, именно христианского смысла и основания, они легко подпадают искажениям, и искомое ими добро часто оборачивается злом. Поэтому не только более достойно блюсти пиетет к первоисточнику нашей духовной жизни, но и практически в интересах ее успешности и плодотворности чрезвычайно важно отдавать себе отчет в нем — сознавать, что наши нравственные стремления суть не просто самовольные человеческие мечты, а опираются на некую *реальность,*— на упоительно прекрасный мир, открытый христианским откровением, мир, незыблемо прочно утвержденный, в котором мы укоренены и благотворные силы которого питают и укрепляют нас, дают нам гарантию в истинности и победоносности наших стремлений. Этот мир так же чарует нас теперь, его восприятие так же свежо, ново и радостно для нас, как и в первый момент, когда он был открыт. В этом заключается существенность нового, опытного восприятия старых истин.

Мир христианской правды сочетает и ныне для нас безусловную правду с парадоксальностью. Задача моего размышления — просто напомнить об этом мире, хотя бы намеком дать ощутить забытую *парадоксальную правду христианства.* Нужно прежде всего отчетливо осознать, что христианство по самому своему существу парадоксально: оно есть навсегда «иудеям соблазн и эллинам безумие». Это значит: оно скандализирует и шокирует всех людей, которые мерилом правды считают годность для рационального устройства практической совместной человеческой жизни, для удовлетворения земной нужды человека,— всех людей «политического» и морализирующего склада мыслей; и оно представляется нелепостью, безумием, бессмысленной сказкой всем людям, верующим в абсолютную, высшую истинность трезвой рациональной мысли. Но будучи в этом смысле вечно парадоксальным, христианство не перестает быть *правдой:* оно открывает нам реальность *более глубокую,* более первичную и основоположную, чем та, которую видят наши земные глаза и ведает наша земная мысль, оно дает последнее, совершенное удовлетворение более глубоким, интимным, тайным — а это значит, *истинным* — запросам человеческого духа — тем запросам,

в которых обнаруживается его истинное, обычно непонимаемое и незамечаемое существо. Поэтому, повторяю, оно одно гарантирует здоровье, равновесие и настоящую плодотворность человеческой жизни. Когда я говорю: «Оно одно», я совсем не имею в виду какую-то узкую, строго отграниченную от всего остального доктрину, совсем не проповедую некую конфессиональную замкнутость и ограниченность. Как я уже говорил в прошлом размышлении, христианство именно потому, что оно есть *правда,* универсально; часто односторонне и неотчетливо выраженное, оно есть всюду, где человеческое сердце подлинно видит самого себя и — тем самым — Бога; оно объединяет в себе и доводит до ясного и полного сознания всю подлинную сердечную мудрость, когда-либо и где-либо достигнутую человеческим духом. Дело идет о *самой правде,* имеющей силу для всех времен и для всех людей, а не о какой-либо исключительной исторической доктринальной ее оболочке. Так, ап. Павел, проповедуя афинянам, справедливо указывал, что в поэзии и религии античного мира уже содержатся зачатки той правды, которую возвещает откровение. Так и в наше время, чем далее идет изучение сравнительной истории религии и мистики, тем более обнаруживается универсальность истины христианства.

2. «СОКРОВИЩЕ НА НЕБЕСАХ»

Я начинаю с наиболее элементарного и вместе с тем наиболее существенного — с того, что более всего неприемлемо для людей так называемого положительного склада ума. Христианство открывает нам совершенно новые горизонты бытия; оно дополняет видимый земной мир — который мы склонны отождествлять с бытием, с реальностью вообще — указанием на некий невидимый «иной» мир. С точки зрения так называемого здравого смысла это кажется чем-то вроде помешательства, искусственным погружением человеческого духа в призрачную область снов и фантазий. Стоит, однако, раз ощутить реальность этого «иного» мира, чтобы эта оценка сменилась в нас оценкой прямо противоположной. Дж. К. Честертон справедливо указывает, что обычное понимание, отождествляющее верующего с «ненормальным», прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное *сужение.* Всякая «мания» — будь то мания величия, или мания преследования, или еще что-либо иное — основана на том, что бесконечная перспектива бытия во всей ее широте и полноте и связанное с ней сознание сравнительно ограниченного места, которое в ней занимает круг наших личных интересов, содержание нашей собственной жизни, подменяется некой искусственно суженной картиной бытия, в которой наш личный маленький мирок кажется центральным или даже исчерпывающим бытие. В этом смысле не верующий, а, напротив, человек неверующий — человек, как бы «не видящий дальше своего носа», отождествляющий ничтожный круг своих личных впечатлений и земных забот с миром вообще, - есть существо не только «ограниченное», но даже прямо ненормальное; это не мешает ему иногда быть практичным, уметь ориентироваться в известных пределах, иметь практический успех в осуществлении своих целей — что, как известно, свойственно обычно всем сумасшедшим. Настоящую разумную перспективу жизни имеет, однако, только человек, способный воспринимать жизнь и реальность в ее целом, т. е. способный во всякий момент дополнять видимый, чувственно данный, физически его затрагивающий небольшой отрезок

мира картиной его невидимого, только мысленно сознаваемого целого. В этом, быть может,— одно из основных отличий человека, как мыслящего существа, от животного. В этом смысле вера, в качестве способности сознавать «иной», чувственно не данный мир, считаться с ним, понимать его значение для нашей жизни, есть естественное продолжение — только в ином измерении — основной тенденции самого существа человеческой *мысли* как способности сознавать невидимое. Впрочем, конечно, не имея опыта этого иного измерения бытия, нельзя проникнуться этим простым и по существу совершенно бесспорным соображением. В этом смысле бл. Иероним метко сказал, что верующие и неверующие «взаимно кажутся друг другу безумцами» — invicem insanire videmur.

Конечно, уже из сказанного ясно, что это не есть исключительная особенность христианской веры, а есть скорее существо всякой веры вообще. Даже самая грубая, примитивная вера состоит в том, что человек прозревает позади и в глубине видимых явлений некие незримые силы и реальности, ими управляющие. Каким бы иллюзиям и заблуждениям ни предавался при этом человек, такая установка в своей основе глубже, разумнее, проницательнее, чем та слепота, которая под именем «позитивизма» проповедуется и исповедуется так наз. «просвещенным» человеком. Христианство в этом смысле, как и во многих других, только более отчетливо осознает и раскрывает вечное общее существо веры.

Но дело не в том, чтобы просто сознавать невидимый мир, невидимый слой бытия; весь вопрос в том, какое значение мы ему придаем, чем мы в нем интересуемся. Давно замечено, что самая первобытная магия имеет сходство с научным или практически-позитивным отношением к миру в том смысле, что предполагаемые ею незримые силы интересуют человека как силы природы — имеющие определенный земной эффект и могущие быть направлены на пользу земных интересов человека (или во вред его врагов). Точно так же ветхозаветная религия, по крайней мере в древнейшем ее слое, мыслила Бога в значительной мере и в первую очередь как огромную решающую силу, от направления воли которой зависит земное благополучие или земные страдания человека. Где, как в той же ветхозаветной или в античной религии, незримые силы, властвующие над миром, мыслятся как инстанция законодательная или как инстанция, блюдящая за справедливостью, награждающая праведных и карающая преступных, это вселенское «право» мыслится само как определяющее начало упорядоченного устройства земной человеческой жизни, т. е. как условие его земного благополучия.

Напротив, для христианства (как, впрочем, еще до него для некоторых подобных античных верований, например орфизма или основной религиозной сущности платонизма) существенно, что самый *центр тяжести интереса* человеческой души переносится из «этого» мира в «иной», незримый, «небесный» мир. В человеке пробуждается сознание, что, как бы сильны ни были интересы, приковывающие его, через посредство его тела, к земному миру, его настоящая родина, твердая почва, на которой он может укрепиться, находится «в ином» мире, «на небесах», что настоящее, последнее удовлетворение дают ему блага, которые он может обрести только «там», в незримом, в лучшем, высшем мире, который прозревает его душа. Таков «идеальный мир» Платона, таково же «царство Божие», как его возвещает, в качестве «царствия небесного», Христос. Это есть то «сокровище на небесах», о котором

сказано: «Не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровище на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют, и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше».

Именно эта установка вызывает не только отрицание, но и негодующий протест неверующих. Она неизбежно представляется им каким-то искусственным усыплением человеческого духа, «опиумом для народа», подавлением и отклонением его нормальной, здоровой, земной активности. Такая оценка, конечно, вполне естественна и понятна с точки зрения неверующего, при его собственной перспективе жизни. Опыт человеческой жизни — индивидуальной и коллективно-исторической — показывает, однако, что, какой бы вред ни причиняли иногда человеческой жизни некоторые формы или типы религиозной веры в «иной мир» (которые мы должны признать искажениями ее подлинного существа) — в общем и целом человек обретает в религиозной вере, *и именно* в ней, основной источник и творческую силу и для земной своей активности. Как это отметил Гёте, именно эпохи веры были эпохами творческими и плодотворными, тогда как эпохи безверия были эпохами бесплодными и пассивными. Но сейчас для нас существенно другое. Даже если рационалисты были правы, все равно — они не могут переделать человеческое сердце. Человеческое сердце так уже устроено, что оно не может удовлетвориться одними земными благами, более того — что, ища одних лишь земных благ, оно неизбежно сознает себя обреченным на страдание, тоску, разочарование, и жизнь становится для него бессмысленной. Для этого достаточно уже сознание и внешней шаткости всех земных благ (хотя бы перед лицом факта краткости человеческой жизни, болезней, страдания и смерти), и внутренней их неудовлетворенности, поверхностности, легковесности. Неотразимо убедительную жизненную мудрость выражают слова Пушкина: «безумных лет угасшее веселье мне тяжело, как смутное похмелье; но как вино — печаль минувших дней в моей душе чем старе, тем сильней». Человеческое сердце — что бы ни думал сознательно сам человек — так устроено, что и центр его тяжести, и точка его опоры находятся в ином месте, вне круга его чувственно-телесного бытия. Оно может сохранить равновесие, только если на его весах чаша, находящаяся в незримой глубине, в «ином» измерении бытия, *нагружена;* стоит ей быть пустой, как другая, выступающая наружу чаша весов, в лице которой человек есть соучастник «этого» мира, бессильно падает на землю, будучи не в силах держаться сама по себе.

Что этот «иной» мир, открывающийся вере, есть подлинная реальность,— что, если человек опытно находит «там», в незримой глубине бытия, твердую опору для своей жизни, то сам этот опыт удостоверяет реальность того, что в нем дано — об этом было достаточно сказано в предыдущем размышлении. Мы уже знаем, что если неверующий считает эту реальность вымыслом, то это так же естественно, как и то, что слепой не верит в реальность света и цветов или немузыкальный человек — в реальность музыкальной красоты — и так же мало может соблазнить имеющих очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать. Здесь нас интересует само содержание этого «иного» мира.

Общий смысл его состоит в том, что он есть единственная подлинная «родина» человеческой души. Человек, будучи странником и беженцем в «этом» мире, сознавая себя в своей основе и глубине чем-то совсем

иным, чем этот мир, и потому оставаясь в нем непонятым, испытывая себя подвластным в нем холодным, враждебным силам и потому неспособным обрести в нем подлинное удовлетворение своим интимным, заветным потребностям, одновременно имеет сознание своей внутренней связи со своей незримой родиной. Этот «иной» мир был в прежние эпохи религиозного сознания — и отчасти остается и ныне для многих людей — объектом еще большего страха для человека, чем мир земной; человек чувствовал его преисполненным страшных, грозных, губительных сил, в руках которых он сам был бессильной игрушкой или в отношении которых он сознавал себя бесправным рабом. Натуралистические религии мыслили все земные опасности и беды человеческой жизни только обнаружением ярости и злобы духов, правящих земными явлениями. Античная религиозность, прозревавшая сходство богов с людьми, мыслила богов существами неизмеримо более могущественными и вместе с тем или равнодушными к людям, играющими ими, как дети игрушками, или даже им враждебными, завидующими всякому их счастью, всякой удаче; и сам сонм богов был подчинен холодной, непонятной человеку, беспощадной и неумолимой воле *рока,* «мойры»; поэтому красота, сила, совершенство этого небесного или «олимпийского» мира не избавляли человека от глубокого, безнадежного пессимизма. В ветхозаветной религии Бог есть прежде всего всемогущий самодержец, властитель, перед которым тренещет его раб — человек. Он, правда, может надеяться умилостивить его — либо дарами, либо исполнением его воли,— но именно только так, как раб может надеяться на милость владыки. На это представление, правда, наслаивается другое, более утешительное, по которому Бог есть нечто вроде конституционного монарха, заключившего договор с людьми и обещавшего им милость и покровительство при условии верного соблюдения договора людьми. Более того, Бог начинает мыслиться как «отец» или как «муж», избравший израильский народ своей женой,— словом, как строгий, но и любящий властитель. Но так как ветхозаветный человек имел одновременно опыт, что его слабая природа подвержена греху и не в силах оправдаться перед Богом, то к чувству доверия к Богу и упокоенности в Боге примешивались у него все же муки нечистой совести, страх неизбежной кары. При более глубоком религиозном прозрении им — как это выражено в книге Иова — овладевало чувство скорбного недоумения и даже протеста: как возможен праведный суд между всемогущим владыкой и бессильным рабом или зачем Бог карает существо, которое Он сам создал столь слабым и беспомощным?

В этом недоумении и томлении духа уже обнаруживается смутное прозревание той последней, окончательной правды, которую открыло христианство. Бог — средоточие и носитель «иного» мира — есть не что иное, как реальность самой Правды — той подлинной правды, которую ищет человек и в которой он находит последнее удовлетворение. Эта правда совпадает с добром; ее существо есть *любовь.* Бог есть «отец» — не как строгий, требовательный властитель, а как существо, любящее своих детей и озабоченное их благом, радостно и любовно встречающее всех без различия, повелевающее солнцу восходить одинаково над злыми и добрыми и посылающее дождь праведным и неправедным. Спасение и успокоение дается всякому, кто его ищет, дверь в Царство Божие — в царство правды, добра и любви — открывается всякому, кто толкается в нее. Отношение власти и подчинения, из которого вытекает чувство рабского страха, здесь сменено отношением заботливой, всепрощающей любви и радостного доверия. Все это есть выражение того

основоположного сознания, по которому Бог или «иной» мир, которого Он есть источник и средоточие, есть настоящая родина человеческой души, инстанция, сродная человеку, где человек находит последнее удовлетворение и упокоение. Отныне отношение человека к Богу, сознание неустранимой его связи с иным миром есть не источник страха, чувства бессилия, подвластности, виновности, а, напротив, источник блаженства и покоя, «спасения». Все то, о чем томится и чего не находит человек на земле, все то, в чем нуждается человеческая душа в ее исконном, вечном, ничем не стираемом отличии от всех свойств и условий земной реальности,— все это человек находит в Боге и Его Небесном Царствии. Ибо человек в конце концов ищет только одного — сохранить, «спасти» свою «душу» — быть самим собой, прочно обладать благами, составляющими само его существо. Если весь здешний мир не может обеспечить человеку достижение этой цели, то «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Или: «Какой выкуп даст человек за душу свою?» И напротив, там — у Бога, в его Царствии — человек имеет «единственное, что ему нужно» — вечное, неотъемлемое и неразрушимое сокровище, дающее полное удовлетворение всем его потребностям, то, ради чего стоит отдать все остальное.

С этим сознанием, что «сокровище на небесах» настолько ценно, настолько удовлетворяет единственную истинную потребность человека, что человек, жертвующий для него всеми земными благами, обретает все же безмерно больший выигрыш, тогда как, наоборот, человек, пренебрегающий им ради земных благ, наносит ущерб самому себе, губит сам себя — с этим сознанием связана особая парадоксальность христианской веры, вечно возбуждающая насмешку или даже негодование неверующих *. Дело в том, что по самому смыслу христианской веры обладание «сокровищем на небесах» сохраняет всю свою ценность, *несмотря на то, что оно ни в чем не изменяет* внешнего трагического положения человека в плане его земного бытия,— более того, несмотря на то, что эта вера, в силу своего антагонизма обычной земной установке, обрекает человека на одиночество, непонимание и гонение со стороны «мира сего». Сознание коренной противоположности между силами «иного мира» и силами «мира сего» ведет к открытому, категорическому признанию, что внешний земной успех не есть мерило внутренней силы и правды духа, а, скорее, напротив, мерило его неправды и бессильной плененности, и что истинное блаженство, покой, удовлетворенность человеческой души совершенно независимы от благоприятных внешних, земных условий его жизни, а скорее сполна осуществляются именно через внешние лишения и страдания. Неверующий склонен видеть в этом утверждении одну лишь ложь, лицемерие, гибельные для задачи реального улучшения человеческой жизни. Надо открыто признать, что он в этом *часто бывает* правым, поскольку утверждать это гораздо легче, чем подлинно испытывать и осуществлять, т. е. потому что такое утверждение легко может выразиться в лицемерии и невнимании к нуждам ближних. Это, однако, нисколько не меняет того, что подлинное, опытное восприятие и усвоение этой истины делает ее совершенно самоочевидной для того, кто ее действительно испытывает. Нет даже надобности быть «христианином»,— достаточно серьезно и внимательно воспринимать внутренние душевные или духовные условия человеческого

* Мне приходится в этой связи вкратце повторить сказанное мною в книге «Свет во тьме».

существования, чтобы сознавать истину, что такие блага, как душевный покой, просветленность, мужество, радостное настроение духа, безмерно ценнее всех внешних благ жизни, по крайней мере мыслимы и при их отсутствии и по меньшей мере часто затруднены страстной погоней за внешними благами, которые при этом обнаруживают свою иллюзорность и обманчивость. Христианское учение о «сокровище на небесах» в конечном смысле только разъясняет, углубляет, прочно утверждает это сознание, которому учит уже простой, только серьезно и ответственно воспринимаемый опыт жизни, простая жизненная мудрость. И не следует здесь полагать абсолютно непроходимую грань между жизнью, посвященной небесным благам, и земной жизнью человека. Напротив, обладание «сокровищем на небесах» очевидно облагораживает, просветляет, нравственно совершенствует и тем самым вообще улучшает и земную жизнь человека. Однако существенно здесь помнить, что это его действие так же непроизвольно, как непроизвольно благотворное действие солнечного света на мир. Существо и ценность света измеряется не этим косвенным его действием; они лежат в нем самом, в ясности и радости, которые он дарует даже и там, где земные силы ему противодействуют.

Само это признание внутренней, имманентной ценности «сокровища на небесах», совершенно независимой от его внешней полезности, для земной жизни есть показатель благородства и подлинного самосознания человеческого духа. Правда, сознание спасительной силы «сокровища на небесах» связано с упованием на его грядущую *окончательную* победу над «миром», залог которой есть вера в воскресение Христа, убеждение, что божественная Его природа сильнее темной, разрушительной силы смерти, т. е. сильнее всех бессмысленных, слепых сил природы. Но до этой чаемой окончательной победы, т. е. в пределах существования мира в его нынешнем устройстве, в нынешнем «эоне», спасительная сила и правда «небесного сокровища» сказывается именно в его внешней немощи; ее торжество, а поэтому и истинное блаженство человека обнаруживается именно в страданиях и лишениях. Конечно, именно эта парадоксальность христианской веры, как я уже только что указал, таит в себе опасность, что проповедь ее легко может выродиться на практике в равнодушие к земным страданиям, в моральную пассивность, даже в лицемерное оправдание неправды. Этот риск неизбежен в силу упомянутого уже мною принципа corruptio optimi pessima. И как тоже уже указано, здесь не существует внешнего, осязательно воспринимаемого мерила, чтобы отличить правду от неправды. *Внутреннее* мерило здесь только одно: подлинность веры в «сокровище на небесах» практически обнаруживается в том, что человек применяет ее прежде всего в отношении *самого себя*. И ограждение правды от ее вырождения в неправду дано здесь в том, что вера в «сокровище на небесах» есть тем самым вера в абсолютную божественную ценность всякой человеческой души в самом ее конкретном бытии, т. е. в ее земном воплощении,— кратко говоря, есть *любовь к ближнему* во всей конкретности его жизни и жизненной нужды. Действенная забота о том, чтобы накормить голодного, приютить бездомного, одеть голого, есть реальный показатель *моей* веры в небесное сокровище, в его ценность *для меня* при всех земных лишениях.

Все это, однако, не умаляет и не устраняет принципиальной парадоксальности христианства, согласно которой незримое благо бесконечно ценнее всех земных благ и блаженство человека — достижение им подлинной цели его жизни — осуществляется несмотря на его страдания

в мире и даже именно через эти страдания. В этом отношении, как и в других, христианская вера только окончательно уясняет — поясняет открытием реального основания — истину, которую всегда исповедовали подлинные мудрецы, начиная с Сократа, и над которой всегда глумились и будут глумиться невежды.

Здесь мы снова, с другой стороны, встречаемся с соотношением, которое я уже отметил в общей форме в предыдущем размышлении. Истина веры — теперь мы можем сказать точнее: христианской веры — будучи истиной универсальной, т. е. выражая самое общее, исконное существо человеческого сердца,— есть тем самым истина, некоторым образом устраняющая или по меньшей мере ослабляющая саму противоположность между «верующими» и «неверующими» в обычном смысле этих понятий. Когда мы наталкиваемся на правдивое выражение глубокой скорби, безнадежной меланхолии в оценке человеческой судьбы (как это, например, характерно для античной мысли и в незабываемо прекрасных словах выражено у Гомера, Пиндара, Софокла), сердце наше бывает непосредственно потрясено его *правдой*. И после Христа, как и до Него, жизнь человека в мире полна скорби, безнадежности, трагизма. Sunt lacrimae rerum *. Кому открылась правда христианства, тот знает, что Христос спас мир в неком одном — правда, глубочайшем и основоположном — плане и тем дал нам вечную радость и покой; но в другом, эмпирическом, плане мир продолжает страдать, «вся тварь», как говорит апостол, «стенает». Поскольку неверие состоит в простом констатировании этого факта, в скорби о нем, в неудовлетворенной жажде подлинного, окончательного, всеобъемлющего торжества правды и добра — неверие и право и праведно; оно само есть лишь обратная сторона, как бы изнанка веры. И, напротив, поскольку вера ведет к самоудовлетворенности, к пассивному покою, к заглушению нравственной скорби и заботы — она есть неправда, т. е. не есть истинная вера. Где дух усыплен, где он перестает остро воспринимать различие между правдой и неправдой, добром и злом, где он внутренне не готов во всякое мгновение стать на защиту правды против неправды — там он чужд Христова духа, хотя бы люди этого не ведали. В том, чего хотят, что любят, чего жаждут *скорбящие* неверующие, они, сами того не ведая, следуют за Христом; они только не понимают отчетливо смысла Его откровения, не восприняли радости, которую оно несет. Все они подобны тем ученикам Христа, которые после Его смерти считали Его дело безнадежно погибшим, шли в Эммаус в глубочайшем унынии; как только голос Его достигает их слуха, у них начинают «гореть сердца». Так правда Христова во всей ее парадоксальности имеет силу для верующих и неверующих — только бы они ее искали. Таково, в сущности, свойство всякой подлинной правды: она помогает всем, имеет силу для всех. Так медицинская правда, которую ведает знающий и умелый врач, спасает всякого больного — и того, кто верит в медицину и согласен с врачом, и того, кто ему не верит и возражает,— только бы он сам хотел исцелиться и отдался в руки врача. Всякий, кто ищет правды и тоскует по ней, ищет Христа и тоскует по Нему, ибо Христос и есть Правда; более того, он уже имеет в своем сердце Христа, хотя сам того не знает. *В таком* имении, а не в признании какой-либо отвлеченной богословской доктрины состоит подлинное существо веры.

---

* Есть слезы для (чужих) бед *(лат.)*.— *Ред.*

3. РЕЛИГИЯ ЛИЧНОСТИ. ХРИСТИАНСТВО И НРАВСТВЕННОСТЬ

Веками — в эпоху рационализма и Просвещения — люди искали «естественной религии» — религии, которая не опиралась бы на специальное «положительное» откровение, не требовала бы слепой веры в него, а вытекала бы сама собой из природы человека и потому была бы для него и необходима, и очевидна. Под «природой» человека разумелся при этом его разум или рационально осмысленное нравственное его начало. Люди искали призрак. Такая религия невозможна по самому существу того, что есть религия. Ибо религия есть видение некой сверхрациональной правды, удовлетворение нужды человеческого духа, выходящее за пределы разумного или рационально-морального его начала. Но если под «естественной религией» разуметь религию, соответствующую глубочайшему, подлинному существу человеческого сердца, сполна его удовлетворяющую и ему внутренне очевидную, то такая религия не только возможна, но ее и нет надобности особо искать: она просто совпадает с христианской религией, которая и есть не что иное, как религия, вытекающая из самого существа человеческого сердца. Тертуллиан выражает это соотношение в классической формуле: anima naturaliter christiana; душа человека по своей природе — христианка. Парадоксальность христианства есть вместе с тем его *правда для сердца* — для сердца человека, которое в своем подлинном существе само «парадоксально», выходит за пределы разума и не может вместиться ни в какие рациональные нравственные нормы. *Правда* христианства, как и правда веры вообще,— мы уже видели это выше,— не есть теоретическая истина в смысле совпадения наших суждений с внешней и чуждой нам безразлично-фактической реальностью; она не есть также правда в смысле совпадения с какой-либо общей, связывающей и ограничивающей человека нравственной нормой; правда есть здесь живой опыт, в котором открывается абсолютная, сверхчеловеческая реальность того, чем живет человеческое сердце и что составляет само его существо. То, чем живо и в чем нуждается человеческое сердце, есть для него Добро, Красота, Блаженство, Истинная Жизнь — словом, высшая ценность, которая, с одной стороны, сполна его удовлетворяет и, с другой стороны, сознается как абсолютная, объективная, самодовлеющая ценность. Только другое выражение для того же самого есть то, что это высшее благо есть именно *Правда*. Существо веры есть непосредственное сознание, что Правда в этом смысле совпадает с правдой-истиной, с тем, что *истинно есть*, что есть глубочайшая первооснова и универсальная творческая сила всего сущего. Вера в этом смысле есть, как мы уже знаем, не что иное, как углубленное до конца самосознание человека, усмотрение его собственной, абсолютной онтологической первоосновы. Это усмотрение совпадает с сознанием, что человек не одинок в бытии, не есть существо, неведомо откуда взявшееся и неведомо как и зачем брошенное в мир, а есть сам выражение глубочайшей первоосновы бытия и потому в глубинах бытия имеет нечто родственное себе, на что он может опереться. Если «просвещенное» сознание — начиная с древнего Ксенофана и кончая Фейербахом — упрекает религию в «антропоморфизме», т. е. в субъективном, необоснованном уподоблении Божества человеку, то на это надо ответить: можно признать произвольность «антропоморфизма» там, где дело идет об уподоблении человеческим существом сил и явлений природы, например, когда человеческое воображение

населяет леса и реки сатирами, нимфами и наядами; но где дело идет о первоисточнике или первооснове *самого человеческого существа*, об инстанции бытия, из которой оно само взялось и силою которого оно само есть, там сознание сродства этой первоосновы с существом человека есть самоочевидная истина; напротив, натуралистическое «научное» воззрение, это отрицающее, не в силах объяснить реальность человеческой личности и повинно само в противоестественном и противоречивом *космоморфизме* или *физиоморфизме*. Христианство и есть не что иное, как адекватное, совершенное выражение этого самоочевидного усмотрения онтологической основы человеческого бытия, что есть само существо веры; именно поэтому оно есть «естественная религия». Но человеческое сердце в этом своем подлинном, глубинном существе, выходящем за пределы всего обыденного чувственного мира и всех рациональных критериев истины и добра,— в этом своем исконно парадоксальном существе, в котором оно всегда остается загадкой не только для постороннего наблюдателя, но и для себя самого, есть то, что мы разумеем под *личностью*. И потому наиболее адекватное определение христианской веры состоит в том, что она есть *религия личности*.

Личность есть непостижимое, сверхрациональное, ни в какие внешние рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека — тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно ценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего «я». Все, что человек делает, чему он служит, что заполняет его жизнь, только наслаивается на эту первооснову, держится ею и в конечном счете остается все же ей неадекватно. Это самое субъективное, самое личное в человеке, не укладывающееся ни в какие объективные рамки, есть вместе с тем то, что человек сознает как некую абсолютную реальность — как то, для чего и в отношении чего существует для него все остальное. Я уже указывал, что исторически идея личности, т. е. само осознание этого начала в той форме, в какой оно есть у современного человека, есть плод христианского откровения. Ни античность, ни ветхозаветный мир не знали его отчетливо, не знает его и восточный, внехристианский мир, например индусская мистика; в лучшем случае во всех них можно встретить либо более, либо менее смутные его чаяния; всюду в них отсутствует восприятие по крайней мере одного из основоположных моментов личности — именно абсолютной ценности и неразрушимости, неповторимой *индивидуальности*. Религиозная мысль впервые осознала несравнимую своеобразную реальность внутреннего *личного* бытия только в лице бл. Августина.

Христианство есть, таким образом, религия *личности*. Дело идет здесь не о том, что оно верует в личного Бога. Эта вера присуща в той или иной форме если не всем религиям, то их большинству; при известных условиях она принимает такую форму, что реальность личного Бога поглощает, подавляет, уничтожает человеческую личность; так дело обстоит в исламе, отчасти в ветхозаветной вере и даже, странным образом, в некоторых весьма влиятельных течениях христианской богословской мысли. В предыдущем размышлении я указывал также, что есть проблематичного в обычном, так сказать, банальном представлении о личном Боге. Подлинный смысл христианской веры, как бы центр ее тяжести, лежит в том, что идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности *человеческой личности*. Христианство есть религия *человеческой личности*, религия персоналистическая и антропологическая. В ней человек впервые *находит самого*

себя, находит приют и опору для того, что образует его несказанное существо и что неизбежно остается бесприютным в мире, что в лице разума и рационально-объективного нравственного начала встречает только непонимающего, бесчувственного и беспощадного судью.

Этот персоналистический характер христианской веры, в силу которого она есть именно естественная религия человека, отвечающая последним, самым глубоким и тайным запросам его духа, находит свое выражение в своеобразии христианской *морали* и христианского *отношения* к морали. Это своеобразие часто недостаточно отчетливо воспринимается господствующими течениями богословской мысли.

Мы должны прежде всего осознать своеобразие христианской *морали.* Обычное, как бы самоочевидное существо морали — все равно, религиозно санкционированной или безрелигиозной — состоит в оценке человеческого *поведения,* в предписании или запрещении определенных *действий* или *поступков.* Именно поэтому мораль имеет свое выражение в моральном *законе,* в неких общих *нормах.* Классический образец есть здесь ветхозаветный закон, как он выражен, например, в десяти заповедях: «не убий», «не прелюбодействуй», «не укради», «не лжесвидетельствуй», «не сотвори себе кумира», «соблюдай день субботний», «не произноси имя Бога всуе», даже там, где закон непосредственно направлен на побуждения или чувства — «чти отца и матерь своих», «не имей иных богов», «не пожелай дома и жены твоего ближнего» — эти побуждения и чувства мыслятся именно как мотивы поведения, и через них нормируется поведение. Известно также, что Ветхий завет рядом с заповедями морального характера и более или менее на одном уровне с ними дает предписания богослужебного, ритуального порядка, правила питания и т. п. Античная мысль также понимает мораль, как естественное *право.* Замечательно, что и самая передовая, нерелигиозная, светская, гражданская мораль новейшего времени носит в принципе совершенно тот же характер: добро и зло, предписанное и запрещенное, касается поступков, поведения; и на практике правила приличия, вежливости, так называемые конвенциональные нормы и по своей обязательности, и по нормируемому ими предмету не отличаются существенно от норм морали.

Совсем иной характер носит христианская мораль. Она, конечно, не отвергает, а включает в себя нормы поведения. Но это есть для нее нечто второстепенное, поверхностное и производное. Ее истинный объект есть не поведение, а *внутренний строй человеческой души;* ее цель есть чистота и совершенство самого *существа* человека, его *сердце;* она направлена не на действия, а на само *бытие.* Верховная заповедь христианства предписывает человеку «*быть* совершенным, как Отец небесный»; дело идет здесь о духовном состоянии, а не об образе действий. Поведение должно быть только естественным выражением и плодом внутреннего состояния; вне этого доброе поведение не имеет существенной цены, ибо не отличается от того, как поступают «язычники». Конечно, внутреннее состояние «узнается по его плодам»; доброе дерево не может приносить дурных плодов; но и обратно: добрые плоды может приносить только доброе дерево. Христианская мораль есть мораль совершенствования, мораль блюдения и развития добра святыни в *составе человеческой личности:* она есть как бы гигиена человеческого духа. Если ее содержание есть всеобъемлющая, захватывающая всю душу любовь к Богу и самоотверженная любовь к ближнему, если она отвергает всякий эгоцентризм, всякую сосредоточенность человека на самом себе и своих личных интересах и учит, что сохранит свою душу только тот, кто ее

потеряет,— то этим только указываются правильные, соответствующие истинному существу человеческой личности условия ее совершенствования и охранения. Любовь к Богу и людям есть тот необходимый свежий воздух, которым одним только может дышать человеческая душа, та живая вода, без которой она засыхает и гибнет. Христианство учит, что любовь к Богу и к ближнему есть высшее и единственное подлинное блаженство человека, необходимое условие жизни его души. Это вытекает в конечном счете из онтологической взаимосвязанности человеческих душ; человек, будучи ветвью лозы, может жить только в единстве с лозой и, будучи членом общего тела, не может быть здоров при болезни другого члена. Так как любовь есть сама стихия человеческой жизни, то завет любви есть не что иное, как указание здорового, прочного, совершенного строя внутреннего бытия личности.

Отсюда вытекает и *незримость, сокровенность,* и безусловное *индивидуальное своеобразие* морального качества человека — и его достижений, и его грехов и недостатков. Поступки человека видимы всем и должны быть одинаковы для всех; они определяются общими нормами и могут составлять предмет общей оценки. Внутренний строй личности, состояние человеческого духа не видимы никому, кроме самой личности и Бога, видящего извнутри незримое людям. И содержание этого внутреннего строя жизни по самому его существу, будучи личным, у каждого — свое, имеет у каждого несравнимое своеобразие. Если совершенство и чистота этого внутреннего строя есть задача общая всем, то у каждого человека должно быть *свое особое* совершенство — именно совершенство его собственной, единственной, непохожей на других личности; каждый должен умножать «талант», *ему лично* вверенный Богом. Здесь невозможен никакой человеческий суд, так как он, по существу, некомпетентен и беспредметен; ибо если два человека делают одно и то же, это *не есть* одно и то же, *не значит* одно и то же для той единственной реальности, которая здесь оценивается,— для степени совершенства и несовершенства, чистоты и нечистоты человеческой души, для духовного уровня, которого достигла человеческая личность. Поэтому заповедь не судить ближнего, а судить только самого себя есть не просто моральное наставление, а указание моральной установки, вытекающей из правильного понимания онтологической природы вещей,— именно невозможности правильно судить о том, что здесь подлежит оценке, ввиду его несравнимой индивидуальности и сокровенности. Христианская мораль учит, что человеческая личность, как таковая, вообще не подлежит человеческому суду, выходит за его пределы; людям и дано и необходимо судить человеческие поступки; но *сама личность человека* — единственная сфера осуществления истинного добра и зла — неподсудна никому, *кроме себя самой и Бога:* будучи «чадом Божиим», как бы посланником и представителем иного мира, Царства Божия, в этом мире, она экстерриториальна в отношении всего мира. В этом — великая *хартия вольности христианской морали,* вытекающая не из ее снисходительности, а, напротив, неукоснительно строгого ее соответствия истине, которая имеет здесь силу. Но этого мало. Независимо от того, что предмет христианской морали есть не поведение человека, а внутренний строй его души, христианству присуще совершенно особое, парадоксальное *отношение к морали вообще.* Все этические религии — все религии, мыслящие Бога как законодателя и блюстителя добра,— ставят религиозную судьбу человека в зависимость от его

моральных качеств, от его праведности или неправедности, его заслуг и прегрешений. Бог мыслится судьей, который карает злых и награждает добрых. Нет надобности указывать, что представление такого порядка находится и в христианстве и даже особенно остро подчеркнуто в популярном, господствующем христианском сознании или в наружном, экзотерическом слое христианского вероучения. Это и вполне естественно, потому что вне этого понимания была бы невозможна дисциплинарно-воспитательная роль религии. Однако им не только не исчерпывается, но и вообще не выражается подлинное, более глубокое существо христианского отношения к морали. Как не важны и не необходимы в человеческой жизни моральные ценности, в качестве властвующих и направляющих сил — есть нечто, что еще ценнее: это — сама живая человеческая личность, в ее нужде, в ее потребности счастья, удовлетворения, покоя, внутреннего *личного* осмысления и оправдания жизни. Личность есть нечто более глубокое и ценное, чем всякая мораль: «не человек для субботы, а суббота для человека». Современный французский поэт Paul Valéry выражает это в прекрасных, истинно христианских словах: «Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint» * (Variété, II, 135). Будучи религией личности, христианство с присущей ему парадоксальностью *берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями.* Живая человеческая личность для него *ценнее даже начала морального добра.* Это выражено в сознании, что Бог есть прежде всего спаситель, а не судья. Христос говорит о себе: «Я пришел не судить, а спасти мир». «Я не сужу никого». Наряду с общеизвестными упоминаниями «суда Божия» в обычном смысле этого понятия христианское откровение содержит более глубокое представление, по которому «суд» не есть некая трансцендентная инстанция, извне и принудительно определяющая судьбу человека, награждая или карая его, а есть просто имманентное последствие пути, избираемого самим человеком. Верующий *вообще не судится,* а неверующий *уже осужден;* ибо суд состоит здесь просто в том, что человек, возлюбивший тьму больше света, сам отделил себя от света (Ев. Иоан., 3, 17—19). Можно сказать: человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое: приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести; но от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения,* и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением. Ничто не противоречит так самому духу христианской веры, как беспощадно суровое, осуждающее человеческую душу моральное пуританство.

Самое яркое и парадоксальное выражение этой своеобразной христианской установки, постоянно забываемое или ложно истолковываемое популярным сознанием, состоит в указании, что *кающийся* грешник *ценнее праведника,* что «на небесах больше радости об одном кающемся грешнике, чем о 99 праведниках». Невольно задаешься вопросом: почему? Можно представить себе — и так это обычно и представляется себе,— что кающийся грешник заслуживает снисхождения или даже полного прощения, но тогда он в лучшем случае только уподобляется праведнику, никогда не грешившему, или скорее по своей ценности только приближается к нему. Но почему он встречается еще с *большей* радостью или любовью, чем праведник? Тексты Евангелия не оставляют

---

* «Если мы осуждаем и судим, то сущность остается незатронутой» *(фр.).— Ред.*

здесь ни малейшего сомнения. Дело в том, что *основное* отношение Бога к людям есть отношение не суда, а *любви;* поэтому грех рассматривается не как вина и преступление, не как нарушение объективной нормы или ценности добра, а как опасность, как болезнь, угрожающая человеку гибелью. Любовь же пропорциональна не заслугам любимого, а его *нужде* или же *опасности его потерять.* Несчастному дается, естественно, больше любви, чем счастливому, потому что он в ней больше нуждается; и пастуху одна заблудшая овца, которую он рискует потерять, дороже всего стада; и отцу, казалось, потерянного, но вернувшегося блудного сына этот сын дороже того, который всегда оставался и работал в его доме. Так христианство дает религиозное оправдание тому интимному, таимому в глубине и обычно не высказываемому отношению человеческой души к морали, которое состоит в том, что моральные правила и оценки, при всей их необходимости и святости, не дают полного удовлетворения ее нуждам и влечениям; человеческая душа ведает некое благо или томится по некому благу, *высшему,* чем моральное добро: это есть благо, *спасающее душу.* Мерило истинной ценности человеческой личности, мерило ее полноты, глубины и годности состоит все же не в степени ее *подчиненности,* послушного выполнения моральных требований, а в силе и остроте ее влечения к этому высшему абсолютному благу.

Во всех этических религиях степень моральной доброкачественности человека определяет степень его близости к Богу, его оценку перед лицом Бога. В христианстве, как религии личности, имеет место — парадоксальным образом — *обратное соотношение:* степень близости человека к Богу, интенсивность его влечения, его тяга к Богу, *одна* определяет истинную годность и доброкачественность человека. Покаяние грешника, сознание им своей греховности, осуждение им себя самого не есть здесь просто показатель его доброй *нравственной* воли, в силу которой ему даруется прощение. Оно есть показатель и выражение его *реальной тяги к Богу,* сознание им нужды в спасении; в этом смысле сознание своего несовершенства, своей греховности, своей удаленности от Бога есть прямо условие — или обратная сторона — этой тяги души к Богу. Эту тягу к Богу или, по крайней мере, эту напряженность тяги к Богу не может испытать человек, не имеющий острого сознания своей греховности. И, с другой стороны, эта тяга есть единственное условие, при котором Бог и хочет и может спасти человека. Отсюда — парадоксальное предпочтение, которое Христос дает отверженным и грешникам — мытарям и блудницам,— перед «фарисеями» (что, как известно, значило «чистые», т. е. предполагало сознание собственной чистоты). Указание Христа, что «не здоровые нуждаются во враче, а больные», еще не сполна обосновывает это парадоксальное предпочтение, и скорее должно пониматься как ирония. Дело обстоит здесь, по существу, так, что сознающие себя *морально* здоровыми *духовно* безнадежно больны и неизлечимы, а больные, жаждущие выздоровления, самой этой жаждой обнаруживают, что они здоровее морально здоровых.

Я думаю, что в остром и ясном понимании этого — выходящего за пределы моральной установки и в этом смысле парадоксального — существа христианского отношения между Богом и человеком заключается подлинная правда интуиции, внезапно озарившей Лютера (в так наз. «Turmerlebnis») и выраженной им в догмате спасения единой верой (sola fides). Лютер уловил в основной мысли апостола Павла о спасении в приводимых им словах пророка Аввакума «праведный верою жив будет» то специфически христианское понимание, по которому «вера» —

живая связь человека с Богом, его живая тяга к Богу,— а отнюдь не нравственные заслуги и достижения определяет подлинную, именно религиозную ценность человека и тем самым открывает реальную возможность «спасения», т. е. причастия благодатным силам. Живое чувство связи души с Богом, предстояния перед лицом Божиим есть совершенно особое, именно религиозное начало человеческой жизни, по существу независимое от морального; оно, и только оно одно, имеет решающее значение в религиозной жизни; в христианском сознании его достаточно, чтобы тем самым испытать свою упокоенность во всепрощающей любви Божией, радостно идущей навстречу каждой, ее ищущей человеческой душе — свою «спасенность»; и, напротив, в этой задаче спасения сознание своих собственных заслуг не помощь, а помеха, так как оно имеет склонность ослабить упование на единоспасающую любовь Божию и влечение к ней. Эту глубокую и верную интуицию Лютер облек в неуклюжую, искажающую истинное существо дела богословскую формулу, юридический характер которой прямо противоречит подлинному христианскому сознанию: он выразил ее, как известно, в учении, что грешник, по праву обреченный на осуждение, получает перед судом Божиим прощение, как бы «амнистию», в силу акта веры заслуживая распространение на него искупляющей силы подвига Христова. Эта грубая и замысловатая юридическая конструкция - вытекающая из общего «юридического» представления о Боге как грозном судье, блюдущем карающую справедливость, и о человеке как трепещущем преступнике — совершенно неадекватна несказанной простоте духовной свободы и радости той истинной христианской правды, интуиция которой озарила сознание Лютера и которую, скованный мрачными средневековыми представлениями, он не в состоянии был точно выразить. Отношение между человеком и Богом не имеет ничего общего с отношением подсудимого к грозному судье, и притом в процессе, в котором подсудимый, сознавая свою виновность и потому неизбежность обвинительного приговора, неожиданно, как бы чудом, выходит из этого безнадежного положения, заслуживая себе амнистию признанием своей духовной солидарности с подвигом Христа. Радостная, освобождающая любовная правда христианского сознания выражена здесь в доктрине, носящей печать рабского, унизительного и потому противохристианского понимания отношения между человеком и Богом. Спасение, обретаемое через веру, есть не «амнистия» на судебном процессе, не «justificatio externa», которая, не очищая от греха, только освобождает от кары за него; оно есть прямое исцеление, внутреннее облагодатствование и очищение души; и сама вера есть здесь не акт интеллектуального признания истины доктрины об искуплении, а простое, живое, сердечное восприятие связи души с Богом, опыт Божией любви к человеку и ее внутреннее возрождающей и спасающей силы. Богу достаточно простой тяги человеческой души к Нему, чтобы спасти ее; если человек влечется к Богу, то он для Бога уже не грешник, а больной, ищущий исцеления и потому и получающий его; а вне этой тяги к Богу Бог просто *не может* исцелить человека, как врач не может исцелить больного, который не отдается в его руки. И поэтому человеку достаточно испытать эту тягу, чтобы как бы в то же мгновение изведать, несмотря на сознание своей греховности, спасительную силу Божией любви. *В этом смысле* спасение действительно дается «одной только вере».

Таково парадоксальное, освобождающее и дарующее несказанную радость христианское сознание *примата религиозного начала над моральным*. Христианство есть *религия человечности*. В ней человек впервые

обретает утешающее убеждение, что Бог, верховная инстанция бытия, имеет в конечном счете только один интерес — *конкретную человеческую нужду* — и одну только заботу — *помочь человеку*. В практике христианской мысли и оценки люди, конечно, постоянно соскальзывали с этой прекрасной головокружительной высоты в низины обыденного *морализма* и обычного (и практически, т. е. дисциплинарно-педагогически, конечно, совершенно необходимого) отождествления морального добра с высшим и абсолютным благом. Это не препятствует тому, что христианство в своем истинном существе, в качестве религии человеческой личности, возвышается над уровнем моральных категорий — конечно, не отвергая и не отрицая их, но ставя их на надлежащее, подчиненное место средств, а не целей. Можно сказать, что христианство есть единственная правомерная и ценная установка, при которой человек сознает последнюю, абсолютную правду «по ту сторону добра и зла». Оно смело утверждает истину, что «не человек для субботы, а суббота для человека», что благо, спасение человеческой личности выше, ценнее всех отвлеченных моральных ценностей. Эта истина христианства как религии не суда, а спасения — спасения для всех, кто его напряженно ищет и в нем нуждается,— или как религии не морали, а человеческой личности менее всего была усвоена, легче всего оттеснялась на задний план, забывалась и искажалась в историческом христианском сознании.

4. БОГ И ЧЕЛОВЕК. ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Это новое понимание и новая оценка человеческой личности в конечном счете опирается на новую идею человека. При всем многообразии форм человеческого самосознания, понимания существа и назначения человека, можно выделить два основных, исторически наиболее влиятельных воззрения о существе человека. В одном из них, опирающемся на исконное, древнее религиозное чувство, самосознание человека определено сознанием его ничтожества, слабости, безусловной подчиненности и порабощенности безмерно превышающим его силам бытия — будь то силы природы или скрытые за ними силы божественного порядка. По своему происхождению человек сознает себя «тварью» — существом, подобным вещи, все бытие которого всецело определено инстанцией, его сотворившей; по классическому библейскому образу, человек есть здесь нечто вроде «горшка», сделанного «горшечником» и во всякий момент могущего снова быть им разбитым. Отсюда — сознание своего бессилия, совершенной зависимости от начала, его сотворившего, рабской ему подчиненности. Употребляя меткое выражение Пушкина в его стихотворном подражании Корану, человек есть здесь «дрожащая тварь». Таково господствующее ветхозаветное представление. Античный человек, правда, не сознавал или не отчетливо сознавал себя «тварью», не ведал всемогущего Бога-творца, а скорее сознавал некое родство между людьми и богами; но он мыслил одновременно богов существами неизмеримо более могущественными, чем он сам, и притом равнодушными к нему или даже враждебными или играющими им, как своей игрушкой; и он чувствовал зависимость всего бытия, в том числе и своего собственного, от беспощадных и равнодушных сил «рока» и потому был охвачен чувством своего ничтожества и «паническим» страхом.

Прямо противоположное этому человеческое самосознание возникло впервые в эпоху Ренессанса и стало господствующим в течение последних веков. В нем человек начал сознавать себя, напротив, неким самодержцем, верховным властителем и хозяином своего собственного и всего

мирового бытия — существом, которое призвано свободно, по своему собственному усмотрению, строить свою жизнь, властвовать над всеми силами природы, подчинять их себе и заставлять их служить своим интересам. Человек здесь чувствует себя неким земным богом. Весь технический прогресс последних веков определялся этим самосознанием, и огромные успехи, достигнутые на этом пути, воспринимаются как его очевидное подтверждение. Мысль о подчиненности человека каким-либо высшим, сверхчеловеческим силам начинает при этом представляться только плодом отчасти человеческого невежества, непонимания творческой силы человеческого разума и духа, отчасти же — недостойной робости, рабского самосознания, которое человек сам себе внушил. Это второе понимание существа и назначения человека возникает и развивается как протест против первого, сознается как гордое восстание человека против порабощающих его сил, как великое движение освобождения человека, его пробуждения к самостоятельности. Истинное достоинство человека усматривается в его гордом самоутверждении, в бунтарстве против всех иных, внечеловеческих инстанций, которые сознаются только как силы порабощающие и угнетающие. Этот новый «гуманизм» — вера человека в самого себя — по мотивам своего возникновения и по своему существу сознает себя внерелигиозным и антирелигиозным. Мысля Бога — в согласии с первым противоположным воззрением — только как властителя, как тиранического самодержца, он отвергает его власть — теократию — и хочет заменить ее властью человека — *антропократией*. Волевой упор этого гуманизма и антропократизма так велик, что он — вопреки логике — совмещается даже с натурализмом, с представлением, что человек возник из низших, элементарных существ природы и по своему существу принципиально от них не отличается.

Возможно ли какое нибудь третье понятие человека, не совпадающее ни с одним из указанных двух? Оно не только возможно, не только фактически открыто и утверждено — именно в христианстве — но, можно даже сказать, что второе, антропократическое понятие возникло — и только и могло возникнуть — на его почве и есть не что иное, как его искажение и извращение. В самом деле, откуда могла бы взяться вера человека в самого себя, кульминирующая в самообожествлении человека, если бы она не опиралась на сознание особой, исключительной ценности человека, так сказать, аристократичности его происхождения и существа? А это сознание — как бы оно само ни мотивировало себя — по существу предполагает и веру вообще в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним. Гуманизм предполагает веру в богоподобие и богосродство человека и по существу, в порядке систематической связи, совершенно немыслим вне этой веры. Не может же иметь высокого назначения властвовать на земле и творить царство добра потомок обезьян, обезьяноподобное существо? Но именно эта вера в богоподобие и богосродство человека образует в известном смысле саму *сущность христианства*. Только по роковому и трагическому историческому недоразумению эта связь идей и само это существо христианства могли остаться непонятными и незамеченными, и гуманизм мог развиваться не в законной форме протеста против первобытных, унижающих человека религиозных представлений, а в форме восстания против религиозной веры вообще и ее высшего, наиболее совершенного выражения в христианстве.

Итак, в промежутке между представлением об абсолютной, радикальной противоположности между Богом — всемогущим творцом

и человеком — ничтожной и бессильной тварью и представлением, что сам человек есть абсолютно автономное, в себе утвержденное и потенциально всемогущее существо, стоит воззрение о *богоподобии и богосродстве* человека. Идея богоподобия человека содержится уже в Ветхом завете, и есть в нем корректив к идее тварности человека; *в отличие* от всех остальных творений, Бог создал человека *«по образу и подобию Своему»* и именно в связи с этим предопределил человека на господство над всеми остальными творениями и над всей землей (Быт., 1, 26—28). Само это богоподобие немыслимо иначе, как частичное богосродство. Общее указание на богоподобие человека дополняется учением, что Бог, сотворив человека из кома земли, «вдохнул в него Свое живое дыхание» и тем сделал человека «живой душой». Уже здесь предполагается, таким образом, что источник человеческой жизни есть дух Божий, т. е. что человек есть создание особого, высшего порядка, отличное от всех остальных творений именно своим богоподобием и богосродством. В ветхозаветном религиозном сознании этот мотив звучит, в общем, относительно слабо, доминирующим остается все же мотив ничтожества и рабской подчиненности человека. Иначе обстоит дело в античном религиозном сознании. Хотя и в нем господствует, как указано, горькое сознание слабости человека, его обреченности произволу могущественных богов или слепому всемогущему року, но благодаря тому, что сама идея божества здесь иная, чем в Ветхом завете, именно что божества сами мыслятся существами ограниченными и не всемогущими, идея сродства между людьми и богами здесь выражена гораздо отчетливее и имеет бо́льшую влиятельность. В античных религиозных сказаниях и античной поэзии боги и люди так похожи друг на друга, что их часто только с трудом можно отличить; и герои и вожди по большей части суть прямые потомки богов, полубоги. По античному представлению боги и люди вообще имеют общее происхождение и общую или весьма сходную природу; основное различие между ними есть различие по признаку смертности и бессмертия: боги — бессмертные люди, люди — смертные боги; и к этому присоединяется различие между блаженным бытием богов и скорбным человеческим существованием. Но даже и эти различия легко стираются в народном религиозном сознании; герои легко обожествляются и тогда почитаются бессмертными, а боги, если и не умирают, то все же могут как-то сходить с мировой сцены, вытесняемые новым поколением богов; и боги, подобно людям, подвержены страстям и раздорам и в этом смысле — страданиям. Богоподобие человека основано здесь, коротко говоря, на человекоподобии богов. Во всяком случае, хотя и в несколько смутной форме и в сочетании с чувством бессилия человека, мы встречаем в античном мире господство указанного *третьего* представления, по которому человек не есть ни внутренне ничтожная тварь, ни самодержавный хозяин жизни, а есть, при всей ограниченности его сил, существо некого высшего онтологического порядка и высшей ценности, как бы младший брат богов. И мир, по известному стоическому определению, есть «государство богов и людей». В этом смысле античный мир есть истинная родина «гуманизма» — место, в котором впервые были осознаны и постепенно во все более благородных формах раскрыты достоинство человека, красота и значительность человеческого образа. Этот античный гуманизм, основанный на идее богосродства человека, имел в виду апостол Павел, когда в своей речи к афинянам ссылался на слова эллинского поэта: «Его же рода есмы».

Этому античному гуманизму недоставало, однако, одного решающе-

го элемента. Богосродство человека не сопровождается *солидарностью, внутренней связью* между божеством и людьми. Если боги или, по крайней мере, некоторые из богов и мыслились наставниками, покровителями и защитниками человека, как и блюстителями правды, в общем — именно в виду принципиального равенства между богами и людьми — они были скорее соперниками людей, иногда даже их врагами, и во всяком случае существами, имеющими свои собственные интересы и цели жизни и потому в принципе равнодушными к человеку. «Государство богов и людей» походило на феодальное государство, в котором люди были низшим благородным сословием, а боги — олигархией высоких и могущественных вельмож; к чувству уважения к этой правящей группе — одновременно и благоговения перед ней и сознания своего сродства с ней — присоединялось чувство недоверия и отчужденности; недоставало той внутренней спаянности, которая возможна только на почве безусловного доверия и солидарности, нераздельного соучастия в общей жизни. Античный мир был глубоко религиозен; никому не приходило и в голову сомневаться в *существовании богов*. Но античный мир был проникнут постоянным сомнением в том, интересуются ли боги судьбой человека и можно ли рассчитывать на их помощь в утверждении правды, на их милосердие. Люди молились богам как бы наугад; они ждали от богов скорее зла, чем добра. И религия означала скорее веру, что и трагизм, бедствия, неправда человеческой жизни проистекают также от богов.

Поэтому актуальное, решающее значение религиозная идея богоподобия и богосродства человека обрела только в христианском сознании, где она была дополнена идеей *органической связи* между Богом и человеком. Первоисточник этого нового сознания есть, конечно, далее необъяснимое откровение Христа — откровение о Боге как любящем отце и о царстве Божием как родном доме человеческой души. Беря эту основную идею христианства как явление историческое, мы должны — не вдаваясь ни в какие шаткие и более или менее произвольные догадки об историко-генетических связях — просто констатировать, что в ней дан органический синтез между ветхозаветным представлением о зависимости человеческого бытия от Бога, его укорененности в Боге, и античном представлении о богосродстве и высшем достоинстве человека. Сила, связавшая воедино эти два представления или, вернее, из себя самой породившая их неразрывную сопринадлежность, есть откровение, что связь между Богом и человеком есть связь *любви* — что сам Бог есть любовь и что это божественное начало есть сама основа человеческого бытия. Этим основано совершенно новое, единственно достойное и духовно здоровое отношение между человеком и Богом, одинаково далекое и от рабской подчиненности, и от бунтарского самоутверждения человека. Это есть отношение *свободного служения,* в котором осуществляется подлинное назначение человека. С этой точки зрения само бунтарское самоутверждение обнаруживается как форма рабского самосознания. Если Ницше определил полемически христианство как «восстание рабов в морали», то это было глубочайшим недоразумением (которое, впрочем, имело свои исторические основания). Именно антирелигиозный гуманизм есть восстание рабов; только рабу нужно бороться за свою свободу, низвергать тираническую власть, сбрасывать с себя оковы и цепи. Свободный гражданин, а тем более аристократ, не устраивает революции; царский сын, наследник престола, не испытывает унижения и стеснения своей свободы в своем вольном служении отцу, потому что сам есть соучастник и его интересов и его достоинства. Здесь нет

противоположности и противоборства между чужой и собственной волей, между подчинением высшей инстанции и самоопределением, автономией. Для аристократа верховная власть, которой он служит, есть не чуждая, порабощающая и умаляющая его власть, а, напротив, власть, его освобождающая и укрепляющая его положение; она есть как бы только средоточие и вершина его собственной власти. Не бунт, а служение облагораживает человека; достоинство свободного человека требует, чтобы он вел себя не как строптивый раб, а как человек, почтенный высоким саном. Его духовная установка определена принципом noblesse oblige, свободным и радостным сознанием своей внутренней солидарности с верховной инстанцией и ценностью, которой он служит. Именно это аристократическое сознание внушает апостол христианам в словах: «Но вы род избранный, царственное священство, народ святый, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенство призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет» (I Петр., 2, 9); в этом же смысле евангелист говорит, что истинный свет, пришедший в мир, дал принявшим его *«власть быть чадами Божиими»* (Ев. Иоан., 1, 12), и сам Христос называет своих учеников «не рабами, а друзьями».

Можно сказать, что христианство впервые полностью раскрыло смысл богоподобия и богосродства человека, постигло всю значительность этой идеи и вытекающие из нее следствия. Идея, только намеком выраженная в книге Бытия, что Бог вдохнул в человека свой дух, раскрыта в христианстве в отчетливом сознании, что «Он дал нам от Духа своего» (I Ио., 4, 13). Представление о человеке как творении дополняется сознанием, что человек в качестве духа «рожден от Бога», «от Духа», «свыше». Это парадоксальное, так поразившее Никодима («учителя Израилева») учение, что человек, кроме рождения «от плоти», из утробы матери, имеет еще иное рождение «свыше», «от Духа», совсем не исчерпывается, как это часто думают, указанием, что человек способен пережить духовный переворот, «обращение» и в этом символическом смысле начать жить новой, высшей жизнью; само это «перерождение» было бы невозможно, если бы Бог с самого начала не «дал нам от Духа Своего» — если бы человек по самому своему существу не был «духом, рожденнным от Духа». Это решающее открытие, в конце концов, прямо содержится в центральном догмате христианской веры в Бога как «отца». «Отец» есть не только любящее существо, на покровительство которого мы можем положиться, «Отец» есть именно *отец* — существо, от которого мы произошли, которому мы сродны, к «дому» которого мы принадлежим и «царство» которого нам уготовано от века.

Всякое религиозное сознание, как таковое,— сознание Святыни, абсолютного Блага, Верховного Начала, Божества — само собой предполагает иерархизм, ставит человека в положение существа, подчиненного некой высшей инстанции. Но это иерархическое сознание (которое одно только дарует смысл человеческой жизни, ставит перед ним цель, дает ему мерило должного и недолжного, руководит им на жизненном пути) может иметь совершенно различное духовное значение, смотря по тому, сопровождается ли оно сознанием совершенной разнородности между человеком и Богом или, наоборот, их внутреннего сродства и близости. В первом случае оно есть подчинение чуждой трансцендентной власти, смысл велений которой нам непонятен; оно испытывается как зависимость и принуждение, как насильственная ломка природы человека; во втором случае она есть свободное служение, в котором человек *впервые осуществляет сам себя,* находит удовлетворение интимным запросам своего духа. В сущности, Бог, абсолютно инородный

человеку, есть только бог, как тиран, как существо злое, враждебное человеку; всякое представление о Боге как покровителе и защитнике человека, как блюстителе и, тем более, носителе добра уже молчаливо предполагает некоторую степень сродства между человеком и Богом, ибо Бог при этом дарует — и, тем самым, *есть* — то, что нужно человеку, о чем томится человек, т. е. к чему он влечется и предназначен по своей природе. Но только христианство, в качестве совершенной религии, доводит этот мотив до его последней полноты: прибегая к Богу, отдаваясь и служа Ему, человек просто впервые полностью осуществляет самого себя; только в связи с Богом человек находит свое истинное существо. «Ты создал нас для себя», говорит бл. Августин, «и неспокойно сердце наше, пока не упокоится в Тебе». Бог есть родина и почва человеческой души; Бог сам человечен, как человек — потенциально божествен.

Таким образом, это *третье,* единственно истинное представление о человеке основано не столько на *отрицании* первых двух или, точнее, их определяющих мотивов, сколько на гармоническом их сочетании, дающем подлинное осуществление того, что истинно в них обоих. Ветхозаветное представление, что человек в качестве творения есть существо, само по себе бессильное, испытывающее шаткость и бренность своего бытия и почерпающее силу только из своей связи с *иным,* первичным, несотворенным, вечным началом или существом — Богом, это представление само по себе совершенно справедливо. К существу человека принадлежит сознание его нищеты и нужды, его «misère», как говорил Паскаль; и когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь «на песке», на иллюзии, и горьким опытом убеждается, что впал в гибельное заблуждение. Но эта его зависимость от Бога и связь с Богом есть вместе с тем его достоинство. Послание к Евреям приводит слова псалмиста, в которых уже выражено это двойное самосознание человека: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс., 8, 4—6). Более того, уже в Ветхом завете встречается мысль, выраженная в учении о грехопадении, что дело идет здесь о фактической нищете человека, об его *униженном состоянии,* которая есть его собственная вина, итог уклонения от истинного пути, *а не об онтологическом его ничтожестве.* Ничтожен только отпавший от Бога человек; человек в том его *существе,* к которому он предназначен при сотворении именно в качестве слуги и соучастника Божией силы и славы, имеет, напротив, высокое достоинство. Униженное состояние человека есть, как говорит Паскаль, misère d'un grand seigneur, d'un roi dépossédé. Уже самый факт, что человек способен *знать* эту свою фактическую нищету и *скорбеть* о ней, есть признак его *величия* — свидетельство, что его истинное существо не исчерпывается этим отрицательным моментом. Само искание опоры для своего бытия вне себя, само сознание, что такая опора ему нужна и у него есть, обличает, что Бог, в качестве полюса, необходимо *противостоящего* человеческому бытию, есть тем самым его необходимый *коррелят,* т. е. что связь с Богом есть *внутренний признак* самого существа человека.

И обратно: гуманизм, вера человека в самого себя, в свое высокое призвание, в свою способность активно строить жизнь и осуществлять добро — все это само по себе совершенно правильно; и квиетизм, готовность пассивно успокоиться на сознании своего безнадежного

ничтожества, есть великое и греховное заблуждение. Бог ждет от человека не пассивности, а напряженной духовной и нравственной *активности*. Человек призван быть не простым объектом действия Божией воли и силы, а действенным и ответственным, сознающим свою силу субъектом — активным сотрудником Бога; кто не имеет этого сознания, тот есть раб ленивый и лукавый. Если Христос говорит своим ученикам: «Без Меня не можете делать ничего», то это отнюдь не противоречит обратному соотношению. Христос мог бы прибавить— и косвенно неоднократно дает это понять: «Но и без вас, без вашей готовности идти Мне навстречу, и Я не могу ничего делать». Но только эта свободная активность человека основана именно на его неразрывной связи с Богом, должна быть соучастием в Божием деле. *Именно потому,* что человек есть существо высокого порядка, что он потенциально божествен, принадлежит к Божиему роду, его *подлинное* самоосуществление есть не своеволие, не удовлетворение его субъективных влечений (так осуществляет себя только животное), а *служение* — подчинение низшего начала в себе высшему, осуществление абсолютной правды. Человек находит и утверждает самого себя в своей истинной человечности — в том, что отличает его от животного, только когда находит и утверждает Высшее, чем он сам. Служение унижает только низменную природу раба; оно возвышает и осмысляет жизнь свободного, аристократического существа. Все дело в том, что человек по самому своему существу есть истинный человек, когда он есть *нечто большее, чем просто человек* — чем изолированное, замкнутое в себе и сосредоточенное на самом себе *только человеческое* существо.

Это единственное здоровое и нормальное человеческое самосознание упирается в конечном итоге в сознание столь интимно-неразрывной связи человека с Богом, что эта связь становится неким *двуединством.* Это значит: богоподобие и богосродство человека, в сочетании с необходимым различием между Богом и человеком, предполагает идею *богочеловечности.* Исторически в христианском сознании идея богочеловечности открылась конкретно в личности Иисуса Христа и была фиксирована в христологическом догмате. Сколь бы смутными и иногда схоластически-беспредметными нам ни казались теперь догматические споры и искания первых веков христианства и сколько бы человеческой греховности в них ни участвовало,— надо изумляться точности и глубине их окончательных достижений. В образе Христа, в единстве Его личности было усмотрено «неразрывное и неслиянное» двуединство двух природ — Божеской и человеческой; и это было позднее еще дополнено усмотрением в Нем двух «воль» — Божеской и человеческой. Кажется, в популярном, господствующем христианском сознании полнота и глубина этого достижения была позднее снова в значительной мере утрачена: Христос стал мыслиться снова просто как Бог — Бог в человеческом образе, который при этом в религиозно-психологическом порядке силою вещей становится образом обманчивым. Но Христос не есть просто Бог, как Он не есть просто человек. Он не есть ни то, ни другое — потому что Он есть сразу и нераздельно *и то, и другое.* Величие и смысл образа Христа состоит в том, что человеческое существо, подобное каждому из нас, могло одновременно быть сосудом, носителем и воплотителем Божиего существа. Что человек может быть вестником и медиумом Божией воли и Божиего откровения — это принадлежит к числу постоянных и необходимых человеческих религиозных представлений; иначе Бог вообще не мог бы открываться, голос Божий не мог бы достигать нас. И, с другой стороны, что под *обманчивым* обликом человека может

являться само божество — это принадлежит по крайней мере к числу весьма распространенных древних религиозных представлений (так, античная религиозность полна рассказов об этом). Но чтобы истинный человек, *оставаясь таковым,* мог быть больше, чем вестником и медиумом Божиих велений, а именно воплощением самого существа Бога — в этом обнаруживается специфическая великая идея *богочеловечности.* Современный человек склонен либо брать эту идею как непонятный ему «догмат» церкви, который — как цинично выражался Гоббс в отношении церковного вероучения вообще — «надо проглатывать, не разжевывая», либо отвергает ее как суеверие. Этим он обнаруживает, что, несмотря на весь свой «гуманизм», на свою веру в высокое назначение человека, он в сущности подавлен сознанием ничтожества и низменности человека, не имеет чутья к великим возможностям, таящимся в том бездонно глубоком существе, которое называется человеком; и вместе с тем он обнаруживает, что имеет о Боге некое первобытное представление, как о существе, подавляющем своей стихийной огромностью, совершенно инородном человеческой личности и несоизмеримом и несовместимом с нею.

Конечно, христианское сознание справедливо проникнуто чувством глубочайшего различия между личностью Христа и обычным типом человеческого существа (включая даже величайших гениев). Оно ясно видит опасность, лежащую в том, что человек — обычный экземпляр человеческой природы — может возомнить себя существом, подобным Христу; это не раз бывало и всегда кончалось катастрофой, обличалось как кощунственное и гибельное заблуждение. Совершенно очевидно, что Христа нельзя подвести под обычное понятие человека, т. е. что Его конкретный образ можно понять только как *чудо* — как нечто единственное и неповторимое. Но, с другой стороны, Христос не мог бы называться человеком, не мог бы признаваться образцом, которому должен следовать каждый из нас, если бы Его существо было принципиально и абсолютно инородно нашему, toto coelo* отличалось от него. Напротив, весь смысл образа Христа состоит в том, что в Нем мыслится актуально и абсолютно осуществленным то, что потенциально составляет наше собственное существо; Он есть «новый Адам» — новый и совершенный родоначальник *истинной природы* человека. И если религиозно мы должны сознавать актуальную и абсолютную богочеловечность Христа как основание нашей собственной потенциальной богочеловечности, то, с другой стороны, само это понятие совершенного богочеловека было бы немыслимо, если бы первозданное существо человека, как такового, не было от века уготовано и предназначено к воплощению в себе этого совершенного богочеловеческого существа, т. е. если бы не существовало вечного, исконного сродства и единства между человеком и Богом. В этом смысле богочеловечность есть общая идея, распространяющаяся на человека вообще, на все человечество. Богочеловечность Христа есть осуществление возможности, заложенной в существе человека. Это не есть отвлеченная возможность, конкретно вообще не осуществимая для всех других людей; слишком часто забывают обетование Христа, что верующий в Него дела, которыя творит, Он, и он сотворит и даже «больше сих сотворит» (Ев. Иоанн, 14, 12). Как я уже выше говорил: истинный человек есть нечто большее, чем только человек. Можно сказать, что *человечное в человеке есть именно его богочеловечность.*

---

* на целое небо, на расстояние от земли до неба *(лат.).— Ред.*

Это не есть какое-нибудь новое, дерзновенное учение, сколь бы непривычным оно ни казалось на первый взгляд. Уже выше я говорил, что христианство есть религия *человеческой личности;* оно открывает *святость, абсолютную ценность* человеческой личности; оно проповедует веру в человека; и если оно одновременно внушает человеку сознание его греховности, то это сознание именно потому так тяжело и напряженно, что состояние греховности мыслится противоречащим истинному существу человека и искажающим его — плодом противоестественного «падения» его с высоты, на которой он призван стоять. Ни античный, ни ветхозаветный человек не знал святости каждой человеческой личности, как таковой, не испытывал чувства благоговения перед абсолютной ценностью той реальности, которая открывается в каждом человеческом существе,— и притом так, что эта ценность безусловно неистребима и поэтому присутствует даже в самом порочном, низменном и ничтожном человеке. Античный мир, несмотря на свой гуманизм, мог верить, что раб и варвар есть существо принципиально иной природы, чем свободный и эллин. Ветхозаветный человек — по крайней мере до религиозных достижений в его великих пророках — мог сознавать инородцев и язычников существами иного порядка, чем избранный народ Израиль, и мог думать, что сама душа грешника и нечестивца подлежит истреблению. И мы присутствуем теперь при возрождении этих первобытных представлений. Но все это противоречит христианскому сознанию, утверждающему святость человеческой личности, существа человека, как такового. Но что такое святость или абсолютная ценность, как не атрибут Божества? Одно не вошедшее в Евангелие речение Иисуса Христа гласит: «Ты увидел брата своего — ты увидел Господа своего» (vidisti fratrem tuum — vidisti Dominum tuum). Но то же самое выражено в словах Евангелия, что накормивший алчущего, напоивший жаждущего, принявший странника, одевший нагого, посетивший больного или заключенного сделал все это самому Христу, ибо все люди суть Его *«меньшие братья»*. Образ Христа учит нас, таким образом, что очеловечение Бога возможно в силу того, что человек предназначен быть сосудом Божества, потенциально божествен по самому своему существу, что наше тело, как говорит апостол, есть «храм Божий» и что «дух Божий живет в нас». В учении восточной церкви об «обожении» (Θεωσις) как последнем назначении человека, христианская церковь открыто выразила этот универсальный и основоположный смысл идеи богочеловечности.

Но образ Христа учит нас одновременно и обратной стороне богочеловечности человека. «Обожение» человека, раскрытие и актуализация его потенциальной божественности не есть простое, как бы имманентное самораскрытие и самоосуществление человека; оно возможно только на пути *самопреодоления* человека в том его естестве, в котором он отличен от Бога,— на пути самоотверженного служения Богу, подчинения своей личной, только человеческой воли воле Божией. Как совершенный Богочеловек был Богочеловеком *именно потому,* что творил не Свою волю, а волю Пославшего Его,— так то же имеет силу и в отношении каждого человека. Истинная богочеловечность человека, его великое достоинство, его власть быть чадом Божиим осуществляется в его служении Богу. Человек по самому своему существу призван быть служителем Бога — *священнослужителем*. Идея *всеобщего священства* необходимо вытекает из самого христианского понимания человека и входит в состав самого существа христианской веры. И в этом отношении Христос есть образец для всех нас — Христос, который, хоть Он и Сын, однако страданиями

«навык послушанию и был наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр., 5, 8:10).

Богочеловечность человека обнаруживается, таким образом, одновременно в двух своих соотносительных аспектах — и в том, что каждая человеческая личность сама по себе, будучи образом самого Бога, *есть святыня,* и в том, что человек имеет истинный смысл своего существа и бытия в *служении Святыне.*

5. РЕЛИГИЯ ЛЮБВИ

Что христианство в указанном выше смысле есть религия человеческой личности и религии Богочеловечности, имеет свое последнее основание в чем-то более простом и в каком-то смысле еще более значительном. Если оно усматривает высшую, абсолютную ценность и онтологическую обоснованность человека в той исконности, полноте и глубине его существа, которое мы называем личностью, если оно воспринимает человека как святыню, как образ и потенциальный сосуд Бога, то это в известном смысле просто совпадает с тем, что христианская религиозная установка есть установка любви. Ибо любовь не есть просто субъективное чувство, в силу которого то, что мы любим, «нравится» нам, доставляет нам радость или удовольствие. Предмет любви часто, напротив, доставляет нам огорчения и страдания; вообще говоря, равнодушный в каком-то смысле счастливее или, по крайней мере, спокойнее любящего, ибо свободен от забот и волнений; не случайно греческая философская мудрость признавала высшим благом невозмутимость (атараксию) и бесчувствие (апатию). В предмете любви многое может нам не нравиться, сознаваться как недостаток — от этого мы не перестаем его любить, и забота о благе любимого связана со многими страданиями и волнениями. Любовь есть непосредственное *восприятие абсолютной ценности любимого;* в качестве такового она есть благоговейное отношение к нему, радостное приятие его существа, вопреки всем его недостаткам, перемещение на любимое существо центра тяжести личного бытия любящего, сознание потребности и обязанности служить любимому, чего бы это ни стоило нам самим. Любовь есть *счастие служения другому,* осмысляющее для нас и все страдания и волнения, которые нам причиняет это служение. Так любит мать своего ребенка, даже сознавая все дурное в нем; даже если этот ребенок стал существом преступным и порочным и вызывает во всех других людях справедливое порицание и возмущение, мать не перестает ощущать, что его душа в последней глубине и истинном существе есть нечто абсолютно драгоценное, прекрасное, священное. Все его пороки она сознает как болезнь его души, искажающую его подлинное существо, как источник страданий и опасность для него самого. Она *знает,* что человек, который кажется другим существом несовершенным, быть может, ничтожным или порочным и отвратительным, в его последней глубине остается тем же самым незабвенным, прекрасным существом, которое в своей первой младенческой улыбке раз навсегда явил ей свою неземную, драгоценную сущность.

Любовь есть, таким образом, благоговейное, *религиозное восприятие конкретного живого существа,* видение в нем некоего божественного начала. Всякая истинная любовь — все равно, отдает ли себе отчет в этом сам любящий или нет — есть, по самому ее существу, религиозное чувство. И вот именно это чувство христианское сознание признает основой религии вообще. В этом отношении, как и в других, христианс-

кая правда, будучи парадоксальной, т. е. противореча обычным, господствующим человеческим понятиям, вместе с тем дает высшее выражение самой глубокой и интимной потребности человеческого сердца и есть, как я уже говорил, «естественная религия». Что любовь есть вообще драгоценное благо, счастье и утешение человеческой жизни — более того, единственная подлинная ее основа — это есть истина общераспространенная, как бы прирожденная человеческой душе. Лирическая поэзия всех времен и народов прославляет блаженство эротической любви. Но эротическая любовь, при всей ее силе и значительности в человеческой жизни, есть в лучшем случае лишь зачаточная форма истинной любви в намеченном выше смысле, или же благоухающий, но хрупкий цветок, распускающийся на стебле любви, а не ее подлинный корень. По основной, исходной своей сущности она корыстна,— определена радостью, которую любимое существо дает любящему: в более высокой, очищенной форме она есть эстетическое восхищение, т. е. совпадает с восприятием красоты, телесной и душевной, любимого существа. Это восприятие красоты уже содержит, как мы знаем, элемент религиозного чувства; поэтому через него в любимом существе усматривается отблеск чего-то божественного, и оно само «обоготворяется». Но именно в этом заключается роковая и трагическая иллюзорность эротической любви, обнаруживается, что она основана на некоем обмане зрения. Истинное религиозное чувство, имеющее своим подлинным объектом святыню, само Божество, ошибочно фиксируется на несовершенном человеческом существе; в этом смысле эротическая любовь есть ложная религия, некоторого рода идолопоклонство. То же можно выразить иначе, сказав, что заблуждение состоит здесь в том, что религиозная ценность человеческой души, как таковой, т. е. ее субстанциального ядра, ошибочно переносится на ее эмпирические качества и обнаружения, фактически несовершенные. Когда заблуждение разбивается трезвым восприятием эмпирической реальности, эротическая любовь, поскольку она остается фиксированной на эмпирическом, внешнем облике любимого, т. е. поскольку она не переходит в иную, высшую форму любви, неизбежно кончается горькими разочарованиями, а иногда по реакции переходит даже в ненависть. Платон в диалоге «Симпозион» описывает подлинное назначение эротической любви именно как первой ступени к религиозному чувству: любовь к прекрасным телам должна переходить в любовь к «прекрасным душам», а последняя — в любовь к самой Красоте, совпадающей с Добром и Истиной. Здесь любовь к человеку имеет свой единственный смысл как путь любви к Богу и, исполнив свое назначение, преодолевается и исчезает. Как бы много правды ни содержалось в этом возвышенном учении, оно все же не содержит *всей* правды любви; мы не можем подавить впечатления, что *этот* путь очищения и возвышения любви содержит все же и некое ее умаление и обеднение; ибо «любовь» к Богу, как к «самой Красоте» или «самому Добру», есть менее конкретно-живое, менее насыщенное, менее полное чувство, чем подлинная любовь, которая есть всегда любовь к конкретному существу; можно сказать, что любовь к Богу, купленная ценою ослабления или потери любви к живому человеку, совсем не есть настоящая *любовь*. Есть, однако, и другой, более совершенный путь развития и углубления эротической любви — именно, когда она постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность самой личности любимого, т. е. когда через любовь к внешнему облику любимого — телесному и душевному — мы проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик «*выражает*», хотя всегда и несовер-

шенно,— к его личности, а это значит: к его существу как к индивидуально-конкретному тварному воплощению божественного начала личного Духа в человеке. Здесь иллюзорное обоготворение чисто эмпирически-человеческого, как такового, преобразуется в благоговейно-любовное отношение к индивидуальному образу Божию, к богочеловеческому началу, *подлинно* наличествующему во всяком, даже самом несовершенном, ничтожном и порочном человеке. *Истинный брак* есть путь такого религиозного преображения эротической любви, и можно сказать, что в этом таинственном «богочеловеческом» процессе преображения и состоит то, что называется «таинством брака».

Другой естественный зачаток истинной любви есть присущее человеку чувство товарищеской или соседской солидарности, братской близости членов семьи или племенного и национального сродства. Первоначальный смысл слова «ближний» означает именно человека «близкого» в одном из этих, сходных между собою отношений. Человек по своей природе есть существо социальное, член группы; ему естественно иметь близких, соучастников общей коллективной жизни, как естественно, с другой стороны, за пределами этой группы иметь чуждых или врагов. Чувство сопринадлежности к некоему коллективному целому, сознание, выражаемое в слове «мы», есть естественная основа всякого индивидуального самосознания, всякого «я»: «я» предполагает отношение к некоему или неким «ты», т. е. сопринадлежность к «мы» — к форме бытия, в которой я сознаю *себя* или *свое* сущим и за пределами «меня самого». Отношения между «близкими», членами общей группы, суть — несмотря на возможность или даже необходимость в них начала иерархии — отношения принципиального равенства, при котором каждый признает и «блюдет» «права» других, равноценные и соотносительные его собственным правам. Первоначальный, элементарный смысл заповеди «люби ближнего, как самого себя» в Ветхом завете состоит именно в этом принципе *справедливости,* взаимного уважения прав и интересов соплеменников, членов общей группы. Это отношение есть нечто иное, чем любовь в специфическом смысле этого понятия, хотя и содержит ее зачаток. В нем другой, «ближний», уже сознается в принципе существом, подобным «мне»; на него переносится то чувство значительности, существенности, исконности, которое присуще сознанию самого себя как носителя жизни и жизненных интересов: в «ты» я прозреваю как бы другое «я». Но это отношение само определено сознанием сродства, общности, близости; оно не распространяется на всякого человека, как такового, а скорее предполагает необходимость выделения «ближних», «своих», от «других», «чужих», «далеких». Это отношение определяет — употребляя меткий термин Бергсона — установку «замкнутой группы». В противоположность этому христианское отношение к любви есть отношение «открытое», преодолевающее все человеческие ограничения. В притче о милосердном самарянине отчетливо показано это преображение понятия ближнего; «ближним» оказывается не соплеменник, не единоверец, а, напротив, иноплеменник, инаковерующий, но проявивший сострадание, милосердие, любовь. Любовь обнаруживается здесь как сила, превозмогающая естественное человеку, как природному существу, различение между «своим» и «чужим», «другом» и «врагом». В практике даже и христианской церкви это древнее, прирожденное человеку сознание различения между своим и чужим продолжает жить в вероисповедной замкнутости и отчужденности; тем более оно живет в практике мирской жизни человечества, именующего себя христианским, во всех формах групповой ограниченности — в замкнутости дома

и семьи, в сословной и национальной исключительности,— коротко говоря, во всяком esprit de corps. В противоположность этому любовь в христианском смысле этого понятия означает преодоление всякой групповой замкнутости; в ней все люди, как таковые, признаются «братьями», членами единой всеобъемлющей вселенской семьи, детьми единого Отца. В этой формуле с гениальной религиозной простотой выражен радикальный переворот в отношении между людьми: самая тесная, интимная, замкнутая связь — связь между членами одной семьи — расширяется так, что охватывает всех людей без различия, даже (как у св. Франциска),— все творение без различия, чем преодолена всякая групповая замкнутость.

Христианство, в качестве религии любви, т. е. религии, определенной восприятием общего божественного происхождения и божественной ценности всех людей, и потому их сопринадлежности к всеобъемлющему целому, объединенному любовью,— универсалистично, «кафолично» по самому своему существу. Все различия классов, национальностей, рас и культур — сколь бы естественны они ни были в порядке природного или чисто человеческого бытия — становятся несущественными, только относительными, превозмогаются универсально-объединяющей силой любви, утверждающей единство в Боге всего человеческого рода. Где человек «облекся в нового человека, который обновляется в познании по образу создавшего его» — т. е., где силою любви человек проникает до самого существа личности, как образа Божия — там «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного; но все и во всем Христос» (Кол., 3, 10—11). С этой принципиальной точки зрения такое, например, понятие, как «римско-католическая (т. е. «римско-универсальная») церковь» — если оставить в стороне неизбежность умаления абсолютной истины в ее человечески-историческом выражении — есть, строго говоря, такая же нелепость, какою была бы какая-нибудь «Московская таблица умножения» или «китайская причинная связь». Ибо в первичном основоположном смысле «Церковь Христова» есть не что иное, как превосходящее и преодолевающее все земные различия единство людей в Боге — единство, открывающееся любви как благоговейному религиозному восприятию божественного существа человеческого образа, как такового. Сколько бы люди в своей конкретно-эмпирической, исторической жизни ни грешили против этой религии любви — то, что раз открылось в этой религии — объединяющая сила любовного восприятия человека, как начала абсолютно-ценного,— уже не может исчезнуть из человеческого сознания, а продолжает действовать в нем, напоминать ему об абсолютной правде и о ничтожестве перед ее лицом всех земных, обособляющих и разъединяющих оценок и мерил.

Но этим чисто количественным и экстенсивным универсализмом не исчерпывается и потому не выражается адекватно существо христианской любви. Количественный универсализм сам по себе склонен быть — и фактически в истории человеческого морального сознания постоянно бывает — универсализмом абстрактным: широта духовного взора искупается здесь бедностью воспринимаемого содержания; идет за счет конкретной полноты. Таков основной признак всякого интеллектуального универсализма, в котором общность есть общность абстрактного понятия: как известно, чем шире объем понятия, тем беднее его содержание. В моральном сознании такой характер присущ абстрактному, гуманитарному признанию единственно существенным в человеке начала «общечеловеческого», культ «человечества». Все люди вообще, как все

народы, оказываются здесь однородными представителями человека вообще, входят в состав однородного, универсального целого — «человечества». Всякое многообразие, все различное и индивидуальное в составе этого всеобъемлющего целого отвергается как нечто ничтожное, не имеющее подлинной реальности и ценности или даже имеющее ценность отрицательную, потому что предполагается, что оно ведет к разделению и обособлению. Эта установка утверждается повсюду, где моральное сознание находится под властью рационализма; основной моральный пафос есть здесь идея равенства всех людей, и это воззрение было провозглашено в античном мире, сперва некоторыми из софистов V века, в эпоху афинского просвещения, и позднее, вполне последовательно, в стоической философии. Оно постоянно возрождается во всех умственных течениях, утверждающих «естественное право» или «естественное состояние» в противоположность всему положительному, конкретному, историческому в человеческой жизни; такова основная тенденция французского Просвещения XVIII века и в наши дни — коммунистического «интернационализма», который есть в сущности «антинационализм». Но и великий общий моральный принцип Сократа, провозгласившего до Христа требование любить врагов не менее, чем друзей, носил этот характер абстрактного рационализма. «Любить» здесь означало просто творить благо, и смысл требования состоял в том, что благотворение есть некая общая, постоянная ценность человеческой жизни, перед лицом которой не имеют никакого значения все различия между людьми как объектами морального поведения.

Совершенно очевидно, что этот абстрактный количественный универсализм, как бы велика ни была в некоторых отношениях его положительная ценность — только по недоразумению именуется «любовью». Он не имеет ничего общего с любовью именно потому, что любовь всегда и необходимо направлена на конкретно-сущее, есть восприятие ценности конкретного существа, именно в его конкретности, т. е. индивидуальности. Нельзя любить «человечество», как нельзя любить «человека вообще»; можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, никогда не смешает одного с другим, не потеряет из виду отличительные особенности каждого; она знает, ценит, любит то, что есть особого, единственного, несравнимого в каждом из ее детей. Поэтому универсальная, всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к «человечеству» как к некому сплошному целому, ни любовь к «человеку» вообще; она есть *любовь ко всем людям* во всей конкретности и единичности каждого из них. Совершенно так же есть глубочайшая противоположность между так называемой любовью к человечеству, отрицающею и отвергающею все различия между национальностями, и той любовной широтою духа, в силу которой человек признает, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них, умеет любовью воспринимать гений, дух каждого народа и сознает человечество как всеобъемлющую семью, состоящую из разных и своеобразных членов; и так же велико различие, например, между вероисповедным индифферентизмом, который, исходя из мысли, что «Бог один для всех», усматривает в различии между исповеданиями только ничтожные, суетные человеческие измышления, и тем истинно-любовным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, который, следуя великому завету Христа: «В доме Отца Моего обителей много», в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее.

Первое провозглашение такого конкретного, любовного универсализма в отношении национальностей, т. е. преодоление племенной религиозной исключительности, встречается еще в Ветхом завете у пророка Исайи: «В те дни будет путь из Египта в Ассирию, так что ассиряне будут приходить в Египет и египтяне в Ассирию, и египтяне вместе с ассирянами будут служить Богу. В те времена Израиль будет втроем с Египтянами и Ассирянами, благословение среди земли. Тогда Бог Саваоф благословит их и скажет: благословен ты, Египет, народ мой, и ты, Ассур, дело рук моих, и ты, Израиль, мое достояние» (Ис., 19, 23—25). Но лишь в христианском сознании впервые принципиально и до конца было раскрыто существо любви, как конкретного универсализма, объемлющего все многообразие индивидуального бытия; в отношении различия между национальностями — иудеями и язычниками — это было утверждено в проповеди ап. Павла и в видении ап. Петра и символически открыто в даре разных языков, обретенном при сошествии Святого Духа. Библейское «смешение языков» при вавилонском столпотворении, когда люди перестали понимать друг друга, говоря на разных языках, сменено здесь любовным, дружным сотрудничеством между апостолами, ставшими как бы солидарной семьей, представляющей разные народы в своеобразии их языков и понятий. В качестве общего принципа единства и солидарности индивидуального многообразия это утверждается, например, в словах: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (I Посл. Петра, 4, 10). Или в словах: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело; так и Христос» (I Кор., 12, 4—6, 11—12).

Так всеобъемлющая любовь, в качестве восприятия и признания высшей ценности всего конкретно-живого, универсальна в двойном смысле — количественном и качественном: она объемлет не только *всех,* но и *всё* во всех. Признавая ценность *всего* конкретно-сущего, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий, и в каждом из них — все полноту их конкретного содержания. Любовь есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая широко открывает свои объятия всякому проявлению бытия, как такового, ощущает его божественный смысл. Как говорит апостол в своем гимне любви: «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (I Кор., 13, 4—7). Для любви все злое, дурное в живом существе есть только умаление, искажение его истинной природы, только момент небытия, примешивающийся к бытию и препятствующий его осуществлению: она отвергает зло и борется против него, как любящий борется с болезнью и упадком сил любимого существа. Напротив, всякая положительная реальность, вся многообразная полнота сущего радостно приемлется любовью, ибо все истинно-сущее, как таковое, она воспринимает, как проявление божественного первоисточника жизни. Всякое отрицание здесь подчинено утверждению, моральная оценка есть здесь не суд, а диагноз болезни и ведет не к фанатизму ненависти, а к стремлению излечить, выправить истинное, положи-

тельное существо того, что искажено злом, помочь заблудившемуся найти правый путь, соответствующий его собственному назначению и подлинному желанию. Любовь есть нечто иное, чем терпимость, чем признание прав другого, готовность согласиться на его свободу осуществлять его собственные интересы, идти избранным им путем. Такой «либерализм» в смысле признания субъективных прав другого и подчинения своего собственного поведения правовому порядку, обеспечивающему эти права, есть некий минимум любовного отношения к людям — либо мертвый осадок истинной любви, либо лишь потенциальный ее зачаток, в котором она пассивно дремлет; уважение к правам других людей может сопровождаться равнодушием и безучастием к ним. Оно лишь моральное ограничение и самообуздание эгоистической воли, а не непроизвольное, радостное, активное движение воли навстречу жизни и живым существам. Напротив, любовь есть положительная, творческая сила, расцвет души, радостное приятие другого, удовлетворение своего собственного бытия через служение другому, перенесение центра тяжести своего бытия на другого. Если эта чудесная, возрождающая и просветляющая человеческое существование сила любви обычно, в порядке естественного бытия, направлена на кого-нибудь одного или на немногие личности близких, родных, друзей, «любимых» — существ, которые мы ощущаем нам духовно сродными или общение с которыми нам дает радость,— то христианское сознание открывает нам, что таково же должно быть наше отношение ко всем людям, независимо от их субъективной близости или чуждости нам, от их достоинств и недостатков.

Это не есть просто моральное предписание; в качестве такового оно обречено было бы оставаться бесплодным и неосуществимым. В заповеди универсальной любви, понимаемой как моральное предписание, как приказ: «Ты должен любить», содержится логическое противоречие. Предписать можно только поведение или какое-нибудь обуздание воли, но невозможно предписать внутренний порыв души или чувство; свобода образует здесь само существо душевного акта. Но завет любви к людям не есть моральное предписание; он есть попытка помочь душе открыться, расшириться, внутренне расцвести, просветлеть. Это есть попытка открыть глаза души, помочь ей *увидать* что-то, что ее притягивает к отдельному, избранному человеческому существу и делает его «любимым»,— фактически присутствует, наличествует в какой-либо форме и менее явно для естественного взора души во *всяком* человеке и потому может и должно оказывать такое же действие на нашу душу. Это есть попытка воспитать *внимание и зоркость* души к истинной реальности всего конкретно-сущего, научить ее воспринимать в нем его ценность и притягательную силу, благодаря чему любовь, как субъективное чувство, любовь-предпочтение, прикованная к одному или немногим избранным существам, превращается в универсальную любовь,— в любовь как общую жизненную установку.

Любовь в этом смысле, как общая установка человеческой души, есть нечто впервые открытое христианским сознанием и совершенно неведомое дохристианскому и внехристианскому миру. Даже буддийское «tat twam asi» («это — тоже ты») — усмотрение наличности собственного «я» во всем сущем — при всей духовной значительности и возвышенности этой установки не есть любовь; ибо где я не имею перед собой вообще никакого «ты» — никакого *иного* существа, на которое я мог бы быть любовно направлен,— там не может быть любви, и вместе с моим собственным «я» и все остальное, признаваемое

тожественным ему, должно быть погашено, уничтожено, растворено в блаженстве безразличной общности. В христианстве, напротив, любовь утверждается как живое, положительное приятие «ты», как усмотрение близкого мне «ты» во всех. И любовь в этом смысле становится общей жизненной установкой в отношении всего живого сущего в силу усмотрения, что это отношение совпадает с существом самого Бога и с исконно-вечным отношением человеческой души к Богу. Сам Бог — верховное творчество, начало и первоисточник самого нашего бытия — *«есть любовь»*. т. е. есть сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души и все субъективные ее пристрастия — сила, открывающая душу и дающая ей сознавать себя не как «монаду без окон», а как исконный и неотрывный член всеобъемлющего единства, помогающая ей усматривать в любовной солидарности со всем сущим основу ее собственной жизни. И наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому существу и в пределе ко всякому живому существу вообще, совпадает с нашим отношением к Богу; то и другое есть единый, великий, просветленный акт преклонения перед Святыней, благоговейного видения исконной красоты, исконного Величия и Блага как первоосновы и сущности всяческой жизни. *Любовь и вера здесь совпадают между собой.* И поэтому, «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею; то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто» (I Кор., 13, 1—2). Любовь — радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, непроизвольный душевный порыв служения, удовлетворение тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим — эта любовь *есть сама сердцевина веры.* Созерцать Бога значит созерцать любовь, а созерцать любовь значит *иметь* ее, *гореть* ею. В этом существенное отличие христианского Богопознания от всякого философски-умозрительного — отличие, которое есть не противоположность, а лишь завершение, восполнение, подлинное осуществление того, к чему стремится умозрительная мистика. Поэтому живая любовь к человеку — ко всякому человеку — есть мерило реального осуществления стремления души к Богу. «Кто говорит, что он в свете, а ненавидит брата своего: тот еще во тьме. Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (I Иоанн, 2—9 и 4, 20.) Этот смысл христианской веры как религии любви, в конечном счете означает просто, что христианство до конца и всерьез принимает Бога как первоисточник и первооснову всего сущего, подлинно ощущает Его вездесущие, присутствие Творца в творении, реальность Творца как силы, объединяющей и пронизывающей все творение. И прежде всего и в особенности христианство видит Бога в человеке, ощущает, что корень и существо личности находится в Боге и есть проявление несказанно драгоценного Божиего существа. Христианство, будучи теизмом, есть одновременно панентеизм; будучи поклонением Богу, есть одновременно религия Богочеловека и Богочеловечности; именно поэтому оно есть религия любви; именно поэтому оно открывает в столь простом, естественном, прирожденном и необходимом человеку чувстве, как любовь, в радости и блаженстве любви — великое универсальное начало, первый, самый существенный и определяющий признак Бога. И притом, если в порядке отвлеченно-логическом религия любви вытекает из усмотрения вездесущия Бога и укорененности бытия в Боге, единства богочеловечности, то в порядке психологиче-

ско-познавательном — что здесь значит: в порядке *сущностного действия Бога* на человеческую душу и человеческое сознание — имеет силу обратное соотношение: любовь, как благодатная божественная сила, открывает глаза души и дает увидать истинное существо Бога и жизни в ее укорененности в Боге. Вот почему эта истина может открываться «младенцам» и оставаться скрытой от «мудрых и разумных».

С того момента как любовь в описанном ее смысле была открыта как норма и идеал человеческой жизни, как подлинная ее цель, в которой она находит свое последнее удовлетворение, мечта о реальном осуществлении всеобщего царства братской любви не может уже исчезнуть из человеческого сердца. Сколь бы тяжка, мрачна и трагична ни была фактическая судьба человечества, человек отныне знает, что истинная цель его жизни есть любовь; мечта об этой цели не перестает тайно волновать его сердце; она иногда заслоняется, вытесняется вглубь подсознательного слоя души другими ложными, призрачными и гибельными идеалами, но никогда уже не может быть искоренена из человеческого сердца. И человек часто также попадает на ложные пути в своем стремлении установить царство любви; основное заблуждение состоит здесь в попытке осуществить господство любви через принудительный порядок, через посредство закона; но закон может достигнуть только справедливости, а не любви; любовь — выражение и действие Бога в человеческой душе, будучи благодатной силой, по самой своей природе свободна; и так как человеческая душа несовершенна, то — вплоть до чаемого преображения и просветления мирового бытия — любовь обречена бороться в душе человека с противоположными ей злыми, плотскими, обособляющими страстями и может лишь несовершенно и частично осуществляться в мире. Царство любви остается в человеческой жизни лишь недостижимой путеводной звездой; но, даже оставаясь недостижимой, она не перестает руководить человеческой жизнью, указывать человеку истинный путь; поскольку человек остается верен этому пути, любовь, хотя и частично, реально изливается в мир, озаряя и согревая его. Как бы велика ни была фактически в человеческой жизни сила зла — сила ненависти и кощунственного попрания святыни личности — остается принципиальное различие между состоянием, когда это зло сознается именно как зло и грех, как отход от единственно правого пути любви, и тем злосчастным помрачением человеческого духа, когда он в своей слепоте отвергает самый идеал любви. Христианство открыло глаза души для упоительно-прекрасного видения царства любви; отныне душа в своей последней глубине *знает*, что Бог есть любовь, что любовь есть сила Божия, оздоровляющая, совершенствующая, благодатствующая человеческую жизнь. Раз душа это узнала — никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов — идолов — не могут поколебать ее, истребить в ней это знание спасительной истины.

6. ЕДИНСТВО АСКЕТИЗМА И ЛЮБВИ В ХРИСТИАНСКОМ СОЗНАНИИ

Попытаемся теперь подвести итог намеченных выше моментов христианской веры, свести их в единство. При этом мы сразу же наталкиваемся на некую антиномичность христианского сознания. Итоги мотивов, которые я пытался уяснить в последних трех главах — понимание христианства как религии личности, как религии Богочеловечности и как

религии любви,— легко и естественно укладываются в единство; эти три мотива суть очевидно только три разных аспекта одного и того же — любовно-благоговейного восприятия всего конкретно-сущего как творения, носящего на себе отпечаток божественной реальности, и служения ему как пути к достижению высшего блага и осуществлению конечной цели человеческой жизни. Но между этим мотивом и тем, который я пытался наметить в главе «Сокровище на небесах», не только нет видимого единства, но, казалось бы, есть даже явное противоречие и противоборство. Признает ли христианство положительную ценность всего сущего и притом в его конкретном воплощении в земном бытии, в реальности мира, или, напротив, оно отвергает все земное во имя небесного бытия, «сокровища на небесах»? На первый взгляд кажется, что эта дилемма допускает только одно из этих двух решений, вне которых возможна только внутренне противоречивая установка. Но совершенно бесспорно, что христианство фактически содержит в себе обе эти установки и указывает на некое высшее единство, в котором они совмещаются. У апостола Иоанна эта двойственность, которая кажется противоречием, выражена на протяжении немногих стихов. С одной стороны, говорится: «Кто любит брата своего, тот пребывает в свете», а сейчас же вслед за этим мы встречаем наставление: «Не любите мира, ни того, что в мире» (I Посл. Ио., 2, 10, 15). Невольно возникает недоумение: разве брат, которого мы должны любить, не находится в мире, не входит в состав мира? Или другой пример: как совместить заповедь Евангелия не заботиться о том, что есть, что пить и во что одеваться (Мтф., 6, 25), с заповедью накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого (Мтф., 25, 35—40)? И несомненно, что в разных формах христианской жизни или в разных течениях христианской мысли преобладает один из этих двух мотивов, оттесняя на задний план, а иногда и совсем вытесняя другой, ему противоположный.

Существует христианский аскетизм, основанный на стремлении «спасти свою душу», обрести «сокровище на небесах» через уход из мира и равнодушие ко всем земным нуждам и заботам человека; и существует христианская активность в мире, основанная на деятельной любви к людям, на стремлении помочь им в их земной нужде и часто отвергающая — по крайней мере, на практике — всяческий аскетизм, всякую мысль о небесном сокровище, как уклонение от христианского завета любовного служения людям. И все же остается бесспорным, что христианская жизненная установка по существу немыслима вне совмещения в некоем высшем единстве этих двух противоборствующих мотивов: всякое духовное направление, в котором это единство не наличествует и нарушается, есть уклонение от христианской правды.

Указанная двойственность христианской духовной установки имеет своим очевидным основанием двойственную природу человека и мирового бытия. Ее можно коротко выразить так: человек и мир по их фактическому составу, как они даны в эмпирической реальности,— *не таковы,* каковы они суть в их основе, в их *подлинном существе.* Различие это состоит в том, что, с одной стороны, все сущее, будучи сотворено Богом, прекрасно, ценно, носит на себе отпечаток божественного совершенства и величия — более того — пронизано божественными силами, укоренено в Боге и носит Его в своей глубине, и с другой стороны, фактически преисполнено несовершенства, страданий, зла. Не нужно при этом думать, что эта двойственность есть лишь плод произвольной, принятой «на веру» богословской теории, которая именно в силу этого обличалась бы как ложная; не нужно думать, что трудность сама собой

устраняется, если мы признаем, что мир не сотворен всеблагим Богом, а либо имеет основание своего бытия в каком-либо несовершенном и злом начале, например сотворен и управляется «дьяволом», либо же, не будучи никем «сотворен», просто существует в качестве первичного, далее необъяснимого факта, во всем своем несовершенстве и всей своей бессмысленности. «Сотворенность мира Богом» или, общéе говоря, пронизанность божественным началом, абсолютная ценность человека, всего конкретно сущего в их первооснове, в их подлинном, глубочайшем существе, не есть тезис, утверждение какой-либо отвлеченной теории; это есть *факт,* удостоверенный опытно — именно опытом нашего сердца. Что, например, убийство, уничтожение человека — более того, что всякое умаление и повреждение живого существа через его унижение, оскорбление, причинение ему страданий,— есть зло, т. е. нечто недопустимое,— это мы знаем не из какой-либо внушенной нам и на веру нами принятой богословской теории; это есть самоочевидная истина, о которой нам говорит наше сердце; человек может, конечно, заглушить в себе голос этой истины, может действовать вопреки ему и приучить себя не внимать ему, но он не может уничтожить, отменить силу, значимость этой истины, как не может сделать черное белым; и нарушение этой истины так или иначе карается искажением, порчей души, потерей душевного равновесия и душевной ясности у нарушающего ее (гениальное описание этого процесса во всей его неумолимой стихийности дал Достоевский в «Преступлении и наказании»). Но в этом сознании уже заключается восприятие божественности, абсолютной ценности самого существа человека и, в конечном счете, *всего* живого и конкретно-сущего — и, значит, тем самым, содержится признание божественности его первоосновы или первоисточника. Христианская вера только отчетливо выражает и санкционирует то, о чем с недвусмысленной ясностью говорит нам нравственный опыт нашего сердца. (И, напротив, распространенный тип неверия, признание бессмысленности, грубой фактичности всего сущего, сочетающийся с моральным требованием уважения и любви к человеку, содержит явное и совершенно безвыходное противоречие.) Тем более опытно очевиден другой соотносительный член этой антиномии — реальность несовершенства, страданий, зла, хотя и здесь, предоставленный самому себе, как бы разнузданный человеческий разум часто пытается — открыто или же косвенно, скрытым обходным путем — отвергать опытно данную, объективную реальность зла (открытое отрицание ее выражено, например в философии Спинозы; скрытое и обходное ее отрицание содержится во всех вариантах рациональной теодицеи, которые всегда сводятся в конечном счете к попытке так «объяснить» зло, чтобы показать, что оно «собственно» есть не зло, а добро). Таким образом, эта антиномия дана опытно и потому абсолютно неустранима. В христианском и уже в ветхозаветном вероучении эта атиномия выражена в учении о *грехопадении.* Это учение представляется современному, «просвещенному», неверующему сознанию произвольной выдумкой богословской мысли — и притом выдумкой зловредной, ибо препятствующей естественному и ценному стремлению достигнуть совершенства в устройстве мира и человеческой жизни. Но уже выше, в главе о догматах веры, мы уяснили, что если оставить в стороне образно-мифологическую, символическую сторону этого учения, то его существо сводится *к констатированию простого и самоочевидного факта, что мир в его фактическом эмпирическом составе и состоянии не таков, каким он должен быть по своему истинному божественному существу.* Если это так и если основание этому очевидно

не может лежать в самом существе мира и человека, т. е. в его благом первоисточнике, то это соотношение, как мы уже видели, не может быть выражено иначе, чем в утверждении, что мир и человск «пал», т. е. фактически находится на уровне низшем, чем тот, к которому он предназначен по своему существу и происхождению. Как возможен такой факт, т. е. почему Бог не мог так сотворить мир или даровать ему такое существо, что его «падение» было бы невозможно,— это есть уже другой вопрос; и этот вопрос остается навсегда неразрешимым. Здесь мы стоим перед последней границей постижимого. Обычное объяснение, что Бог даровал человеку свободу, а человек плохо ей воспользовался, употребив ее во зло,— ничего не объясняет; ибо при этом остается необъяснимым, почему всемогущий и всеблагой Бог не мог даровать человеку *такую* свободу, которой нельзя было бы злоупотребить — свободу святости, возможность которой опытно удостоверена жизнью святых. В гениальной книге Иова открыто обличена религиозная несостоятельность, гордыня и потому кощунственность всех попыток рациональной и морализирующей теодицеи. Мир и человек фактически не таковы, каково их истинное, исконное существо; и ответственность за это не может падать на Бога, которого мы опытно воспринимаем как абсолютное Благо и абсолютный творческий Разум. Этими двумя отрицательными аксиомами или опытными данными исчерпывается все то, что мы можем знать о происхождении зла и бедствий, и догмат о грехопадении есть по существу не что иное, как просто единство, совместное признание этих двух истин.

Из этого хотя и рационально непонятного, но опытно данного положения вещей с очевидностью вытекает существо христианской духовной установки. Ее можно выразить так: *осуществление* природы и назначение человска и мира возможно только через их *преодоление*. Ибо осуществление означает при этом положении дела *освобождение* истинного существа человеческой души и — общёе говоря — мирового бытия через *преодоление* их искаженной, испорченной, «падшей» эмпирической природы. Это значит: достижение «сокровища на небесах» — того блага, которое дарует полное и совершенное удовлетворение запросам человеческой души, соответствующим ее исконно-первозданному существу — осуществимо лишь на пути борьбы с «плотской», «мирской» природой человека и ее преодоления — на пути *аскетизма*. Идти по пути к блаженству и спасению, указанному Христом, можно, только взяв на себя «иго» Христово, возложив на себя его «бремя»; однако иго это благо, и бремя легко — ибо оно искупается достигаемым при этом блаженством, и люди при этом находят *«покой»* своим душам. То же выражено в словах: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам: да не смущается сердце ваше, и да не устрашается» (Ев. Иоанн, 14, 27). Высший мир, который дарует Христос, непосредственно способен смущать и устрашать человеческое сердце; ибо он есть не что иное, чем мир в пределах и формах эмпирического мира — в его составе он есть тяжкий труд и борьба или, как говорится в другом месте, «не мир, но меч». Так благо достигается через возложение ига, свобода — через несение бремени, мир — через готовность идти на устрашающее состояние войны, «меча».

Отсюда уясняется основоположная истина христианского сознания: путь к совершенству — не только к *нравственному* совершенству (которое само совсем не есть высшая, абсолютная цель, а только момент, входящий в состав конечной цели жизни), но и к совершенству как таковому, т. е. к блаженству, к просветлению, к полному удовлетворе-

шию нашего томления, к достижению нашего истинного назначения,— этот путь есть *путь страдания. «Блаженны плачущие,* ибо они утешатся... Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах». Только банальное, популярное понимание может толковать эти слова так, что за страдание и лишение земной жизни человек получит, как бы по судебному решению Бога, возмещение с лихвой своих «убытков» в загробном мире, в посмертном существовании. Речь идет здесь не о судебном решении (о несовместимости юридического толкования христианской правды с самим ее существом уже приходилось говорить и придется еще подробнее говорить ниже) и не о «загробном» блаженстве или, по крайней мере, не о нем одном. Страдание есть в силу имманентной онтологической необходимости единственный путь к блаженству и совершенству. Как говорит Мейстер Экгарт: «Быстрейший конь, который доведет нас до совершенства, есть страдание». Это есть истина как бы медицинского порядка: человек есть существо больное — обреченное на страдание и гибель, поскольку он остается в своем фактическом состоянии; чтобы освободиться от болезни и обрести радость выздоровления и полноты сил, он должен принять горькое лекарство или подвергнуться болезненной операции. Человек в своем природном, фактическом состоянии задыхается, страдает от сужения дыхательных путей, через которые к нему притекает необходимый ему живительный воздух; и страдание есть нечто вроде обжигающего, раскаленного зонда, прочищающего дыхательные пути и впервые — *если он проник достаточно* глубоко! — дающего человеку возможность вздохнуть полной грудью, получить свободное общение с той глубиной, в которой свежий воздух входит в его кровь,— и, значит, впервые обрести настоящую радость и полноту жизни. Путь этот труден: *«многими скорбями* надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. ап., 14, 22), и, конечно, кто «не имеет в себе корня и непостоянен», «когда настанет скорбь», «тотчас соблазняется» (Матф., 13, 21) — подобно трусливому больному, который готов скорее продолжать страдать от своей болезни и даже умереть от нее, чем набраться мужества для временных страданий лечения. Это не меняет того, что истинный путь человеческой жизни есть путь, символизируемый родами женщины: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости» (Иоан., 16, 21). Яснее всего это понял величайший христианский гений Франциск Ассизский в своем прославлении нищеты, как «Прекрасной Дамы» и «невесты», любовь к которой дарует человеку неописуемое блаженство; ибо нищета со всеми лишениями и скорбями, с которыми она связана, несет человеку освобождение от уз и тягот мира, ту высшую свободу, легкость и независимость духа, которая одна есть истинное, неземное блаженство. Поэтому: «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царствие Божие». Ибо богатство есть цепь, порабощающая человеческую душу и соблазном легких, скоропреходящих и суетных радостей приковывающая его к земному бытию с его неизбежными волнениями, заботами и скорбями, т. е. с увековечением его несовершенного, горького, смутного состояния. И, напротив, отказ от собирания сокровищ на земле есть единственное условие обладания тем «сокровищем на небесах», о безопасности которого нет надобности беспокоиться, потому что оно недостижимо ни для моли и ржи, ни для воров. (Но об этом мы уже говорили выше.)

Что аскетизм, путь лишений и страданий, ведет к освобождению и истинному блаженству — это не есть учение, впервые возвещенное

христианством; эта истина была известна человеческой мысли задолго до него; она была открыта уже греческой нравственной мудростью в лице циников и стоиков; в еще более резкой форме ее проповедовала индусская религиозная мудрость. Но при этом остается существенное различие между этими двумя формами внехристианского аскетизма, с одной стороны, и христианским аскетизмом — с другой. Можно сказать, что греческая и индусская формы аскетизма суть две крайние его формы, в промежутке между которыми находится аскетизм христианский (в исторических своих проявлениях он, впрочем, часто склонялся к этим двум иным формам — что было, однако, уже искажением его истинного существа). Пафос античного аскетизма есть эгоистическое утверждение личной независимости человека, основанное на равнодушии к миру; пафос индусского аскетизма есть достижение блаженства через самоуничтожение, потушение, растворение индивидуальной человеческой души — пафос блаженства небытия или состояния к нему близкого, нирваны. Обе эти крайние формы аскетизма вместе с тем сходны между собой в том, что существо блаженства или конечную цель человеческой жизни они усматривают в покое *равнодушия,* в простом отрицательном моменте избавления от мира или бегства из него. Напротив, христианский аскетизм не считает высшей целью жизни ни эгоистическое, отрешенное от общей судьбы мира и других людей самоутверждение замкнутой в себе и *в этой* форме свободной человеческой души, ни ее растворение, потухание, уничтожение. Истинная цель человеческой жизни, к которой хочет вести людей христианство, есть самоосуществление, расцвет человеческой души через такое ее самоограничение и самопреодоление, которое основано на всеобъемлющей любви к людям и ко всему бытию, на преодолении эгоистической самоутвержденности солидарным единством всех, соучастием в общей судьбе всего мира. Можно сказать, что если общая цель всякого аскетизма есть «спасение души», преодоление, через самоотречение и страдание, ее несовершенства, то только в христианстве «спасение души» таково, что есть одновременно и «спасение мира» и немыслимо вне последнего; напротив, ни в античном, ни в индусском аскетизме путь спасения не идет через спасение мира; античный аскетизм есть просто равнодушие к судьбе мира, основанное на признании неизменной и неустранимой обреченности мира на страдания; индусский аскетизм основан на убеждении, что единственное возможное спасение мира есть его самоуничтожение и что это самоуничтожение осуществимо только через самоуничтожение, саморастворение поодиночке каждой человеческой души, познавшей тщету и суетность мира.

И античный, и индусский (или, вообще, восточный) аскетизм имеют каждый свое неотразимое очарование, пленяют душу той очевидной правдой, которая содержится в каждом из них. В античном аскетизме пленяет его пафос аристократической свободы души, стремление освободиться от унизительного рабства перед слепым, жестоким роком, правящим мировой жизнью, достигнуть гордой автаркии — состояния единственно достойного богоподобия и богосродства человеческой души. В индусской религиозности пленяет острота и живость сознания «иного», глубинного, сверхмирного бытия, в котором преодолена скорбная раздробленность «этого» мира, его роковая обреченность на безысходную, мучительную гражданскую войну всех против всех; пленяет легкость, с которой люди Индии и Востока встречают смерть, страдание, отказываются от благ этого мира. Но обе эти — в одном отношении сходные, в другом глубоко разнородные — установки остаются все же

односторонними по сравнению с христианской правдой. Христианская правда совмещает истину и античной, и индусской мудрости с другой, не менее существенной истиной — с истиной *любви к бытию,* как таковому, с радостным приятием и благословением всего конкретно-сущего как образа и воплощения абсолютно ценного, божественного бытия. Индусский аскетизм отвергает, как зло, весь мир вообще; античный аскетизм, ценя красоту мира, отвергает связь человека с миром, оба *замыкаются* от какой-то конкретной реальности, говорят ей «нет». Христианское сознание, напротив, радостно и любовно приемлет все сущее, говорит ему «да», отвергает только зло как искажение и умаление бытия. Для христианства истинное освобождение и блаженство человеческой души осуществимо только на пути ее солидарного соучастия в судьбе вселенского бытия, ее служения высшей и общей цели всего сущего. Эта цель есть *преображение* мира, достижение состояния, при котором «царство Божие» господствовало бы на земле, как оно есть «на небесах».

Что цель христианской активности есть преображение мира, достижение им совершенства — это вытекает из того, что — в резкой противоположности индусской религиозной мудрости — мировое бытие есть, как только что указано, для христианского сознания не зло, а добро. «Мир» есть зло, которого мы должны избегать, только поскольку под миром мы разумеем именно искаженное, испорченное состояние бытия, итог его падения. Поскольку же он есть просто воплощение бытия, он, в качестве творения Божия, есть благо. Христос нигде не учит, что плотские нужды человека сами по себе суть зло и что надо избегать их удовлетворения; Он только учит, что не следует обременять душу заботами об их удовлетворении; «ищите прежде всего Царства Божия, и все остальное приложится вам». Он не говорит, что пища, питье, одежда сами по себе суть нечто дурное; Он только говорит, что «душа больше пищи» и что Отец Наш небесный знает, что мы имеем нужду во всем этом, и Сам озаботится ее удовлетворением; ссылаясь на пример «полевых лилий», которых *Бог сам* одевает так, как не одевался и Соломон во всей славе его, Христос не только учит нас не обременять души земными заботами, но одновременно признает, что прекрасное одеяние, будучи даром Божиим, само по себе есть благо - подобно всему земному бытию, как творению Божию. Он даже дает обетование, что всякий, кто оставит все земное ради Него, получит не только «вечную жизнь в веке грядущем», но «и ныне, во время сие», «в сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель».

Христианский аскетизм есть, таким образом, не цель, а лишь средство; цель есть, напротив, полнота жизни — всяческой жизни — небесной, но и земной. Аскетизм здесь есть не презрение к миру, не отвержение мира, как зла, а истинный путь к приятию подлинного, благого существа вселенского бытия через освобождение души от рабства перед условиями мирового бытия, порожденными его искажением и падением. Именно в силу этого задача христианской жизни двойственна: она есть, с одной стороны, самоотречение, самоочищение через страдание, преодоление «мира» как низшего, искаженного состояния бытия, и в этом смысле уход из мира, и, с другой стороны, усмотрение высшего, абсолютно ценного существа и назначения мировой жизни, любовное служение совершенствованию мира, нуждам ближних. *В бескорыстной, самоотверженной любви* осуществляется сочетание отречения от мира и служения миру — сочетание столь интимно-тесное, что оба мотива взаимно обуславливают и осмысляют друг друга, так что уже нельзя определить, что здесь основание и что — следствие. Уход из мира,

самоотречение, стремление возвыситься до сверхмирной установки — все это мыслимо только как достижение той глубины или высоты бытия, на которой кончается всякая замкнутость души в себе самой, всякая ее забота об ее собственном, одиночном благе, и душа осуществляет себя только в солидарности со всеми другими людьми, только в любовном служении им. И, напротив, установка преодоления личного эгоизма, установка самоотверженного любовного служения людям и спасения мира немыслима иначе, как через преодоление человеком земной, мирской его природы, через подъем души к Богу и ее укоренение в Боге. Конечно, заповедь «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» есть «первая и наибольшая заповедь»; заповедь «Возлюби ближнего твоего как самого себя» есть по сравнению с первой лишь «вторая, подобная ей» (Матф., 22, 37—39; Мк., 12, 30—31; Лк., 10, 27). Эта иерархия заповедей означает лишь, что любовь к людям как природное расположение или сочувствие, не имеющее религиозного корня и смысла, есть нечто шаткое и слепое, т. е. что истинное основание любви к ближнему заключается, как мы уже видели, в благоговейном отношении к божественному началу личности — другими словами, в «любви к Богу». Но так как сам Бог «есть любовь», то истинно иметь и любить Бога и *значит* иметь любовь, т. е. любить людей; соблюдение первой заповеди подлинно удостоверяется соблюдением второй. Сердце, покинувшее мир, чтобы жить в Боге и гореть Богом, *тем самым* горит любовью ко всем людям; и, обратно, сердце, горящее *истинной* любовью (а не только шатким, пристрастным, субъективным расположением), *тем самым* горит Богом и живет в Боге. Обе заповеди суть лишь два нераздельно связанных между собою разных момента единой заповеди — того наставления *«быть совершенным, как совершенен Отец небесный»*, которое указует всеопределяющую цель христианской жизни.

Итак, преодоление мира как искаженного, умаленного, больного состояния бытия и любовь к миру в его конкретной, живой первооснове, в которой он есть образ и воплощение божественного бытия и божественной ценности, суть две соотносительные и неразрывно связанные стороны одного и того же религиозного устремления. Соотношение между ними может быть выражено еще и так. *В отношении себя самого* человек не должен думать ни о чем земном, не должен заботиться о том, «что есть, и что пить, и во что одеваться»; он должен думать *только* о «сокровище на небесах», искать «царства Божия», т. е. стремиться покинуть низший, фактический уровень своего бытия и утверждаться в своей небесной родине, которая одна только соответствует истинному его существу и способна дать «покой его душе». Но *в отношении других* человек, наряду с заботой о помощи им в таком же духовном их возвышении и выздоровлении, должен, памятуя об абсолютной ценности своих ближних, осуществлять любовь к ним и в облегчении их телесных нужд, в заботе о тех земных условиях их жизни, которые необходимы для самого их бытия; именно поэтому он должен «накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, принять странника, посетить больного и заключенного». Охраняя само несовершенное мирское бытие ближнего, он тем самым обнаруживает истинную любовь, т. е. благоговейное отношение к божественной первосущности их как личностей. Этим он удостоверяет свое бытие в Боге, так как является проводником совершенства и любви Отца небесного, который заботится и о земных нуждах людей. Это различное отношение *к себе самому и к другим* определено тем, что каждый из нас прикован к низшему,

земному, искаженному бытию только через посредство *своих собственных, личных* плотских страстей и вожделений, своих собственных земных нужд и потому *только их* и должен стремиться преодолевать; на вершине святости — там, где эта прикованность уже устранена, кончается и это различие; и св. Франциск Ассизский мог обнаруживать *сострадание даже* к своему собственному телу, как к «брату-ослу», с которым он ведет общую жизнь и которого он не хочет слишком истязать и насиловать.

Так именно из глубины сверхмирной установки, укорененности души в Боге, излучается действенная любовь к ближнему, благословение всего сущего, самоотверженное служение ему. И обратно: вне этой широты и открытости души, ее любовной устремленности служить всему конкретному, воплощенному бытию, как оно дано в его земном облике, связанным с земными нуждами, нет подлинной открытости души навстречу Богу, нет подлинной любви к Богу. Эти два внешне разных направления человеческой духовной энергии — как бы часто они ни расходились в несовершенном, всегда одностороннем эмпирическом человеческом существе — сами по себе и в своей основе совпадают, суть одно и то же направление. Преодоление *узости,* распространение *вширь,* достижимо лишь через *углубление,* устремленность *вглубь.* Только видимым образом, для поверхностного, близорукого взора движение *вглубь* есть сужение, уход от широты внешнего бытия; на самом деле охватить эту широту можно, только достигнув глубины; и обратно: нет подлинного достижения глубины, где нет открытости души для любовного приятия всей широты вселенского бытия. Единый акт религиозного раскрытия души, преодоление замкнутости, узости, сосредоточенности на самой себе *есть одновременно и нераздельно ее раскрытие и вглубь и вширь:* ибо душа в ее последней глубине не замкнута, *а настежь открыта;* и потому — *чем глубже, тем шире.*

Отсюда открывается то, что есть самый центр евангельского нравственного учения: заповедь Нагорной проповеди любить врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим, давать просящему, не противиться злому, отдавать рубашку тому, кто отнимает верхнюю одежду, подставлять ударившему в правую щеку и другую щеку. Эта столь трогательная и столь парадоксальная заповедь — самое прекрасное и самое странное и трудно приемлемое из всего, что когда-либо достигло человеческого сознания, не только постоянно фактически нарушалось христианским миром по его человеческой слабости, по неверию и жестокосердию, но по большей части оставалось неусвоенной в ее подлинном смысле.

Конечно, нет ни надобности, ни возможности «объяснить» эту заповедь или эту духовную установку в той форме, чтобы логически обосновывать ее, вывести ее, как следствие, из чего-либо иного, более первичного. Истина ее — при всей ее парадоксальности, при всем ее несоответствии обычной мирской мудрости, основанной на внешнем, земном опыте,— раз высказанная, удостоверяет сама себя, самоочевидно воспринимается человеческим сердцем. Но можно и должно разъяснить подлинный смысл или содержание этой заповеди. Непротивление злу, смиренная готовность безответно терпеть в отношении себя самого несправедливость и оскорбления и отдавать еще больше, чем от тебя требуют,— это, прежде всего, не есть выражение какой-либо духовной пассивности и тем менее — нравственной робости или дряблости. Человек, молча переносящий несправедливость и оскорбления просто по трусости, конечно, еще более далек от евангельского совершенства, чем

тот, кто бурно против них протестует и воздает злом за зло. Это есть, напротив, выражение высшей, самой напряженной духовной активности. Далее: эта заповедь требует от нас парадоксальным образом *еще больше,* чем заповедь любить ближнего, *как самого себя*: она учит нас любить ближнего — в отношении земных интересов и страстей — *еще больше,* чем самого себя, сознательно идти на *несправедливое* распределение благ — именно в пользу другого и в ущерб самому себе. Это требование можно понять только в связи с указанным выше сочетанием самопреодоления с любовью. В своем *внутреннем самосознании* человек имеет опыт, что всякое земное умаление есть духовное обогащение, что «давать блаженнее, чем брать»; напротив, в своем отношении к людям человек должен руководиться прежде всего сознанием благотворной силы *любви* как божественного, объединяющего, примиряющего и тем исцеляющего начала, и зловредности всякого столкновения личных интересов и страстей, увековечивающих и укрепляющих зло, разъединенности и взаимной враждебности. Так как преодоление земной, корыстной, испорченной природы человека возможно только как *внутреннее самопреодоление,* то оно, как мы знаем, возможно только в отношении себя самого; другому же мы можем помочь идти этим путем только одним способом — дать ему ощутить любовь, как божественную исцеляющую силу. И вместе с тем излучение вовне этой силы любви есть просто непроизвольное, естественное обнаружение нашей укорененности в Боге, присутствия Бога любви в нашей душе. Так оба указанных выше взаимосвязанных нравственных мотива — самопреодоление и любовь — войдя в некое химическое соединение между собой, порождают нечто новое, еще высшее — *самоотверженную любовь.*

Путь самоотверженной любви оказывается, таким образом — если можно выразиться здесь трезво-рассудочно — единственным правильным и плодотворным путем борьбы со злом и победы над злом. Так как зло есть обособление, разъединенность, враждебность, то его можно подлинно преодолеть только противоположностью — любовью, как огонь можно потушить только водою, и тьму рассеять — только светом; и сильнейшая и чистейшая любовь есть любовь самоотверженная. Иного способа сущностного, реального преодоления и уничтожения зла вообще не существует.

Это учение, несмотря на всю его очевидность, все же возбуждает естественные недоумения и возражения в человеческой душе. Его упрекают прежде всего в том, что оно предъявляет человеку требование, явно превышающее его ограниченные нравственные силы; как обычно говорится в таких случаях, «это хорошо в теории, но неосуществимо на практике». Такой упрек — и такое легкое оправдание непослушания божественному наставлению — не трудно отвести двумя простыми указаниями. С одной стороны, это наставление, подобно всем евангельским заповедям, только открывает нам идеал совершенства и тем указует истинный нравственный путь, предоставляя каждому идти по этому пути так далеко, как он может; и, с другой стороны, слабость человека, как такового, всегда может быть дополнена помогающей ему бесконечной и всепревозмогающей благодатной силой Бога, поскольку человек ею проникается. И если нам известно, увы, достаточное количество образцов человеческой нравственной слабости, то нам известны и случаи совершенно безмерной нравственной силы, когда человек, чувствуя себя руководимым высшею, безапелляционно-принудительной для сердца инстанцией, совершает величайшие подвиги, сознавая, как это выразил однажды Лютер: «Иначе я не могу».

Но евангельское учение о борьбе со злом любовью встречает еще иное, менее корыстное и на первый взгляд более серьезное возражение. Указывают на то, что фактически любовь во многих случаях бессильна одолеть зло и что отказ от других, более массивных и земных средств борьбы со злом, именно от противодействия ему просто силой, т. е. злом же, но при этих обстоятельствах благотворным, равнозначен некой нравственной пассивности, робкой капитуляции перед фактом зла — что, очевидно, совершенно недопустимо — по крайней мере там, где злая воля вредна и причиняет страдания не нам самим, а нашим ближним. Но это возражение, сколько бы правды оно ни содержало, основано на простом — хотя и не всегда легко сознаваемом — недоразумении: оно бьет мимо цели, не понимая истинного смысла заповеди «не противься злу». Оно справедливо только в отношении того, столь ярко выраженного Львом Толстым, *ложного* понимания этой заповеди, по которому, следуя не ее духу, а ее букве, мы должны разуметь под ней безусловное запрещение всяких насильственных *действий* или вообще действий земного порядка в борьбе со злом, и даже перед лицом готовящегося или совершающегося на наших глазах убийства или истязаний человека должны ограничиться только любовным увещанием злодея, даже если оно остается бесплодным. Заповедь Христа, очевидно, не может стоять в столь вопиющем противоречии с тем, что нам явственно говорит наша совесть. Как бы часто люди ни злоупотребляли силой в борьбе со злом, и сколь бы морально вредно ни было такое злоупотребление, остается просто очевидным, что — поскольку мы не в силах одним любовным увещанием остановить убийцу или насильника — мы не только вправе, но и *обязаны* противодействовать ему силой, остановить его преступную руку, обезвредить его, связав и заперев его — в крайнем случае, если для обороны жертвы не остается никакой иной возможности, даже убив его. Грех убийства в этом случае, оставаясь грехом, будет все же меньше греха пассивности во имя нашей чистоты перед лицом совершающегося зла; ибо в таком вынужденном убийстве будет *больше любви* не только к жертве готовящегося преступления, но даже и к самому преступнику, чем в отказе от успешной борьбы со злом.

Но как совместить такое, диктуемое простой человеческой совестью, решение с недвусмысленным евангельским наставлением «не противься злу» и притом с разъясненным выше его смыслом, именно, что единственная сила, побеждающая зло, есть только любовь и ничто иное? Недоумение легко разрешается по существу, хотя в порядке психологическом его иногда нелегко найти и усвоить. Прежде всего: то, что от нас требуется *при всех условиях,* это *любить* ближнего и *никогда* не отвечать на зло злом, *существо которого есть именно ненависть. Эта* заповедь по существу абсолютно ненарушима, как бы часто люди по своему несовершенству ее ни нарушали. Любить и жалеть человека — в том числе и преступника — можно и должно даже в том крайнем случае, когда вынужден бываешь преградить совершение зла таким грехом, как убийство преступника. Дело в том, что евангельская мораль — я уже говорил об этом — не есть закон, повелевающий или запрещающий определенные *действия,* а есть указание верного пути к совершенствованию *внутреннего строя души* (и отношений между людьми). Так она наставляет нас всегда любить ближних и изгонять всякую корысть и ненависть из отношения к людям; но она отнюдь не запрещает нам — в форме отвлеченного правила действия — *в случаях, когда это диктуется именно любовью,* физически противодействовать злой воле даже самыми

суровыми мерами. Правда, человеку психологически трудно совершать такие насильственные действия, не поддаваясь при этом внутренней силе злобы и ненависти; *трудно, но не невозможно.* Ибо по существу дела здесь нет никакого непримиримого противоречия — по той простой причине, что две разнородные обязанности относятся к *совершенно разным объектам*: основная заповедь любви есть требование определенного *умонастроения и отношения к людям,* требование же морально необходимого насильственного вмешательства для ограждения жизни от зла есть требование определенных *внешних действий.* Но еще раз: как все же с тем смыслом евангельского наставления, что зло нельзя победить насилием и какими-либо вообще земными средствами? Здесь надлежит отчетливо различать две вещи: подлинное преодоление зла в смысле *сущностного его уничтожения,* и простое *ограждение жизни от разрушительного действия зла.* Местопребывание зла, как и добра, есть только незримая глубина человеческой души, недостижимая ни для каких внешних насильственных действий и достижимая только для *духовных* сил любви — или ненависти. Никакими внешними действиями, никаким принуждением — вплоть до уничтожения через убийство самого преступника — нельзя сущностно уничтожить, развеять зло, потушить пожар злых страстей. Но наряду с этой обязанностью сущностно уничтожать или ослаблять зло любовью мы имеем еще иную обязанность, также диктуемую любовью: спасать людей от действия существующего зла путем простого ограждения мира, путем возможного изолирования зла, преграждения ему путей для его разрушительного действия. Евангельский завет «не противься злу» означает наставление не отвечать злом на зло, не *мстить,* а, напротив, отвечать на зло добром — любовью. Он означает одновременно, как уже указано, наставление не огорчаться, а, напротив, радоваться всякому, наносимому нам самим, земному ущербу, так как он имеет даже благотворное действие для нашей внутренней духовной жизни, помогая нам подыматься и обретать «сокровище на небесах». Но этот евангельский завет не может означать равнодушия к страданиям других, причиняемым злом, отказа от земных активных мер противодействия злу. Напротив, всюду, где мы не можем облегчить нужды наших ближних одним лишь излучением благодатных сил, именно *любовь* диктует нам обязанность помочь им всеми земными средствами — так же, как, несмотря на сущность заботы о земных благах, мы обязаны накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого. Христианская любовь должна — именно в силу разъясненной выше двойственности нашей человеческой природы — осуществляться *одновременно* двумя путями: непосредственным излучением благодатных сил любви, поскольку мы им причастны, и исполнением *долга любви* через земные — и потому иногда обремененные грехом — действия, направленные на облегчение участи наших ближних *.

7. ПУТЬ КРЕСТА

Теперь мы, наконец, подготовлены к адекватному восприятию того, что может быть признано основой и как бы стержнем христианской веры и что нашло себе полное выражение не в одном только «учении» Христа, но в Его жизни, в конкретном облике Его личности. Это есть то, что можно назвать «путем креста» и что связано со смыслом искупительной жертвы Христовой.

---

* В этой последней части размышления этой главы мне пришлось вкратце повторить мысль, подробно обоснованную мною в книге «Свет во тьме», гл. 4-я.

Все три синоптических евангелия передают слова Христа: «Если кто хочет идти за Мной; отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою обречь; тот потеряет ее: а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мтф., 16, 24—25; Марк, 8, 34—35; Лука, 9, 23—24). Как известно, греческое psyche, переводимое словом «душа», означает также жизнь; и смысл последнего стиха состоит в том, что человек, боязливо охраняющий свою жизнь, руководимый «инстинктом самосохранения», обречен на гибель, тогда как истинный, царственный путь спасения состоит в самопожертвовании, в готовности отдать свою жизнь ради Христа или — что то же — во имя любви. С этим совпадает указание высшей меры любви, в которой она становится, очевидно, причастным существу Христовой любви, и человек подлинно следует пути Христову: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн, 15, 13).

В этом состоит *путь креста*. Он есть нечто иное, чем указанный выше путь аскетизма, и образует как бы его завершение. Если выше мы усмотрели специфическое существо христианского аскетизма в единстве самоопределения и любви, то это есть только как бы приближение, шаг на пути к тому последнему осуществлению смысла человеческой жизни, в котором человек уподобляется Христу,— к акту *самопожертвования*, добровольной жертвенной смерти из любви к людям и миру. Путь христианской жизни есть, в конечном итоге и последнем завершении, не простое следование отвлеченно-общим заветам и заповедям Христа; с полной отчетливостью он открывается нам как путь следования за Христом, подражания Христу. Основная, всеобъемлющая заповедь: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» — имеет свое иное выражение в завете уподобления Христу, стремления к совершенству Христову.

Это совершенство нашло, как указано, свое последнее высшее выражение в добровольной, жертвенной смерти Христа за мир. Но, прежде чем пытаться уяснить подлинный смысл этого акта, попытаемся в меру возможности уловить основную, определяющую черту общего облика Христа. Указание на нее дано, как мне кажется, в словах: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня; ибо я *кроток и смирен сердцем*» (Мтф., 11, 29).

Кротость, как основная черта облика Христова, выражена в Новом завете неоднократно — в цитатах из пророка Исайи, предрекавшего облик и образ жизни избранника Божия: отрок Божий, которого Бог избрал, возлюбленный Божий, на которого Он положил Свой Дух, «не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улице голоса Его. Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис., 42; Мтф., 12, 19—20). «Как овца, веден был Он на заклание; и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих. В унижении Его суд Его совершился» (Ис., 53; Деян. ап., 8, 32—33).

Как известно, в состав заповедей блаженства также входит восхваление кротости. В числе парадоксальных и умиляющих в своей парадоксальности обетований блаженства всем умаленным, страждущим, отрекшимся от земных благ и личного самоутверждения — обетование «блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» имеет, как мне кажется, какую-то совершенно особую выразительность и как-то особенно поражает сердце. Качество, которое здесь имеется в виду, есть — как уже пришлось упоминать выше — конечно, нечто совсем иное, чем простая уступчивость по душевной слабости, по неспособности упорствовать и бороться там, где это нужно. Кротость есть нравственное состояние

души, в котором любовное отношение к другим и отказ от самоутверждения образуют совместно неразделимое единство. Кротость есть надмирность — или, употребляя выражение Мейстера Экгардта, «отрешенность» (Abgeschiedenheit) от мира,— вместе с тем любовно обращенная на мир, сочетание радости обладания «сокровищем на небесах», избавляющим от искания земных благ, с благословением, приятием всего земного бытия, с спокойно-радостным движением ему навстречу. Кротость есть готовность терпеливо и даже спокойно переносить страдания и лишения, сочетание страдальческого пути с радостью, даруемой любовью. Это есть прямая противоположность той специфической земной установке души, при которой самоутверждение сочетается с борьбой против врагов и соперников, с отстаиванием против них своих притязаний и интересов. И если вся мудрость житейского, земного опыта говорит, что жизненный успех обеспечен только сильным, борющимся, самоутверждающимся, то здесь бросается вызов всей этой земной мудрости; дается обетование, что именно кроткие «наследуют землю». Нельзя вообразить себе ничего более парадоксального. Кротким обетуется не только небесное блаженство, но и *наследование земли*. Не гордые, беззастенчивые, хищные и жестокие завоеватели, не сильные и герои, не победители на войне или в жизненной борьбе, не ловкие и хитрые «дети века сего» в конечном итоге будут истинными хозяевами земли, а именно *кроткие* — те, которые не борются за свои притязания, а без борьбы, любовно все уступают другим, кто уже исполнены тихой радостью обладания «сокровищем на небесах» и ни в чем ином не нуждаются, ничего земного не добиваются. Конечно, это *невероятно* с точки зрения всей земной мудрости; но правда христианства, будучи подлинной правдой, по самому своему существу парадоксальна, невероятна. И вместе с тем это невероятное упование не только неописуемо сладостно, утешительно; в человеческом сердце есть такая глубина, в которой оно с очевидностью усматривает эту возвещенную ему неслыханную и невозможную правду, именно как последнюю, подлинную, безусловную правду, перед лицом которой все земные истины испаряются, как дым.

Эта правда говорит нам, что *добро,* самоотречение, бескорыстная и самоотверженная любовь в конечном итоге — в каком-то пределе или в какой-то последней глубине бытия — есть, вопреки всему нашему земному опыту, *всемогущая и всепобеждающая сила*. И так как добро совпадает с Богом, то эта правда означает именно исповедание веры во *всемогущество Божие*. Присущая монотеизму и образующая самое его существо идея всемогущества Божия, отвлеченно понимаемая, наталкивается на неодолимые сомнения. Взятая рационально и в абсолютной форме, она, в сущности, просто несовместима с фактом существования зла. Даже поскольку религиозное сознание естественно включает в себя доверие к Богу — веру, что непонятными нам и тяжкими для нас путями Бог ведет нас и весь мир уверенной рукой к *Своей* жизни, что во всей мировой трагедии все же неукоснительно осуществляется — и тем самым обнаруживает свою всепобеждающую силу — благой промысл Божий,— это есть вера в Бога как верховного *руководителя* мирового бытия, который, однако, при выборе своих путей, очевидно, считается с несовершенством тех сил и реальностей, которыми он руководит. Бог мыслится при этом благим и мудрым существом, умеющим обращать даже зло в средство добра, чем-то наподобие инженера, умеющего использовать ко благу человека даже разрушительные силы природы, или врача, употребляющего яды и горькие лекарства как средства исцеления, или мудрого политика, государственного деятеля, умело ук-

рощающего враждебные силы и заставляющего их служить благу страны. Всемогущество в этом смысле есть, очевидно, совсем не абсолютное всемогущество, которое вообще не ведало бы противодействия себе, а лишь конечная победоносность в итоге упорной борьбы против враждебных сил и умелого их обуздания и направления. И надо открыто признать, что популярное в отвлеченном, рациональном богословии понятие абсолютного всемогущества Божия, подобного политическому всемогуществу абсолютного властителя, перед которым все остальное сразу и бессильно повергается во прах,— что это понятие есть идея ложная, не находящая себе подтверждения не только в жизненном опыте, но и в живом религиозном чувстве. Это понятие позднейшего отвлеченного богословия отсутствует и в Ветхом завете, где «Господь Саваоф» есть Бог брани — Бог, гневно и скорбно борющийся с враждебными ему силами зла. Абсолютно всемогущий Бог есть, очевидно, ложный «бог философов». Но вера даже в относительное всемогущество Божие, как оно выражается в уповании на его конечную победоносность, в уверенности, что мировая трагедия имеет все же разумный и благой смысл,— в чем эта вера имеет свое основание? Ведь всякая вера, как мы знаем, в конечном счете опирается на опытную достоверность.

Эту опытную достоверность дает нам впервые христианское откровение и притом в форме, дарующей еще гораздо более сладостное и существенное утешение, чем вера в промысл Божий. В наставлении, что кроткие «наследуют землю», находит свое выражение опытная истина, что бескорыстная самоотверженная любовь обладает для человеческих сердец *неудержимой и непреодолимой притягательной силой* и потому есть сама в конечном итоге сила, превозмогающая и победоносная. Но эта любовь есть *само существо Бога; и именно поэтому и в этом смысле* всеблагой Бог — Бог любви — всемогущ. Вопреки всем горестным разочарованиям, которые несет нам и наша личная жизнь, и опыт мировой жизни, мы владеем сладостным, утешительным знанием конечного, сущностного бессилия зла и всемогущества любви. Это всемогущество любви узнается непосредственно во внутреннем опыте превосходящей все иные душевные силы и потому все превозмогающей сладости самоотверженной любви и любовного самоотречения. Этот внутренний опыт своей силой и убедительностью превозмогает все, чему нас учит внешний, земной опыт, обезвреживает и уничтожает его горькие, ядовитые плоды. Так как последняя цель человеческой жизни и ее самого глубокого стремления, выражающего само ее существо, есть блаженство и так как опыт нас учит, что высшее блаженство дает только самозабвенная и самоотверженная любовь, то этим дано опытное удостоверение, что победа, «наследование земли» назначено «кротким» — носителям любви. Не случайно, а по самому существу дела заповеди Нагорной проповеди суть обетования *блаженства*.

Что кроткие, носители сверхмирной божественной любви, обладают незримым всемогуществом, что им обетовано конечное торжество — «наследование земли» — это есть одна сторона дела. В учении Евангелия ее зримое воплощение есть воскресение Христово, победа безгласного, кроткого агнца над силой зла и смерти. Но это торжество мыслится лишь как последний итог крестной смерти. И в этом — другая, соотносительная сторона истины. Путь самоотверженной любви есть путь *жертвенности*, добровольного принесения себя в жертву. Здесь мы наталкиваемся на самое непонятное и загадочное в христианском сознании — на идею *искупительной жертвы*. Почему спасение мира должно было совершиться и как оно может совершиться — через страдания

и крестную смерть Богочеловека, Сына Божия? Для чего Богу вообще нужен этот страшный путь? Или, обобщая вопрос,— почему Богу вообще нужна жертва, почему именно лучшие, самоотверженные, исполненные любви люди должны страдать и гибнуть, и отчего и как именно на этом пути совершается спасение мира? Если Бог по собственной воле требует этого пути, то Он, по-видимому, не только не всемогущ, но и не всеблаг. Представление о Боге как Боге любви кажется несовместимым с идеей искупительной жертвы.

Современное религиозное сознание соблазняется идеей искупительной жертвы. Оно склонно видеть в ней не что иное, как удержавшийся в христианской вере остаток первобытных, диких религиозных представлений, мысливших Бога беспощадным тираном, которого можно умилостивить только страшными средствами человеческих жертвоприношений. И надо сказать, что обычные господствующие «теории искупления» много содействуют этому отвержению самой идеи искупительной жертвы. Объясняют ли искупление необходимостью умилостивления гнева Божия, или Его примирением с грешным миром, или требованием справедливости, в силу которого за виной должна неукоснительно следовать кара, или как-либо еще в этом роде,— во всех таких теориях, основанных на юридических понятиях, идея Бога как грозного властителя или как неумолимого блюстителя абстрактной справедливости (даже поскольку справедливость ведет к бесчеловечности) вытесняет идею Бога любви и прощения — единственное представление о Боге, которое приемлемо христианскому сознанию и образует само его существо. И тем более непонятна и возмущает человеческое сердце идея *заместительной жертвы* — мысль, что за вину греховных приносится в жертву невинный; это представляется граничащим с чудовищным убийством заложников за чужую вину.

С точки зрения «просвещенного» сознания, идея жертвы вообще есть наследие примитивной религиозности, которая мнит, что Бога можно умилостивить и гнев Божий отвратить, т. е. что можно заслужить милость и расположение Бога так же, как заслуживают милость и расположение человека — принесением приятного ему дара, проще говоря — подкупом. И так как Бог мыслится, подобно человеку, нуждающимся в питании, то представляется необходимым приносить ему пищу; при этом мнят, что Бог насыщается, когда до него доходит дым и запах зарезанного под алтарем и сожженного животного. Чем более ценности для человека имеет такая жертва, отдаваемая Богу, тем она угоднее Богу, тем больше шансов заслужить Его милость и покровительство — чем, очевидно, объясняется обычай человеческих жертвоприношений. Так как жертва при этом вообще не означает *кары* за вину, а есть только *искупление* вины, т. е. средство избегнуть кары, и так как одновременно примитивная мысль лишена понятия личной ответственности виновника правонарушения, а исходит скорее из мысли о нечистоте или виновности целого племени, среди которого совершено неугодное Богу дело, то для этого комплекса представлений вполне естественна идея заместительной жертвы, при которой милость Божия заслуживается принесением в жертву невинного существа.

Отсюда легко возникает убеждение, что христианское догматическое учение об искупительной жертве Христовой есть не что иное, как искажение возвышенного откровения о Боге любви привнесением в него грубого и жестокого первобытного суеверия, заимствованного из первоначального, раннего слоя ветхозаветных религиозных представлений. Известно, что уже более поздние части Ветхого завета — псалмы и на-

ставления пророков — содержат недвусмысленный, категорический протест против этих первобытных представлений. «Жертву и приношения Ты не восхотел», говорит псалмист (Пс., 40, 6). «Ибо я милости хочу, а не жертвы»,— говорит Бог у пророка Осии (6, 6). Пророчества Исайи начинаются гневным возгласом Бога: «К чему Мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота!..» (Ис., 1,11) — и требованием заменить жертвы покаянием, и вся литература пророков не устает повторять это наставление.

Если, однако, несмотря на это преодоление уже в Ветхом завете первобытных понятий, связанных с жертвоприношением (я оставляю здесь в стороне вопрос, не имело ли и первобытное жертвоприношение какой-либо другой, более глубокой идеи), не только апостолы восприняли страдание и крестную смерть Христа, как жертву для спасения мира и учили, что «Христос... возлюбил нас, и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф., 5, 2), но и сам Христос знал и открыл своим ученикам, что проливаемая им кровь есть «кровь Моя нового завета, за многих изливаемая, во оставление грехов» (Мтф., 26, 28),— то, очевидно, здесь мыслится иное, более осмысленное и возвышенное понятие жертвы. При уяснении этого понятия мы должны руководиться общим самоочевидным методическим правилом, столь часто нарушаемым теми, кто, гордясь своей просвещенностью, не видят в древних, непонятных им идеях ничего, кроме бессмысленного суеверия. В противоположность логически несостоятельной установке обычного «эволюционизма» надо помнить, что из низшего, как такового, никак не может вытекать высшее и что, следовательно, надо не высшую форму объяснить из низшей, а, напротив, низшее понимать как зачаточное и смутное состояние высшего. Если самое возвышенное из всего, что когда-либо открылось человеческому духу,— христианская правда — органичсски включаст в себя идею жертвы, то из этого следует, что в исконно первобытной — неприемлемой для нас в ее исторической форме — идее жертвы должно заключаться зерно некой великой истины.

В понятие жертвы даже в самой примитивной его форме входит признак, что человек *отдает* Богу нечто ценное самому отдающему, что человек добровольно *лишает* себя чего-то, терпит *ущерб,* чтобы тем искупить свою вину или заслужить милость Божию. Этический смысл жертвы — в том, что Богу угоден не дар, а самый *акт дарения,* которым человек обнаруживает готовность перед лицом Божиим отказаться от своего достояния, добровольно наложить на себя лишение, самоумаление. И этот акт лишения, самоумаления ставится в связь с виной, мыслится как средство оправдаться перед Богом, заслужить прощение вины; в этом состоит смысл *искупительной* жертвы. Как понять его?

Идея искупления прежде всего предполагает идею *вины,* и притом не в юридическом смысле, как объективного факта нарушения закона, за что нарушитель несет ответственность, а в смысле *моральном,* в котором вина дана в самосознании самого виновного и испытывается как нарушение некой объективной ценности или святыни — как зло, порожденное моей волей. Иное название для вины, как она испытывается моральным самосознанием самого виновника, есть *грех.* Идея греха есть неотъемлемый элемент религиозного сознания: с сознанием *святыни* неразрывно связано сознание недопустимости действия — для более глубокого и тонкого нравственного восприятия недопустимости даже побуждения или даже желания,— идущего вразрез с святынсй, содержащего нечто недолжное. Нарушение святыни и есть грех. Если, как

приходилось уже указывать, существо религиозного сознания искажается привнесением в него представлений юридического порядка — представлением об ответственности человека перед чуждой ему, властвующей извне над ним инстанцией, о каре, налагаемой на него по воле этой инстанции и против его собственной воли,— то, с другой стороны, в состав религиозного сознания необходимо входит идея *суда человека над самим собой*. Понятие вины, суда и кары суть «юридическое» искажение религиозного сознания только, поскольку они мыслятся именно в связи с внешней ответственностью человека перед чуждой ему, властвующей над ним инстанцией; напротив, эти понятия оправданны и необходимы, поскольку они суть категории *имманентного морального самосознания*. Человек может быть прямо определен как *существо, судящее само себя*, привлекающее себя к ответственности, винящее и карающее само себя. В этом состоит сознание *греховности*, вне которого человек есть существо невменяемое, т. е. вообще не есть человек. То, что в новейшую историческую эпоху это сознание начинает ослабляться, что возникают теории, заменяющие идею греха объяснением морального зла из внешних условий (социального порядка, неправильного воспитания и пр.),— это есть один из самых грозных признаков духовного упадка и заболевания человечества. По сравнению с этим даже самая примитивная форма сознания греховности — страх перед карой Божией за нарушение закона — есть признак духовного здоровья, наличия в человеке истинного человеческого начала.

Итак, подлинное сознание греховности состоит в том, что человек *судит сам себя, признает и испытывает себя греховным, ответственным за грехи*. Это сознание своей греховности обладает самоочевидностью опытной истины; его не могут устранить или облегчить никакие богословские или философские попытки открыть метафизический первоисточник зла или греха в чем-либо ином, кроме самой воли человека; не говоря уже о фактическом неизбежном бессилии таких объяснений, нравственное сознание воспринимает их как *морально недопустимые* потуги снять с человека бремя ответственности за грех. Нет и не может быть никакого иного объяснения происхождения зла, кроме восприятия его зарождения в моей греховной воле.

Вместе с тем, когда человек там морально судит самого себя, он имеет сознание, что именно в этом имманентном самоосуждении совершается суд Божий, т. е. что осуждающий голос совести есть в человеке голос самого Бога. Только в такой имманентной форме оправданна — и необходима — *теономия*, подчиненность человека суду и закону Божию. *Теономия* осуществляется здесь изнутри, через человеческую *автономию* — через свободный, никем извне не вынуждаемый и *именно поэтому* неумолимо обязательный, «категорический», как говорил Кант, закон и приговор собственной совести.

Это самосознание греховности трагично, ибо, как таковое, оно совершенно безысходно. Грех, раз совершенный, неотменим и неисправим, как всякое прошлое вообще. Отойдя в прошлое, он вечно в нем пребывает, и никакие силы человека и мира не могут в этом ничего изменить, не могут стереть греха, очистить от него человека, избавить его от мук самоосуждения. Идея вечных адских мук — чудовищная и нелепая, поскольку они мыслятся как кара, наложенная на человеческую душу извне, по приговору беспощадного судьи и властителя мира,— становится понятной из сознания обреченности на неустранимые муки совести и, я думаю, в сущности, и возникла из этого сознания и его выражает. «Вечность» мук есть при этом не их бесконечная длительность во

времени — кошмарное, по существу антирелигиозное представление, лишающее вселенское бытие всякого смысла! — а их *качество*, именно их безысходность, неустранимость.

Нравственно-религиозное сознание испытывает при этом своеобразную, рационально-необъяснимую диалектику. С одной стороны, оно проникнуто мыслью, что даже сам Бог не может мне в этом помочь — либо потому, что осуждающий голос моей совести, который я не могу заставить умолкнуть, и есть осуждение Божие, либо же — поскольку я все же уповаю на прощение Божие — потому, что и это прощение не может мне помочь, если я осуждаю самого себя. И, однако, вопреки этому рационально-безвыходному положению, человек продолжает уповать на избавление и спасение в порядке некоего чуда, и религиозный опыт свидетельствует, что оно фактически возможно. Именно в этой связи возникает непонятная для разума, но совершенно очевидная для нравственного сознания идея *искупления вины страданием*. Человек сознает, что, совершив грех, он обязан за это пострадать, понести кару. Было бы поверхностно и совершенно ложно пытаться психологически объяснить это сознание как перенесение вовнутрь души, «интровертирование» юридической категории ответственности перед властью, т. е. привычки, что за правонарушением следует кара; моральное самоосуждение человека обладает здесь, как указано, первичной самоочевидностью; совесть нельзя объяснить, как продукт и «сублимацию» страха. Скорее наоборот: моральный суд есть основание и первоисточник юридического понятия суда. Прежде всего, сами муки сознаются как правомерная кара за грех и, тем самым, как кара *очистительная, искупляющая*. «Жертва Богу — дух сокрушенный». И вместе с тем, человек испытывает сознание, что он должен потерпеть страдания, чтобы ими избавиться от мук совести. В лице этих страданий человек приносит себя самого в жертву Добру и Правде, перед которыми он повинен — т. е. Богу. *В этом и состоит истинный смысл искупительной жертвы*. Понятие жертвы бессмысленно и безнравственно, поскольку в жертву приносится что-либо иное или кто-либо иной, *кроме меня самого*; но оно осмысленно и необходимо, поскольку мы, в сознании нашей вины, приносим в жертву себя самих, поскольку жертва есть *самопожертвование*. Смысл жертвы тесно связан со смыслом страдания вообще, о котором пришлось говорить в прошлой главе. Если страдание вообще есть, как мы знаем, мучительная операция, необходимая для нашего исцеления, для подъема души из ее смутного, порабощенного, тягостного земного состояния к свободе и блаженству ее высшего существа, то *жертва есть страдание, искупающее вину, грех*. Человек сознает, что грех налагает на него обязанность страдать и что *если вообще* возможно внутреннее преодоление греха, спасение от угрызений совести — оно возможно только на этом пути добровольного страдания, самоумаления, принесения себя и своего достояния в «жертву» Богу правды и добра. И религиозно-нравственный опыт учит, что на этом пути невозможное действительно становится возможным, что безысходные терзания совести при этом как бы растворяются в елее прощающей и примиряющей божественной любви, постепенно превращаются в тихую, примиренную скорбь и в радостное умиление. Это испытывается как подлинное чудо притока исцеляющих и спасающих благодатных сил.

Но так как в христианском сознании Бог, носитель Правды и Добра, есть любовь, то жертва Богу — жертва, привлекающая в душу целительные силы Бога,— должна быть жертвой любви, любовного служения. Если в христианском сознании вообще, как мы видели, аскетизм

и любовь срастаются или сливаются в нераздельное целое, то то же, притом в особой мере, имеет место при жертвенном искуплении вины. Не угрюмое, почти озлобленное наложение на себя бесцельного страдания есть здесь подлинно искупающая жертва, а только страдание из *жертвенной любви* и во имя любви. Тогда жертва из кары превращается в свободный *дар*; и именно в этом превращении, в духовной установке свободного дарения и самопожертвования, совершается таинственное дело искупления, духовного возрождения и исцеления человека.

Но здесь мы стоим перед новой трудностью. Если жертва есть самопожертвование во искупление вины, то как возможна *заместительная* жертва — жертва, которую приносит — или в которую себя приносит — невинный во искупление чужих грехов? Смысл жертвы при этом, очевидно, должен быть уже совершенно иным.

И тем не менее нетрудно уловить здесь связь с тем, что нам только что уяснилось. Прежде всего, существует не только индивидуальная, но и коллективная греховность и потому коллективная ответственность за грех. Как индивидуальная жизнь невозможна без сознания личной ответственности, так социальная, совместная человеческая жизнь немыслима без сознания коллективной ответственности. В некоторых случаях это ясно само собой и прямо бросается в глаза. Таковы, например, случаи коллективной преступности, например, когда разъяренная мятежная толпа ответственна, как целое, за злодейства, ею учиненные, или нравственной ответственности целых классов и слоев народа или всего народа в целом за судьбу страны, например, когда общее равнодушие, беспечность или корыстность повинны в бедствиях, обрушившихся на страну. Всюду в таких случаях мы имеем дело с коллективной ответственностью, т. е. с коллективной греховностью, а следовательно, с необходимостью коллективного самосознания греховности. Однако, при более углубленном нравственном сознании, *всякий* грех испытывается в конечном счете *как коллективный:* ибо повинен в грехе не только тот, кто его сам совершает, но и тот, кто его попускает, или тот, кто своими действиями и упущениями содействовал возникновению греховного умысла другого; а в силу всеединства, органической взаимосвязанности человеческих душ и жизней это распространяется в принципе на все явления греховных действий и греховной воли. Перенося это самосознание с отдельных греховных действий или помыслов на общую постоянную греховность человеческой природы, как таковой, мы сознаем актуальность и правомерность понятия «первородного греха» и, значит, ответственности каждого человека и человечества, как целого, за «прирожденную» им греховность. Рационалистический отвод, что человек ответствен только за свои собственные действия, а не за качества, «прирожденные» ему, т. е. воспринятые по наследству,— здесь бессилен. Повторяю: совершив зло, впав в грех, мы сознаем ответственными *себя самих;* ибо зная, что мы не *должны* были его совершить, мы *тем самым* знаем, что *могли* его не совершить; и никакие объяснения, отыскивающие причины наших греховных действий в чем-либо, не зависящем от нашей воли, не избавляют наше моральное самосознание от чувства ответственности, т. е. от сознания греховности. Даже горький религиозно-моральный дефэтизм, как он выражен, например, в формуле Августина non posse non peccare, не спасает от сознания, что совершенный грех есть именно *грех,* т. е. что мы в нем повинны. И религиозное сознание испытывает общие страдания человечества как общую имманентную кару, общую искупительную жертву за общую солидарную греховность.

Объективно в этой общей греховности повинны, за нее несут ответственность все люди вместе; и индивидуально каждый отдельный человек ответствен в меру своего личного актуального соучастия в этой греховности, т. е. в меру своей *личной* греховности. Но субъективно, т. е. в нравственном *самосознании* человека, острота чувства ответственности совсем не определяется мерой объективной личной греховности, а скорее обратно пропорциональна ей, ибо определяется степенью чуткости нравственного сознания, способности испытать чужую вину, как свою собственную, и сострадать людям, томящимся под игом греха. В пределе, это чувство ответственности превращается в скорбь за греховность человека, в сознание своей обязанности отвечать за нее и в добровольное желание из любви к другому солидаризироваться с ним, т. е. понести страдания, принять на себя жертву во искупление чужой вины. Так мать, отдавшая в беззаветной любви всю свою жизнь своему ребенку, сознает себя обязанной и готовой пострадать, чтобы спасти от греха любимое дитя, и испытывает это страдание как жертву, искупающую его вину. *Любовь,* преодолевая грань, морально отделяющую одну личность от другой, тем самым преодолевает *индивидуальность* ответственности и добровольно принимает на себя бремя чужой ответственности. В этом заключается истинный, возвышенный смысл *заместительной жертвы.* Если посторонний — судья! — должен отчетливо отличать виновного и невинного, сознавать абсолютную недопустимость кары невинного за вину виноватого, то *сам невинный* из любви к виновному, из рождающегося отсюда сознания своей духовной солидарности с ним, может брать на себя ответственность за его вину и сознавать свое добровольное страдание как жертву, искупающую его вину. Это сознание испытывали все святые, и в нем можно видеть один из признаков святости; и это сознание объективно оправдано тем, что — вопреки всем нашим близоруким рационалистическим представлениям — такая добровольная заместительная жертва из любви к грешному и страдающему от греха человечеству *действительно* вливает в мир некую благодатную спасающую силу. Никто не может измерить, сколько животворного блага, сколько оздоровления и спасения вносит в мир не только самоотверженная любовь вообще, но именно и в особенности самопожертвование во искупление чужих грехов; непосредственный религиозный опыт говорит нам, что такая добровольная жертва не пропадает даром, а, напротив, умножает благие духовные силы, которыми держится и оздоровляется мир. При этом не следует упускать из виду, что для религиозного сознания источник *всех* страданий мира есть в конечном счете *грех,*— что объективно совершенно правомерно, так как все страдания — включая болезнь и смерть — проистекают из греховного недолжного раздробления мирового бытия на отдельные, борющиеся между собой и взаимно себя пожирающие существа,— из вселенского хищничества и вселенской войны всех против всех. Поэтому добровольное страдание, как заместительная искупительная жертва за общий грех, есть сила, вообще спасающая мир.

Именно эта духовная связь вещей, мыслимая в своем абсолютном пределе, составляет смысл *искупительной жертвы Христа.* В ней религиозное сознание человечества усмотрело, что не просто невинный человек из самоотверженной любви к падшим и страдающим людям добровольно принял на себя чужие грехи и страдание, их искупающее, но что в Его лице таинственным образом сам Бог принес себя в искупительную жертву, в силу чего указанная выше невозможность для самого грешника реально избавиться от греха и от мук совести была преодолена,

и мир был подлинно возрожден и спасен. Всякая попытка дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна.

Здесь можно сказать еще только одно: идея сошедшего в мир добровольно страдающего, соучаствующего в человеческих мировых страданиях Бога — страдающего Богочеловека — *есть единственно возможная теодицея,* единственно убедительное «оправдание» Бога. Не грозный, карающий Бог — не Бог, требующий компенсацию за оскорбление, нанесенное ему несчастным, страдающим человечеством, а только Бог, из любви к миру добровольно соучаствующий в его страдании, берущий его на Себя и тем вливающий в мир спасительную божественную силу искупительной любви — Бог, засвидетельствовавший, что Он — не грозный, всемогущий тиран, а носитель все превозмогающей страдальческой любви — несет подлинное примирение. Можно сказать дерзновенно: искупительная жертва есть не только примирение Бога правды с грешным миром, но и *примирение страдающего мира с Богом* — истинный ответ, который Бог дал на негодующее недоумение Иова о неправедности отношения Творца к творению. Если сознание безысходности нашей человеческой греховности, необходимость — и невозможность — нашими собственными силами оправдаться и очиститься есть источник веры, что только Христова любовь и жертва могла нам в этом помочь, то эта жертва имеет еще и указанный *второй, еще более значительный* смысл, который обычно остается неосознанным. Гефсиманское борение и крестную смерть Христа можно понять только как принятие на себя Богом всего мирового страдания. И это есть истинное спасение мира именно потому, что этим навсегда утверждено новое религиозное сознание — все превозмогающая радость любовного общения и солидарности между Богом и миром.

И все же — все это оставалось бы бесплодной «богословской теорией», если бы эта истина не была для человека живой истиной — той истиной, которая есть «путь и жизнь». Жертва Христова была бы бесплодна, поскольку наша душа не воспринимала бы ее, поскольку эта жертва не внушала бы нам готовность и силу подражать Христу, соучаствовать в искуплении мира жертвенной любовью. Как говорит Angelus Silesius: «Христос мог бы тысячу раз рождаться в Вифлееме,— ты все равно погиб, если Он не родился в твоей душе». Идея автоматической, как бы магической спасительной силы Христова подвига не только бессмысленна, но и прямо кощунственна и лицемерна. Само существо этого подвига состоит, напротив, в том, что он вливает в мир бесконечный поток *нравственно исцеляющей и возрождающей силы,* помогая людям быть *активными соучастниками* этой искупительной жертвы.

В этом и состоит путь креста — путь, которым идут все прославленные и все безымянные святые и который есть высшее и адекватное выражение парадоксальной правды христианства.

Конец второй части

ЧАСТЬ III

ИСТИНА, КАК ПУТЬ И ЖИЗНЬ

(Осуществление веры)

1. ЗАДАЧА И ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ВЕРЫ

«Вера без дел мертва». Веровать в подлинном, точном смысле этого слова значит жить в согласии со своей верой, руководиться ею, осуществлять ее в жизни. Или если, по человеческой слабости, мы фактически не удерживаемся от нарушения веры, от схождения с указуемого ею пути, то веровать значит по меньшей мере не терять сознания истинного пути жизни, постоянно исправлять свои заблуждения и прегрешения и пытаться вновь возвращаться на истинный путь.

Если, перед лицом этой задачи осуществления веры, мы оглядываемся на путь, пройденный человечеством, которое называется (и в значительной мере и сознает) себя «христианским», то первое впечатление, нас охватывающее, есть чувство безграничного стыда. Сколько злодеяний, сколько бесчеловечных дел, сколько неописуемо постыдных грехов совершало и совершает человечество, которому была открыта возвышенная и спасительная правда христианства,— иногда вопреки своей вере, а часто — что еще хуже — даже во имя ее! Сколько человеческой крови пролито людьми, признающими верховную заповедь любви! Сколько гордыни, корысти, ненависти, властолюбия, жестокости проявлено и внесено в человеческую жизнь людьми, которым ведома правда смирения, бескорыстия, милосердия, самоотвержения! От всего этого легко прийти в отчаяние, легко почувствовать себя вынужденным согласиться с теми нравственно правдивыми людьми, которые именно поэтому равнодушно или с презрением отворачиваются от христианской веры и ищут правды вне ее и вопреки ей. И сама тема «осуществления христианской веры» кажется почти кощунственной насмешкой над правдой.

Это чувство стыда само по себе, конечно, совершенно законно и праведно. Но оно все же не должно доводить нас до отчаяния и тем менее — до решения отречься от христианской веры. Ибо, прежде всего, правда остается правдой, как бы часто и грубо она ни нарушалась, как бы широко ни было распространено заблуждение. И было бы верхом бесстыдства и безумия, нравственной и умственной смуты винить правду за злые плоды, порожденные ее нарушением. Это возможно вообще только в силу того недоразумения, что саму правду отождествляют с несовершенными людьми, которые в нее веруют, но ей изменяют. И во-вторых, само это чувство стыда есть показатель, что эта правда продолжает жить и действовать в наших сердцах. Все одушевленные подлинно благими намерениями критики христианства сами, не ведая того, питаются плодами христианской правды, свидетельствуют о ее неодолимой силе над человеческим сердцем; но в своей слепоте они подобны той свинье из басни, которая, насытившись под большим дубом его желудями, говорит, что надо было бы срубить этот дуб за его ненужностью и вредностью. И после 19 веков христианства остается в силе простая истина, о которой говорил Христос: доброе дерево может приносить только добрые плоды, а плохие плоды приносятся плохим деревом. Зло, совершенное и совершаемое христианским человечеством,

совершено им не потому, что оно было христианским, а потому, что оно было не христианским. И, напротив, все доброе, светлое, благое, спасительное, что осуществлено или бывало осуществлено в человеческой жизни, прямо или косвенно проистекало из христианской веры.

При более внимательном и беспристрастном рассмотрении обнаруживается, что самые грубые и возмутительные нарушения христианской правды загадочным образом совмещаются в жизни человечества и в человеческом сердце не только с признанием, но и с живым действием этой правды. Вот один, наудачу выбранный пример: эпоха чудовищного избиения, во имя христианской веры, десятков тысяч альбигойцев была эпохой, явившей высший образец христианской святости в лице Франциска Ассизского. Более того, тот самый папа Иннокентий III, который ответствен за злодейства альбигойской войны, благословил и поддержал дело Франциска Ассизского. Другой пример: эпоха испанской инквизиции была вместе с тем эпохой расцвета великой испанской мистики в лице Терезы из Авилы и Иоанна от Креста — этих великих образцов христианского просветления и обожения человеческой души. Борьба между силами добра и зла, правды и неправды, никогда не прекращается в человеческой жизни.

Далее: критики исторической христианской церкви — все равно, выставляют ли они требование возврата к чистоте первоначальной христианской веры или замены христианства более реальной и успешной, как они думают, нравственной реформой человеческой жизни — забывают то простое обстоятельство, что *всякая* правда вообще доступна искажению и злоупотреблению в силу греховности человеческой природы, что всякий идеал вообще, овладевая массами, сливаясь с повседневной жизнью, имеет тенденцию тускнеть, потухать и даже под лицемерным обличием слов и лозунгов сменяться реальностью, ему противоречащей. Исторический опыт неопровержимо свидетельствует об этом. Реформация, восставшая против обмирщения церкви, злоупотребления христианской веры ради земных, корыстных целей,— в лице основанных ею церквей в продолжение немногих веков сама обмирщилась и нравственно выродилась во всяком случае не меньше, чем католическая церковь, против которой она восстала. Еще гораздо быстрее обмирщаются, становятся полем мирских интриг и корыстей всякого рода сектантские движения религиозно-нравственного возрождения человечества. И еще в большей мере и более быстрым темпом совершается нравственное перерождение и банкротство идейных движений, порывающих с христианской верой. Лозунги свободы, равенства и братства, проповедь разума и справедливости в течение немногих десятилетий выродились в деспотизм, бесправие, жестокий хаос якобинской революции или же в неправду буржуазной эксплуатации бедных богатыми. Социалистический идеал имущественного равенства и хозяйственного самоуправления всего народа выродился при своем осуществлении в бесчеловечный деспотизм и всеобщее рабство русского коммунизма. Благородный, граничащий со святостью гуманитаризм таких апостолов социализма, как Роберт Оуен, в течение немногих поколений сменился беспринципным интриганством социалистических политиков и свирепой жестокостью коммунистических тиранов.

В вопросе о нравственной судьбе человечества и определении его истинного нравственного пути есть одно чрезвычайно распространенное и вредное заблуждение. Это — тенденция усматривать источник нравст-

венного зла в определенной системе идей, в определенном образе мыслей и в вытекающих из них порядках, учреждениях и навыках жизни. Это похоже на еще более распространенное заблуждение винить в общественных бедствиях и неправдах какой-либо определенный слой или класс общества — на политический фанатизм, который историческим опытом всегда обличается как гибельная иллюзия. Пороки и злая воля бывают, конечно, иногда более распространены в одном сословии или классе, чем в другом; но различие это по большей части гораздо меньше, чем обычно думают. Хороши или плохи, по общему правилу, не те или иные классы, сословия, общественные слои, партии — хороши или плохи отдельные люди всех классов и положений; и когда в результате революции и политических перемен господство переходит от одного общественного слоя к другому, то обычно оказывается, что новые хозяева жизни не лучше старых, и надежда радикально улучшить общественную жизнь сменой правящих слоев обличается как иллюзия. То же самое заблуждение содержится во всяком фанатизме идейного или духовного порядка — склонность видеть источник зла в каком-либо определенном образе мыслей, в какой-либо системе идей. Конечно, бывают направления мыслей, по самому своему содержанию зловредные — вроде проповеди жестокости, восхваления насилия, веры в принципиальное неравенство между людьми, расами, народами и т. п.; и есть заблуждения, против умысла их сторонников приводящие к гибельным последствиям. Выше я указывал, что «ересями», в точном смысле этого слова, следует считать идеи, которые, поскольку они определяют практическую жизнь и поведение, имеют гибельные или безнравственные последствия. Однако и здесь нужно помнить, что почти нет идей, которые не содержали бы элемента благотворной правды, и нет идей, которые, взятые односторонне, не смягченные и не уравновешенные другими идеями, не подчиненные чувству конкретной правды и нравственному такту, не порождали бы зла. Истина и заблуждение, благотворность и зловредность, по общему правилу, проистекают не из содержания идеи, взятой отвлеченно, а из наличия или отсутствия интуиции конкретной правды, побуждающей так комбинировать и уравновешивать идеи, чтобы их итог соответствовал правильной жизненной установке и имел благотворные последствия. Заблуждение, в которое мы впадаем при всяком идеологическом фанатизме, само — не только теоретическое, но и нравственное. Ибо, проповедуя образ мыслей, нами разделяемый, выдвигая идейное направление, к которому мы сами принадлежим, и усматривая в этом нравственное спасение человечества, мы — сознательно или бессознательно — считаем самих себя и наших единомышленников и сотоварищей безгрешными, а нашим противникам приписываем монополию греховности. Истинный, царственный путь совершенствования и нравственного обновления человечества лежит не в обвинении других, а *в покаянии и самоисправлении,* в движении внутреннего притока сил добра и правды, в обновлении *извнутри,* которое заменяет внешнее поклонение букве, правилам и принципам, выродившимся в неправду, восприятием духовной правды и служением ей. Так, в истории христианской церкви наиболее плодотворными, успешными и длительными были не обличения ложности тех или иных догматов или канонов, не расколы, не «реформации» и сектантские обособления, а такие из недр самой церкви рождающиеся усилия нравственного и духовного обновления, как движение монашества, клюнийская реформа, францисканство, нравственное и дисциплинарное возрождение католичества в послереформационную эпоху или русское старчество.

Но я предвижу, что только что сказанное возбудит два на первый взгляд решающих возражения против всей темы, всего замысла и содержания моих размышлений. Если добро и зло в человеческой жизни зависит не от содержания идей, которыми она руководится, а только от нравственных способностей и задатков к добру и злу отдельных человеческих душ, то на что нужна, какую ценность имеет вера вообще и, в частности, в чем живой смысл и ценность христианской веры? Не видим ли мы сплошь и рядом, что неверующие и не-христиане оказываются часто нравственно лучше и приносят больше добра, чем верующие и, в частности, христиане? И, во-вторых: если всякий идеал, всякая правда вообще имеют тенденцию, под влиянием слабости и греховности человеческой природы, терять свою живительную силу, выдыхаться и даже вырождаться в зло и если этого общего закона не избегла и христианская правда, то как можно вообще говорить об осуществлении веры что-либо иное, кроме одного того, что она неизбежно *не осуществляется*? И в чем может заключаться тогда преимущество и исключительная ценность христианской правды? Если христианская правда — подобно всем другим идеалам — бессильна пробить толщу зла человеческой природы, то на что она нужна?

На первое из этих двух возражений я отвечаю следующее: Вера не есть — об этом уже приходилось говорить не раз — ни идея, ни даже система идей. Она по самому существу есть *жизнь и источник жизни;* она есть самосознание благодатного первоисточника или фундамента жизни — самосознание, которое само испытывается и действует не как мысль, а как живая и животворящая сила; а христианская правда не есть одна из многих возможных религиозных «идей» или даже систем религиозных идей, не есть «учение», а есть адекватное выражение самого этого существа веры — или открывающейся вере реальности, как животворящей и спасительной силы человеческой жизни. Если при отвлеченном изложении существа этой реальности или силы, которою держится и обновляется человеческая жизнь, приходится давать о ней отчет через посредство если не системы, то комплекса идей, то это вытекает не из сущности того, о чем здесь идет речь, а лишь из природы отвлеченного умственного постижения, как такового. Повторю еще раз, на что я уже указывал. Если и полезно пытаться отдавать себе по возможности точный умственный отчет в содержании веры — в содержании христианской правды,— то никогда не нужно забывать при этом, что различие между «верующим» и «неверующим», между «христианином» — подлинным учеником Христовым и человеком, пренебрегающим христианской правдой и ее отвергающим, отнюдь не определяется той или иной системой идей, признаваемой или не признаваемой человеком. Это различие определяется только тем, живет ли или нет в душе человека та *реальность,* о которой говорит вера, *действует* ли в его душе благодатная сила правды Христовой или нет. В этом смысле, как уже приходилось указывать, неверующие, ищущие правды и осуществляющие ее в жизни, бессознательно суть верующие и христиане; а люди, равнодушные к правде, творящие, а тем более одобряющие неправду, *тем самым* обличают свое неверие, хотя бы они исповедали на словах или умом все содержание «символа веры». Гуманитаристы последних, неверующих веков были бессознательными, слепыми, неблагодарными к источнику своей веры, часто заблуждавшимися и спотыкавшимися на своем пути потенциальными *христианами;* церковно настроенные защитники неправды, равнодушные к страданиям, ею порождаемым, были людьми, фактически отпавшими от правды Христовой. Первые подобны тому сыну евангельской притчи, который, отказавшись исполнить веление

Отца, все же его выполнил, последние подобны тому сыну, который, обещавши исполнить это веление, его не выполнил. Но оттого, что умственное исповедание христианской веры иногда не даст надлежащих плодов, а умственное ее отрицание иногда сочетается с живым, сердечным ее исповеданием,— никак не следует, что она сама есть нечто безразличное и несущественное. Правда есть правда; она есть вечный светоч человеческой жизни, без которого человек гибнет и который один только открывает ему путь жизни. Мы называем эту правду «христианской» не потому, что она совпадала бы с какой-либо определенной системой идей, именуемых «христианскими», а просто потому, что ее конкретное живое существо нашло самое полное, чистое, совершенное выражение в откровении и личности Иисуса Христа. И смысл указания, что основной источник добра и *зла* лежит не в идеях, а в живой, присущей сердцу — или в нем отсутствующей — силе самого добра и правды, именно и совпадает с сознанием, что этот источник есть сама божественная сила, явленная в Христе. Чем яснее мы это сознаем, тем — по крайней мере, по общему правилу — действительнее в нас самих эта живая сила.

Еще более, может быть, существенно разъяснение недоразумения, скрытого во втором из упомянутых возражений. Прежде всего, при всей праведности горечи покаянного сознания греховности христианского человечества, его постыдной слабости в осуществлении христианской правды или даже грехов прямого уклонения от нее — не следует все же и преуменьшать положительные плоды, принесенные в человеческую жизнь усвоением христианского откровения. Основные начала христианской правды — укорененность души в Царствии Божием, т. е. ее неприступность для всех сил мира сего, святость каждой человеческой личности, как таковой, в силу ее богоподобия и богосродства, завет любви и братского отношения между людьми, ответственности каждого за судьбу ближнего, усмотрение утвержденности человеческой жизни в благах духовного порядка, в «небесном сокровище» — эти начала, хотя и в слабой, несовершенной, только зачаточной степени, постепенно проникают человеческое сознание и находят себе выражение в нравственных порядках общественной жизни. Такие явления, как отмена рабства, моногамная семья, принципиальное признание свободы и неприкосновенности личности и общественного равенства всех людей, нравственная обязанность общества охранять своих членов от неправедной эксплуатации, заботиться об обеспечении элементарных материальных условий их жизни, сознание существенности духовно-нравственных основ жизни — все это есть, по существу, реальные плоды усвоения и действия христианской правды. Где эти начала нарушаются, там сохраняется, по крайней мере, сознание, что это нарушение есть зло и грех. В наши страшные дни, когда возникают и распространяются попытки *принципиального* отрицания этих начал, это ведет к ужасающим бедствиям, к невыносимой неправде, но не может заглушить сознания, что сами эти стремления злы и неправедны; человечество вновь, после нескольких веков забвения, начинает остро сознавать, чем оно обязано христианской правде в нравственных порядках своей жизни; оно начинает, по контрасту, снова ценить то положительное, что было все же, несмотря на все грехи, достигнуто христианским человечеством. Религиозно-нравственный радикализм, который, руководясь лозунгом «все или ничего», считает, что вся история человечества есть сплошное уклонение от христианской правды, и признает все господствующие порядки жизни, все традиционные основы европейской культуры просто

и однозначно *нехристианскими,* такой радикализм и теоретически ложен, и практически гибелен. Он является бессознательным пособником открыто и заведомо *противохристианских* сил. Добро и правду — при всей необходимости настоятельно требовать их максимально полного осуществления — надо уметь видеть и ценить и в слабейших, несовершенных их проявлениях.

Еще важнее осознать другое — именно принципиальную трудность, лежащую в самой задаче полного, как бы воочию воплощенного осуществления христианской правды,— трудность, вытекающую из самого существа этой правды. То, что я здесь имею в виду, может показаться парадоксом и притом утверждением чрезвычайно соблазнительным; и все же оно есть бесспорная истина. Христианская правда, будучи полнотой правды или абсолютной правдой, *неосуществима до конца, сполна* — не только по греховности человеческой воли, поскольку эта воля есть воля свободная, зависящая от нравственного решения человека и человечества, но и по неодолимой для человеческих сил природе вещей. Точнее говоря, она предполагает необходимость своего осуществления сразу *в двух планах* бытия — земном и надмирном — и именно поэтому несовместима с задачей полного, исчерпывающего своего осуществления в земной жизни человечества, в нравственных порядках и условиях его внешнего, земного существования *. Утверждая укорененность человеческой души в Боге, сверхмирное основание человеческого существа и бытия, она ставит перед человеком сразу две *задачи:* утверждаться в незримой миру, не вмещающейся в мир глубине божественного совершенства, и строить свою земную жизнь в согласии с этой сверхмирной основой, достигать максимального возможного *приближения* к ней в условиях и порядках своего земного существования. Само собой разумеется — и это есть первое, что бросается в глаза,— что христианская правда искажается там, где нет стремления согласовать с ней земную жизнь или где это стремление слишком слабо и вяло, слишком легко поддается противодействующим ему силам зла; но она искажается и там, где человек мнит возможным воплотить, осуществить ее вполне адекватно и до конца в пределах и формах своего обычного, земного существования. Христианская правда — или, что то же, «Царство Божие» — одновременно и *«не от мира сего»,* и *«для мира сего»,* она одновременно и превосходит мир, и не вмещается в него,— и должна проникать в мир, светить, согревать, животворить его. Прекращение этой двойственности, слияние этих двух задач в форме окончательного осуществления «Царства Божия на земле», последнего преображения и обóжения мира, когда Бог будет «все во всем», мыслимо не как человеческое действие, а как последний, завершающий акт Божиего творчества — подобный сотворению мира,— как действие, «о дне и часе которого никто не знает, кроме самого Отца Небесного». Человеку поставлена задача только готовиться к этому теургическому событию, подготовлять и расчищать «пути Господни».

В этом — принципиальное отличие христианской правды, как правды абсолютной, божественной, от моральной правды, как ее проповедуют все другие религии, которые, по сравнению с христианством, суть лишь человеческие выражения правды или приближения к ней. Все этические религии, кроме христианства, суть религии *закона* — религии, моральное содержание которых исчерпывается определенными нравст-

* В дальнейшем я опять должен кратко повторить мысли, подробно развитые мною в книге «Свет во тьме».

венными правилами и порядками жизни. В принципе, т. е. оставляя в стороне человеческую греховность, можно последовательно и до конца осуществлять условия жизни, предписываемые ветхозаветной, магометанской, конфуцианской, отчасти даже буддийской религией, ибо можно выполнить заповеди поведения, ими возвещенные. Но невозможно одними человеческими усилиями в форме определенного порядка поведения и жизни осуществить основную христианскую заповедь «быть совершенными, как совершенен Отец небесный» — другими словами, сполна уподобиться Богу. Христианская религия есть религия не «закона», а благодати. Человек может и должен нравственным усилием воли — как и молитвенным напряжением духа — привлекать к себе благодатные силы, но степень, в которой они притекают к нему, и само их действие уже не зависит от него. По сравнению с незримым, таинственным действием этих благодатных сил в душе человека или — что то же — по сравнению с полнотой просветленности, правды и блаженства, которые доступны человеку в глубине его сверхмирного бытия, все нравственные порядки и действия, в которых человек пытается осуществить на земле, в своей земной жизни, христианскую правду, обречены оставаться лишь несовершенными приближениями к ней, как бы упрощающим и огрубляющим транспонированием благодатных сил в элементы *закона*. Во всех — весьма частых — религиозных движениях, в которых человек забывал это существо христианской правды и определенную им двойственность планов человеческого бытия и пытался сполна осуществить эту правду в земных порядках своей жизни — начиная с хилиастических или апокалипсических сект и кончая открыто — обезбоженной и обмирщенной формой морально-политического радикализма в лице якобинства, социализма или коммунизма,— человечество не только не могло осуществить эту задачу, но вместо чаемого Царства Божия на земле достигало только разнуздание сил зла — царства *ада на земле*. Ибо в этой попытке вместить благодатную силу правды и любви в рамки принудительного закона человек грубо нарушал правду и давал простор силам неправды.

Это указание, повторяю, может показаться соблазнительным, ибо оно, по-видимому, учит человека мириться с его нравственным несовершенством и усыпляет волю к нравственному подвигу, приучает его пассивно ждать помощи извне. Но это есть недоразумение. Открывая человеку идеал абсолютного совершенства, к которому он должен стремиться, христианская правда, напротив, в максимальной мере напрягает его духовную энергию. Но она учит его отчетливо различать *два пути* совершенствования. Один из них есть основной христианский путь совершенствования *внутреннего строя души*, путь утверждения души в Боге и уподобления Богу. Если человек и сознает при этом, что его собственных сил не хватает для достижения этой цели, если размер благодатных сил, даруемых при этом человеку, будучи свободным даром, зависит только от воли Божией, так что здесь неизбежно бывает «много званных, но мало избранных»,— то здесь все же нет никакого предела ни для духовной энергии человека, ни для притока благодатных сил; и, по приведенному уже мною слову Оригена, свобода и благодать суть «два крыла», на которых душа человека легко взлетает к Богу. При этом надо еще иметь в виду, что, как это уже было уяснено, христианская правда есть единство отрешенности или сверхмирности и *любви*. Поэтому это сущностное, незримое, внутреннее совершенствование души не остается втуне, не замкнуто от мира, а неудержимо изливается в мир потоками благодатной любви. Эта есть та, хотя и незримая, ни в какие внешние

формы не уловимая, но реально действенная сила Божия, которою именно и держится мир,— тот духовный капитал, которым мир питается и на котором основана вся его жизнь. Эта сила представлена в мире свободным излучением любви, которая сияет ослепительным неземным светом в немногих избранных святых — этих, как говорил Кардинал Ньюман, «переодетых ангелах Божиих»,— но отдельными благотворными каплями втекает в мир и из необозримого множества простых, средних человеческих душ, поскольку в них горит или хотя бы только мерцает свет божественной любви. И перед человеком стоит задача упорным, непрестанным усилием воли — воли к аскезе и к молитвенной устремленности к Богу — накоплять этот духовный капитал любви и щедро отдавать его миру; задача эта бесконечна, и, как указано, на этом пути нет никаких преград. Но нужно одновременно сознавать принципиальное отличие этой задачи от всех мирских дел и забот. На человеке лежит здесь даже прямая обязанность *охранять* неприкосновенность сверхмирной святыни от ее обмирщения во внешней активности, ревниво блюсти грань, отделяющую саму святыню, таинственно-священную жизнь в Боге от всей жизни мира. Если грешно закапывать в землю дарованный Богом «талант», то надо избегать и другого непростительного греха — «разбазаривания» этого таланта в суете и смуте мирской активности.

Наряду с этой задачей блюсти сверхмирную основу жизни есть другой, производный путь христианского совершенствования жизни. Это есть путь *внешнего формирования* мира христианскими нравственными силами, отраженного озарения его лучами христианской правды, именно совершенствования основного условия мирового бытия — нравственного *закона* — в духе христианской правды. Так как сама эта правда *сверхзаконна* — именно *благодатна,*— то, как указано, нравственный закон может быть только приближением к ней, но никогда не может быть ее адекватным осуществлением. Нравственный закон и его кристаллизация в нравах, отношениях между людьми, законодательстве, политическом и социальном порядке никогда не может «спасти» человечество, даровать ему совершенство и блаженство; будучи приложением христианской правды к несовершенному, обремененному грехом мировому бытию, он имеет своей задачей не сущностное искоренение зла — что в этой сфере и на этом пути невозможно,— а лишь ограждение жизни от разрушительных сил зла, создание наиболее благоприятных внешних условий для внутреннего совершенствования, блюдение святыни личности от неправды и зла, ей угрожающих. Осуществление этой задачи само неизбежно несовершенно, обременено грехом, пронизывающим все мировое бытие; так, действие закона предполагает принуждение (хотя бы только моральное), ограничение свободы, причинение страданий. Человек поставлен при этом в трагическое и парадоксальное положение: при внешнем осуществлении правды он *обязан* брать на свою душу грех, поскольку действенное соучастие в мирской судьбе людей неизбежно связано с соучастием в общей греховности мира. Всякое мирское действие обременено грехом; человек должен идти на него в том случае, когда такое действие продиктовано любовью к людям и их благу, т. е. если грех бездействия, пассивной покорности силам зла больше греха активного противодействия злу.

В силу указанного соотношения мы должны при оценке фактического несовершенства христианского мира всегда различать между фактами прямого *уклонения* от христианской правды или ее *нарушения,* обусловленного злой, противохристианской волей, и тем несоответствием порядков жизни христианской правде, в котором обнаруживается только

общее неизбежное несовершенство мирового бытия, т. е. в котором, хотя и в несовершенной форме, все же содержится некое приближение к христианской правде. Конечно, мы никогда не должны успокаиваться на этом неизбежном несовершенстве, признавать его явлением нормальным. Конкретно это значит: мы никогда не должны довольствоваться уже достигнутым, а всегда должны стремиться к дальнейшему совершенствованию, облагорожению, просветлению порядков и навыков нашей жизни; и путь для движения вперед здесь практически бесконечен, хотя он и имеет предел в недостижимости на нем абсолютной правды Христовой. То и другое — постоянное недовольство уже достигнутым, побуждение к дальнейшему совершенствованию, и ясное, смиренное восприятие имманентного несовершенства человеческой природы в сфере ее чисто мирской жизни — должны гармонически сочетаться между собой в христианском сознании.

Но намеченная здесь двойственность имеет еще более глубокий корень или более общее значение; и в этом качестве она не совпадает с двойственностью активности в двух планах бытия, а с ней перекрещивается. Я имею в виду общую двойственность человеческой природы, в силу которой человек есть одновременно существо высшего порядка, укорененное в Боге, «образ Божий» и потенциальный сын Божий, существо богосродное, и вместе с тем существо слабое, «падшее», обремененное грехом, удаленное от Бога и только стремящееся с Ним воссоединиться. Эту двойственность имеет в виду апостол в Послании к римлянам, указывая, что мы совмещаем в себе «внутреннего человека», который «находит удовольствие в законе Божием», и пленника «закона греховного, находящегося в членах моих» (7, 22—23), и что «Дух подкрепляет нас в немощах наших» (8, 26); и сам Христос говорит об этой двойственности в словах: «дух бодр; плоть же немощна» (Мтф., 26, 41). Этой двойственностью определена двойственность форм осуществлений веры и христианской правды на всех путях жизни человека — одинаково и в его внутреннем отношении к Богу, и в его отношениях к людям и условиям его жизни. А именно, мы повсюду должны различать между нашей *сущностной* связью с Правдой и Богом и *педагогической* стороной ее осуществления, считающейся с несовершенством нашей природы и пытающейся в меру возможности и в наиболее целесообразной форме ее преодолеть. Одинаково и в нашей духовной, молитвенно-созерцательной жизни, во внутреннем нашем тяготении к Богу и связи с Ним, и в нашей нравственной жизни, в наших отношениях к людям и в строительстве нашей внешней жизни одновременно действует и сущностная благодатная сила, которая есть потенциальная основа и корень нашего существа, и чисто человеческое борение, в котором мы должны медленно, постепенно, с трудом подвергаться некоему воспитанию и самовоспитанию, переделывать себя, чтобы эмпирическая наша природа начала хотя бы приближаться *к тому, что мы есмы по нашему духовному существу*. Это есть различие, примерно подобное различию между органической жизнью, органическим ростом и расцветом и механическими действиями, помогающими этому органическому процессу. Растение или дерево таинственным, до конца непостижимым для ума образом вырастает из зерна, несет цветы и плоды; но садовник должен окапывать его, удобрять землю, срезать лишние ветви, уничтожать вредителей, поливать и пр. Но человек есть одновременно и садовник, и растение; его душа должна жить и расти, питаясь внутренним притоком благодатных сил, и *она же* должна быть озабочена принятием всех умышленных мер, помогающих этому процессу и устраняющих препятствия к нему.

В силу этого осуществление христианской правды в человеческой жизни необходимо имеет два облика: с одной стороны, мы должны во всякий час нашей жизни как-то иметь ее, жить ею, она должна как-то *наличествовать и действовать в нас во всей полноте ее совершенства;* другими словами, душа человеческая должна быть непосредственно и совершенно интимно связана с самим Богом — она должна пребывать в Боге, и Бог в ней; и, с другой стороны, мы должны одновременно как бы медленно, сложными, обходными путями, определенными немощью нашей природы, приближаться к правде, прибегая при этом ко всем умышленным педагогическим мерам, содействующим этому продвижению. Большинство богословских споров, по большей части испытываемых как непримиримые разногласия, определены тем, что каждая из спорящих сторон имеет в виду один из этих двух сопринадлежных моментов религиозной жизни, забывая о другом или им пренебрегая. Но здесь, как и всюду, подлинная, цельная правда не вмещается в односторонность, неисчерпаема разделительной формулой «либо одно, либо другое», а есть полнота, как совмещение противоположностей; к числу слов Евангелия, наименее воспринятых и усвоенных, принадлежит примиряющая широта наставления: «Сие надлежит делать, и того не оставлять» (Мтф., 23, 23).

Никогда не следует забывать отдавать должное этому двуединству и блюсти его. Во всех областях и на всех путях осуществления веры и христианской правды надо одновременно ценить, охранять, сознавать и лелеять саму святыню нашей сущностной связи с Богом, нашей непосредственной жизни в Боге — и оберегать, утверждать, развивать всю полноту педагогических, воспитательных форм жизни, помогающих нам преодолевать нашу человеческую слабость и постепенно, в меру наших сил, приближаться к Богу. Поскольку традиционное богословие имеет в виду это двуединство в различении между «торжествующей» и «воинствующей» церковью — надо помнить, что оба эти аспекта церкви и христианской жизни в пределах нашего земного существования присутствуют *одновременно и совместно,* и что во всякое мгновение нашей жизни мы должны быть соучастниками их обоих, жить так, чтобы быть достойными членами церкви в этих двух ее смыслах.

2. ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Под «осуществлением веры» — или христианской правды — ближайшим образом разумеют ее осуществление в земной жизни, в нравственных отношениях между людьми; и именно из такого понятия осуществления веры я исходил в начале этого размышления. Но не нужно забывать, что христианская правда обращена, как уже было указано, непосредственно к самой душе человека, к его внутреннему бытию. Ее усвоение человеком есть поэтому в первую очередь ее незримое миру «осуществление» в глубинах души — активность духовной жизни. Если, с одной стороны, христианское откровение дарует нам успокоительное сознание нашей интимной близости к Богу,-- более того, нашей укорененности в Нем, нашего бытия в Боге, как и реального бытия и присутствия Бога в нас, то, с другой стороны, как мы это видели только что выше, эта близость, эта незыблемая прочность обладания как-то сочетается (именно в силу двойственности человеческой природы) с удаленностью, с необходимостью *стремиться* к Богу, напряженно-активно добиваться этого единения с Ним,— коротко говоря, осуществлять в себе то богочеловеческое бытие, потенциальными причастниками

которого мы являемся по самому нашему существу. Мы одновременно и имеем, и ищем Бога; мы можем искать Его только потому, что имеем, но мы можем и иметь его, только поскольку мы Его ищем, к Нему стремимся; мы и наслаждаемся Его вечным, неотъемлемым присутствием у нас и в нас, и упорно боремся, чтобы не потерять Его и чтобы действительно прочно и глубоко овладеть Им, внедрить Его в себя или внедриться в Него. Наша религиозная жизнь есть непрестанное делание, борение, активность. Мы должны непрерывно бороться с немощью нашей плоти, с нашей греховной ослепленностью, чтобы осуществлять дарованное нам блаженство богочеловеческого бытия. Мы должны неустанно охранять от потери, защищать наше вечное достояние — «сокровище на небесах», которым мы обладаем. Его, правда, не могут украсть воры, не может разъесть ржа и моль, но оно может ускользать от нас, поскольку в нас самих слабеет волевая активность обладания им. Это осуществление веры есть условие всякого другого, внешне зримого ее осуществления в нашей жизни. Чтобы Христова правда могла воплощаться в мире, налагать свою печать на нравственное устройство человеческой жизни, она должна сначала воплотиться в нашей душе, пронизать, просветить, оживотворить ее.

Описать это первое и основоположное осуществление веры значило бы дать целую теорию духовной или религиозной жизни, что выходит за пределы моего размышления. Я ограничиваюсь здесь указанием немногих моментов, особенно существенных в связи с *общей* проблемой «осуществления веры».

Осуществление веры в духовной жизни совпадает с тем, что обычно называется «молитвенной жизнью». Это последнее понятие не нужно, однако, брать в слишком узком смысле. «Молитва» не только не есть необходимо «мольба», просьба, обращенная к Богу,— ибо есть и молитва славословия Бога и молитва покорности, смирения и доверия («да будет воля Твоя!») — но в более широком смысле молитвенная жизнь не есть необходимо вообще речь, обращенная к Богу. Хотя общение с Богом имеет свое естественное выражение — как и общение с человеком — в речи, оно шире этого понятия. Не говоря уже о высших достижениях религиозной жизни, в которых созерцание и единение заступают место молитвы (как об этом свидетельствует вся литература мистики), но и на обычных, средних ступенях религиозной жизни необходимо присутствуют аналогичные этому состояния. Подобно тому как самое интимное любовное общение с человеком скорее безмолвно и есть просто наслаждение его близостью, простое созерцание его обаятельного для нас облика, так и интимное общение с Богом может быть безмолвным. Его созерцанием, впитыванием в себя Его реальности. Осуществление веры в духовной жизни может быть в общей форме определено как усилие приближения к Богу и овладения Им, как внутреннее движение души навстречу Богу, короче — как обращенность к Богу, которое — в виду вечного присутствия Бога — тем самым совпадает с более или менее ясным или, наоборот, только смутным, интенсивным или только слабым, сполна актуализированным или только потенциальным овладением Им и упокоением в Нем. В сущности говоря, осуществление веры в широком, общем смысле этого понятия совпадает с понятием сознательной *духовной жизни вообще*. Оно означает работу укоренения душевной жизни в просветляющем, преображающем, богочеловеческом начале *духа*. Для этого, как уже приходилось говорить в первом размышлении, необходимо упорное напряжение воли, чтобы наше внимание не отвлекалось чувственными

впечатлениями и могло сосредоточиться на потусторонних глубинах бытия — на незримой реальности Бога, которая при этом условии дается и открывается нам с совершенной явственностью. Это есть подлинный труд, подлинная борьба, самая глубокая и напряженная активность, доступная человеку,— в конечном счете, подлинное творчество, в котором мы усилием творческой воли преображаем реальность, творим нечто совершенно новое, небывалое — именно преображенную реальность нашего существа, нового человека,— хотя (как это бывает во всяком творчестве) последний итог этой работы есть не наше собственное достижение, а *дар,* получаемый нами свыше как бы в награду за упорство нашего стремления. Люди, которые под активностью разумеют только внешнее делание, всяческие хлопоты, заботы, мероприятия, направленные на внешнее изменение земной реальности и нашей земной судьбы,— такие люди не имеют и понятия о максимально напряженной активности, доступной человеку в глубинах его духа. И такое именно творчество есть духовная жизнь, активное преображение души, через которое обретается обращенность к Богу, подлинное обладание Им. Древние греки понимали это в своем — непонятном современному практическому человеческому духу — утверждении, что познавательное созерцание есть высшая мера человеческой активности. По сравнению с этим суета и бешеная торопливость практической, деловой, политической и общественной жизни есть выражение глубокой духовной лени и пассивности.

Общение с Богом по своему существу происходит в незримой миру глубине; в этом общении человеческая душа выходит за пределы своего земного, эмпирического бытия, преодолевает, хотя бы на краткое время, свою плененность плотью, силами мира сего и вступает в сферу бытия сверхмирного, божественного. Или, что то же самое, это общение означает, что наше стремление к Богу увенчивается успехом, что, когда мы толкаемся в дверь, дверь действительно открывается, и «оттуда», из иного, высшего мира, к нам притекают, на нас изливаются благодатные силы, преображающие наше существо. Тогда нам дается реальное, актуальное обогащение нашего бытия, восполнение нашего *только* человеческого, земного существования тем *богочеловеческим* бытием, которое есть наше истинное существо. Общение с Богом есть — хотя бы в минимальной мере — *преображение* души. Как бы просто и естественно оно ни было для людей, имеющих навык к молитвенной жизни — или, в более общей форме: к сознательной и умышленной духовной жизни,— оно есть явление и процесс не естественного, а уже сверхъестественного порядка, некое извне незримое, интимное *чудо.* Ибо в его лице мы имеем дело не с простой человеческой внутренней активностью, а с реальным притоком благодатных сил из сферы божественного бытия, с реальным внедрением Бога в человеческую душу.

Но если общение души с Богом по самому его существу таинственно, т. е. чисто духовно, незримо миру, уединенно, совершается в отрешенности от мира, то из этого не следует делать вывод, что и самые пути и формы осуществления веры в духовной жизни должны оставаться незримыми, скрытыми, уединенными, т. е. что общение с Богом, «касание мирам иным» возможно только в формах, в которых мы и внешним образом уединяемся, обособляемся от мира, замыкаемся в самих себя. Это есть заблуждение, в которое впадает *отвлеченный спиритуализм,* обнаруживающий этим свою неадекватность полноте духовной жизни и, тем самым, полноте христианской нравды. Мы уже видели, что всякий уход из мира, всякий аскетизм есть не цель, а только путь — обходный

путь, на котором лучше всего осуществляется конечная цель — преображение и спасение мира. Как в христианском сознании — в противоположность платонизму — бессмертие отрешенной от тела души есть не высшее состояние бытия, а восполняется идеей воскресения во плоти — возрождения всей конкретной полноты жизни в новой просветленной форме, так и вообще отрешенное от плоти бытие духа есть лишь стадия на пути *к победе* духа над плотью, к включению всей целостности бытия в просветленное «Царство Божие». Христианский идеал есть не бегство от мира, как от чистого зла, а активное овладение миром для его исцеления и спасения. Выражаясь в терминах стратегии, отступление или ограждение крепости духа есть здесь только тактический прием, необходимый для большей успешности вылазки, нападения, овладения неприятельскими силами. Цель христианской жизни есть не робкий «изоляционизм», а мужественная победа над миром. Веруя в Боговоплощение, христианство тем самым верует в *воплощение* духа и его правды.

Но эта установка предполагает, что вся вообще зримая, воплощенная реальность мира сама по себе отнюдь не есть сила враждебная и чуждая духу, а есть, по своему исконному существу, напротив, сфера естественного проявления, обнаружения, воплощения духа. Другими словами, она предполагает, что мир, будучи творением, а потому в принципе неким образом Божиим, в своей первооснове как бы пропитан божественным бытием, повсюду говорит о бытии Бога, а потому может быть сам проводником общения между человеческой душой и Богом. Тем самым и «плоть» есть не только сила, противоположная и враждебная духу (такова она только в своем низшем, падшем, можно сказать, противоестественном состоянии), но одновременно и орудие, медиум, естественная обитель духа — стихия, призванная его выражать и воплощать. Конечно, духовная жизнь предполагает тишину, сосредоточенность духа, отрешенность от всего, что есть суетного, волнующего, раздражающего в мире и в нашей собственной плоти, отход от мутного, беспокойного потока времени с его пестрящей, рассеивающей внимание сменой впечатлений в покой вечного, пребывающего — говоря словами Платона, вознесение души от того, «что только возникает и исчезает, но никогда не есть» к истинно-сущему, к миру вечных образцов-идей. Но самый этот «мир идей» имеет назначение воплощаться в конкретном бытии, и это вечно-сущее мы *прозреваем* через посредство его чувственных подобий и воплощений. Не глухой и слепой слышит и видит Бога, а, напротив, «имеющий очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать».

Отсюда следует, что на пути духовного борения, ведущего к общению и слиянию человеческой души с Богом, человек должен не только преодолевать свою плоть — именно в том, в чем она враждебна духу,— но одновременно и пользоваться всеми ее способностями и качествами, в которых она может быть орудием и проводником духовных сил. Так, до банальности очевидно, что даже святой должен пользоваться своими глазами и ушами, хотя бы для того, чтобы читать и слушать слово Божие. Столь же ясно, что, по крайней мере, один из путей к восприятию Бога есть созерцание зримой красоты творения. Христос говорит о красоте полевого цветка — «полевой лилии» — как о свидетельстве благодатной любви Божией к творению. Все притчи Христовы суть указания на земные реальности, в которых воплощены и символически зримы соотношения и силы духовного, божественного бытия. Совершенно непосредственное, естественное религиозное чувство заставляет человека

чуять в таких явлениях, как бесконечность звездного неба или прекрасный ландшафт, величие Божие. Как уже пришлось говорить выше, всякое движение души *вглубь* есть вместе с тем ее распространение *вширь,* любовное восприятие полноты бытия; чем ближе к Богу, тем ближе мы и ко всей полноте Его творения. Но это значит, что путь осуществления веры в духовной жизни ведет не только через уединение и отрешенность, но одновременно и через религиозное восприятие всего зримого и осязаемого, что есть на земле символ бытия Божия, или в чем мы можем чуять присутствие Бога,— через любовное общение духа с миром.

Это соотношение имеет первостепенное значение в понимании истинной, соответствующей своему назначению структуры или надлежащего оформления молитвенной, религиозной жизни. Конечно, ее незыблемым фундаментом, ее живым корнем остается всегда внутренняя, незримая обращенность человеческого духа в его глубинах к Богу, уединенное общение души с Богом. Это есть то, что Плотин гениально называл fuge tou monou pros ton monon («бегство единственного к Единственному»). И первая необходимая внешняя форма этого общения есть уединенная молитва и сосредоточенность в комнате, при закрытых дверях; любовь к Богу, как и любовь к человеку, предполагает незримое миру, уединенное общение с Ним. Но эта *первая и необходимая* форма общения с Богом не есть *единственная.* Напротив, так как в христианском сознании любовь к Богу не только *ведет* к любви к людям, но по своему существу *совпадает* с последней, то общение с Богом естественно выливается в религиозное общение с людьми и необходимо совершается в форме этого общения — в форме объединенной, общей, солидарной молитвы, общественного богослужения или общего *«всенародного делания»* (таков, как известно, буквальный смысл слова «литургия»). Бог по самому Его существу есть не только «мой Отец», но именно «наш Отец», как Он назван в молитве Господней. Уединенность души в общении с Богом предполагает одновременно ее открытость для *общения* и требует этой открытости. Религиозная жизнь — одновременно и нераздельно — *и уединенна, и общинна;* кому это кажется парадоксом, тот этим только свидетельствует, что он не понимает ископной общей структуры религиозной и духовной жизни, в силу которой душа именно *в своей глубине расширяется, открывается для общения,* приобщается соборной полноте духовного бытия; здесь поэтому совершенно неприменимы мерки, заимствованные из чувственно наглядных представлений и внешних отношений. Не только христианская религиозная жизнь, но и всякая религиозная жизнь вообще — *социоморфична* по самому своему существу, находит свое естественное выражение в общении и единстве верующих, в духовном единении.

Но этим дело еще не исчерпывается. Господствующее в протестантских исповеданиях представление о храмовом богослужении как простой совместной молитве верующих, неадекватна более глубокому мистическому смыслу того религиозного общения души с окружающей ее внешней сферой, которое есть и естественное выражение, и естественная форма общения души с Богом. Богослужение, как совместная молитва верующих, само по себе может означать и часто означает только то, что многие люди одновременно и в одном месте — но все же каждый *сам по себе, в отдельности,*— устремлены к Богу. Но истинное молитвенное общение предполагает нечто большее — именно некое реальное присутствие святыни Бога как *общей всем* реальности, *сразу для всех и во всех,* охваченность объединяющим, сливающим всех воедино объектом веры.

Для этого необходимо, чтобы храм и храмовое, литургическое богослужение испытывалось как место или сфера, в которых реально наличествует, присутствует сам Бог. Здесь религиозное общение между верующими сочетается с совместным восприятием священного, божественного начала во внешнем, зримом облике вещей и действий — с указанным выше восприятием плоти мира, как символического обнаружения Божества, и совершается через посредство этого восприятия. Архитектурная красота храма, зримые образы Христа и святых, огни свечей, благоухание ладана, музыкальная и поэтическая красота богослужебных гимнов — все это есть естественные пособники человеческого духа в его сближении с Богом; и человеческая душа по непроизвольному, безошибочному религиозному инстинкту прибегает к этим внешним, плотским формам, помогающим ей сосредоточиться на таинственном, незримом и сверхмирном существе божественной реальности. Более того, все это испытывается, как формы реального, земного воплощения святыни Божией; во всем этом реально веет и касается человеческой души дух Божий. Отказ от пользования этими проводниками сверхмирной реальности из одностороннего утверждения абсолютной трансцендентности и незримости Бога ведет по общему правилу не к обогащению, а к обеднению религиозной жизни. Не подлежит ни малейшему сомнению, что — несмотря на всю глубину и напряженность субъективного религиозного духа в протестантизме — протестантское иконоборчество (в широком смысле этого понятия), протестантское стремление ограничить богослужение простой совместной молитвой, исключив из него все, что носит характер реального ощущения присутствия Бога в выражающих его символах, привело не к расцвету и обогащению, а к засыханию и обеднению религиозной жизни. Еще более бесспорно, что обычный, рационально столь убедительный аргумент против богослужебной жизни: «Зачем ходить в церковь, когда можно молиться Богу наедине в своей комнате?» —в девяти случаях из десяти есть просто лицемерное оправдание полной утраты религиозной жизни. Святой отшельник может, конечно, общаться с Богом в пустыне или в своей келье интимнее и напряженнее, чем прихожане — в церкви; но обычный, средний человек, не ходящий в церковь, по общему правилу, перестает молиться и дома.

В этой связи свободной религиозной интуиции открывается и сущность *таинства*. Таинство в общем, основоположном смысле этого понятия имеет место всюду, где благодатная сила Божия касается человеческой души, притекает в душу через восприятие какой-либо внешней, чувственно-данной реальности. Греческий язык (и восточная церковь) обозначает таинство в этом смысле вполне адекватным словом *мистерии*. И так как Бог вездесущ, присутствует незримо во всем творении, то таинство в принципе может испытываться и совершаться при встрече с любой реальностью во всяком акте нашей жизни; строго говоря, вполне зрячая, религиозно открытая душа должна сознавать все в мире и всю нашу жизнь как таинство; таинство в этом смысле есть необходимый, постоянный элемент нашей религиозной жизни. Чуткое к религиозному восприятию сознание фактически испытывает, по меньшей мере, такие существенные явления, как рождение нового человеческого существа, умирание и смерть, облегчение души при покаянии, эротическую любовь, брачную и семейную связь, нравственный подвиг, всякую встречу с красотой, как подлинное таинство. Поэтому, в противоположность обычной рационалистической или отвлеченно-спиритуалистической установке, основной вопрос в отношении церковно-

фиксированных «таинств» (sacramenta) должен заключаться не в том, как можно поверить, что определенные внешние акты или приобщение к вещественным реальностям могут быть проводником благодатных сил, а лишь в том, почему такое действие приурочено *только* к этим, литургически фиксированным, актам и реальностям. Если для современного, прозаического, обезбоженного сознания вся чувственная реальность мирового бытия есть нечто ничтожное, бессмысленное, грубо материальное, так что вера в возможность приобщения через нее благодатных сил представляется иллюзией, первобытным суеверием, «фетишизмом», то религиозно открытое и чуткое сознание, напротив, с трепетным благоговением воспринимает всю жизнь, чувствует присутствие силы Божией, величия Божия во всем и через все, так что возможное недоумение здесь направлено не на *признание* таинства вообще, а, напротив, на *ограничение* сферы таинства небольшой, заранее фиксированной группой явлений. Общий ответ на это недоумение состоит в том, что хотя Бог присутствует во всем бытии, мы сильнее, явственнее испытываем Его реальность, и она фактически вливается в нас или, по крайней мере, полнее вливается в нас при некоторых определенных условиях, в некоторых специфических положениях. Можно сознавать присутствие Бога в каждой полевой былинке, ощущать Его среди природы, и все же при входе в храм нас охватывает исключительно острое чувство близости Бога, Его живого присутствия именно здесь. Это двойственное сознание возвышенно и проникновенно выражено в Ветхом завете в молитве Соломона при освещении построенного им храма: «Бога, которого не может вместить все небо, и небеса всех небес, тем более не может вместить дом, построенный Соломоном; но да снизойдет Бог на эту обитель, да услышит молитву, которую Его раб возносит в ней» (III. Цар., 8, 27—30). И в составе литургического общения с Богом через зримые, чувственно воспринимаемые символы есть акты и реальности, в которых сознание этого общения достигает как бы кульминационного пункта, душа в максимальной мере открывается Богу, и потому благодатная сила в максимальной мере вливается в нас. При определении того, каковы именно эти акты и реальности, мы имеем основание довериться религиозному преданию, связующему нас с древними, исконными человеческими представлениями — с духовной эпохой, когда наивно-детское сознание, открытое для восприятия таинственности и религиозной значительности бытия, понимало это лучше, чем в состоянии понять современный человек. К этому древнему религиозному опыту — который не надо высокомерно презирать, как суеверие, а брать своим наставником — примыкают, очевидно, наставления о таинствах, даваемые Священным писанием и преданием церкви. Так, омовение воспринимается как символ очищения и духовного возрождения, и в этом качестве становится таинством крещения. Так, молитвенно освященное вкушение хлеба и вина заповедано Христом как символ вкушения Его плоти и крови, т. е. реального приобщения Его существу. Рациональные, отвлеченно-богословские объяснения, в чем именно состоит здесь связь между чувственной реальностью телесных вещей и актов и духовной реальностью божественных, благодатных сил, в сущности бесплодны, ибо беспредметны. Спор здесь между «*только* символическим» пониманием таинств и утверждением реального присутствия в них Бога и Его благодатных сил основан сам на недоразумении, именно на рациональном противопоставлении того, что сверхрационально дано как неразрывное единство. Так, в таинстве причастия дело идет, конечно, не о каком-либо «химическом»

превращении хлеба и вина в тело и плоть Христовы, и схоластическое понятие «транссубстанциации» здесь, по меньшей мере, неадекватно в силу своей рационалистичности; но это таинство (как и всякое другое) не есть просто «символ» или «аллегория» в номиналистическом смысле простого условного знака, не имеющего реальной связи с тем, что оно означает. Это есть то и другое одновременно — не пустой символ чужеродной реальности и не сама реальность в адекватном ее существе, а именно *символизованная реальность* — реальность, подлинно присутствующая, просвечивающая и проникающая в нас через чувственный символ. Существенно здесь только одно — чтобы мы ощущали саму божественную реальность, имели живое восприятие ее присутствия; в противном случае таинство превратилось бы в условный обряд и тем самым потеряло бы свою живую силу, свой подлинный религиозный смысл.

Для свободного, непредвзятого и достаточно углубленного религиозного сознания совершенно очевидно сразу двоякое: и то, что в церковном учении о таинствах содержится глубокий, *сущностно-реально* оправданный и благотворный смысл, и то, что твердые церковные правила о числе, характере, порядке и условиях таинств имеют лишь относительное, именно дисциплинарно-воспитательное значение. Истинно благоговейное восприятие божественной реальности в молитвенном приобщении к ней несовместимо с анархическим его осуществлением и требует оформления в точном порядке. И вместе с тем церковная фиксация таинств есть некая *концентрация и локализация* универсального начала таинства как притока благодатных сил через каналы чувственной реальности; такая концентрация и локализация, противодействуя тенденции человеческого сознания к небрежному, равнодушному, нерелигиозному восприятию реальности, имеет, очевидно, огромное религиозно-воспитательное значение. Церковь сама косвенно признает это широкое, свободно религиозное понимание существа таинства, с одной стороны, признавая, наряду с таинствами (sacramenta) в узком, специфическом смысле этого понятия, еще неопределенное множество «таинственных актов» (sacramentalia), и, с другой стороны, допуская, что при некоторых обстоятельствах подлинные таинства совершаются вне обычного, твердо регламентированного порядка. Намеченное понимание положительного смысла таинства, чуждое всякой идолопоклоннической идеализации или абсолютизации внешних форм, очевидно, вполне совместимо с возвещенным в Евангелии Иоанна принципом, что истинное поклонение Богу есть поклонение «в духе и истине».

То же можно сказать о значении литургически-молитвенного осуществления веры вообще. Кульминируя в опыте таинства — реального притока благодатных сил, оно имеет сущностный смысл, именно есть живая встреча, через чувственные символы, с реальностью Бога и слияние человеческих душ через совместное, солидарное приобщение к этой реальности. И одновременно литургическое делание имеет в духовно-молитвенной жизни — в связи с тем, что уяснилось нам в конце прошлой главы,— существенный и незаменимый *общий педагогический смысл*. А именно, оно имеет значение содействия трудному делу раскрытия человеческой души навстречу Богу, духовного просветления и преображения человека.

Первое, чему нас непосредственно учит опыт, есть помощь, которую оказывает нашей духовной жизни законченная, незыблемо-твердая форма религиозного ритуала. Поверхностное, элементарное и рационалистически истолковываемое религиозное сознание склонно воспринимать всякий *обряд* как мертвую, жесткую форму, стесняющую свободу

духа. Это так же поверхностно, как считать свободу вообще тождественной произволу и неоформленности и усматривать во всяком законе, как таковом, нарушение свободы. Совершенно очевидно, напротив, что закон есть единственная и необходимая гарантия свободы (хотя он и может вырождаться в ее деспотическое подавление). Нечто аналогичное этому мы имеем в отношении между установленным церковным ритуалом и потребностью индивидуальной человеческой души свободно переживать и изливать свое религиозное чувство. Религиозное сознание, будучи, как указано, творчеством, требует формы для своего выражения. Но все, что глубоко переживается, что свершается в глубинах духа, и тем более такой, выходящий за пределы чисто человеческой душевной стихии богочеловеческий процесс, как общение души с Богом, нуждаясь в выражении, в излиянии вовне, вместе с тем остается для единичного человека по общему правилу несказанным, невыразимым. Только поэты, композиторы, художники кисти и резца в состоянии найти полное удовлетворение своему творческому порыву, истинно выразить себя. Гёте говорит, что человек немеет в страдании и что только поэту дано его выразить: «Und wo der Mensch in seiner Qual verstummt, mir gab ein Gott zu sagen, was ich leide» *. Еще в большей мере невыразимо блаженство духовного просветления души, общения с Богом. При этом человеку, который неспособен сам достойно славословить Бога, вообще не остается ничего иного, как найти исход своему чувству, вложившись в выработанную коллективным религиозно-художественным опытом верующего человечества, фиксированную форму религиозного ритуала. С одной стороны, он не может надеяться личным усилием найти лучшую, более совершенную художественную форму, более адекватные слова для своего чувства, чем то, что здесь ему дается в готовом виде, как плод соборного религиозного творчества и притом величайших религиозных гениев; и, с другой стороны, даже если не все в этом ему понятно и сродно его душе, самый факт, что ему здесь открыто готовое русло для излияния чувств, неспособных найти самостоятельное выражение,— что здесь в силу навыка устанавливается некий *автоматизм* выражения,— есть для него огромная помощь, избавляющая его от мук бессилия выразить несказанное. (Само собой ясно, что здесь, как во всяком влиянии на душу чистой *формы,* вместе с тем содержится опасность вырождения в *формализм,* в господство опустошенной от содержания формы — опасность, против которой человеческий дух должен быть всегда настороже.) Ценность богослужебного ритуала совпадает в этом отношении с общей ценностью в человеческой жизни традиции, консерватизма, использования сложившихся, установленных форм. Никакое человеческое творчество не есть творчество из ничего, творение абсолютно новой формы из чистого хаоса бесформенности. Величайшие художники и мыслители должны в своем творчестве примыкать к какой-то традиции, пройти ее школу, как бы родиться из ее недр; наиболее яркий и убедительный пример этому есть то, что художник слова не может сам сотворить язык; но должен пользоваться многовековым художественным гением и мудростью народа, воплощенными в словах и формах языка, и может только, насквозь пропитавшись этими традиционными достижениями словесного творчества, развивать и совершенствовать их. В конечном итоге это вытекает из органической соборности человеческого духа — из того, что индивидуальность, личность по само-

* «Где человек умолкает в страдании, там Бог дарует мне способность сказать о своей боли» *(нем.).— Ред.*

му ее существу мыслима только как ветвь или отросток древа национальности или человечества,— о чем подробнее ниже, в другой связи. Здесь я ограничиваюсь только указанием, что готовая, сложившаяся, привычная форма молитвенной жизни, обрамляя и тем оформляя индивидуально невыразимую религиозную жизнь, в гораздо большей мере оплодотворяет ее, дает ей свободный выход, чем ее стесняет и ограничивает. А так как во всяком творчестве его выражение, его воплощение в чувственно-воспринимаемых формах, его излияние вовне не есть акт, извне присоединяющийся к его внутреннему существу, как бы только увенчивающий его, а есть необходимый элемент его *внутренней* успешности и плодотворности (так что, например, мысль только тогда подлинно рождена, подлинно ясна самой себе, когда она нашла себе адекватное выражение в слове), то и религиозная жизнь подлинно оформляется, укрепляется и просто сполна осуществляется, только найдя форму своего выражения. В этом состоит основной религиозно-воспитательный смысл уставного богослужения как естественного питания религиозной жизни, оформляющей силой кристаллизованных продуктов коллективного религиозного творчества.

Эта оформляющая и тем оплодотворяющая сила богослужебного ритуала имеет, конечно, как только что мельком уже указано выше в общей форме, и свою обратную, отрицательную сторону, поскольку форма имеет часто тенденцию стать чем-то самодовлеющим и тем заслонить собой само религиозное содержание. Навык к определенной религиозной форме психологически почти неизбежно ведет к перемещению самого религиозного сознания — чувства благоговения — с его реального объекта — Бога и Его правды — на форму молитвенного служения. Литургические традиции по общему правилу даже гораздо сильнее традиций догматических. Склонность к привычной литургической форме легко ведет к острому чувству чуждости, неприемлемости, даже кощунственности других форм, по существу столь же правомерных, что есть итог бессмысленного впитывания в себя самой формы, как таковой, некого мертвящего дух опьянения ею. Спор из-за той или иной литургической формы легко вырождается в бессмысленное и неразрешимое столкновение двух идолопоклонств; этим часто в религиозной истории разнуздывались демонические силы не только взаимной отчужденности, но и ненависти; из-за этого забывалось и попиралось иногда самое главное, именно сознание, что Бог есть любовь и что вне взаимного уважения, понимания, терпимости — вне чуткого братолюбия — великая спасающая сила религиозной жизни исчезает из человеческих душ и заменяется своей противоположностью — адской силой зла. И точно так же уставно-литургическая форма религиозной жизни может иногда настолько заполнить религиозное сознание, как бы противоестественно разрастаясь в нем, что она иногда вытесняет все нравственно-человеческое содержание религии; умиленное церковное благочестие, как известно, иногда сочетается с бессердечием и безлюбовностью, как и с моральной распущенностью. Но эта роковая, почти неизбежная печальная возможность злоупотребления так же мало противоречит ценности и необходимости нормального пользования религиозной формой, как мало вообще мертвящий бессодержательный формализм опровергает необходимость, ценность, положительный смысл *формы,* как таковой,— это выражение божественного, творческого начала, упорядочивающего хаос.

Это подводит нас к общему вопросу о значении уставности, правил, закона в молитвенной и вообще в духовной жизни (темы, имеющей

очевидную связь с темой общих соображений, намеченных в предыдущей главе). По своему основному существу и высшему осуществлению, правда предполагает свободу и возможна только в свободе. Правда есть *жизнь;* а жизнь и свобода, спонтанное, извне не определимое и неограниченное творчество, совпадают между собой. «Бог есть Дух; и где Дух Господень, там и свобода». Если это так, то и осуществление веры или правды, движение души навстречу Богу возможно только в свободе. Путь — или движение по пути — не отличается здесь от цели; ибо на каждой стадии пути мы уже в большей или меньшей мере владеем целью; как я уже говорил, Богообщение и стремление к Нему суть нераздельно, взаимно пронизывающие друг друга моменты духовной жизни. В этом смысле Христово понятие истины как «пути в жизни», имеет значение абсолютно точного определения. Но истина, как путь и жизнь, есть истина, как свобода. Свобода, конечно, не есть анархия или бесформенность; будучи творчеством, она есть стремление к форме и осуществление формы: все совершенное оформлено. Но эта форма есть форма индивидуальная, спонтанно изнутри творимая, и никогда не есть общая, для всех одинаково обязательная, извне налагаемая форма. В некотором, более глубоком смысле всякая вера абсолютно индивидуальна, в каждом человеке — иная; так что, строго говоря, есть столько же религий, столько же вероисповеданий, сколько есть личностей — совершенно так же, как есть столько же форм любви, сколько есть на свете любящих людей. И, с другой стороны, самый процесс искания или осуществления формы — процесс творчества — необходимо содержит момент бесформенности: вольное, ничем извне не ограниченное блуждание, движение по всем направлениям есть необходимое условие отыскания истинного пути, подлинного достижения правды. Праведность, как и правда вообще, только тогда истинно достигнута, когда она достигнута изнутри, через свободное искание, когда она прошла через муки борения, сомнений, заблуждений. Не только момент формы, ясности, определенности, но и момент бесформенности, хаоса, движения наугад в темноте входит в состав свободы как основоположного богочеловеческого существа человеческого духа. «Узкий путь», ведущий в Царство Божие, есть необходимо путь, которым идешь до известной степени наугад среди тьмы и с риском заблудиться. Даже сам Христос прошел через мучительные искушения дьявола и осуществил, актуализировал в себе свою божественную природу, только свободно, изнутри самого себя, преодолев эти искушения. В человеке же искушение, блуждание, есть непрекращающийся, необходимый момент его духовной жизни.

Из этого следует, что форма духовной жизни, определенная уставностью, правилами, законом, не выражает сполна самого ее существа, не адекватна ему, а есть скорее некая внешняя его оболочка. Но из этого не следует, что она сама по себе имеет отрицательную ценность. Абсолютная правда есть свободная правда благодати, а не правда закона; но благодать не отменяет и не отвергает закона, а его восполняет. Вместе и одновременно со свободой закон есть необходимое средство и путь к достижению благодатной правды. Общий смысл уставности, закона в духовной жизни заключается в их *дисциплинарно-воспитательном* значении. Духовная жизнь, как уже говорилось, предполагает момент *самопреодоления* — т. е. преодоления высшим, духовным, богочеловеческим началом человеческой души ее низшей, плотской, темной и косной природы. В состав этого процесса самопреодоления входит наложение на себя узды в форме подчинения себя неким общим правилам; и человек

в своей беспомощности нуждается в том, чтобы эти правила были наложены на него авторитетом, наставником, более опытным и сведущим, чем сам воспитываемый; момент свободы сохраняется при этом в том, что само подчинение авторитету и наложенным им правилам совершается свободно, через внутреннее доверие к компетентности наставника и пользе установленных им правил. Искусство молитвенной и духовной жизни так же нуждается в технических навыках, как и всякое художественное творчество. Человеческая душа по самой своей природе нуждается в воспитании — душа взрослого не менее, чем душа ребенка; вся наша жизнь есть воспитание и самовоспитание. Воспитание же дается через дисциплину, т. е. через подчинение себя общим правилам. Соблюдение закона, формируя душу, открывает путь к свободе. Приучая себя соблюдать определенные правила молитвенной жизни или правила, ограничивающие хаотический произвол наших страстей и вожделений, мы этим постепенно освобождаемся от рабства перед темными, слепыми, стихийными и губительными силами нашей плотской, низшей, животной природы *.

Но этим определены и *границы* значения закона в духовной жизни, в духовном осуществлении веры и правды. Как уже указано, абсолютная правда есть по самому ее существу правда благодатная, т. е. свободная, и потому не вмещается в форму закона, устава, общего правила. Педагогически-дисциплинарным значением закона и исчерпывается его смысл в духовной жизни. Правда, будучи общей для всех, вместе с тем конкретна и потому индивидуальна. Уже в области права Аристотель мудро указывал, что закон в силу своей отвлеченной общности не достигает адекватной справедливости, которая требует учета индивидуальных особенностей частного случая и осуществима только через конкретную меру, достигающую «уместного, подходящего» (epieikes). Тем более, в области нравственной, духовной, религиозной жизни всякий опытный наставник и воспитатель знает, что нужно варьировать, видоизменять, смягчать закон или делать их него исключения, чтобы он соответствовал неповторимо-индивидуальному, конкретному положению или нужде именно данной, единственной и самобытной личности. Но даже самый мудрый наставник не может достигнуть последней глубины той таинственной богочеловеческой реальности, которая есть человеческая личность. Поэтому никакое подчинение закону или вообще чужому наставлению не может быть слепым и безграничным — и не должно быть таковым. Я уже говорил в другом месте о великой христианской хартии вольности, по которой человек, будучи в своей последней глубине открыт только Богу и — при достаточной зоркости — самому себе, подчинен в этой своей глубине только своей собственной совести и ему одному слышимому, к нему непосредственно обращенному голосу Божию. При всем необходимом уважении к началу общего и общеобязательного закона в духовно-нравственной жизни, при всей остроте сознания, что нужно быть неукоснительно строгим к самому себе, смиренным в оценке своих духовных сил и своего понимания требований духовной жизни, готовым прислушиваться к наставлениям людей, более мудрых, чем мы сами, и стойким в борьбе с соблазнами анархической свободы,— человек *имеет не только право, но и обязанность* блюсти верховную свободу своего духа в том, что есть в нем богоподобного и богосродного.

---

* О другом, именно *социальном*, значении закона придется говорить ниже, в иной связи.

Вольное подчинение авторитету не должно вырождаться в идолопоклонническое обожествление какой-либо человеческой инстанции, в безусловное и безграничное, рабское подчинение ей — не только в слепое повиновение сану, власти, внешнему авторитету, но и в признании непогрешимости инстанции внутренне-авторитетной. Всякая уставность, всякое подчинение авторитету есть всегда только путь — и притом только один из путей или часть пути,— а не цель и не существо духовной жизни. Через закон и авторитет, как указано, человек осуществляет свою свободу — высшее достояние и священное благо, ему дарованное Богом, единственную стихию, в которой в конечном счете возможно его реальное соприкосновение и общение с Богом. Поэтому где закон и авторитет оказываются все же неадекватны этой свободе — этой высшей подлинно духовной, богосродной свободе,— человек *обязан* блюсти ее против закона и авторитета; ибо — как отвечают апостолы синедриону — «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. ап., 5, 29).

Осуществление веры в духовной жизни протекает, таким образом, одновременно *в двух слоях* — внешнем и внутреннем, педагогическом и сущностном. Как в жизни растения, здесь совершается таинственная творческая жизнь зерна под оболочкой скорлупы, которую оно само себе создает для охранения и оформления своего творчества. Различие между истиной и ложью, благотворностью или зловредностью определено здесь только соблюдением или нарушением правильной меры, пропорции, надлежащего равновесия. Голое зерно, не защищенное твердой оболочкой, легко может увянуть, быть поглощено и разложено враждебными силами природы; но и гипертрофия скорлупы может задавить и задушить жизнь зерна; и в творческой жизни зерна наступает момент, когда оно должно прорвать толщу скорлупы. Так осуществление веры в духовной жизни, будучи по существу таинственным процессом свободного творчества, должно для своего оформления, для охраны своего равновесия творить себе внешнюю оболочку привычной уставной формы; эта форма — сама пронизанная творческими силами, ее создавшими, и приспособленная к своей задаче — ценна и благотворна, поскольку она педагогически помогает неустанному напряженному пульсированию под ней духовной жизни. Она становится вредной, поскольку, напротив, под ее давлением начинает замирать эта незримая внутренняя жизнь. И сама эта внешняя форма только относительно неподвижна; ее консерватизм есть только одна — хотя и необходимая — сторона ее бытия; под творческим воздействием скрытой под ней жизни она сама должна видоизменяться и развиваться; и поскольку это развитие есть преодоление старой формы, оно необходимо сопровождается органическим нарастанием новой формы, новой защитной оболочки. Духовная жизнь, как и всякая жизнь вообще, есть беспрерывное творчество, рождение нового и преодоление старого; где этого нет, там наступает омертвение и смерть. Но сама *непрерывность* творчества — а это значит: само реальное его осуществление — требует, чтобы новое рождалось из лона старого, под охраной и защитой старого, уже установленного и оформленного. И как консерватизм и творчество — сохранение в себе прошлого, *память* не как сознание, а как реальная действенная сила прошлого, и преодоление этого прошлого новым, совершающееся через творческую устремленность, но еще не существующее,— суть два соотносительных, неразрывно слитых момента того, что называется *жизнью*,— так и вольное подчинение уже сложившейся, охраняющей общей форме, и не ведающая никакого внешнего стеснения и умаления

работа индивидуального, внутренне духовного осуществления веры должны пребывать в гармоническом сочетании, в некоем естественном равновесии — хотя всегда нарушаемом, но и всегда вновь восстанавливаемом.

3. ИДЕЯ ЦЕРКВИ И АНТИНОМИЗМ ЕЕ ДВУХ ПОНЯТИЙ

Я рассматривал до сих пор (за исключением одного краткого указания в прошлой главе) веру, Богообщение и его творческое осуществление как явление и задачу индивидуального духа. Этот аспект имеет, конечно, первостепенное значение в составе религиозной жизни. Бог непосредственно обращен к личности, к живой индивидуальной человеческой душе; и личность есть именно та инстанция бытия, которая имеет и ищет Бога — и наслаждается радостью обладания Им, и полна творческого борения, чтобы сквозь толщу тьмы пробить себе путь для интимного сближения с Ним. Но при всем основоположном значении этого момента, не следует забывать, что он есть именно только один из моментов религиозной жизни и что наряду с ним есть еще иной момент, о котором легко забывает наша индивидуалистическая эпоха. Этот момент есть связь между Богом и *соборным единством человечества* — в конечном счете связь между Богом и творением, *как целым*. Понятие личности как обособленной, замкнутой в себе «монады», как некого самодовлеющего мира, отношение которого к другим, подобным ему личным существам есть только отношение внешней встречи или даже безразличного соседства,— это понятие, столь укорененное в нашем нынешнем жизнечувствии, искажает даже само существо личности. Личность есть, правда, «монада», но такая монада, которая не только — в противоположность утверждению Лейбница — имеет «окна», но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя. Именно из органической связи и сопринадлежности между Богом и человеком — из того, что основа человеческого бытия есть его *богочеловечность*, вместе с тем из того, что Бог мыслим только как источник и средоточие «царства Божия»,— следует, что личность — и именно в том моменте, который конституирует ее как личность,— есть член *царства духов*, лист на древе духовного бытия. Жизненный сок, ее питающий и образующий как бы субстанцию самого ее существа, есть сок, пронизывающий древо человечества, как *целое;* как лист, оторванный от дерева, уже не живет, а есть омертвевший останок живого листа, так и личность есть живая личность (все равно, сознает ли она это сама или нет), поскольку она живет и растет, как член соборного единства человечества. Жизнь личности имеет, конечно, абсолютную ценность в самой себе; ибо именно личность есть образ и подобие Божие. Но именно в этом своем качестве она есть жизнь в составе общечеловеческой жизни; голос ее обретает осмысленность только как участник *хора голосов* — хора человечества и всего творения, через который звучит голос самого Бога.

В этом соотношении состоит реальность *церкви*. Напомню еще раз, что Бог не есть м о й Отец, а «н а ш Отец», или что, имея Отца, я тем самым имею братьев, есмь член семьи. Самосознание верующего человека, будучи острым восприятием *личных* глубин бытия — восприятием той таинственной реальности, которая выражается в слове «я»,— есть одновременно восприятие «я» как члена «мы». Неповторимо-единственная реальность моего «я» только тогда сознает свою последнюю глубину и значительность, когда она ощущает себя укорененной в лоне «мы»

и произрастающей из него. И если я вправе сознавать, в моем интимно-личном отношении к Христу, что Христос пришел, чтобы спасти *меня,* то я должен одновременно сознавать, что спасти меня он может не иначе, как спасая весь мир. Самое имя, которым верующие обозначали Богочеловека, Спасителя,— «Христос» («Помазанник»), что есть греческое обозначение для еврейского слова Мессия,— означает посланника и избранника Божия, призванного спасти не ту или иную отдельную личность, и даже не просто многих людей, а «Израиль» — *народ* Божий; и если первоначально этот народ мыслился как отдельное, определенное племя, то уже отчасти у пророков, а тем более у Христа и Его учеников, он понимается как зачаток всеобъемлющего единства человечества, и «спасение Израиля» расширилось до «спасения мира». *Церковь* и есть этот «новый Израиль», объемлющий все человечество — человечество, стремящееся к спасению и спасаемое — всеобъемлющий Богочеловеческий организм. Поэтому осуществление веры — или, что то же,— осуществление христианской правды есть не спасение поодиночке, вроде спасения погибающих с тонущего корабля, когда раздается лозунг «спасайся, кто может» и каждый думает только о себе и забывает о других, а спасение именно *всего* тонущего корабля, как целого,— солидарное спасение всех в их нераздельно-общей судьбе. Осуществление веры есть спасение и возрождение творения, преображение мира, наступление *царства* Божия, как всеобъемлющего единства просветленного бытия, когда Бог будет все *во всем.*

Та реальность, которая называется «церковь», есть по своему истинному существу именно зачаток, потенция этого единства просветленного, преображенного бытия в составе несовершенного бытия мира, зародыш в нем Царства Божия — то «горчичное зерно», которое имеет назначение вырасти в огромное — всеобъемлющее — дерево. Но в связи с уяснившейся нам двойственностью путей или форм осуществления веры церковь имеет двойственную природу или два весьма разнородных аспекта. Их обычно обозначают как церковь «невидимую» и «видимую». Это обозначение довольно смутно и ведет к ряду недоразумений. Я предпочитаю поэтому говорить о церкви «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной».

В понимании смысла этих двух аспектов и соотношения между ними господствует существенное разногласие. По мысли людей, особенно дорожащих церковью как эмпирической реальностью и опасающихся уклонения от нее, не существует вообще двух *понятий* церкви или двух разных *реальностей,* обозначаемых этим именем, а существуют только два отвлеченно мыслимых момента или признака, совместно и гармонически сочетающихся в единой, конкретно воплощенной реальности церкви вообще, как единства, союза, организации человечества, объединенного верой в Христа и хранящего в своем лоне силу и реальность самого Христа. Точнее говоря, для этого понимания «сущностно-мистическая» церковь есть только отвлеченный момент, входящий в состав конкретно-эмпирической, человеческой реальности церкви. Церковь есть в этом смысле по своему существу *социальный* организм, коллективная социологическая реальность, наподобие государства или семьи, с той только разницей, что она имеет мистический фундамент, покоится на божественном основании (что, впрочем, в иной форме и в некоторой мере присуще также и семье, и нации, и государству). Напротив, люди и религиозные направления, остро сознающие несовершенство церкви

как эмпирической социологической реальности, резко противопоставляют друг другу эти два аспекта как две совершенно разных реальности: «истинная» церковь Христова есть для них только церковь сущностно-мистическая, тогда как то, что называется церковью в эмпирически-историческом смысле этого слова — церковь, как коллектив или организация, есть в лучшем случае только несовершенное приближение к мистической реальности церкви и по большей части ощущается даже как измена истинной церкви, как ее подмена неким грешным, фальшивым ее подобием.

Из того, что было сказано выше об имманентно необходимой двойственности путей и форм осуществления веры, уже само собой следует, что эти два крайних воззрения представляются мне односторонними и, в этом смысле, неправильными. Первое воззрение несомненно право в том отношении, что церковь сущностно-мистическая и церковь эмпирически-реальная образуют совместно некое двуединство, или что к составу церкви необходимо принадлежит момент ее *воплощения* в конкретно-эмпирической человеческой реальности. Но оно не право, признавая «мистическую» церковь только отвлеченным признаком «эмпирически-реальной» церкви; напротив, сущностно-мистическая церковь есть сама совершенно конкретная, субстанциальная реальность, хотя и незримая — реальность, очертания и границы которой нельзя точно установить ни чувственным восприятием, ни рациональной мыслью. И так как сущностно-мистическая церковь есть подлинная реальность, то между нею и эмпирически-реальной церковью существует сложное отношение одновременно и солидарности, близости, частичного совпадения, и постоянного различия и противоборства. С другой стороны, в понимании основоположного значения реальности сущностно-мистической церкви и в указании на возможность и даже неизбежность несовпадения и противоборства между нею и церковью эмпирически-реальной состоит правда второго воззрения. Но оно не право, оценивая эмпирически-реальную церковь по самому ее существу только как искажение истинной церкви и уклонение от нее и не понимая необходимости и положительного значения самой задачи эмпирически-человеческого воплощения церкви.

Но обратимся к обсуждению темы по существу. Сторонники «эмпирически-реальной» церкви — будем называть их отныне людьми церковного образа мысли или, короче, «церковниками» - · толкуют некоторые места Нового завета так, что усматривают в них свидетельство, что сам Иисус Христос неким умышленным актом воли «основал», «учредил» ту социальную организацию, которая именуется церковью, и тем навеки освятил ее, снабдил божественно-непререкаемой авторитетностью. Я не нахожу таких мест писания, из которых с однозначной ясностью следовал бы такой вывод; и, что еще важнее, мне совершенно очевидно, что он противоречит самому духу Христа и Его правды. Так как Христос возвестил и явил религию не закона, а благодати, то Он никак и ни в каком смысле не мог ничего «учреждать», быть «законодателем». Христос только открыл миру, влил в мир неиссякаемый источник «живой воды», запас божественных благодатных сил; этим Он оплодотворил мир, положил начало органическому росту и созреванию в мире реальности, преображающей мир и ведущей к осуществлению «Царства Божия». Человечество получило через Христа некое безмерное сокровище, некий капитал, который оно может и должно пустить в оборот, целесообразно употребить для обогащения и обновления своей жизни. Более того: так как Христос вечно жив и пребывает с нами «во

все дни до скончания века», так как Он среди нас всюду, где хоть двое или трое собрались во имя Его, то Он и не перестает помогать человечеству разумно и плодотворно употреблять этот дарованный Им капитал. И все же — какое употребление мы делаем из этого капитала, в какой мере мы — послушные и разумные «соработники у Бога», строим ли мы здание царства Божия, на основе живой силы Христа, «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы» (I Кор., 3, 12) — это зависит от нас самих, и за это ответственны мы сами.

Так обнаруживаются две неразделимые, но и неслиянные реальности церкви: ее богочеловеческое основание, тот ее слой, в котором ее жизнь есть органическое развитие семени, заложенного Христом,— и ее чисто человеческое строение, в котором она есть дело, осуществляемое организационно-механически, умышленной и свободной человеческой волей. Надлежит прежде всего отчетливо осознать всю глубину различия между этими двумя слоями. Начнем с уяснения существа церкви как мистической реальности.

В своем богочеловеческом основании, в котором в ней живет и действует сам Христос — или ниспосланный Им от Бога Святой Дух — церковь прежде всего *сверхвременна.* Это значит, во-первых, все сменяющиеся поколения христианского человечества не только одно за другим во времени были, есть и будут участниками единой общей церкви, но все они *сразу* — и уже отшедшие, и ныне живущие — совместно и солидарно в ней соучаствуют, так что уже в этом смысле церковь есть не земное учреждение, а всеобъемлющая небесно-земная реальность. Это значит, далее, что откровение и подвиг Христовы искупили, спасли человечество вовсе не только с того момента, когда они произошли, так что все предшествовавшие этому событию поколения людей остались исключенными из спасения. Так как искупительная жертва Христова есть жертва *заместительная,* то нет никакого основания отрицать ее действие на прошлое, так же как и на будущее; Божий взор — и Божья любовь — объемлет сразу все время — прошлое, настоящее и будущее. Поэтому все искавшие правды и спасения, т. е. в этом смысле предугадывавшие реальность Христа, бывшие ее потенциальными причастниками до исторического момента Его воплощения, включены в богочеловеческий организм сущностно-мистической церкви, не менее тех, кому дано было видать Христа или кого достигла весть о Нем, Его живой образ. Наивные средневековые представления, еще доселе не преодоленные, согласно которым даже величайшие религиозные мудрецы и праведники античного мира — и отчасти и ветхозаветные — исключены из спасения в силу только того случайного обстоятельства, что они жили до Христа, явно противоречат существу всеобъемлющей правды Христовой; они забывают простую великую истину, высказанную Христом о самом себе: «Истинно говорю вам, прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ев. Ио., 8, 58). Древние отцы церкви уже понимали, что, по крайней мере, такие личности, как Гераклит, Сократ, Платон, были «христианами до Христа». Все ищущее и предугадывающее правду Христову человечество на протяжении всего времени человеческой истории в этом смысле объемлется сущностно-мистической церковью Христовой.

Но церковь «кафолична», т. е. всеобъемлюща, не только в измерении времени, но и во всех других измерениях. Я уже не говорю о том, что она *предназначена* для всех людей, народов и культур мира, так как ее цель есть обновление и спасение всего творения. Это ясно само собой. Но и по своему актуальному составу мистическая церковь всеобъемлюща в том

смысле, что она не имеет никаких эмпирически-зримых или определенных границ; она есть единство всего ищущего спасения, а потому и спасаемого человечества. Ни таинство крещения — в смысле эмпирически-совершенного согласно определенным правилам акта,— ни исповедание веры — в смысле явно выраженного рационального признания ее истин — не есть необходимый признак «христианина», члена мистической церкви Христовой; этим признаком является только не зримое никем, кроме самого Бога, неустановимое причастие человеческой души правде и реальности Христа. Даже уставные правила эмпирической церкви признают в принципе возможность принадлежности к церкви людей, не подходящих под обычные внешние признаки, определяющие формальное принятие в церковь. Будучи живым организмом, а не организацией, мистическая церковь объемлет всю реальность, в которой действует живая божественная сила Христа; и человеческому уму не дано видеть, докуда распространяется действие этой силы; здесь можно сказать только одно: оно распространяется на все души, сознательно или даже только бессознательно открывающиеся для Его восприятия. Наконец, церковь кафолична, всеобъемлюща и в *качественном* отношении. Она объемлет не только сферу жизни, которая в обычном специфическом смысле называется «религиозной», в отличие от всех других сфер человеческой жизни и активности: она предназначена обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех областях проявления ее активности — и нравственную, и умственную, и эстетическую жизнь, и всю личную жизнь, и всю социальную жизнь, политическую и хозяйственную. Свет Христовой правды пронизывает или должен пронизывать всю без исключения сферу мирской жизни и культуры человечества — и личные отношения между людьми, и профессиональную деятельность художника, ученого, политика, промышленника, инженера, купца, земледельца, рабочего, ремесленника, солдата. Во всех этих мирских слоях своей жизни человек, поскольку он приобщен правде Христовой, есть член мистической церкви, объемлется ею.

Другой необходимый признак сущностно-мистической церкви есть ее органическое, а потому абсолютно неразрушимое *единство*. Святой животворящий Дух, конституирующий ее существо, не может расколоться на части, отчужденные друг от друга и потому борющиеся; и церковь, Им живущая, так же сущностно едина, как едина всякая личность. Сколько бы расколов и раздроблений ни происходило в эмпирически-реальной церкви, они не затрагивают единства сущностно-мистической церкви; они суть раздирания на куски ризы Христовой, но не реальное распадение на части живого мистического тела Христова. Как сказал один мудрый русский христианский пастырь: перегородки, разделяющие исповедания, не доходят до неба; это значит: они не проникают до нераздельного единства сущностно-мистической церкви. Церковь, конечно, может и должна быть *многообразна и многочленна,* как это присуще всякому живому организму; но это многообразие, эта многочленность объемлется и насквозь пронизывается органическим единством. И все современные попытки вновь объединить исповедания были бы не только бессильны, но даже кощунственны, если бы дело шло о том, чтобы человеческими усилиями вновь слепить саму, развалившуюся на части живую церковь, как богочеловеческий организм: эта церковь основана не людьми, а Богом, точнее, рождена из Бога и никогда не могла бы быть воскрешена людьми, если бы она сама распалась, т. е. погибла. Все эти попытки имеют, напротив, смысл только как стремления восстановить в эмпирии церковной жизни

единство, соответствующее неразрушимому сущностному единству мистической церкви — построить единый, открытый для всех верующих душ *храм,* как символ, выражение и зримую обитель вечно единого Бога и Его вечно единой богочеловеческой церкви.

И, наконец, третий необходимый признак сущностно-мистической церкви есть ее *святость.* Это положение есть, в сущности, даже тавтология. Церковь, будучи самим Святым Духом, поскольку Он имманентно присутствует и действует в человечестве,— тем самым есть вочеловечившаяся Святыня. Церковь свята совсем не в том смысле, что ее чисто человеческий элемент или материал, как таковой, свят и безгрешен. Мы увидим сейчас же ниже, что он, напротив, несовершенен и грешен. Она свята потому, что она и есть не что иное, как освященный, просветленный, пронизанный святостью слой человеческой жизни. Как в душе даже самого грешного и преступного человека есть тот глубинный слой, который конституирует ее как *личность,* составляет ее богочеловеческий корень и тем самым есть священное и святое в ней, так и в соборной душе человечества и в общечеловеческой жизни есть слой, в котором она есть Богочеловечество, т. е. пронизана присутствием в ней Святого Духа. Что эта святая церковь *непогрешима* — это есть также тавтология, и притом, по смутности этого понятия, даже вредная; ибо атрибут непогрешимости, упоминание которого просто излишне в отношении самой святыни мистической церкви, легко переносится ошибочно на эмпирически-человеческую реальность церкви; но эта эмпирически-реальная церковь не только не непогрешима, а, напротив, фактически всегда обременена греховностью. Она «непогрешима» только постольку, *поскольку она остается верна* своей сущностно-мистической основе; однако один из существенных признаков ее эмпирически-человеческой природы в том именно и состоит, что она *не всегда* ей верна, или даже, вернее, всегда в лучшем случае только отчасти ей верна. Единственное, что верно в этом, легко вводящем в заблуждение понятии есть мысль, что святыня мистической церкви, хранимая в лоне эмпирической церкви — или эмпирических церквей — (как и за их пределами в сознании человечества вообще), будучи обнаружением божественной реальности и силы, *неодолима* («врата адовы не одолеют ее»). Раз вочеловечившись, она, несмотря на всю человеческую греховность, не может быть до конца искоренена и истреблена в человечестве, не может быть до конца им потеряна, а навсегда, до скончания веков, продолжает жить и обнаруживаться и в эмпирии человеческого бытия, т. е. сызнова возрождать и освящать эмпирическую реальность церкви или церквей — совершенно так же, как голос Божий, слышимый в человеческой совести, не может быть всегда заглушен и окончательно вытеснен даже в самой грешной человеческой душе. Церковь часто называют общением или общиной *святых.* Точнее следовало бы определить ее как общение в *святости.* Если мистическая церковь, как мы только что видели, всеобъемлюща, то, с другой стороны, ее незримые границы совпадают с границами святости, живущей в человеческих душах. Все люди и во всех областях своей жизни суть члены церкви, объемлются мистической церковью; но они суть ее члены и объемлются ею *именно постольку,* поскольку они *приобщены святости,*— поскольку они «водимые Духом Божиим» и «суть сыны Божии» (Рим., 8, 14) — поскольку в них живет тот «внутренний человек», который «находит удовольствие в законе Божием» (Рим., 7, 22); поскольку же они «пленники закона греховного», они находятся уже вне мистической церкви, суть «от мира сего», который не знает Духа истины (Ев. Иоан., 8, 23; 14, 17).

Я упоминаю здесь коротко еще один вывод из понятия *святости* сущностно-мистической церкви: он состоит в признании начала *всеобщего священства* христиан, членов мистической церкви. Это начало не есть только догмат, опирающийся на авторитет писания или предания: оно с непосредственной очевидностью вытекает из самого существа христианской церкви. Быть христианином и означает не что иное, как быть *священнослужителем* в буквальном смысле этого слова: ибо всякий причастник Святыни есть тем самым ее *служитель*. Он стоит прямо перед лицом Божиим, общается с Богом, служит Ему, и притом не только как отдельная изолированная личность и в заботе о своем собственном спасении. В силу того что Бог есть любовь, и освященное человечество есть нераздельно-органическое всеединство, каждый верующий представляет перед лицом Божиим всю церковь, служит Богу за нее, от ее имени и для нее. Конечно, церковь, будучи организмом, предполагает различные функции и служения. Но многообразие определено здесь только многообразием *призваний,* «даров Духа», и то или иное служение есть выполнение полномочия и обязанности, возложенных от самого Бога, а никак не правилами или назначением от какой-либо земной власти, не зависит от дарованных людьми сана или должности; и все виды служения суть именно разные виды *священнослужения*. Все различие между «духовными лицами» и «мирянами», как и различие между рангами или санами «духовных лиц», существует всецело — пользуясь традиционными каноническими терминами — jure humano, а не jure divino*; это значит: оно имеет силу и основание только в церкви эмпирически-человеческой, как необходимый момент ее *организации,* а не в сущностно-мистической церкви. В последней вообще нет «мирян», а есть *только* «духовные лица», ибо христианин по самому своему существу «не от мира сего», а «от Духа». Последний грешник или невежда, как и младенец, раз в нем хотя бы еле мерцает искра Духа, в этом отношении не отличается от епископа или первосвященника. Понятие *священства* в этом смысле слова имеет, конечно, именно указанное широкое общее значение. Его широту я хотел бы еще подчеркнуть указанием, что принцип всеобщего священства включает в себя и принцип *всеобщего пророчества.* Конечно, не всякий призван возвещать миру громогласно волю Божию, вести мир по пути, указанному Богом. Но каждому человеку Бог говорит нечто *новое,* что еще не было сказано другим. И в состав *священнослужения* — служения Богу — входит *обязанность* каждого человека прислушиваться к этому тихому, неслышному для мира голосу, исполнять его веление, исповедовать узнанную от самого Бога правду и обличать неправду. Если и нужно благоговейно хранить истину древнего, общепризнанного откровения, то душа, живущая только им одним, но глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана.

Обратимся теперь к другому соотносительному началу или слою церкви — к церкви эмпирически-реальной, человечески-исторической. Ибо церковь — как, впрочем, и всякая духовная реальность или даже всякая конкретная реальность вообще — не конституируется одним началом, а есть противоборствующая сопряженность, антиномистическое единство двух противоположных начал**. В церкви — и вообще

* право человеческое, право божественное *(лат.).— Ред.*

** Это положение в общей форме я пытался обосновать, в качестве универсального принципа «антиномистического монодуализма», в моей книге «Непостижимое». Париж, 1939.

в религиозной жизни — эти два начала суть Божеское и человеческое. Действие божественных благодатных сил предполагает свободное сотрудничество, свободное движение им навстречу сил человеческой души, т. е. умышленную свободную активность самого человека. Не углубляясь здесь по существу в трудную — до конца вообще рационально не разрешимую — проблему соотношения между «благодатью» и «свободой», я ограничиваюсь указанием одного частного момента этого соотношения. Осуществление коллективной богочеловечности, воплощения Духа в реальности общечеловеческой жизни, предполагает соучастие в нем умышленного, планомерного человеческого строительства. Это строительство носит характер *организации,* подчинения жизни неким общим правилам, ее упорядочения и, тем самым, создания и поддержания в ней иерархической структуры власти и подчинения, как и планомерного разделения труда. Общая функция этой организации — дисциплинарно-педагогическая: преодоление несовершенной, плотской, греховно-земной природы человека требует именно некой школьной дисциплины, подчинения жизни правилам, закону; только на этом пути, как мы уже знаем, человек воспитывается к свободе, и свобода не вырождается в свою противоположность — порабощающую духовную анархию. И вместе с тем всякая земная коллективная активность требует для своей успешности порядка, умышленной согласованности действий, системы власти и подчинения. Если сущностная христианская жизнь есть жизнь благодатная, а не жизнь, подчиненная закону и власти, то для того чтобы она могла укрепиться в чисто земной, еще не преображенной ею природе человека, ей надо подготовлять почву, что возможно только через подчинение закону и упорядочивающей, планомерно действующей власти. В этом — смысл церкви как организации, как подчиненного уставу союза верующих. Эта, эмпирически-реальная церковь не только живет и действует на земле, но и сама есть реальность чисто земного, человеческого порядка, хотя и ее внутренняя основа — сила, на которую она опирается и которая ей помогает, и ее конечная цель — надмирного, благодатного порядка. Ее задача — подготовка путей — земных путей — Богу.

В силу этого ее природа определена признаками иными и отчасти даже прямо противоположными признакам сущностно-мистической церкви. Она *не всеобъемлюща,* а ограничена во всех тех направлениях, в которых мистическая церковь всеобъемлюща. Она, во-первых, не всеобъемлюща во времени, а, будучи, как все земное, подчинена времени, реально действует только в ныне живущем поколении, считаясь со всеми условиями настоящего времени, и только хранит непрерывную связь с прошлым; она не объемлет и все человечество настоящего времени а, будучи точно оформлена, отличает по определенным внешним признакам своих членов от чужих — тех, кто к ней принадлежит, от тех, кто стоит вне ее; она не объемлет и всей жизни человека, а, осуществляя свою определенную цель, сосуществует на одном уровне с другими организациями, преследующими другие цели,— государством, семьей, школой, экономическими организациями и всякого рода союзами; поэтому она должна постоянно вступать в отношения с ними и налаживать эти отношения — то сотрудничая с этими организациями, то борясь с ними там, где они ей противодействуют. Словом, в отличие от мистической церкви, которая подобно душе в теле, распространяется на все, все пронизывает и животворит, церковь эмпирически-реальная есть только одна из многих частей или областей человеческой жизни. Далее, в отличие от мистической церкви, она *не обладает* сущностным,

неразделимым и неразрушимым *единством*. В лучшем случае она обладает организационным единством, которое, будучи делом человеческим, непрочно и, как, к несчастью, показывает исторический опыт, легко может распадаться. Живя и действуя на земле, она неизбежно должна приспособляться к многообразию земной жизни, в известной мере отражать на себе раздробленность культур, национальностей, языков, принимать различные облики и формы действия в зависимости от различных государственных и общественных порядков и культурных условий среды, в которой она действует; поэтому, помимо естественного и законного и в мистической церкви многообразия частных духовных обликов, соответствующих многообразию духовных призваний разных культур и народов, она подчинена чисто внешнему действию на нее всех земных различий и односторонностей, ограничивающих универсальность человеческого духа. И если распадения на совершенно обособленные и враждующие между собой исповедания — не говоря уже об отношениях земной борьбы, в особенности насильственной между ними,— есть прямой *грех* эмпирической церкви, измена ее истинному назначению, свидетельство победы в ней «плоти» над «духом» — нечто, что церковь должна стремиться преодолеть,— то ее единство даже в лучшем случае может быть только единством организационным, подобным верховной власти в империи, объединяющей многие народы и культуры, и здесь можно только примирять, но нельзя сущностно преодолеть неизбежные трения между отдельными частями, вытекающие из их человеческого несовершенства. И наконец — и это, быть может, самое важное,— эта эмпирически-реальная церковь, как это ясно уже из всего сказанного, *не свята,* а, напротив, как все чисто эмпирически-земное, обременена греховностью. Как я подробно говорил в первом размышлении, не существует такой внешней, эмпирической инстанции вообще, которая была бы, как таковая, непогрешима; эмпирическая церковь есть так же, как мир и человек вообще, место борьбы между добром и злом, святостью и греховностью — «поле битвы между Богом и дьяволом», как говорил Достоевский о человеческом сердце. Все попытки и формы признания безусловной, непогрешимой авторитетности какой бы то ни было инстанции эмпирической церкви (включая сюда даже протестантское признание непогрешимой авторитетности буквального, принятого церковью, текста Писания) суть виды идолопоклонства, обличенного Христом греха, перенесения святости Бога и Его правды на человеческое предание или установление.

Но там, где нет места для безусловной *внутренней* авторитетности, т. е. для сущностного действия самой правды, имманентно удостоверяющей саму себя,— ее функцию необходимо должна брать на себя *внешняя* авторитетность, т. е. принудительность *власти и права.* Если сущностно-мистическая церковь по самому своему существу исключает моменты власти и права, то эмпирически-реальная церковь, как всякая человеческая организация, напротив, не может обойтись без них. Ибо упорядоченная и целесообразная коллективная жизнь, в силу греховной анархичности человеческой природы, невозможна без безапелляционного повиновения закону и распоряжениям власти; естественное право критики, вытекающее из неотъемлемого права личности на свободу и даже из обязанности блюсти свободу, не может здесь приводить к праву на *неповиновение* (за исключением, конечно, крайнего случая, когда повиновение сознается как абсолютный «смертный» грех). Иначе наступила бы анархия, разложение церковной организации, и открыт был бы простор для подчинения церкви интересам других, уже чисто

мирских организаций — государства или национальной ограниченности, печальные примеры чему так часты и в протестантизме и в православии (и в католической церкви в эпохи кризиса ее власти, например в XIV веке и начале XV века). *Воинствующая* церковь — и притом воинствующая в порядке ограждения мира от зла — должна, подобно всякой армии, иметь и неукоснительно действующий *воинский устав и верховного главнокомандующего*. Каковы бы ни были при этом возможные и á la longue* даже неизбежные злоупотребления, ссылка на них не опровергает необходимости и благотворности права и власти. Таков истинный и благотворный смысл католического догмата папской «непогрешимости»; правомерность этого «догмата» ограничена только оговоркой, что он имеет силу jure humano, а не jure divino. Несмотря на все, иногда ужасные злоупотребления и грехи, в которые впадала церковная власть в католицизме, беспристрастное суждение должно признать, что католическая церковь — именно в силу строгости и безапелляционного действия в ней, в ее сверхнациональном единстве, в ее служении религиозным целям, началам права и власти — сделала больше для христианского воспитания человечества, для утверждения и охраны христианских начал жизни, чем какое бы то ни было иное христианское исповедание. И в наши смутные и тяжкие дни, когда мир снова ополчился против христианства, единственной *земной* инстанцией, на которую можно возлагать надежды в деле спасения христианской культуры, остается римско-католическая церковь, в неукоснительной твердости действующей в ней церковной дисциплины и власти. Точно так же очевидно, что исполнение задачи эмпирической церкви требует строгого блюдения в ней *уставного порядка*, и притом во всех ее функциях. Руководство литургической жизнью, включая совершение таинств, должно быть вверено определенным, законно назначенным, компетентным лицам, и сама эта жизнь должна совершаться по определенным правилам. В этом — основной смысл сана «духовных лиц» в эмпирической церкви. Точно так же эмпирическая церковь не может существовать без канонического права, объемлющего все ее функции без расчленения на должности и звания, вступление в которые и права и обязанности которых точно нормированы. И нравственная жизнь членов церкви нормируется также точными каноническими правилами, т. е. совершается через подчинение общим нормам нравственного закона.

Но из сказанного следует, что эти два слоя церкви — сущностно-мистический и эмпирически-реальный, или церковь как богочеловеческий организм и церковь как человеческая организация — находятся в состоянии рационально-непреодолимого, антиномистического противоборства, хотя одновременно и в неразрывной сопряженности. Если богочеловеческое существо Христа было точно выражено в догмате о неслиянном и нераздельном единстве в нем двух природ — Божеской и человеческой — то и о богочеловеческом существе церкви следует сказать то же самое, однако с тем в высшей степени важным различием, что «неслиянность» доходит здесь до отношения противоборства. Ибо, в отличие от Христа, человеческая природа церкви не безгрешна, а, напротив, несовершенна и греховна; эта несовершенность, эта греховность должны в ней постоянно преодолеваться; церковь должна — подобно человеческой личности — находиться в беспрерывном — и в пределе мирового эона, «века сего», *никогда не завершимом* состоянии

* в конечном счете, в конце концов *(фр.)*.— *Ред.*

внутренней борьбы Христова начала, Святого Духа, против несовершенства и греховности ее чисто человеческого начала. Это противоборство нельзя устранить; напротив, именно его острота есть свидетельство силы в церкви ее божественно-благодатного начала, и всякое ее ослабление есть свидетельство возрастающей ее греховности — совершенно так же, как духовное борение, напряженность покаянного сознания есть решающий показатель религиозной просветленности отдельной личности. Нераздельное единство двух природ церкви — богочеловеческой и чисто человеческой — есть, как говорил древний мудрец Гераклит о гармонии вообще, противоборствующая согласованность — «как в натянутом луке или в лире». Как я уже мимоходом напоминал выше в иной связи, то, в чем нуждается церковь, есть не «реформация», которая есть всегда попытка осуществить несбыточную цель, именно найти человеческую форму и организацию, безусловно адекватную сущностно-мистической природе церкви, а неустанное внутреннее *реформирование* в смысле самоисправления, совершенствования, борющегося воздействия незримого богочеловеческого начала на несовершенство эмпирически-человеческого, организационного его выражения. То, что здесь необходимо, есть неустанное, непрекращающееся следование завету апостола: «И не сообразуйтесь с веком сим, *но преобразуйтесь* (metamorphousthe, *reformamini*), *обновлением ума вашего,* чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим., 12, 2).

Задача этого непрестанного внутреннего самосовершенствования не может при этом состоять в установлении таких порядков, которые с полной адекватностью выражали бы всю полноту Христовой правды; другими словами, она не может состоять в преодолении самого различия, самой двойственности между сущностно-мистической и эмпирически-реальной церковью. Мыслить так эту задачу значило бы, с одной стороны, веровать в возможность безгрешной святости человеческой природы в пределах этого мира — что было бы величайшей ересью — и одновременно мнить, что благодатная и потому безусловно свободная правда Христова может быть адекватно осуществлена в форме некоего совершенного *порядка,* т. е. *закона,*— что противоречит самому существу этой правды. Между благодатной свободой и свободно действующей благодатью и нормированностью через закон и подчинением власти существует принципиальное, никогда и ничем не преодолимое различие и противоборство. Задача заключается здесь не в невозможном *устранении* этого различия, т. е. самой двойственности указанных двух слоев церкви, а только в установлении максимальной возможной гармонии, равновесия, соответствия между ними. И эта задача правильно осуществляется совсем не на пути даже только возможно большего *сглаживания* этого различия, а, напротив, лишь через стремление к разумному равновесию и согласованию этих двух начал *именно* в их полярной противоположности. Это значит: осуществление одного не должно идти за счет умаления другого; свобода не должна состоять в ослаблении и расшатывании строгого порядка, и порядок должен осуществляться без подавления абсолютной внутренней, сущностной свободы. Необходимое равновесие между этими двумя началами должно состоять не в компромиссе, взаимных уступках, частичном отказе от существа каждого из них, а в согласовании именно между *максимально полным и напряженным осуществлением обоих.* Это равновесие по существу антиномистично, т. е. не допускает никакого окончательного, рационального разрешения:

оно фактически осуществляется только в форме борьбы и трения между этими двумя разнородными началами. Эмпирически-реальная церковь — совсем наподобие государства — наиболее совершенна лишь при сочетании в ней строжайшего порядка и дисциплины с полной внутренней свободой. Строгость и точность догматического сознания должна сочетаться с безусловной свободой религиозной мысли, подчинение церковной власти — с неотъемлемым правом и обязанностью личности свободно искать свой единственный путь к Богу, неукоснительное исполнение нравственного закона — с верой, что спасает не закон, а только благодатное внутреннее просветление, даруемое покаянному и уповающему сознанию, и что подлинная нравственная правда всегда индивидуальна, конкретна и потому зрима только самой душе и Богу. Найти форму или формулу, которая раз навсегда сделала бы такое сочетание возможным и обеспеченным, как указано, невозможно, ибо эти два начала формально противоречат друг другу, и пути к их осуществлению как бы перекрещиваются. В сфере человеческой, эмпирической, умышленной активности их можно осуществлять только как бы поочередно, переходя с одного пути на другой, в беспрерывном колебании, наподобие маятника, по обе стороны линии идеального равновесия. Как я уже сказал, гармония возможна здесь только в форме равновесия противоборствующих моментов, есть concordia discors *.

Здесь, как и всюду в религиозной жизни, надо помнить, что «невозможное человекам возможно Богу», т. е. надо стремиться, тяготеть к тому, что рационально неосуществимо,— через посредство некоего инстинкта или чутья руководиться, как путеводной звездой, недостижимым идеалом. Ибо обратная сторона неизбежной двойственности между сущностно-мистической и эмпирически-реальной церковью есть не только их нераздельная сопринадлежность, но их внутреннее органическое единство — единство *церкви, как таковой,* т. е. как конкретного — всегда несовершенного — воплощения в сфере свободного человеческого коллективного бытия совершенной, идеальной Богочеловечности Христа. Церковь как таинственный Богочеловеческий организм или как незримый органический процесс прорастания в мире царства Божия и церковь как умышленное, чисто человеческое земное строительство и организация суть все же лишь два слоя *единой церкви в полноте этого понятия.* И притом истинный смысл и назначение второго слоя — церкви, как эмпирически-человеческой реальности — состоит в ее *подчинении* первому, в ее функции как орудия и человеческого выражения первого слоя — церкви сущностно-мистической. Именно поэтому церковь эмпирически-реальная должна, как указано, жить в состоянии или процессе непрерывного покаяния и самоисправления, стремиться к совершенству и святости сущностно-мистической церкви, как воплощенного в человечестве Святого Духа — должна жить так, чтобы не посрамлять своего назначения быть достойным зачатком на земле того обетованного состояния, в котором «Бог будет во всем».

Церковь, будучи таким зачатком совершенного богочеловечества, есть одновременно *педагогическое учреждение* — коллективная инстанция, цель которой есть воспитание, совершенствование человечества — человеческой души, человеческого поведения, общего порядка человеческой жизни. Ниже я попытаюсь подробнее изложить содержание этой внутренней задачи церкви в отношении мира. Здесь я ограничиваюсь лишь одним общим указанием, необходимым для более точного уяснения самого понятия церкви. Воспитательная деятельность церкви напра-

* примирение непримиримого *(лат.).— Ред.*

влена на «мир» — в том евангельском смысле этого понятия, в котором «мир» есть совокупность и сфера греховного, еще не просветленного бытия и в котором он поэтому противостоит «церкви», стоит вне ее. Но церковь, которая при этом имеется в виду, есть именно церковь сущностно-мистическая, как сфера уже облагодатствованного, просветленного, святого человеческого бытия. Грань между «церковью» и «миром» в этом смысле обоих понятий есть, как мы знаем, грань незримая, проходящая через доступные одному только Богу глубины человеческих сердец. Напротив, церковь эмпирически-реальная, будучи выражением мистической церкви в стихии несовершенного человеческого бытия, *содержит поэтому «мир» и в самой себе.* В силу этого задача христианского воспитания мира есть для нее одновременно — и в первую очередь! — задача *собственного христианского самовоспитания.* Поскольку «мир» и, тем самым, эмпирическо-реальная церковь — именно в силу их несовершенства — вынуждены осуществлять правду в форме *закона,* отношение между законом и благодатью, несмотря на противоположность между формами их действия, есть отношение между средством и целью, т. е. отношение внутренней подчиненности закона благодатным божественным силам. Антиномизм, уяснившийся нам выше, состоит, таким образом, только в том, что закон, будучи нравственной формой, противоположной благодати, должен быть одновременно проводником и каналом для притока благодатных сил; и он правомерен, лишь поскольку он успешно выполняет эту функцию. Отсюда следует, что весь смысл эмпирически-реальной церкви — церкви как организации и системы умышленной человеческой активности — состоит в том, что она есть человеческое орудие на службе у церкви сущностно-мистической, некая человеческая ее оболочка, которая, существенно отличаясь от самого ядра, призвана его охранять, сама пропитываться его силами и быть проводником их воздействия на окружающий мир. Всюду, где эмпирически-реальная церковь изменяет этому своему назначению - – не только там, где она пленена силами чистого зла, но и там, где она по недоразумению отождествляет сама себя с сущностно-мистической церковью,— она впадает в греховное искажение своего существа; тогда она теряет свою внутреннюю силу и влиятельность, свою авторитетность, и ее функции берут на себя силы и инстанции человеческого бытия, находящиеся за ее пределами. Эти силы исполняют ее функции всегда плохо и неумело, не понимая сами того, что они делают, и впадая при этом в опасные заблуждения, в особенности смешивая задачу духовного просветления мира с задачами чисто земными; они действуют как бы на ощупь, ибо не подготовлены к этому делу; но они все же его выполняют. Так в новой европейской истории проводниками великих христианских начал свободы личности, равенства и братства между людьми оказались внецерковные и антицерковные общественные силы. Но исторический опыт одновременно оправдывает обетование, что врата адовы не одолеют церкви; церковь эмпирически-реальная, при всех ее греховных уклонениях от своего истинного назначения, à la longue не может забыть о нем и, подобно блудному сыну, постоянно вновь возвращается к своему истинному основанию, к своей богочеловеческой почве. Этим эмпирически подтверждается нераздельное и неразрывное, хотя и неслиянное, часто слабеющее и временно теряемое двуединство церкви в конкретной полноте ее существа, как человеческого осуществления богочеловеческого органического процесса преображения мира — процесса, основанного на нераздельном сотрудничестве благодати и человеческой свободы.

4. НРАВСТВЕННОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЕРЫ. ХРИСТИАНСКАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ

Я возвращаюсь теперь к тому, из чего я исходил в начале этого размышления. «Вера без дел мертва». Если первое и основное «дело» верующего есть, как мы видели, активность внутренней духовной жизни, работа по укреплению своей веры, по очищению и просветлению своей собственной души — в согласии со словом Христа, который на вопрос: «Что нам делать, чтобы творить дела Божие?» — отвечал: «Вот *дело Божие,* чтобы вы веровали в Того, кого Он послал» (Ев. Ион., 6, 28—29),— то, так как Бог есть любовь, вера должна одновременно выражаться в умонастроении и делах любви. Напомню еще раз слова апостолов Павла и Иоанна: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви; то я ничто» (I Посл. Кор., 13, 1—2). «Дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего». «И пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем... Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит; тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (I Ио., 3, 10; 4, 20—21).

Внутреннее духовное совершенствование есть тем самым накопление сил любви, а значит, и ее излучение вовне. Пребывание в Боге без излучения любви в мир так же невозможно, как немыслим источник света, ничего не освещающий, не испускающий лучей света. А это значит: в состав осуществления веры необходимо входит и *нравственное* ее осуществление, творение нравственной правды.

В чем заключается нравственная правда? Она заключается в делах любви, т. е. в действенной помощи людям, в утолении их нужды. А в чем заключается эта нужда? Верующий, зная это по личному опыту, никогда, конечно, не забудет, что главная, основная нужда человеческой души есть нужда духовная, удовлетворение ее тоски — тоски по Богу, как реальности, в которой она только и может найти успокоение и радость. Он знает, что «не единым хлебом жив человек», и никогда не поверит тем мирским человеколюбцам и спасителям человечества, которые думают, что достаточно насытить человека, чтобы избавить его от мучений, удовлетворить и осчастливить его. Он знает, что даже искание земной обеспеченности и земного богатства выражает, в сущности, только искание духовных благ или их условий — таких благ, как независимость, досуг, освобождение от гнетущих забот,— и, только вырождаясь, превращается в искание чувственных наслаждений или в стремление удовлетворить похоть власти или гордыни. Но, зная и любя духовную глубину живой человеческой души, понимая, что человеку нет пользы приобрести даже весь мир, если он при этом потеряет свою душу и станет рабом мира и мирских похотей, верующий вместе с тем знает, что эта великая драгоценность — живая человеческая душа — нуждается в земных условиях своего товарного существа — и в пище, и в питье, в крове и одеянии, в телесном здоровье. Потому его любовь будет необходимо посвящена служению и этим земным нуждам человека. Он не забудет слов Христа, что накормивший алчущего, напоивший жаждущего, одевший нагого, приютивший бездомного, посетивший больного осуществляет этим свою любовь к самому Богу.

Как ни проста и очевидна эта истина, она не только по человеческой греховности слишком часто не выполняется и на практике предается забвению, но — что особенно поразительно — часто ускользает и от самой религиозной мысли. Только так можно объяснить, что церковь — христианская церковь! — часто понимается, как учреждение или союз людей, имеющий своей единственной целью удовлетворение *религиозных* нужд верующих. Церковь в такой ее форме — к сожалению, весьма распространенной — есть, напротив, только собрание неверующих — или ложно верующих — и фарисеев. Нельзя внимать с умилением словам Евангелия и вместе с тем думать, что матерьяльная нужда моего брата, даже самая насущная, меня не касается, или что забота о ней есть дело иных, «земных» инстанций, а не церкви. Вечный образец истинной церкви есть, напротив, церковь первохристианская, где «все верующие были вместе, имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деяния Апостолов, 2, 44—45). Как свидетельствует рассказанная там же (гл. 5) история Анании и Сапфиры, это не было, конечно, принудительным коммунизмом, принципиальной отменой частной собственности; это было просто добровольное преодоление любовью человеческого эгоизма и корысти. Это была забота о том, чтобы никто не имел нужды, чтобы было настоящее «единодушие» и общение любви (Деян. ап., 2, 46).

При уяснении нравственного осуществления веры — задачи нравственной активности — никогда не следует забывать того, уже упомянутого в иной связи основоположного факта, что вера, будучи присутствием и действием Бога в человеческой душе, по самому своему существу универсальна, должна пронизывать все бытие человека и потому не ведает *никаких границ* для области своего практического действия, для сферы, в которой она может и должна совершенствовать жизнь. Если обетовано, что вера может передвигать горы, то тем более ясно, что она может все изменять в человеческой жизни и не имеет права отказываться от совершенствующего, исправляющего воздействия на все без исключения ее сферы. Христианская церковь в эпохи своей полноты и своего расцвета всегда это понимала и практиковала; так это было в т. наз. «темные века» раннего средневековья, когда церковь была центральной инстанцией нравственного и культурного возрождения варварской Европы, и на вершине средневековья, в XII—XIII веках, и в эпоху реформационного движения (одинаково и в кальвинизме, и в тридентинском католичестве; единственное исключение здесь есть немецкая лютеранская церковь, о чем сейчас же ниже); и это сознание вновь пробуждается в современном движении возрождения христианской веры (о чем подробнее — в следующей главе). Его в принципе никогда не теряла католическая церковь.

Этот принципиальный универсализм нравственной активности христианской церкви, конечно, вполне совместим с умышленным, так сказать, тактическим ее самоограничением и сосредоточением на немногом основном и наиболее существенном — в эпохи, когда это вынуждено соотношением между церковью и силами «мира сего». Так, первохристианская церковь, образуя меньшинство в составе античного мира, отчасти осуществляла свою нравственную активность в форме обособления себя самой от языческого мира, отчасти ограничивала ее самым главным своим делом — религиозно-нравственным воздействием на индивидуальные души и на личный быт людей,— отказываясь от прямого воздействия на государственный и общественный порядок. В борьбе света

с тьмой, как во всякой другой вообще войне и борьбе, неизбежны такие периоды умышленного ограничения форм борьбы — так сказать, размера военных действий,— посвящения себя главным образом задаче внутреннего накопления сил. С другой стороны, такое самоограничение может быть выражением религиозного упадка, ослабления религиозного самосознания, потери сознания универсального смысла и назначения веры. Таков был в последние века итог действия на само христианское церковное самосознание секуляризации жизни, попытка устроить жизнь на основании ином, чем вера: это движение в некоторой мере приучило саму церковь мыслить свою задачу совершенствования мира ограниченной — в худшем случае сводить ее к задаче только «религиозного» воспитания и удовлетворения «религиозных» нужд, терпя при этом и признавая законным существование внерелигиозных нравов, понятий и порядков, и отчасти даже понятий и порядков, прямо противоположных христианской правде. Это самоумаление, самоуничижение христианского самосознания началось уже в лютеранской церкви; вынужденные сначала тактически, в борьбе против папства и клерикализма, опереться на светскую власть, Лютер и его сторонники легко соскользнули в духовный провинциализм (отчасти вообще соответствующий германской душе, в религиозной сфере более склонной к внутренней духовной активности, чем к активности ответственного нравственного совершенствования жизни) и тем стали родоначальниками того религиозного дефэтизма, для которого христианская вера распространяется только на личную, а не на общественно-государственную жизнь (как будто последняя не часть и выражение личной жизни, и государство, народ, общество есть нечто иное, чем большая семья человека). Тем более позднейший секуляризм, который, по существу есть не что иное, как отпадение от христианской веры, в известной мере сумел внушить самим верующим, самой церкви, что «религия есть частное дело». Конечно, поскольку этот лозунг есть только смутное выражение принципа свободы совести, отрицания всякого принуждения в области веры, он не только правилен, он есть элементарная аксиома христианского и вообще подлинного религиозного сознания (к несчастью, часто предававшаяся забвению); но поскольку под ним разумеется утверждение, что религиозная вера должна храниться «под спудом», в глубине души отдельных людей, не воздействуя на порядки и условия совместной жизни людей, которые при этом отдаются во власть иной, нерелигиозной или даже антирелигиозной веры,— такая проповедь запирания Бога в замкнутую обитель души есть призыв к непослушанию заветам Божиим, к отпадению от Бога. Этот призыв имел некоторый успех и среди религиозных людей, действовал на саму церковь и привел к упомянутому уродству религиозного дефэтизма, противоречащему самому существу религиозной веры — к противоестественному отказу от реального нравственного осуществления веры. Это гибельное заблуждение отчасти питается тем недоразумением, что универсализм осуществления религиозной веры отождествляется либо с клерикализмом — с политическим господством «духовного сословия», либо с насаждением веры мерами государственного принуждения. Но церковь есть не духовенство, а единство верующего человечества; и ее нравственное действие на мир есть по самому ее существу не принуждение, а свободное излучение сил любви, апеллирование к свободной душе человека. А это излучение любви не только позволительно — оно обязательно для человека; и сфера его действия, по самому существу любви, совпадающему с существом Бога, абсолютно безгранична.

Это истинное существо церкви как единства верующего человечества, в конечном счете, как сущностно-мистической церкви, т. е. как единства человечества, жаждущего спасения, а потому и спасаемого,— не следует упускать из виду при оценке не только *должного* в области нравственного осуществления веры, но и уже *осуществленного* в ней. Как я уже указывал, все нравственные достижения человеческого духа суть итог — сознательный или бессознательный — христианской веры, дело основной движущей силы церкви,— именно церкви сущностно-мистической, процесс самовоспитания человечества, т. е. реального воплощения в нем его богочеловеческого существа. Гуманитарный прогресс последних веков в этом смысле есть не в меньшей мере дело христианской церкви, чем христианизация Европы в средние века. При этом ответственно мыслящие христиане не могут, конечно, отрицать, что на *эмпирически-реальной* церкви или, по крайней мере, на ее господствующей части лежит тяжкий многовековой грех измены церкви сущностно-мистической — именно нравственный индифферентизм в отношении общих порядков человеческой жизни — иногда даже еще более тяжкий грех одобрения зла в этих порядках, пактирования с богатыми, сильными, жестокими мира сего. И, как уже было указано, гуманитаризм нового времени только потому принял облик неверия и противоцерковности, что церковь впала в этот великий грех. Как справедливо говорит один из самых благородных верующих христиан последних десятилетий, Charles Péguy, никакой рационализм, никакая философия, проповедующая безбожие, не имели бы успеха, не нанесли бы церкви ни малейшего ущерба, если бы церковь противопоставила им истинный дух Христов — действенную любовь, заботу о нуждающихся и обремененных. Но для более широкого религиозного кругозора этот профанный атеистический гуманитаризм, повторяю, есть сам не что иное, как суррогат и заместитель эмпирической церкви, поскольку она не выполнила одной из главных своих задач — обходный, не всегда чистый и благотворный канал, через который притекали в человеческую жизнь силы Христовой правды, действовала реальность сущностно-мистической церкви. Все борцы против земной неправды и насилия — первые возвестители начал свободы, равенства и братства, или первые гуманитарные социалисты,— несмотря на свои, отчасти страшно гибельные заблуждения, были, против своей воли и своего сознания, лучшими, более верными христианами, чем равнодушные к страданиям и нуждам людей официальные представители церкви. Это значит: они были (именно в том, что было правого и праведного в их стремлениях) невольным орудием и медиумом того Святого Духа, который «дышит, где хочет». Задача церкви здесь — в том, чтобы, соревнуясь в любви с этими бессознательными ее представителями, помочь им понять самих себя как членов Христовой церкви, воспринять правду Христову во всей ее полноте и чистоте.

Не следует, с другой стороны, забывать, что и в составе эмпирической церкви никогда не умирал этот дух подлинной правды Христовой. Не следует забывать, что, например, христианское монашество и миссионерство, несмотря на все его грехи, никогда — с самого своего возникновения и до наших дней — не переставало творить дела любви и иметь мучеников любви. Свободу совести провозгласили до Вольтера и энциклопедистов верующие пуритане — переселенцы в Америку — «Pilgrim Fathers» в XVII веке, и еще 200 лет до них — мало кому известный русский святой отшельник и старец XV века Нил Сорский; «христианский социализм» был не только осуществлен в первохристианской церкви,

но и практиковался общежительными монастырями на востоке IV века, а на западе с VI века, был представлен и голландскими «братьями совместной жизни» и моравскими «братскими общинами» начиная с XV века, т. е. гораздо раньше возникновения какого-либо профанного социализма; и, наконец, «христианский социализм», даже как доктрина общественной реформы, проповедовался еще Иоанном Златоустом в IV веке и существует, как общее течение христианской мысли, с того самого момента, как так называемый «социальный вопрос» начал мучить человеческую совесть; разумные, здравые начала его осуществления провозглашены обязательными для христиан в известных современных папских энцикликах Льва XIII и Пия XI. Сами гуманитарные общественные реформы были, по крайней мере отчасти, осуществлены верующими христианами, членами церкви, и продиктованы их христианской совестью. Справедливо говорит об этом современный христианский писатель: «Надо помнить, что церковь может действовать только через своих индивидуальных членов. Почему — спрашивают — церковь ничего не делала, чтобы протестовать против неправды работорговли? На это надо ответить: она сделала гораздо больше, чем протест,— она отменила работорговлю, именно в лице Wilberforce'a. Как церковь могла оставаться спокойной и пассивной, когда стоны жертв рудников и фабрик вопияли к Богу? Ответ на это гласит: церковь услышала эти стоны и освободила жертвы — в лице лорда Shaftesbury (инициатора первого фабричного закона). И доселе можно справедливо утверждать, что всюду, где действует созидательное усилие по социальному и личному возрождению, в девяти случаях из десяти вы найдете позади него христианское вдохновение» *.

В согласии с тем, что уже было сказано в главе о задаче и путях осуществления веры, мы должны здесь снова подчеркнуть, что есть *два основных пути* нравственного осуществления веры, нравственной активности в мире. Существует путь *непосредственного свободного излучения в мир сил любви* — путь «благотворения» в широком смысле этого слова, осуществляемого отчасти каждым человеком в отдельности, личностью, как таковой, отчасти же объединенным усилием коллективных организаций и союзов (благотворительных обществ, монашеских орденов, поскольку они посвящены делам любви, и т. п.); и существует путь нравственной реформы *через совершенствование общих условий жизни,* ее правового строя, принудительно действующих в ней законодательных норм. Современный неверующий человек склонен пренебрежительно относиться к первому пути и безмерно преувеличивать значение второго, возлагать все свои надежды на него; он мало верит в творческую силу любви и часто безгранично уповает на силу принудительных законодательных реформ. Он исходит из допущения, что человек по своей природе эгоист и что в широком масштабе успешное преодоление эгоизма и неправды может быть достигнуто только через принудительное их подавление. Более того, он исходит из мысли, что угнетенные и страдающие люди вовсе не нуждаются в любви и требуют только ограждения и защиты своих прав и интересов. Самое крайнее выражение эта установка находит в учении о классовой борьбе, в необходимости для угнетенных *заставить* угнетателей считаться с их интересами. Такая установка, будучи выражением неверия, в корне неправильна.

---

* *F. Barry,* «Failures and Opportunities», статья в прекрасном сборнике «Christianity and the Crisis». London, 1933.

Основной, царственный путь христианской нравственной активности есть, напротив, всегда путь излучения в мире личных сил любви, путь прямого личного благотворения. Совершенно неверно, будто эти силы ограничены и могут иметь только ничтожное действие. Если они фактически ограничены по греховности человеческой природы, то в принципе они совершенно безграничны и всемогущи, ибо это суть силы благодатного порядка, действующая в нас сила самого Бога. Amor omnia vincit. Они, прежде всего, безграничны по сфере своего приложения; нет такого положения, такой области совместной человеческой жизни, в которых было бы принципиально невозможно благотворное, смягчающее страдания, преодолевающее неправду действие любви. Социально-экономические отношения между классами, политические отношения между партиями, отношения между отдельными национальностями в пределах одного государства, международные отношения — все это может быть совершенствуемо, конфликты могут быть здесь всюду смягчаемы и преодолеваемы силой любви, человечного отношения между людьми — не в меньшей мере, чем в области чисто личных отношений. Точно так же нет никакого принципиального предела для напряженности, интенсивности и потому действенной влиятельности сил любви; подлинная горячая любовь может через индивидуальные и коллективные свои обнаружения творить истинные чудеса. Только потому, что любовь умалена, перестает гореть в сердцах, она оказывается бессильной или слабосильной. Мир держится, по существу, подвижнической любовью — силой Христовой любви в человеческих сердцах. Последние десятилетия опытно научили нас, какие огромные перевороты жизни может совершать напряженная фанатическая свободная воля даже отдельного человека или ничтожного меньшинства,— воля, одержимая, например, властолюбием. Только от нас самих зависит показать, что горение человеческого сердца силой божественной любви может, по меньшей мере, быть столь же влиятельным и могущественным в жизни. Некоторые явления современной жизни, как, например, христианские рабочие союзы или движение Action Catholique, уже начинают в известной мере об этом свидетельствовать. То, что нам в этом отношении насущно необходимо, есть возрождение вольных союзов по типу монашеских орденов, посвященных любовной помощи людям, исцелению жизни через свободную активность любви.

Далее, господствующая в современном неверующем человечестве установка забывает тот простой и бесспорный факт, что никакие, даже с лучшими замыслами задуманные законодательные реформы не могут сами быть реально осуществлены, конкретно воплощены в жизни, если за ними не стоит, ими не движет свободная воля исполнителей — человеческих личностей, охотно и добровольно готовых разумно и добросовестно их выполнять. Принуждение может чисто механически в лучшем случае ограждать жизнь от наиболее внешних и извне уловимых действий злой воли, но в отношении более скрытых ее форм оно бессильно, если за ним не стоит свободное послушание, определяемое мотивами справедливости и любви к людям. При отсутствии внутренней нравственной просветленности душ принудительные реформы, задуманные с самыми лучшими намерениями, легко вырождаются в пустую форму, через которую фактически осуществляется неправда, произвол, мертвящий бюрократизм. Истинным базисом внешних законодательных реформ, социальных и политических, служит сфера свободно, непроизвольно слагающихся нравов, нравственных привычек и понятий; это есть сфера как бы промежуточная между областью принудительного закона

и областью свободного нравственного действия любви в человеческом сердце; через эту промежуточную сферу благодатная сила любви как бы просачивается в слой общих порядков жизни. Само право держится свободными нравственными силами. И, наконец, неукоснительная строгость закона, необходимая для внешнего обуздания злой воли, но всегда тяжкая для человека и, в силу абстрактной общности закона, в частных случаях несправедливая и ненужно жестокая, может и должна смягчаться и тем самым достигать своей подлинной цели, только если исполнительная и судебная власть, применяющая закон, и общественное мнение, следящее за его применением, сами руководимы конкретным нравственным тактом, чутьем к конкретной правде, т. е. в конечном итоге если применение закона само пронизано и смягчено человечностью, т. е. любовью.

Этим положен некий имманентный предел благотворному действию закона и общих порядков в человеческой жизни. Не нужно, конечно, преуменьшать их значение — не нужно забывать, что нравственная воля должна стремиться совершенствовать жизнь и через их посредство, что христианин морально обязан заботиться и о законодательной реформе порядков жизни в духе их приближения к христианской правде. Но, не говоря уже о том, что полнота христианской правды не вместима в форму закона (как мы уже это видели выше), сила самого закона только тогда истинно прочна и плодотворна, когда она не просто извне, механически воздействует на жизнь (в этой форме она способна, как указано, в лучшем случае только обуздывать наиболее явные вредные действия злой воли), а сама создает внешние условия, благоприятствующие нравственному воспитанию изнутри человеческой воли, например в форме законодательства о воспитании и обучении, семье, условиях труда и всякого законодательства, открывающего простор для нравственной самодеятельности людей и поощряющего ее. Именно поэтому медленное эволюционное, законодательное совершенствование жизни, действующее через воспитание людей, по общему правилу предпочтительнее резких внезапных перемен (не говоря уже о разнуздывающих злые, хаотические страсти революционных переворотах). Такие резкие и внезапные реформы, непосредственно обуздывающие волю через механически-внешнее действие запрещений и приказов, уместны только в крайних случаях, как противодействие вопиющим злоупотреблениям, и могут быть подлинно плодотворны лишь в ограниченной сфере.

Резюмируя, мы можем сказать: *христианская политика* — принудительное совершенствование общих порядков жизни в духе христианской правды — конечно, необходима и обязательна; при известных условиях она может быть подлинно благотворна и для нравственного совершенствования жизни. Но, с одной стороны,— в противоположность широко распространенному воззрению — *именно ее* цели и возможные достижения неизбежно ограничены; ибо общая, основоположная стихия христианского совершенствования — как и вообще нравственной жизни человека — есть *свобода* — свободное воспитание и самовоспитание. Приказы и запрещения остаются в составе христианской активности только как ultimo ratio *, суть как бы меры крайней необходимости, правомерны лишь там, где свобода недостаточна для ограждения жизни от зла. И, с другой стороны, христианская политика имеет смысл только как интегральная часть в составе общего усилия *нравственного* рефор-

* последний довод *(лат.).— Ред.*

мирования жизни; она должна всегда опираться на широкий базис свободной любовной помощи людям и свободного нравственного воспитания человеческих душ. Она есть всегда выражение лишь *отраженного* — действующего в неадекватной сфере закона — света Христовой любви и правды; тогда как свободная любовная нравственная активность есть *прямое и непосредственное* действие в человеческих душах этого света, прямое и непосредственное нравственное осуществление веры *.

Задача нравственного осуществления веры предполагает, очевидно, само наличие веры, ее горение в сердцах; вне этого условия возможен в лучшем случае только какой-то весьма несовершенный, неизбежно слепой, во многих отношениях заблуждающийся суррогат нравственного улучшения жизни, каковым и является всякий социально-политический фанатизм. Вера в Бога любви есть не только вера в ценность любви, но и во *всепобеждающее могущество* любви и самоотверженного служения ей. Это есть вера именно в ту правду Христова откровения, которая, с точки зрения мирской мудрости, для «детей века сего» парадоксальна, кажется безумием и глупостью. Ничто не свидетельствует в такой мере об упадке христианского сознания, как утрата веры в могущество любви и, тем самым, в правильность *пути* любви — утрата веры, что всем мирским силам, всем методам улучшения жизни, диктуемым земною мудростью, земными понятиями о существе жизни, должна быть противопоставлена — может быть *успешно* противопоставлена — совершенно инородная им, неземная, божественная сила любви. Великая брань между правдой и неправдой, добром и злом, должна быть осмыслена не как борьба между партиями, защищающими те или иные интересы или различающимися по своим воззрениям на благотворность тех или иных порядков, коротко говоря, не как политическая борьба, или, по словам апостола, не как борьба «против крови и плоти», а как брань «против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы и поднебесных» (Ефес., 6, 12) — как великая брань божественной силы любви против темных сил зла, душевной охлажденности и омертвения. Можно сказать: начиная с XVIII века — примерно уже 200 лет — человечество изнемогает от бессильного стремления одолеть неправду и утвердить разумную и праведную жизнь мирскими средствами, забыв о единственной исцеляющей и спасающей силе — силе любви. На этом пути не только не была достигнута желанная правда, но человечество постепенно соскальзывало в бездну чистого зла, в культ насилия и тем обрекло само себя на адские мучения. Подлинная «секуляризация», совершившаяся в эту эпоху, состоит не в освобождении человеческой жизни, а в порабощении ее силам «мира сего» — силам злобы, корысти, ненависти, душевного омертвения. Духовно ослепшее человечество вверило свою судьбу слепым вождям. Из этого положения нет другого выхода, кроме нового пробуждения христианской веры — что означает прежде всего пробуждение осмеянной детьми века сего веры в божественную, всепобеждающую силу самоотверженной любви — проповедь «Христа распятого, иудеям соблазна и эллинам безумия». Пробуждение этой веры само собой открывает верные пути ее нравственного осуществления и, тем самым, путь подлинного нравственного возрождения и исцеления жизни.

---

* В вышесказанном мне снова пришлось повторить вкратце сказанное мною в книге «Свет во тьме», в главе «Проблема совершенствования жизни».

Мое размышление было посвящено доселе общим, вечным проблемам веры и правды, шло как бы sub specie aeternitatis. Но последняя глава сама собой подвела нас к актуальной религиозно-нравственной проблематике, как она предстоит верующему и ищущему правды сознанию в настоящее время. На этой проблематике я хотел бы в заключение остановиться.

Эпоха XVIII—XIX веков была в общем и целом — несмотря на отдельные разительные исключения — эпохой упадка христианского церковного сознания. Не то, чтобы свет Христовой правды в ней совершенно угас; это невозможно. Но в наиболее влиятельных и господствующих течениях человеческой религиозной и нравственной мысли он светил человеческим душам только в искажающих преломлениях, косвенно и отраженно. Правды искали преимущественно религиозно неверующие люди, забывшие Христа, не понимавшие Его и умственно, в своем исповедании веры, от Него отрекавшиеся — люди, не ведавшие, что в этом искании в них самих жила сила того Христа, от которого они отрекались. И, напротив, среди верующих, в составе церкви, как эмпирически-человеческой организации, в значительной мере ослабело сияние и горение истинной Христовой правды. Это надо открыто признать, хотя и следует избегать полемических преувеличений, в которые впадали противники церкви, и не забывать, что и отдельные святые и праведники, и коллективные очаги христианской правды продолжали и в эту эпоху жить и действовать в составе эмпирически-реальной церкви. В общем, однако, создалось то парадоксальное положение, которое глубоко печалило всех истинно верующих христиан и так остро поразило, например, благородное сердце Gharles Péguy: именно, что за правду и любовь боролись безбожники, тогда как верующие, сами себя причислявшие к церкви Христовой, либо оставались равнодушными и пассивными, либо даже вступали в союз со злом.

Поворотным моментом, если не прекратившим, то ослабившим это противоестественное положение, было пробуждение христианской совести, чувства христианской ответственности после мировой войны 1914—1918 годов, в 20-х годах нашего века, как оно выразилось в движении социального христианства в Англии и в «стокгольмском» экуменическом движении сближения между христианскими исповеданиями на почве общей работы по нравственному возрождению человечества. Можно по праву говорить о начавшемся в наше время, хотя еще относительно слабом, движении христианского возрождения.

Чтобы понять смысл и задачу христианского возрождения, надо отдать себе заново отчет в том, что, собственно, значит церковь Христова. Об идее церкви я говорил выше, в третьей главе этого размышления. Но я хотел бы вернуться здесь к этой теме, именно попытаться подвести практически-существенный итог сказанному выше, по возможности обходя всю сложную проблематику вопроса, весь выяснившийся нам антиномизм понятия церкви. Спросим себя: что такое есть христианская церковь, как конкретная человеческая реальность, мыслимая в ее истинном существе и назначении? Это есть, коротко говоря, отчасти умышленно организованный союз, отчасти непроизвольно-естественное единение всех людей, в душах которых сияет неизъяснимо чарующий образ Христа или, по крайней мере, фактически горит пламя Христовой любви — союз и единение всех людей, верующих, что спасающая и обнов-

ляющая мир сила есть *самоотверженная любовь,* и стремящихся, в меру своих сил, жить и строить жизнь в согласии с этой верой. Можно сказать: единственный безусловно обязательный «догмат» христианской веры, отличающий христианина от нехристианина, есть *вера в абсолютную ценность и божественный смысл любви,* исповедание — и притом не словесное и умственное, а *актуально-нравственное* — этой веры; этим, по приведенному выше слову апостола (I Посл. Иоан., 3, 10), узнаются «дети Божии» и «дети дьявола»; это есть грань, отделяющая «церковь» от «мира». Христиане — или, чтобы не употреблять этот истасканный, выцветший и скомпрометированный термин, ученики Христовы, члены таинственного всеобъемлющего союза, хранящего в своем лоне живую мистическую реальность Христа и живущего ею,— суть люди, которые вопреки всему горькому опыту земной жизни о мудрости «детей века сего» сознают, что есть только одна сила, осмысляющая жизнь,— сила, которой сто́ит и следует служить и которая, *несмотря на все,* есть всепобеждающая, ибо божественная сила — *сила самоотверженной любви.* По сравнению с этим основоположным существом церкви все остальное есть сравнительно несущественная подробность. Какая это великая вдохновляющая идея! Как радостно принадлежать к этому, частью видимому, частью невидимому союзу — особенно в страшное, трагическое время разгула зла и неправды на земле,— ощущать свою духовную солидарность со всеми людьми — без различия национальности и рас,— в душах которых горит и сияет это пламя любви,— как со всеми ныне живущими людьми, так и со всеми уже отшедшими людьми прошлых поколений, через которых неразрывная связь соединяет нас со всеми праведниками, когда либо жившими на земле, и с самим Христом, этим чудесным воплощением Бога любви на земле! И какой неизъяснимый восторг и покой охватывает душу, когда, доведя это сознание до его последней глубины, восчувствуешь, что этот союз есть подлинно реальное *единство,* имеющее, подобно отдельному человеку, живую душу, и что эта общая, его пронизывающая и животворящая душа есть не сила чисто земная и человеческая, а реальность богочеловеческая — божественный Святой Дух, объединяющий всех в таинственную священную реальность, именуемую мистическим «телом Христовым»! Тогда тот священный огонь, который загорелся в душах первых людей, воспринявших в себя живой образ Христа, снова с прежней силой возгорается в нашей душе, и нас охватывает та умиленная радость, то «веселие и простота сердца», которыми были исполнены сердца первохристиан и была обновлена и утешена человеческая жизнь. Если на мгновение вообразить — что́, эмпирически, увы, невозможно,— что этот свет Правды и Любви возгорается в душах всех людей или, по крайней мере, большинства и становится силой, определяющей жизнь,— какой прекрасной и счастливой могла бы быть человеческая жизнь, несмотря на весь ее земной трагизм! «Христианское возрождение» есть не что иное, как пробуждение — в душе отдельного человека и в сознании человечества — этого простого, блаженного откровения о ценности, живой реальности и всемогуществе любви как божественной силы, которая объединяет всех людей и которой только и держится мировая жизнь. Ибо истинная христианская вера есть, как я уже говорил, единственная спасающая и возрождающая сила, действующая во всех, кто ищет правды на земле и хочет любовью утолить человеческие страдания и одолеть зло — все равно, сознают ли они это сами или нет и каковы их чисто теоретические воззрения.

В силу этого христианское возрождение по своему основному существу, по своей внутренней движущей силе может быть только таинственным, рационально необъяснимым новым притоком благодатных сил и раскрытием человеческих сердец навстречу им. Здесь, в отношении внутреннего существа этого процесса, так же мало можно отыскивать его причины или указывать его пути, как в отношении всякого вообще человеческого творчества, истекающего из вдохновения. Дух дышит, где хочет и как хочет. Но, раз отдавшись этому творческому духовному движению и интуитивно его осознав, можно и должно отдать себе отчет в обстановке и исторических условиях, среди которых он происходит, и тем пытаться помочь ему разумно ориентироваться в мире, наметить для него наиболее целесообразное и естественное русло.

Исторические условия, в которых происходит теперь процесс христианского возрождения, определены преимущественно двумя фактами: с одной стороны, широким распространением и большой влиятельностью в мире неверия или — что то же — нехристианских и антихристианских верований, в силу чего христианская вера подвергается осмеянию, ненависти, презрению и часто прямому гонению, и, с другой стороны, тем, что это неверие господствует в мире, *прошедшем через многие века христианской веры* — через века, когда человечество, если далеко не всегда и не во всем фактически *было,* то во всяком случае *сознавало себя* христианским. Оба эти условия должны быть приняты во внимание и правильно учтены при уяснении задач и путей христианского возрождения.

Начну с первого. Уже давно было замечено и начинает все более сознаваться всеми чуткими душами, что историческая эпоха церкви, начавшаяся с Константина Великого — «константиновская эпоха»,— теперь уже прошла или начинает проходить. В течение последних веков, начиная с эпохи рационализма и «просвещения», мир перестал и все более перестает сознавать себя «христианским»; все более испаряется, тускнеет, слабеет и, в сущности, едва ли уже не исчезло то явление, которое называлось «христианским миром», Chrétienté, die Christenheit — тождество между сферой европейской духовной и нравственно-политической культуры и сферой господства над умами христианской веры. Время, когда христианская церковь — противоестественно — держала в своем подчинении саму государственную власть, время «теократии» (в узком, специфически-юридическом смысле этого понятия) уже давно миновало; миновало и время, когда государство принимало меры к внешней, принудительной охране христианской веры от неверия или других вер, когда неверие само занимало позицию оборонительную; оно сменилось сначала эпохой свободы веры и неверия, терпимости ко всем воззрениям, равноправия между верой и неверием — правовым отношением, единственно соответствующим подлинному христианскому сознанию. Но правовая терпимость постепенно переходила сначала в индифферентизм, в потерю всякого интереса к религиозной вере, а затем — впервые в эпоху французского якобинства, а теперь в лице коммунизма и национал-социализма — в боевой атеизм, в явное или завуалированное прямое гонение на веру. Христианская церковь, не только как организация, но и как коллективный носитель христианской веры, снова оказалась в положении презираемого и гонимого меньшинства (что в известном смысле соответствует ее истинному существу, ее имманентному положению в мире). Папа Пий XI однажды, под впечатлением этого состояния

мира, справедливо указал, что к числу необходимых, определяющих признаков церкви Христовой принадлежит, что она есть церковь *гонимая*.

Это положение дела, несомненно, чрезвычайно содействует движению христианского возрождения, духовного оздоровления церкви. Ибо не только церковь, принудительно господствующая над миром, но и церковь, удобно устраивающаяся и живущая в мире, на практике забывающая, что весь мир лежит во зле, забывающая Христово обетование Его ученикам: «В мире будете иметь скорбь» — уже утрачивает верность своему подлинному существу и назначению. В этом смысле вся многовековая «константиновская» эпоха церкви была эпохой ее обмирщения; если церковь не погибла в процессе этого обмирщения и «врата адовы» не одолели ее, то только потому, что свет Христовой правды постоянно вновь возгорался в сердцах ее святых и праведников и спасал ее от гибели. Церковь в настоящее время, испытывая, что ее презирают, ненавидят, гонят, как самого Христа, психологически поставлена в условия, гораздо более благоприятные для блюдения своего истинного существа, т. е. света Христовой правды. В этом состоит сходство нашей эпохи с эпохой первых веков христианства.

Не надо, однако, забывать и обратной стороны дела, определенной другим, отмеченным выше фактом — именно, что это положение церкви имеет место в составе мира, который прошел через многовековую эпоху христианского сознания. Возникающие теперь — как, впрочем, это бывало и во все времена — радикальные течения христианской религиозной мысли, признающие всю «константиновскую» эпоху церкви сплошным недоразумением, многовековой изменой существу христианской веры и церкви и требующие, чтобы церковь вновь открыто и безоговорочно утвердилась в своем первохристианском существе,— эти течения забывают тот простой и бесспорный факт, что исторические ситуации по самому своему существу *неповторимы*. Всякая попытка простого восстановления давнего прошлого, «реставрации» в духовной и религиозной жизни еще менее возможна, еще в большей мере ведет к недоразумениям и искажениям, чем в жизни политической. Забыть, просто вычеркнуть раз пережитый опыт не только фактически невозможно, но даже *религиозно недопустимо:* Бог требует от нас, чтобы мы осознали Его правду и наш долг именно в том конкретном положении, которое *создалось на основе всего нашего прошлого* (в том числе и греховного) и в состав которого входит память об этом прошлом; это положение есть положение новое, а никак не просто повторение старого.

Начну с того, что силы, в настоящее время враждебные церкви и ее преследующие, лишь по недоразумению могут обозначаться как «новое язычество». Язычество в точном смысле этого понятия есть вера *дохристианская* или, общее, вера, не знавшая монотеистической идеи — Бога как Духа, как Творца и хранителя мира. Будучи такой дохристианской и домонотеистической верой, язычество, по крайней мере в лучшей своей форме, именно в античном мире, было по-своему глубоко и возвышенно религиозно, ведало и почитало некие вечные, божественными силами установленные законы мировой и человеческой жизни, знало различие между нравственной правдой и неправдой, добром и злом, по-своему исповедовало смирение перед божественной волей. Недаром апостол Павел признал афинян «как-то особенно благочестивыми»; и вся христианская церковь в течение всего своего

исторического пути пользовалась для своих целей достижениями античной религиозной и философской мысли — начиная с идеи «логоса» у евангелиста Иоанна, с александрийских платоников — отцов церкви и бл. Августина и кончая влиянием аристотелизма в мировоззрении католической церкви с XIII века. Не без основания многие историки христианской церкви усматривают в античности «второй Ветхий завет», легший, подобно иудейскому Ветхому завету, в основу христианской веры. Совершенно иное дело — современное безбожие и отрицание христианства. Оно есть не язычество, не ведающее христианства, а *отпадение* от Христа и Его правды мира, некогда их знавшего и в них веровавшего. Утверждение, будто мир только потому «отпал» от Христа, что он вообще никогда и не был подлинно христианским и вместо Христовой правды знал только ее искажение и без всякого основания прежде всего *мнил* себя «христианским»,— это утверждение христианского радикализма содержит искажающее преувеличение. Конечно, мир был только поверхностно христианизирован и часто смешивал подлинную Христову правду с ее человеческими извращениями. Само собой разумеется, что «христианский мир» оставался миром чрезвычайно темным и грешным и даже часто парадоксальным образом творил и благословлял зло во имя Христа. Но, если он мнил себя христианским, то он все же был прав в том смысле, что по крайней мере *хотел* быть христианским. И свет подлинной Христовой правды, хотя часто лишь преломленный и искаженный человеческими его представителями, все же доходил до его души; достаточно вспомнить великий вклад в европейскую духовную культуру подлинных христианских святых и основателей монашеских орденов и благоговейное уважение к ним христианского мира. И как я уже неоднократно указывал, все нравственные основы европейского общежития суть — сознательно или бессознательно — плоды и выражения его *подлинной* — хотя и далеко не совершенной — *христианизации*. Поэтому силы, ныне восставшие против христианской правды и церкви, суть силы не языческие, а *демонические* — темные силы, отрекшиеся от Христа, предавшие Его и поднявшие снова восстание против Его дела просветления и спасения мира. Вполне естественно и для верующего христианина понятно само собой, что это восстание против Христа и Его правды есть тем самым попытка отменить, уничтожить общие нравственные начала жизни — в том числе и те, которые признавались бесспорными в эпоху дохристианского язычества.

И в этом положении вместе с тем вообще обнаруживается, что самые элементарные, привычные — с точки зрения абсолютного христианского идеала несовершенные — нравственные понятия и принципы человеческого общежития — такие, как свобода совести, неприкосновенность и святость человеческой личности, подчиненность государства — в его внутренней и внешней политике — праву и через его посредство началу справедливости, коллективная ответственность общества за судьбу всех его членов, принципиальное равенство всех людей, святость брачного и семейного союза — суть выражения и отражения, в сфере закона, самой христианской правды. Наряду с этим есть, правда, и много более или менее санкционированных или терпимых правосознанием явлений, которые прямо противоречат Христовой правде и выражают ее дохристианское сознание. Упомяну об институте смертной казни, этом величайшем кощунстве над человеческой личностью, или вообще об определенности уголовного права началом возмездия; предполагая дальнейший нравственный прогресс, можно быть уверенным, что такие

явления и понятия покажутся будущим векам столь же дикими, чудовищными и бессмысленными, как нам кажутся теперь пытки или сожжение за ереси. Сюда же относится распространенный культ силы и национального эгоизма во внешней политике, в особенности презрение белых людей к цветным расам или санкционирование проституции, по крайней мере, в той форме, в которой она содержит в себе фактически элемент рабства и его использование в безнравственных целях, распространенность принципа эгоизма и равнодушия к нуждам людей в хозяйственной жизни и всякого рода узаконенная эксплуатация слабых сильными. Однако, по крайней мере в передовой, нравственно ответственной части человечества чувство христианской правды достаточно остро, чтобы осуждать такого рода явления и стремиться к их отмене. Как бы ни мучилась наша совесть такими явлениями еще более или менее узаконенной или терпимой неправды, было бы неверно и несправедливо отрицать, что многовековое христианское воспитание человечества — при всей его элементарности и недостаточности — принесло свои плодотворные плоды — надо надеяться, отныне уже неистребимые в человеческой душе. В силу этого христианское возрождение может и должно примыкать к этому же осуществленному христианскому воспитанию, быть именно *возрождением* уже пробившихся наружу ростков христианских семян, новым пробуждением уснувшего, ослабевшего христианского сознания. Преодолевая все омертвевшее, греховно человеческое в традициях церкви, оно должно опереться на все, что есть живого, праведного и творческого в этих традициях, быть не разрушительной революцией, отметающей, как зло, все прошлое христианской культуры, а эволюцией, пробуждением этого прошлого к новой, более сильной и творческой жизни. Перед лицом надвинувшегося на мир зла антирелигиозных и антигуманитарных верований наша религиозно-нравственная мысль должна стать одновременно и более ответственной и более скромной. Мечта о максимально полном осуществлении христианской правды не должна вытеснять из нашего сознания любовного единения со всеми людьми, сознающими себя христианами и желающими ими оставаться, со всеми homines bonae voluntatis. Каясь в греховности человечества, именующего и сознающего себя христианским, но творящего дела, недостойные христиан, мы должны воспользоваться именно этим его сознанием, чтобы укрепить и прояснить его; именно это покаянное чувство греховности должно вести нас к скромности, к сознанию, что легко провозглашать возвышенные начала, но трудно их осуществлять, и тем самым к сознанию трудности и даже невозможности для нас сразу и радикально преодолеть эту греховность; души, более чуткие к христианской правде, должны с братским снисхождением приветствовать даже малейшее пробуждение христианской совести, ценить даже самые слабые и элементарные ее достижения в совместной человеческой жизни. Мы должны гореть христианским рвением апостолов и первохристиан, но мы должны избегать самомнения отождествлять себя с ними; памятуя, что мы сами — эпигоны, что мы сами ослаблены веками охлаждения веры, искажения христианской правды, мы не должны превозноситься и преувеличивать наши собственные духовные силы. Именно потому, что даже самые элементарные и несовершенные, но все же положительные достижения христианского сознания начинают теперь рушиться, стоят под угрозой забвения и гибели, мы должны бережно блюсти их — ценить и поддерживать все, что в них есть доброго и верного. И перед лицом все ближе надвигающейся опас-

ности со стороны принципиальных врагов христианской веры — я разумею не тех, кто ее умственно отвергает, а подлинных ее врагов, на практике отвергающих ее нравственные начала и наставления,— нужно не разъединение, а объединение всего христианского мира, разумея под ним, как выше было указано, все человечество, как бы несовершенно оно ни было, поскольку оно либо благоговейно хранит в себе образ Христа, либо, по крайней мере, фактически признает обязательной правду Христову, даже не сознавая, что эта правда ему открыта и явлена Христом. Мы должны, следуя примеру отца евангельской притчи, с любовным снисхождением, более того, с восторженной радостью, идти навстречу всякому блудному сыну, поскольку он хранит хотя бы смутную память об отчем доме и в его душе шевелится хотя бы робкая мечта вернуться в него.

Это значит, коротко говоря: дело христианского возрождения должно преодолеть в себе всякий соблазн сектантской ограниченности и сектантского самомнения. Христова правда не только не придумана нами самими, но и не осознана впервые (или впервые после первохристиан) нами; она никогда не умирала в душе человечества и объединяет в единую святую церковь всех, даже самых слабых и грешных людей, в душах которых она хотя бы еле мерцает. Христианское возрождение, как всякое коллективное человеческое дело, предполагает, конечно, водительство меньшинства — тесный, интимный союз подвижников и воинов христианской правды, руководящий этим делом во всех многообразных его задачах: много званых, но мало избранных. Но этот необходимый и ценный духовный аристократизм руководящего меньшинства, предполагающий некое выделение его от всего вялого, распущенного, тусклого в широких массах христианского мира, должен сочетаться с широким *демократизмом* или, точнее, универсализмом, обоснованным в самом существе христианской правды — с любовным вниманием ко всякой, даже самой слабой христианской (в указанном выше смысле) душе, с признанием каждой такой души братом и соучастником общего дела. Твердый и закаленный воин рати Божией только тогда будет истинным христианином, если неукоснительную строгость к самому себе он будет сочетать с широким духом любви, прощения и солидарности в отношении других.

Это подводит нас к проблематике задачи, которая никогда не переставала преподноситься наиболее чутким душам разъединенного христианского мира, но которая только в наше время легла в основу общественного христианского движения. Я разумею задачу воссоединения христианской церкви, эмпирически распавшейся на отдельные, обособленные друг от друга и часто ожесточенно борющиеся между собой исповедания. Поразительно, что только в самое последнее время (если не считать единичных временных движений такого рода в средние века и в XV веке, обусловленных главным образом политической опасностью, грозившей Византийской империи и церкви) христианский мир начинает остро сознавать ненормальность и греховность факта, что святая Христова церковь — вселенское единство людей в любви и вере — распалась в человеческой эмпирии на множество отчужденных друг от друга «церквей» или исповеданий. Так называемое экуменическое движение пока еще очень слабо; не говоря уже о том, что основная ветвь христианской церкви — церковь римско-католическая — стоит вне его и принципиально его отвергает, оно обнимает и в составе других христианских исповеданий лишь незначительное меньшинство

верующих христиан и еще как бы только на ощупь ищет правильный путь. Но скрытно и потенциально оно уже затронуло многие сердца; на него откликаются, в лице отдельных своих представителей, и те исповедания, которые официально остаются ему чужды (как католическая церковь).

Это экуменическое движение с более широкой точки зрения, в сущности, некоторым образом совпадает с общим делом христианского возрождения. Оно, прежде всего, может быть только плодом внутреннего религиозного возрождения и плодотворно или даже вообще возможно, только истекая из него; как и с другой стороны, такое внутреннее религиозное возрождение имеет его своим совершенным необходимым последствием. Ибо, как всякое человеческое разъединение, разъединение между исповеданиями есть само выражение религиозного упадка, победы человеческих страстей над духом любви, утраты живого чувства единства мистической церкви Христовой — единства всех в Боге. Поэтому преодоление или даже только ослабление этого разъединения возможно лишь через новое пробуждение духа истинной веры, сознания укорененности всего и всех в Боге. Как говорил один древний восточный аскет, авва Дорофей: Бог есть центр, а люди — периферия его окружности; чем ближе к Богу, тем меньше расстояние между людьми, отдельными точками этой окружности. Это, очевидно, имеет силу и в отношении между исповеданиями. Сколь бы важными ни казались — и отчасти действительно ни были — разногласия догматического и канонического порядка между разными исповеданиями, пробуждение подлинной религиозной веры, и в особенности христианской веры в Бога любви, все же как бы автоматически ведет к опытному сознанию, что эти разногласия несущественны по сравнению с братским единством всех во Христе, в единой вере в спасающую силу любви. Только на этом пути, т. е. при истинном горении в сердцах того, что образует само первосущество христианской веры, возможно основное условие объединения — пробуждение сознания того часто совершенно забываемого факта, что при всех разногласиях все христианские исповедания остались верны основным, для всех одинаковым догматам христианской веры — веры в самого Иисуса Христа, в Его Богочеловеческую природу, в спасительность Его искупительного подвига и — что еще важнее — веры в указанный выше основной догмат, что Бог есть любовь или что любовь есть божественная спасающая сила. Достаточно одного этого сознания, чтобы всякое разъединение было в принципе как бы потенциально *уже преодолено,* и воскресло убеждение в нераздельно общей принадлежности всех к единой святой церкви Христовой; тогда все споры начинают ощущаться как относительно несущественные разногласия в пределах братской солидарности членов одной семьи, как это бывало в эпоху первохристианской церкви.

Но можно идти еще дальше. В согласии с намеченным выше истинным понятием церкви можно утверждать, что дело объединения верующих и возрождения Христовой церкви, строго говоря, совсем не ограничено объединением или сближением исповеданий, открыто и сознательно признающих себя христианскими; с более широкой — *с истинно христианской* — точки зрения, оно и по существу, и в особенности перед лицом наступления антихристианских, демонических сил означает объединение вокруг Христовой правды всех людей — включая членов иных, нехристианских исповеданий или даже людей, по своим теоретическим воззрениям неверующих,— поскольку в их сердцах

фактически живет сила любви и вера в ее спасительность и в необходимость служения ей. Этому, конечно, не противоречит, что, с другой стороны, такое истинное миссионерство — обращение к Христу бессознательных христиан,— как и успех христианского нравственного возрождения, имеет своим условием предварительное «перемирие» между всеми сознательными христианскими исповеданиями, прекращение скандала «гражданской войны» между ними — этого величайшего соблазна христианской церкви.

«Экуменическое движение» возникло, как известно, одновременно в двух формах: в форме «стокгольмского» движения объединения всех христиан на общем деле *нравственного* возрождения мира, на единстве христианской жизни и деятельности (Life and Work), оставляя в стороне все догматические и канонические разногласия,— и в форме «лозанской» попытки договориться и сблизиться именно по вопросам догматического и канонического порядка (Faith and Order). После десятилетия параллельной работы, отчасти одних и тех же лиц, в этих двух направлениях было признано (в 1937 году) необходимым слить оба эти движения воедино. Здесь не место входить в обсуждение деталей проблематики «экуменического движения». Я ограничиваюсь немногими указаниями, имеющими принципиальное значение.

Прежде всего, представляется совершенно очевидным, что «стокгольмская» форма имеет некоторый естественный примат над «лозанской». Ибо, как я пытался это подробно разъяснить в первом размышлении, религиозная и тем более христианская правда есть по самому своему существу не теоретическая истина, а живая правда, истина, как «путь и жизнь». Истинный христианин есть не тот, кто исповедует на словах или умом Христа, а тот, кто творит Его дела или по крайней мере активно стремится следовать Его пути. И подлинная правда Христова обличается только своими практическими плодами. «Дети Божии», по слову апостола, суть те, кто делают правду и любят братьев своих. «Догматы», как я пытался это уяснить выше, суть истины, помогающие найти правильный путь жизни и творить нравственную правду. Только такая проверка даст возможность отличить в догматических (и канонических) учениях разных исповеданий подлинную Божию правду — Божий завет — от субъективного, либо ошибочного, либо религиозно-несущественного «человеческого предания». Поэтому и с субъективно-человеческой, психологической точки зрения люди разных убеждений могут легче всего сойтись, понять друг друга, преодолеть свои разногласия, участвуя в общем, одушевляющем их всех деле нравственного оздоровления жизни. Педагогически полезно на время забыть о всех теоретических разногласиях и в братской солидарности объединиться на общей всем задаче борьбы за торжество начала любви над мировым злом.

Это отнюдь не означает, что сама задача, которую ставит себе «лозанская» форма движения, бесцельна и должна быть оставлена. Наоборот, из только что сказанного само собой следует, что различие между истинными и ложными «догматами» и между степенью христианской правомерности и целесообразности тех или иных «порядков» церковной жизни имеет чрезвычайно существенное значение. Если и нужно признать, что в некоторые эпохи своего прошлого церковь впадала в ненужные и вредные преувеличения при оценке значения тех или иных догматов и канонов — не говоря уже о смертном грехе ненависти и гонений, которые она иногда практиковала и одобряла в этой связи,— то остается все же бесспорным, что в религиозной жизни, как и всюду,

различие между истиной и заблуждением имеет существенное, первостепенное значение. Если само спасение человеческой души — вопреки господствующему часто в кругах церкви воззрению — зависит не от мнений и теоретических воззрений, а только от глубины и напряженности самого искания правды и Бога, волевой готовности служить им, то остается все же в силе, что человек может всегда заплутаться в этом искании и, мня творить себе и другим добро, фактически творить зло, не исцелять жизнь, а губить ее. Но только осуществление этой задачи отыскания истинной веры невозможно в *форме* изолированного «лозанского» движения, и притом по целому ряду причин, которые я хотел бы здесь вкратце изложить.

Первая и главнейшая из этих причин была уже только что упомянута,— подлинная проверка истинности положения веры возможна только через испытание их годности, их плодов при практическом их применении к духовно-нравственной жизни и к общественному строительству. Никакое теоретическое обсуждение не может здесь дать решающих, бесспорных результатов именно потому, что дело идет здесь не об истинах теории, а об истинах жизни. Но к этому присоединяется еще другое. Чисто теоретическое обсуждение в конечном счете упирается здесь в веру в авторитет того или иного *предания* (ссылка на евангелие, как я уже указывал, есть также ссылка на определенное предание, и вместе с тем то или иное толкование смысла евангельского текста также опирается на определенное предание). Но каждое исповедание имеет теперь уже свое особое предание, свой авторитет; и теоретическое обсуждение не дает точного и бесспорного мерила для оценки их истинности. Это мерило лежит только, как я пытался показать, в религиозном опыте; а религиозный опыт неразрывно связан с нравственным и общим жизненным опытом и должен как-то им подкрепляться. Наконец, сюда привходит еще и то, что, поскольку мы отвлекаемся от живой нравственной правды, *привычные формы* веры — как все привычное вообще, но еще в большей мере, чем в других областях жизни,— постепенно облекаются для нас в ореол чего-то неприкосновенного и священного; «вера отцов» становится для нас святыней не потому, что она есть истинная вера, а, напротив, почитается за истину — и священную истину — только потому, что она есть вера отцов, что наше религиозное чувство психологически неразрывно срослось с этими с детства привычными формами его обнаружения и теоретического осмысления. Такой бытовой религиозный консерватизм — как и вообще всякий консерватизм — имеет свою большую практическую ценность и особенно в эпохи, когда все устои жизни начинают шататься и разваливаться: им охраняется положительный духовный капитал, унаследованный от предков; неприкосновенность субъективно-человеческой *формы* есть здесь защитное приспособление, необходимое или полезное для ограждения неприкосновенности самого положительного духовного достояния, в ней содержавшегося. И все же на этом пути в обсуждение предания и догматов разных исповеданий вносится элемент человеческого субъективного пристрастия, еще к тому же облеченный в форму безусловной обязанности хранить заповедную отцами святыню. Это делает в значительной мере бесплодным обсуждение по существу, отыскание общего, всех удовлетворяющего решения.

Из этого не следует, чтобы «лозанская» форма движения была совсем бесплодна. Теоретическое богословское общение между разными исповеданиями может иметь один, относительно весьма ценный

положительный результат: оно может рассеять взаимные недоразумения, возникшие из прежней полной отчужденности между ними, из незнакомства с самим содержанием чужих исповеданий и — что еще чаще бывает — из ложного, пристрастного их толкования, накопившегося из полемического ожесточения, сознательной недобросовестности или бессознательной ослепленности. Междуисповедное богословское общение может постепенно воспитать братское, любовно-внимательное отношение к чужим верованиям и создать подготовительные благоприятные условия для объективного обсуждения разногласий. Но этим — повторяю, относительно все же существенным — результатом и исчерпывается все, чего можно достигнуть на этом пути. Сам по себе он никогда не может привести к подлинному преодолению разъединения, к восстановлению единства церкви.

В сущности, самый смысл догматических учений подлинно уясняется, и расхождение по ним может быть преодолено только в связи с уяснением конкретных практических выводов из них, как это только что было указано. Опыт экуменического движения и вообще искания христианских ответов на проблему нравственной и общественной жизни показывает, что решение этих проблем упирается в проблемы догматического порядка. Так, например, опытно было усмотрено, что то или иное решение вопроса об отношении между «церковью» и «миром», об ответственности церкви за порядки жизни и т. п. в конечном итоге зависит от понимания отношения между «благодатью» и «природой»; определение отношения церкви к мечте установить идеальный христианский общественный порядок зависит от понимания смысла «спасения» и т. п. Такого рода проверка прежде всего помогает отличить в составе догматических учений жизненно существенное от несущественного, догматы, смысл которых нам понятен и имеют актуальное значение для нормирования нашей жизни, от догматов, которые только потенциально хранятся в религиозном сознании, не имея жизненного употребления (о чем я уже говорил выше, в 5-й главе первого размышления: «Религиозный опыт и догматы веры»). Но при этом также обнаруживается один любопытный и весьма утешительный факт: некоторые, при теоретическом обсуждении совершенно неразрешимые споры о точно фиксированных в предании или учении церкви догматических формулах часто не имеют никакого жизненного значения, и самый живой смысл этих формул остается непонятным, тогда как *подлинно существенное* разногласие между исповеданиями может лежать и часто лежит в таких их своеобразиях, которые догматически совсем не фиксированы, в силу чего разногласие в принципе примиримо и сводимо к естественному, согласимому между собой различию в духовных и религиозных типах, одинаково правомерных. Приведу пример: я думаю, ни один серьезный и добросовестный богослов не может сказать, что понимает, в чем состоит *религиозно-существенный* смысл разногласия между католической формулой «filioque» и православным учением об исхождении Св. Духа от Отца (причем, по учению отцов церкви, Дух исходит от Отца «*через Сына*») — разногласие, вызвавшее со времен патриарха Фотия столь ожесточенные споры и едва ли примиримое в виду освященности для каждой стороны самой словесной формулы. А с другой стороны, одно из подлинно существенных религиозных различий между восточной и западной

христианской установкой заключается в — никогда точно не фиксированном и по существу легко согласимом — различии между восточно-христианским сознанием мистической близости человека к Богу, его укорененности в Боге, возможности его «обожения», и идущим главным образом от Августина западно-христианским сознанием, более остро ощущающим трансцендентность Бога, расстояние, отделяющее падшую природу от Бога, а потому необходимость строгого религиозного перевоспитания человека. Здесь нет вообще непримиримого разногласия, выразимого в жесткой форме разделительного суждения «либо одно — либо другое», а есть законное многообразие религиозных типов — многообразие «обителей», гармонически совместимых в общем «доме Отца». При такой жизненной проверке иногда обнаруживается совершенно неожиданная группировка религиозных направлений. Так, при всей глубине различия в иных отношениях между католицизмом и кальвинизмом, они солидарны между собой — против лютеранства — в утверждении обязательности христианского формирования всех сторон и областей человеческой жизни, в ответственности церкви за нравственные начала мирской жизни, словом — в признании общей идеи «теократии». Как только мы, следуя завету апостола, перестаем быть служителями «буквы» и становимся служителями «духа» Нового завета — а это значит: служителями живой, действенной истины,— для нас кончается безнадежность разногласия между фиксированными, застывшими формулами и начинаются совсем иные, живые и гибкие различия,— и тем самым открывается по крайней мере принципиальная возможность соглашения по ним.

В этой связи обнаруживается, что движение воссоединения исповеданий не только наталкивается на *субъективно-психологическую* трудность преодоления разногласий между разными традициями, освященными долгой историей, но и должно считаться с *объективной* трудностью — именно с необходимостью сочетания в религиозной жизни консерватизма, верностью преданию с живым религиозным опытом и творческой религиозной мыслью. Как уже было только что выше упомянуто, коллективная сила церковного предания, в котором хранится память о великих и ценных достижениях творческих эпох жизни церкви, имеет огромное и систематическое, и педагогическое значение и особенно в эпохи духовной смуты и религиозного унадка. Если мы многого теперь не понимаем в церковном предании, то мы должны прежде всего иметь смиренное сознание, что это может происходить от нашей религиозной слабости, от элементарности нашей религиозной мысли или ее отравленности предубеждениями эпохи неверия и рационализма. И от фанатического натиска безбожных и демонических сил человечество не может спасти даже самая утонченная и чуткая индивидуальная религиозная мысль, а только (если не говорить о силе личной святости) великие и могучие духовные силы, накопленные и хранимые в коллективном церковном предании. В религиозной сфере, более чем где-либо, имеют силу мудрые слова Гёте, выражающие подлинную силу консерватизма: «Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden, das alte Wahre, fass'es an» *. А с другой стороны, всякая традиция несет

* «Истина уже давно найдена, вокруг нее объединилась высокая духовность, старая истина уже существует, ее необходимо лишь взять» *(нем.)*.— *Ред.*

в себе опасность окостенения и омертвения; и кроме того, наличие многих конкурирующих традиций в лице разных исповеданий просто вынуждает творческое разрешение по существу разногласий между ними. Т. о. одинаково необходимо и благоговейно-бережное отношение к преданию, потому что в нем хранится недоступная иногда личному опыту подлинная божественная правда, и независимость творческой религиозной мысли, живого религиозного опыта, вне чего мы рискуем заменить Божий завет человеческим преданием. Здесь — как и всюду — здоровое духовное развитие должно быть мирной — несмотря на неизбежность частых драматических конфликтов — эволюцией, а не бурным восстанием, сразу и начисто порывающим со всем прошлым и дерзновенно мечтающим сотворить полноту правды заново, «из ничего» *.

Отсюда обнаруживается еще одно общее соотношение, часто упускаемое из виду и имеющее существенное значение при определении путей и форм не только экуменического движения, но и дела христианского возрождения вообще. В эпоху упадка церковь обычно забывает, что христианское строительство жизни есть дело всей церкви, как целого, всего «тела Христова» во всей полноте его органов и функций. Это строительство совершается, в частности, через противоборствующую гармонию, concordia discors, двух вечных и необходимых органов религиозной жизни: «священнической» и «пророческой» должности. (Если выше, в главе об идее церкви, я брал понятие «священнослужение» в его широком смысле, в котором оно предполагает всеобщее священство и включает в себя пророческое призвание, то здесь я возвращаюсь к общепринятому словоупотреблению, в котором «священство» противостоит как «мирянам», так и «пророчеству».) Задача священнической должности есть в первую очередь бережное блюдение святыни, хранимой в церкви, и внушения ее членам церкви; задача пророческой должности есть искание живой религиозной правды, как ее требуют условия времени и наличное духовное состояние мира,— внимание голосу Божиему, как он обращен к людям в данный момент, в данном конкретном их положении. Это пророческая должность есть главным образом и в принципе — должность «мирян», членов церкви, активно участвующих во всей полноте человеческой моральной и общественной жизни и менее связанных обязанностью блюдения предания. Если позволительно употребить затасканный, но полезный по своей понятности термин, то я сказал бы: «*христианский прогресс*» есть, по крайней мере, в значительной степени и в первую очередь дело мирян, тогда как дело «священства» есть охранение святыни, уже достигнутой христианским религиозным сознанием и вошедшей в общее употребление церкви. Я думаю, что это положение можно подтвердить всей историей церкви — особенно если вспомнить, что «монашество», как таковое, с точки зрения церковной иерархии санов есть религиозная группировка мирян. То же применимо в наше время к делу христианского возрождения и, в частности, к делу воссоединения исповеданий.

Христианское возрождение есть в своей основе пробуждение пророческого сознания, искания подлинной Божией правды в конкретных условиях жизни нашего времени. Оно есть поэтому в первую очередь дело мирян, свободных христианских умов,— конечно, не «свободомыс-

* Я обсудил подробнее эту тему в моей книге «Свет во тьме», в экскурсе «Религиозный опыт и традиционная вера».

лящих» (libre penseurs) в историческом смысле этого слова (таковые суть, напротив, рабские умы, скованные всей узостью неверия, а в наше время, к тому же, безнадежные консерваторы, служители омертвевшей традиции недавнего прошлого), а подлинно свободно мыслящих и верующих умов. Таковыми были, например, великие русские религиозные мыслители XIX века или во Франции — Charles Péguy. Черпая свое вдохновение из чистейших источников традиционной веры, они одновременно черпают его из ответственного нравственного сознания, из чуткого внимания к духовным нуждам своего времени. Сознавая себя верными сынами мистической церкви Христовой, они находятся в неизбежной оппозиции к «книжникам и фарисеям», ко всем, гордящимся своим правоверием,— к омертвевшему и греховному, чисто человеческому преданию эмпирической церкви. Если христианин и не может быть «революционером» — ни в смысле демагога, рассчитывающего достигнуть своего идеала разнузданием слепых, темных, злых страстей масс, ни в смысле утописта, мечтающего внешним политическим переворотом осуществить царство правды и добра на земле,— то он, с другой стороны, именно в качестве христианина должен быть борцом за Божию правду, если нужно, против всех земных инстанций; он всегда должен быть готов быть «революционером» по образцу Антигоны Софокла.

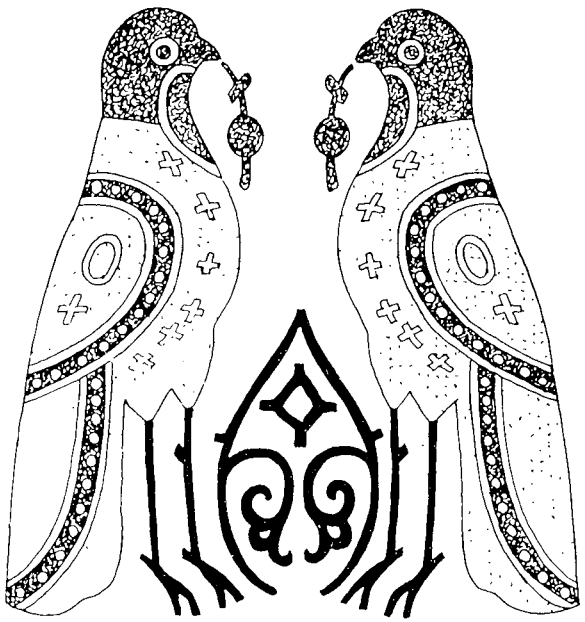
Но кроме таких избранных вождей и героев дела христианского возрождения есть еще множество простых, рядовых его воинов — вся масса религиозно-активных мирян. Католической церкви принадлежит честь открытия всего значения этого, часто забываемого элемента христианской активности и его организации в так наз. Action Catholique. По этому образцу должна возникнуть организация общехристианской действенности мирян с задачей активного обновления в духе христианской правды всей жизни во всем многообразии ее областей — должны возникнуть христианские союзы разных классов и профессий, христианские общества утоления человеческой нужды, христианские организации для примирения всякого рода человеческих конфликтов, о чем я уже говорил выше. И если здесь в первую очередь естественны организации, объединенные общностью исповедания, то наряду с этим совершенно особую, провиденциальную миссию могут иметь объединения членов разных христианских исповеданий на почве общего христианского делания.

Сюда же относится руководящая роль мирян в великом деле воссоединения и примирения исповеданий. Надо осознать, что это дело есть в первую очередь не дело церковной (в узком смысле слова) *мысли,* а дело христианской совести,— что оно, как мы видели, органически связано с делом общего нравственного примирения в человечестве. Надо осознать, что то, что здесь невозможно или чрезвычайно трудно людям, поскольку они неизбежно стеснены своими субъективными пристрастиями и питающим их различием традиций, легко возможно для Бога, который через великие испытания и трагедии исторической жизни воспитывает и просветляет человеческие души. Как ни ценно экуменическое движение в форме сближения разных церковных организаций и их официальных представителей, эта форма движения должна опираться на стихийно нарастающее — и также требующее свободной и целесообразной организации — движение широких слоев христианского мира, в грозный час мировых испытаний одушевленных исканием христианской правды и менее связанных застывшими традициями. В этом отношении сам по себе печальный

факт обмирщения общественного мнения, его прохождения через опыт неверия и отпадения от церкви имеет и свою хорошую сторону. Поскольку это обмирщение и неверие преодолевается изнутри, оно оставляет после себя след в форме духовной свободы — в форме истинно христианской готовности учиться тому, что есть правого и праведного даже у теоретически неверующих поборников правды. Христианское возрождение вообще, как и воссоединение исповеданий, восстановление в эмпирии святой кафолической церкви Христовой, возможно только в атмосфере свободы.

«Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их. Но когда обращаются к Господу, тогда покрывало сие снимается; Господь есть Дух; и где Дух Господен, там и свобода» (2 Кор., 3, 15—17).

Мир в наши страшные дни и в тяжкую эпоху, которая так или иначе должна за ними последовать, стоит на распутье. Перед ним — только две возможности: или катиться далее по пути в пропасть, или спастись от гибели героическим усилием христианского возрождения. Да поможет нам Господь!



СВЕТ ВО ТЬМЕ

Опыт христианской этики и социальной философии

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Какой практический, жизненный смысл имеет то, о чем мы выше говорили? Я далек от намерения заниматься самодовлеющим отвлеченным богословским умозрением. Богословская истина есть всегда истина, как *путь и жизнь*. Все остальное есть ненужная «литература».

Я думаю, что богословская, т. е. в своей основе чисто религиозная, проблема «света и тьмы», на которую дает какой-то глубокий и таинственный ответ рассмотренный нами стих 1, 5 Евангелия Иоанна, есть, быть может, самая мучительная, но и самая насущная проблема человеческой жизни. И, будучи таковой, она приобретает особую остроту именно в переживаемую нами эпоху. Можно сказать, что в проблеме «света и тьмы», в идее света, светящегося *во тьме*,— т. е. в сочетании двух основоположных мыслей — непонятного, противоестественного и все же фактически очевидного упорства тьмы перед лицом света, и возможности веры в свет, несмотря на это упорство тьмы,— сосредоточены и все мысли и сомнения, и все упования, к которым сознание европейского человека пришло в итоге опыта истекших десятилетий XX века и в особенности страшного опыта последней войны — все, в чем в результате этого опыта *наша* вера, *наши* убеждения принципиально отличаются от господствующих воззрений XVIII—XIX веков. Люди, первые нравственные убеждения которых сложились еще под влиянием идей XIX века, не могут не сознавать — поскольку они сохранили вообще способность учиться из опыта жизни,— что они получили и получают какой-то жизненный урок первостепенной важности,— урок, обличающий многие, и притом самые существенные, их прежние убеждения как иллюзии и ставящий перед ними новые, мучительные проблемы. И политические события XX века — то обстоятельство, что начиная примерно с 1914 года европейское человечество вступило в длительную эпоху разрушительных войн и огромных внутренних потрясений, кульминировавших в апокалипсических событиях дикого разгула зла последних лет,— и отчасти этим обусловленные, отчасти независимо от этого возникшие изменения в понятиях и убеждениях европейского мира дают в общем итоге бесспорное впечатление, что в XX веке наступила какая-то совершенно новая историческая эпоха. Когда мы теперь оглядываемся назад и сравниваем нашу трагическую эпоху со сравнительно мирной и благополучной эпохой второй половины XIX века, разница в стиле жизни и мысли обеих эпох бросается в глаза. И если мы спросим себя, в чем состоит существо этого различия, то, я думаю, мы должны будем признать, что это различие в значительной степени определено новым опытом упорства и могущества зла в мире.

1. «ВЛАСТЬ ТЬМЫ»

Когда первосвященники и старейшины еврейского народа с толпой служителей пришли в Гефсиманский сад, чтобы арестовать Иисуса, Он сказал им: «Теперь — ваше время и *власть тьмы*» (Лук., 22, 53). Я думаю,

многие люди, если хотят подвести итог горькому жизненному опыту современности, не могут найти лучшего выражения, чем эти слова. Основное, решающее впечатление от всего, что пришлось пережить европейскому человечеству за это последнее время, есть впечатление *власти тьмы в мире*. Силы зла и разрушения торжествуют над силами добра, заблуждения по общему правилу оказываются могущественнее истины, слепая игра иррациональных сил — в личной жизни или в жизни исторической — полагает предел всем упованиям человеческого сердца. Таково доминирующее впечатление, которое мы имеем от жизни. Оно ведет к убеждению, что все доброе, разумное, прекрасное, благородное есть в мире и редкое исключение, и нечто чрезвычайно хрупкое и слабое, всегда подавляемое силами зла и тонущее среди них. Общий фон и как бы основную, господствующую сущность мирового бытия составляют силы противоположного порядка — слепые, стихийные страсти корысти, ненависти, властолюбия и даже бессмысленного, порочного садизма. То, что еще 40 лет тому назад — отчасти даже только 10 лет тому назад — казалось абсолютно невозможным в европейском человечестве, воспитанном на началах античной культуры, христианского сознания и великого гуманитарного движения новой истории,— рабство, по жестокости далеко превосходящее его формы в древности, массовое истребление целых народов, обращение с человеком, как со скотом, циничное презрение к самым элементарным началам права и правды — осуществилось с поразительной легкостью. Так называемый культурный человек внезапно оказался обманчивым призраком; реально он обнаружил себя неслыханно жестоким, морально слепым дикарем, культурность которого выразилась только в одном — в изысканности и усовершенствовании средств истязания и убийства ближних. Сто лет тому назад проницательный русский мыслитель Александр Герцен предсказывал нашествие «Чингисхана с телеграфами». Это парадоксальное предсказание оправдалось в масштабе, которого не мог предвидеть Герцен. Новый Чингисхан, родившийся из недр самой Европы, обрушился на нее воздушными бомбардировками, разрушающими целые города, газовыми камерами для массового истребления людей и грозит теперь смести человечество с лица земли атомными бомбами.

Конечно, легко пытаться ослабить ужас и принципиальную значительность этого сознания ссылкой на то, что в этом повинны отдельные народы или отдельные, овладевшие ими, морально-политические доктрины. Это, столь обычное для человека, особенно в моменты одержимости страстями вражды, фарисейское настроение не только морально ложно, но и чисто теоретически основано на жалком недомыслии. Конечно, нельзя отрицать, что нравственные и духовные начала оказались у одних европейских народов более прочными и устойчивыми, чем у других. Но это не отвечает на вопрос, почему в лоне европейского человечества, единого и по расе и по исторической культуре, могло так легко зародиться и окрепнуть новое варварство. Для кого идея христиански-европейского человечества, христианского мира («chrétienté») не есть пустое слово, тот не может подавить в себе покаянного сознания, что этот христианский мир, как целое, ответствен за происшедшую в нем моральную катастрофу. Германский народ не менее других европейских народов был носителем христианской культуры; в лице своих великих мистиков он нашел одно из самых глубоких выражений христианского духа; он породил реформационное движение, которое, несмотря на все его позднейшие заблуждения, содействовало возрождению церкви; и среди своих великих мыслителей и поэтов он еще так недавно имел таких

общепризнанных представителей европейского гуманизма и наставников человечества, как Кант и Гёте. Его неожиданное впадение в неслыханное варварство должно поэтому восприниматься как проявление духовного заболевания всего европейского человечества, как единого целого. Это было подтверждено фактом заразительности этого заболевания. До начала войны национал-социализм (как и до него фашизм) встретил неожиданное снисходительное, терпимое и даже благосклонное отношение к себе и приобрел убежденных сторонников едва ли не во всей Европе; а во время войны во всех оккупированных и вассальных государствах Европы легко удалось воспитать целые кадры людей, применявших эту варварскую доктрину с не меньшей бесчеловечностью, чем сами немцы; популярное утверждение о прирожденной склонности немецкого народа к жестокости и презрению к человеческой личности перед лицом этих фактов обнаруживается как лицемерие или глупость. Факты неопровержимо свидетельствуют, что очень многих европейцев, казалось проникнутых христианско-гуманитарной культурой, при известных условиях легко превратить в течение весьма короткого времени в варваров и извергов. И так же близоруко усматривать последний источник зла только в определенной доктрине. Доктрина есть только внешняя оболочка и идеологическое оправдание для инстинкта зла, дремлющего в душе человечества; весь ее успех состоит в том, что она потакает разнузданию этого инстинкта. Где этот дух зла становится активным и ищет обнаружения, он легко найдет себе оправдание и в других доктринах; и кто духовно еще не совсем ослеп, тот знает, что, например, победоносный враг национал-социализма и фашизма, русский коммунизм,— есть лишь другая разновидность того же культа зла и бесчеловечности и что после военной победы над национал-социализмом опасность крушения моральных основ общежития и всей человеческой жизни только изменила свою форму, но остается не менее грозной. Но надо идти еще дальше. Если национал-социализм и коммунизм можно и должно рассматривать только как две разновидности одного и того же зла «тоталитаризма», подавления человеческой личности бесчеловечной машиной абсолютного государства, то надо признать, что и «тоталитаризм» во всех его разновидностях есть только одна из форм, а не сама сущность безнравственности и бесчеловечности. Дух ненависти, цинизма, презрения к человеческой жизни гораздо шире и более распространен, чем какая-либо доктрина; за время войны он, естественно, сделал огромные, жуткие завоевания, овладев душами принципиальных противников «тоталитаризма». Кому из нас за эти годы не случалось встречать добрых, культурных людей, убежденно проповедовавших поголовное истребление или порабощение всего немецкого народа? И каковы бы ни были аргументы в пользу военной целесообразности употребления атомной бомбы — в мировую историю войдет навеки, как несмываемый позор человечества, факт, что первое применение метода войны с помощью искусственного землетрясения и внезапной гибели сотен тысяч невинных людей принадлежит англосаксонскому миру, общепризнанному носителю начал права и уважения к человеку.

Нет, надо иметь мужество смотреть правде в глаза. Все пережитое нами за последние годы и уже задолго до этой катастрофы смутно предчувствуемое — свидетельствует об одном. Дух зла не сосредоточен в каких-либо отдельных конкретных его носителях, и одолеть этих носителей с помощью военного разгрома не значит победить и уничтожить самый дух зла: он обладает таинственной способностью, как

искры пожара, перескакивать из одной души в другую; он, как Феникс, возрождается из пепла в неожиданных новых формах. Ибо он искони таится в душе человечества, есть некая сверхчеловеческая сила, неодолимая никакими чисто человеческими усилиями и внешними мерами. Он есть истинный «князь мира сего», и потому мир находится во «власти тьмы».

Современный немецкий философ Николай Гартман выражает свое пессимистическое впечатление от мира в общем метафизическом утверждении, что *уровень* бытия обратно пропорционален его *силе,*— что высшее, будучи производной надстройкой над низшим, всегда слабее последнего. Силы духовного порядка слабее сил животных, силы органического мира слабее сил мира неорганического. Но нет даже надобности признавать эту формулу, чтобы усмотреть власть тьмы над миром. Достаточно ограничиться скромным и уже совершенно бесспорным сознанием, что в мировом бытии просто не дано *никаких гарантий для торжества начал добра и разума* — другими словами, что между *ценностным уровнем* какого-либо проявления мирового бытия и его *реальной силой* или *влиятельностью* во всяком случае нельзя установить никакой прямой пропорциональности. Природа, структура мирового бытия — *включая сюда и область истории, т. е. судьбы человека,*— по-видимому, равнодушна к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости. В *этом* смысле «царство мира сего» представляется с совершенной очевидностью «властью тьмы».

Конечно, эта мысль о «власти тьмы» в мире, как и евангельская идея о «свете во тьме», вообще говоря, суть истины столь же старые, как жизненный опыт или как дерзновенно верующее — *вопреки* всякой очевидности фактического порядка — человеческое сердце. В каком-то смысле *вера* была во все времена верой в эмпирически невозможное, в то, что противоречит трезвому, рассудочному опыту жизни. И с другой стороны, издавна верующее или ищущее веры сердце мучается сомнениями, будучи не в силах согласовать свою веру, свое искание правды с бессмысленностью и несправедливостью человеческой судьбы в мире: достаточно вспомнить книгу Иова, пессимизм «Екклесиаста», скорбное недоумение о жизни древнегреческих поэтов, начиная уже с Гомера.

Но если во все времена существовало разногласие между содержанием веры и объективным порядком вещей, как его констатирует опыт и рассудочное познание,— если во все времена невинные страдальцы ставили себе вопрос Иова и человеческое сердце мучилось тем, что зло так часто побеждает на земле, а добро гибнет,— то все же общие представления о строе и течении мирового бытия, будучи вообще различными в разное время, давали также и совершенно различные ответы на вопрос о соотношении между содержанием веры и содержанием жизненного опыта или научного знания. Так, например, древнееврейский народ представлял себе всемогущего Бога — творца неба и земли — вместе с тем своим политическим покровителем, непосредственным руководителем судьбы израильского народа — «Богом брани», дарующим Израилю победу над врагами и обеспечивающим ему политическое могущество. Другими словами, содержание религиозной веры и содержание исторического знания и политической мудрости казались тогда просто совпадающими между собой. С другой стороны, античному греку мир — «космос» — представлялся непосредственным воплощением божественного разума и божественной гармонии: содержание религиозной веры (по крайней мере, философски очищенной веры) находилось

в полном согласии с данными астрономии, физики, биологии и находило в них свое подтверждение. Но, быть может, в максимальной мере гармония между верой и знанием была достигнута в средневековом миросозерцании, сочетавшем христианское религиозное сознание с античным естествознанием и античной метафизикой. Если мы возьмем картину мира, как она выражена, например, в философии Фомы Аквинского или в «Божественной комедии» Данте, то мы останемся под сильнейшим впечатлением, как лучшие умы той эпохи — *несмотря* на вековечный опыт торжества зла и неразумия на земле — имели твердое убеждение, что строение мира и ход мировой жизни определены началами религиозного порядка. Религиозная мораль, эсхатология, мечта о царстве небесном гармонично укладывались в рамки картины мира, которую рисовала научная космология. Бог, как любовь,— эта самая возвышенная и, казалось бы, самая «неземная», самая невероятная с точки зрения объективного знания идея христианской веры — был для Данте той самой космической силой, которая движет солнцем и всеми звездами (l'amor che muove il sol e l'altre stelle *). Это было время, когда людям искренно казалось, что — несмотря на всю видимость обратного — все в мире, рост каждой былинки и движение небесных тел, судьба каждого отдельного человека и историческая судьба человечества, не только вообще совершается разумно, в согласии с Божественным Промыслом, но что это согласие, утверждаемое верой, может быть объективно обнаружено всем опытом жизни и научным знанием. Казалось, что картина строения мира, открываемая научной и философской мыслью, как и исторический опыт, непосредственно подтверждает религиозное упование человеческого сердца. Истины Евангелия оказывались в согласии с истинами астрономии и физики, истории и политической философии.

Нам нет надобности описывать историю человеческой мысли, опрокинувшей эти представления, и объяснять, почему именно они стали для нас теперь невозможными. Ясно, что непроходимая бездна отделяет восприятие мира и жизни в сознании нового человека от такого рода идей. Различие здесь настолько велико, что сравнение становится почти невозможным и малопроизводительным.

Оставляя поэтому в стороне этот, столь далекий нам теперь образ мыслей, остановимся только на том контрасте, который поучителен для определения своеобразия идей XX века. Как уже указано, наше время существенно отличается от представлений совсем недавнего прошлого, и притом представлений, составлявших убеждение наиболее передовых, научно образованных кругов европейского общества. Мы разумеем, быть может, самую характерную черту духовного кризиса нашего времени — крушение веры в так называемый *«прогресс»* человечества. Смутно предчувствуемая с эпохи Ренессанса, идея «прогресса», т. е. предопределенного совершенствования — умственного, нравственного, общественного — человеческой жизни, была фиксирована в последнюю треть XVIII века в умственных построениях Тюрго, Лессинга, Кондорсэ. Из сочетания веры в высшее призвание человека — веры, неосознанно родившейся из семени христианства,— с наивным рационализмом родился *исторический оптимизм,* составляющий основу мировоззрения лучших, самых просвещенных и благородных людей конца XVIII и всего XIX веков. Этот исторический оптимизм, эта вера в «прогресс» были верой в предопределенность скорого осуществления абсолютного до-

* любовь, что движет солнца и светила *(итал.).— Ред.*

бра — «Царства Божия» — на земле. В эту эпоху (конец которой еще так близок нам и отголосками которой еще доселе живут многие некритические умы нашего времени) человечество жило верой в легкую, заранее обеспеченную победу добра и разума над злом и неразумием; ему казалось, что оно идет прямой дорогой, не встречая серьезных препятствий, к осуществлению идеального состояния человеческого бытия; и либерализм, и сменивший его позднее социализм были только различными вариантами этой веры в обеспеченную скорую осуществимость на земле всей полноты правды.Человечество жило *уверенностью* в осуществимость высшей, последней своей мечты. В этой уверенности вера, как сокровенное и дерзновенное упование человеческого сердца, казалось, совпадала с объективным, разумным знанием действительности — с достижениями точной и строгой науки.

Вера в «прогресс» могла быть верой в «эволюцию», т. е. в непрерывное, постепенное, органическое и потому мирное совершенствование человеческой природы и условий человеческой жизни, или же она могла быть верой — согласно знаменитой формуле Маркса — во внезапный «скачок» человечества «из царства необходимости в царство свободы» — из царства зла и бессмыслия в царство добра и разума. Но в обоих случаях она была тем, что мы теперь называем довольно варварским, но выразительным словом: *«утопизм»*: в ее основе лежала, как указано, вера *в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире*. Для этого мировоззрения характерно, что «власть тьмы» представлялась ему либо случайным (и в сущности непонятным) недоразумением в истории человечества (ввиду признаваемой прирожденной «разумности» и «благости» человеческой природы), либо, во всяком случае, временным и противоестественным состоянием человеческой жизни. Нормальным, естественным состоянием признавалась, наоборот, *«власть света»*, осуществление которой считалось поэтому и легким, и обеспеченным. Это воззрение развивалось по большей части в оппозиции к религии — не только к вере, как она исповедовалась и проповедовалась христианскими церквами, но и к религиозной вере вообще; его сторонники обычно считали себя «неверующими»; однако, по существу, оно, как уже указано, состояло из убеждения, что *объективно познанная* природа мира и человека согласуется с упованием человеческого сердца, именно с *верой в конечное торжество «света»*, т. е. добра и разума, и даже прямо подтверждает эту веру, придает ей характер достоверного знания.

Но именно эта вера представляется в настоящее время мыслящему человеку, т. е. человеку, сознательно пережившему исторический и духовный опыт последних десятилетий, в буквальном смысле слова *допотопной*, т. е. предшествовавшей историческому «потопу» XX века и перед лицом этого потопа опытно обнаружившей свою несостоятельность.

Нет надобности здесь подробно разбираться в спорном еще во многих отношениях значении исторических событий нашего времени. Ясно, во всяком случае, одно: вере в «прогресс», в непрерывное и прямолинейное материальное, умственное и нравственное совершенствование человечества, пережитый нами исторический опыт нанес непоправимый удар. Теперь наша мысль уже не охвачена идеей «прогресса»: она, напротив, прикована к тому, о чем люди недавнего прошлого странным образом совсем забыли — к историческим явлениям крушения великих цивилизаций и смены их долгими, многовековыми эпохами варварства.

Мы не можем уже теперь думать, что *«власть тьмы»* есть только случайное, временное состояние мира и что она непрерывно прогоняется, побеждается властью разгорающегося света.

Нас занимает здесь не политика и не история, как таковые. И было бы, конечно, легкомысленно и неумно на политическом опыте 2—3 десятилетий строить какое-нибудь общее философско-историческое мировоззрение — с помощью фактов, совершившихся в короткий период времени, пытаться доказать истины, долженствующие иметь общее значение. Об этом здесь не может быть и речи. Мы упоминаем об этих основных чертах переживаемой нами эпохи не в качестве достаточных *оснований* для общих выводов философского порядка, а лишь отчасти в качестве *поводов* для возникновения нового мировоззрения, отчасти в качестве естественных его иллюстраций.

Под влиянием ли этих исторических событий или даже, может быть, независимо от них и отчасти даже до них, в силу некой необъяснимой внутренней эволюции духовной жизни, совершилось нечто, что мы здесь просто констатируем как бесспорный факт: крушение веры — имевшей еще недавно значение аксиоматической достоверности — в прогресс, в безостановочное совершенствование человека, в непрерывную, самим устройством мира и человека предопределенную победу *света* над *тьмой*. Эта вера сменилась теперь если не обоснованным убеждением, то безотчетным, но острым сознанием власти над миром и человеком *темных сил — «власти тьмы»*. Или, употребляя другое выражение, принадлежащее тому же апостолу Иоанну, который написал загадочные слова о *свете,* светящем во *тьме,*— слова *«весь мир лежит во зле»* перестали теперь быть для нас привычной, условной церковной формулой и стали *серьезной и горькой правдой*. Если есть жизненное убеждение, владеющее всеми нами, то это есть именно невольное, горькое, но неустранимое впечатление — *прямо противоположное* еще недавней вере в предопределенность прогресса,— что *миру свойственно упорствовать во зле,* что зло есть какая-то огромная, страшная сила, властвующая над миром и как-то имманентно ему свойственная. Под этим впечатлением не только рушится и обнаруживается, как гибельное заблуждение, наивно-оптимистическая вера в предопределенность и легкое и скорое торжество добра над злом, но слагается прямо противоположное ей убеждение, что борьба между добром и злом есть — в пределах мирового бытия — некая *вековечная борьба*. Не только задача одоления мирового зла не легка, а, напротив, мучительно трудна,— не только ее благоприятный исход не предопределен заранее, но меняется и самое понимание ее смысла и существа. Так как «весь мир лежит во зле» и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то борьба против него *имеет смысл совершенно независимый от веры в победу над ним* — более того, имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра — в пределах мирового бытия — невозможна. Это не есть дефэтизм, горькая резиньяция перед лицом зла; напротив, так как становится ясным, что торжество зла означает просто конец жизни — достаточно снова вспомнить об угрозе «атомной войны»,— то долг и необходимость напряженной и неустанной борьбы против зла ощущаются с предельной остротой. Чем более глубокими сознаются корни зла, тем более настоятельной представляется борьба с ним. Что эта борьба должна в пределах мировой истории длиться вечно,— не умаляет ее значения и ее необходимости; из того, что и каждый человек в отдельности, и человечество в целом до конца своей жизни должно оборо-

няться от разрушительных сил зла, не следует, что эта борьба бессмысленна и должна прекратиться. Жизнь, полная мучительных трудностей и трагизма, все же лучше гибели, смерти и разложения; и мужество в сочетании с трезвостью выше, значительнее, в каком-то смысле разумнее мужества, питаемого только иллюзиями. Нужда в оптимистических иллюзиях только обличает, что человек внутренне не готов к тягчайшим испытаниям борьбы; и питаться этими иллюзиями — значит рисковать капитулировать перед подлинной трудностью борьбы, быть не в силах переносить *героический* смысл человеческой жизни. В остроте и отчетливости для нас впечатления о вековечности борьбы между силами света и силами тьмы, в невозможности для нас каких-либо воззрений — все равно, научных или богословских,— основанных на его игнорировании, заключается духовное своеобразие нашей эпохи.

2. КРИЗИС ГУМАНИЗМА

Это убеждение во «власти тьмы» над миром, которое так характерно для духовного состояния нашей эпохи, имеет еще одну сторону, заслуживающую самого пристального внимания. А именно, по сравнению с описанным выше мировоззрением недавнего прошлого оно может быть определено как *кризис веры в человека — как кризис гуманизма.*

В основе *веры в прогресс* — в предопределенное совершенствование человека — и *утопизма* — веры в осуществимость на земле полноты правды и добра — лежала вера в достоинство человека и его высокое назначение на земле, короче говоря — *вера в человека.*

Происхождение этой веры в человека связано с одним глубоким недоразумением, которое определило характер ее типического обоснования и оказало роковое влияние на ее судьбу. Не подлежит ни малейшему сомнению, что по существу эта вера — христианского происхождения. В христианском откровении ветхозаветное представление о человеке как «образе и подобии Божием», как о существе привилегированном, состоящем под особым покровительством Бога и призванном властвовать над всем остальным творением, было заострено в идее *богосыновства человека,* в понятии о человеке как носителе *духа* и в этом смысле существе, рожденном «свыше», «*от Бога*». Однако, по странному недоразумению, о смысле и причинах которых нам придется подробнее говорить ниже, в другой связи, этот источник веры в человека остался неосознанным, и «гуманизм» нового времени возник в *прямой оппозиции* к христианскому мировоззрению, и именно в такой форме он определил характер веры в человека вплоть до нашей эпохи. Чувство веры в самого себя и в свое великое назначение на земле, охватившее человека с начала эпохи, которую принято называть «новым временем», испытывалось им как некое совершенно новое сознание, как некая духовная революция против освященного церковью общего стиля средневекового жизнепонимания. Это рождение гуманизма нового времени носило характер некоего гордого восстания человека против сил, его порабощавших и унижавших. Один из первых и самых влиятельных его провозвестников, Джордано Бруно, определил пафос этого нового самосознания человека как «героическую ярость» (heroice furore). Вначале эта вера в человека, несмотря на свою резкую оппозицию к средневеково-христианскому мировоззрению, была все же обвеяна некой общей религиозной атмосферой. В эпоху Ренессанса гуманизм стоит в связи с пантеистическими

тенденциями, с опровержением принципиального различия между земным, «подлунным» и небесным миром, или с платонической идеей небесной родины человеческой души. Точно так же Декартова вера в человеческий разум была верой в «lumière naturelle»: верховенство и непогрешимость человеческого разума основывались на том, что в своем разумном познании, в своих «ясных и очевидных идеях» человек является носителем «lumière naturelle» * — по существу, божественного «*света*»; и последователь Декарта Мальбранш мог даже еще сочетать это воззрение с благочестивой мистикой августинизма. Известно также, что пуританские переселенцы в Америку, впервые провозгласившие «вечные права человека и гражданина», обосновывали эти права святостью личного отношения человека к Богу. И эта связь веры в человека с верой в Бога в форме «естественной религии» звучит еще у Руссо. Но в общем именно в XVIII веке, в эпоху французского Просвещения, совершается окончательный разрыв между этими двумя верами: вера в человека в эту эпоху вступила в характерную для гуманизма нового времени оппозицию ко всякой религиозной вере вообще; она сочеталась с религиозным неверием, с натуралистическим и материалистическим мировоззрением. В этом сочетании и заключается существо того воззрения, которое властвовало над человеческой мыслью в течение последних двух веков и которое можно назвать «профанным гуманизмом».

Но гуманизм в этой его форме содержал в себе глубокое и совершенно непреодолимое противоречие. Культ человека, оптимистическая вера в его великое призвание властвовать над миром и утверждать в нем господство разума и добра сочетаются в нем с теоретическим представлением о человеке как существе, принадлежащем и царству природы и всецело подчиненном ее слепым силам. Уже французские материалисты XVIII века делали отсюда вывод, в сущности, несовместимый с верой в человека: они утверждали, что универсальный мотив человеческого поведения есть эгоизм или даже что человек есть не что иное, как своеобразная машина («l'homme-machine»). Если, несмотря на это, в XVIII и в первой половине XIX века можно было все же веровать в особое, высшее иерархическое место человека в мироздании, то эта вера основывалась на исконном представлении о человеке как существе особого, высшего порядка, принципиально отличном от остального животного мира; так, можно было верить, что отличительной чертой человека является обладание разумом (homo sapiens) или нравственным сознанием. Но теоретической основе этих предположений (с самого начала довольно смутных) был нанесен сокрушительный удар *дарвинизмом*. Дарвинизм разрушил давнее, исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира и заменил его представлением, что человек есть просто часть животного мира, близкий родственник обезьяны, потомок обезьяноподобного существа. Уже на нашей памяти антропологический мотив дарвинизма — научное обличение гордыни человеческого самосознания — нашел еще новое подтверждение в учении *психоанализа* (этот смысл психоанализа подчеркивает сам его творец, Фрейд): мало того, что человек оказался обезьяноподобным существом; отныне он признан комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью.

---

* «естественный свет» *(фр.)*.— *Ред.*

Эти разрушительные удары по всем представлениям, на которых могла бы объективно опираться вера в высокое достоинство и назначение человека (удары, в сущности, неизбежные в силу основной натуралистической установки, с которой был связан профанный гуманизм), в течение долгого времени (а для эпигонов этого воззрения даже доселе) непонятным образом не уничтожали чисто иррациональную власть над сердцами этой веры в человека. Другими словами, профанный гуманизм с течением времени все больше становился, вопреки своему сознательному умыслу, слепой псевдорелигиозной верой.

Так постепенно складывалось парадоксальное, тягостное и чреватое опасностями положение. Профанный гуманизм (по своим первоначальным практическим плодам воззрение не только необычайно влиятельное и могущественное, но и глубоко благотворное) — предмет самоотверженной восторженной веры лучших людей XVIII и XIX веков, учение, которому европейское человечество обязано лучшими своими достижениями — отменой рабства, политической свободой и гарантиями неприкосновенности личности, социальными и гуманитарными реформами, в своей традиционной форме оказывался явно противоречивым, несостоятельным. Это настолько теперь очевидно, что мы не можем без некоторого чувства недоумения и вместе с тем скорбного умиления вспоминать о легковерии человеческого сердца, которое могло им увлекаться и в него веровать. Один из самых тонких и передовых умов XIX века, мыслитель, далеко опередивший свою эпоху и, может быть, первый остро переживший кризис профанного гуманизма, русский писатель Александр Герцен писал в своей исповеди «С того берега» (под непосредственным впечатлением крушения идеалов движения 48-го года): «Объясните мне, наконец, почему нельзя верить в Бога — и нужно верить в человека? почему глупо верить в царство Божие на небесах, и не глупо — в царство Божие на земле?» А в конце XIX века русский же мыслитель Владимир Соловьев резюмировал мировоззрение натуралистического гуманизма — миросозерцание, по которому человек, будучи продуктом слепых животных сил природы, вместе с тем призван осуществить на земле царство добра, разума и справедливости,— в убийственно иронической формуле: «Человек есть обезьяна *и потому* должен полагать душу свою за ближнего». И если такой полуобразованный эпигон профанного гуманизма, как Максим Горький, мог еще недавно написать хвалебный гимн человеку и наивно восклицать: «Человек — это звучит гордо!» — то человеку мыслящему и образованному естественно противопоставить этому недоумение: почему именно должно «звучать гордо» имя существа, принципиально не отличающегося от обезьяны, существа, которое есть не что иное, как продукт и орудие слепых сил природы?

Как бы упорно ни продолжала европейская мысль слепо утверждать веру, все объективные основания которой уже были разрушены, это противоречивое духовное состояние не могло быть прочным и длиться неопределенно долго; противоречие должно было, в конце концов, изнутри взорвать и разрушить само миросозерцание гуманизма. Еще в 40-е годы XIX века, в эпоху наиболее страстного напряжения веры профанного гуманизма, одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал естественное право человека, в согласии с его подлинной природой, отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззастенчивым эгоистом (Макс Штирнер). Этим был сделан единственный логический вывод из гуманистического учения Фейербаха, провозгласившего

человека самодовлеющим абсолютом и признавшего, что в религии, в идее Бога человек только иллюзорно отчуждает от себя и гипостазирует свою веру в себя самого, в свое абсолютное верховенство. Нигилистическая теория Штирнера была, однако, только первой, практически еще безрезультатной атакой на твердыню гуманистической веры. Но другой ученик Фейербаха вскоре после этого пришел к учению, которому суждено было не только внести в мир величайшие потрясения, но и сокрушить самые основы гуманистической веры. Знаменательное совпадение: в год появления «Происхождения видов» Дарвина (1859) появилась также книга Карла Маркса «Критика политической экономии», в предисловии к которой было впервые систематизировано роковое для судьбы профанного гуманизма учение «экономического материализма». В качестве веры в близкое и предопределенное осуществление социализма как абсолютного торжества разума и добра в человеческой жизни (веры, которая здесь даже принимает облик точного научного предсказания), марксизм продолжает традицию оптимистической веры в прогресс — этого основного мотива профанного гуманизма. Но природа человека здесь уже прямо определяется не как добрая и разумная, а как злая и корыстная: основным фактором истории оказывается *корысть*, борьба классов за обладание земными благами, ненависть между богатыми и бедными. И величайшим характерным парадоксом марксизма, обнаруживающим уже очевидное разложение гуманизма, является учение, что единственный путь, приводящий к царству социализма, к царству добра и разума, есть разнуздание классовой борьбы — разнуздание злых инстинктов человека. В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в *творческую силу зла*. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека, как индивидуальной личности, культом «класса» или «коллектива». Ибо, если все высшее, благое, духовное осуществляется в облике человека как индивидуальной личности (так как именно личность есть образ Божий в человеке), то стихийная сила зла воплощается более адекватно в человеке как безличной частице толпы, массы, коллектива. Естественно поэтому, что марксизм есть уже нечто иное, чем профанный, арелигиозный гуманизм: он есть «гуманизм» сознательно *антирелигиозный и антиморальный*. Вера в человека противопоставляется здесь не только вере в Бога, но и *вере в добро*. В марксизме гуманизм задуман уже как *титанизм*, как вера в торжество *бунтовщического* начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла. Противоречие между представлением о назначении и будущем человека и представлением о его подлинной природе или между *целью* человеческого прогресса и *средствами* его осуществления достигает здесь уже такого напряжения, что можно говорить уже о внутреннем разложении в марксизме гуманистической идеи.

Конец XIX века принес еще другое многозначительное явление разложения профанного гуманизма. Оно выражено в идеях Ницше. Величайшая заслуга Ницше заключается в том, что в его лице человеческая мысль пришла к отчетливому сознанию несовместимости обмирщенного понятия человека с гуманистическим культом человека. Несмотря на весь антирелигиозный и антихристианский пафос Ницше, его отказ от поклонения человеку в его эмпирическом, ординарном, природном — или, как он сам выражается, «человеческом, слишком человеческом» — существе обнаруживает некоторое подлинно религиозное устремление его духа и содержит напоминание о некой фундаментальной, забытой правде. В его лапидарной формуле: «*человек есть нечто, что должно быть преодолено*» подведен итог внутреннему крушению профанного

гуманизма и произнесен ему смертный приговор. В этой жуткой формуле содержится смутное прозрение, что человек в его чисто природном существе есть уклонение от некой высшей *идеи* человека, что истинно человечно в человеке его высшее, «сверхчеловеческое», именно *богочеловеческое* существо и что в этом смысле природно-человеческое начало действительно должно быть преодолено и просветлено. Но эта забытая спасительная истина только смутно преподносится Ницше и подвергается в его мысли страшному и жуткому искажению. Требование «преодоления человека» означает здесь одновременно низвержение самой *идеи* человека. Та реальность, которая издавна и в течение веков — все равно, правильно или ложно понятая — всегда воспринималась как воплощение на земле высшего, осмысляющего жизнь божественного начала, реальность *человека* в его отличии от всех остальных, чисто природных существ — низвергнута здесь в бездну.

Что же идет ей на смену? Так как Ницше остался в плену у традиционной антихристианской и антирелигиозной тенденции профанного гуманизма, то идея «сверхчеловека» не только должна была принять характер *богоборческого титанизма,* но и не могла быть обоснована иначе, чем *биологически.* Правильная по существу тенденция напомнить человеку об его высшем, аристократическом, «сверхчеловеческом» происхождении и назначении противоестественно оборачивается прославлением сверхчеловека как *животного высшей породы* или *расы,* причем мерилом высоты породы оказывается момент власти, жестокости, высокомерного аморализма; воплощением сверхчеловека становится не то ренессансный злодей Цезарь Борджиа, не то древний германец — «белокурая бестия». Так в мире идей совершается роковое, страшное событие: преодоление профанного гуманизма оказывается провозглашением *бестиализма.*

Еще совсем недавно эта странная и жуткая смесь гениальных духовных прозрений и бредовых моральных заблуждений могла казаться каким-то экзотическим цветком уединенной аристократической мысли; и быстро вошедшее в моду ницшеанство, казалось, должно было остаться сравнительно невинной для жизни умственной забавой снобистических кругов. Теперь, после того как вульгаризованное ницшеанство легло в основу сперва доктрины германского милитаризма, а затем, в противоестественном сочетании с демагогией и культом «массы», выродилось в теорию и практику национал-социализма,— теперь культ беспощадной жестокости, ужасы тоталитарной войны, истребление «низших рас» в газовых камерах показали, к чему реально приводит разложение гуманизма и его переход в бестиализм.

В лице марксизма и ницшеанства совершилось внутреннее крушение профанного гуманизма. Неизбежное и само по себе вполне законное обличение его иллюзорности и противоречивости привело, таким образом, к жуткому и роковому результату. Обличение идолопоклонства в обоготворении человека как природного существа приняло характер отрицания веры в *саму идею человека* — в святость человека как образа Божия. Выражая то же в терминах основной темы наших размышлений, мы можем сказать: усмотрение несостоятельности мысли, что природное, непросветленное существо человека может быть творцом и носителем высшего *света,* приводит парадоксальным образом к прямому культу *тьмы* как стихии, способной *из себя* породить *свет.*

Марксизм и ницшеанство — в других отношениях прямо противоположные друг другу — оказались, таким образом, солидарными в этом культе — в вере, что высшее состояние человечества может быть осуществлено через разнуздание и санкционирование низших, животных, злых сил человеческого существа. Эту новую извращенную веру можно было бы назвать *демоническим утопизмом*. Противоречивость профанного гуманизма сменена в демоническом утопизме противоречием еще более вопиющим. К чему это противоречие приводит на практике, показала история нашего времени. В лице русского большевизма марксизм превратил старый гуманитарный социализм в господство злодейски-тиранического деспотизма; злые, темные средства к осуществлению царства добра и правды оказались самоцелью — зло не породило добра, а цинически утвердило само себя, само воцарилось на земле. А биологический и аморалистический аристократизм учения Ницше, сочетавшись с демагогической революционностью, выродился в учение о творческой роли насилия, практические плоды которого человечество теперь пожало во всех пережитых им ужасах. Крушение профанного гуманизма привело мир к господству умонастроения и практики жизни *разбойничьей шайки*, потопило на наших глазах мир в море крови и слез.

Так роковая историческая судьба профанного гуманизма, в силу внутреннего противоречия, с самого начала его разъедающего, приводит к тому, что вера в величие и высокое предназначение человека, культ человека как святыни кончается кощунственным отвержением всего святого в человеческой жизни, циническим прославлением злого, звериного начала — потерей самого человеческого образа.

Этого кощунства и цинизма не может стерпеть человеческое сердце. Каким-то инстинктом, вне всяких рассуждений — каким-то ему присущим органом духовного познания — оно уже давно начало ощущать, что историческая судьба профанного гуманизма ведет человеческую мысль по ложному пути и должна довести его до бездны. Страшный опыт нашего времени с окончательной очевидностью подтвердил это предчувствие, по крайней мере, в отношении массового применения вульгаризованного ницшеанства, а зрячая часть европейского человечества начинает видеть, что вульгаризованный марксизм практически приводит к тем же результатам.

Это сознание также принадлежит к характерному составу нынешнего духовного кризиса. Но что может человеческая мысль противопоставить этому страшному итогу, до которого она доведена?

3. О СКОРБНОМ НЕВЕРИИ И СОВРЕМЕННОМ ГНОСТИЦИЗМЕ

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, сопоставим между собой темы и итоги двух предыдущих размышлений. На первый взгляд может показаться, что пессимистическое, горькое сознание «власти тьмы» в мире и тот культ тьмы как творческой силы, который родился из разложения гуманизма, суть родственные умонастроения. В этом допущении есть та доля правды, что оба они стоят в оппозиции к наивной оптимистической вере в реальную мощь и победоносность начал добра и разума в человеческой жизни. По сравнению с этой наивной оптимистической верой, основанной на идеализации и реальной структуры мирового бытия, и в особенности реальной природы человека, обе рассмотренные нами духовные тенденции нашего времени могут быть

определены как *неверие*; обе они суть итог некоего горького жизненного опыта, обличающего, как иллюзию, прежние оптимистические представления. Маркс несомненно был прав, когда против благодушного прославления прирожденной доброты человека показал могущество корыстолюбия и классового эгоизма; и так же был прав Ницше, обличая в профанном гуманизме, как признак духовного вырождения, нестерпимую самовлюбленность человека в себя, во всем ничтожестве и пошлости его природного, «слишком человеческого» существа.

Но этим и кончается сходство между обеими этими двумя формами разложения гуманизма, с одной стороны, и изложенным выше сознанием «власти тьмы». Взятые в целом или в основном мотиве, их определяющем, эти два умонастроения не только не сходны, но резко противоположны одно другому. В самом деле, убеждение во «власти тьмы» имеет своим определяющим моментом отрицание *утопизма,* отрицание веры в осуществимость идеального состояния человеческой и мировой жизни. Напротив, воззрение, в основе которого лежит *культ* «тьмы» и которое мы назвали *демоническим утопизмом,* как мы только что видели, противоестественно, противоречиво сочетает отрицание силы добра, веру в силу темных начал, именно со своеобразным *утопизмом,* т. е. с верой, что тьма есть творческая сила, которой дано осуществить идеальное состояние мирового и человеческого бытия. Оба умонастроения противоречат друг другу, как *скепсис и фанатизм,* как *мудрость и демоническая одержимость.* Подлинная разрушительность, гибельность умонастроения, утвердившегося в наше время в итоге крушения гуманизма, лежит не в том, что оно есть неверие, а, напротив, в том, что оно есть некое исступленное идолопоклонство, некая безумная, злая вера, требующая массовых человеческих жертвоприношений. В качестве слепой и ослепляющей *веры* оно могущественно стимулирует человеческую активность, направляя ее на ложную, гибельную цель. Демонический утопизм есть доктрина *революционная* в основоположном, самом глубоком смысле этого понятия: он проповедует необходимость (и верит в возможность) опрокинуть сами основы мирового бытия, как бы заново построить мир, используя для этого, в качестве творческих сил, темные, злые начала человеческого бытия. Объявляется ли такой творческой силой корыстолюбие и классовая ненависть, как в марксизме, или властолюбие и беспощадность к слабым, как в ницшеанстве,— в обоих случаях человек воспитывается в обоготворении злых страстей, в вере, что с их помощью человечество движется вперед к новому, светлому, прекрасному состоянию, к «раю на земле». Если некогда вера в Бога противоестественно была заменена слепой верой в человека, то крушение гуманизма приводит к еще большей слепоте и безумию: вера в человека как носителя начал добра и разума, в свою очередь, сменяется верой в творческую мощь злой силы, им владеющей; антрополатрия — идолопоклонство перед человеком — заменяется *сатанолатрией* — идолопоклонством перед сатаной как истинным «князем мира сего». И с другой стороны, это преодоление гуманизма сохраняет след своего происхождения из того же обоготворения человека и есть лишь ступень его нового вырождения: ибо конкретным носителем этого демонизма является *человеческая самочинная воля*; спасения ждут от *восстания человека* в его темном, разнузданно хаотическом существе *против Бога* — и притом не только против Бога как верховной инстанции, стоящей над человеком, но и против того, что есть имманентно божественного или богоподобного в самом человеке — против начал добра и нравст-

венности. Этот демонический бестиализм уже ни в каком смысле нельзя назвать *гуманизмом*; но в качестве веры в спасительность и творческую силу человеческого самочиния и бесчиния духовно опустошенной человеческой природы он остается все же «*гоминизмом*». И именно в этом качестве он есть самая извращенная и противоречивая форма *утопизма*, противоестественного сочетания крайнего неверия с окончательно ослепшей верой.

Прямо противоположно этому описанное выше горькое, отрезвляющее убеждение — сознание коренного, *неизменимого несовершенства мирового бытия* и если не бессилия, то слабости, онтологической необеспеченности в мире — перед лицом «власти тьмы» — человеческой мечты, человеческих усилий утвердить в мире начала правды и добра.

Но наибольшего напряжения достигает противоположность этих двух воззрений, когда культ тьмы как творческой силы, которой предназначено осуществление идеального состояния мира, вырождается сам в чистый *цинизм*, в сатанинскую одержимость силами зла как таковыми. Это вырождение совершенно неизбежно в силу того вопиющего внутреннего противоречия, которое изнутри, как червь, подтачивает это воззрение и о котором мы уже говорили выше.

Цинизм или *циническое неверие* есть *отрицание самого начала святыни и необходимости поклоняться святыне*. Это есть умонастроение, которое в точном смысле слова заслуживает название нигилизма. В известном смысле можно сказать, что уже профанный гуманизм — вера в человека, лишенная религиозного или метафизического основания и основанная на замене веры в объективные, абсолютные ценности служением ценностям чисто субъективно-человеческим,— с самого начала таит в себе некий нигилистический мотив. Он имеет поэтому имманентную тенденцию переходить в *последовательный нигилизм*. Поклонники суетного обоготворения человека, адепты веры в легкое и скорое осуществление «царства Божия на земле» — и притом *без Бога*, чисто внешними, человеческими средствами — в результате и внутренней необоснованности этой своей веры, и неизбежного разочарования, которое для них несет опыт жизни,— склонны вообще от этой суетной, идолопоклоннической веры переходить к *циническому неверию*. Крушение *своей* веры они легко переживают, как крушение всякой веры вообще; неизбежные «сумерки кумиров» принимают характер развенчания святыни вообще; и раз нельзя утвердить царство добра и счастья для всего человечества, то, по-видимому, не остается ничего иного, как отвергнуть вообще служение идеалу — и самому удобно устроиться на земле. Кажется, такова психологическая тенденция всякой революции вообще, основанной на мечте человеческими силами осуществить идеальное состояние: первоначальный фанатизм, в результате неизбежного разочарования, сменяется в ней настроением циничесого неверия.

Однако в совершенно особой мере эта тенденция обнаруживается в только что описанной вере разлагающегося гуманизма, которая основана на культе зла и уповает достигнуть идеала разнузданием сил зла — в *демоническом утопизме*. Практические последствия этой веры таковы, что человек начинает захлебываться в разнузданных им силах зла. Так как эти силы зла, вопреки ожиданию, не приводят к чаемому «спасению» и так как поэтому их нужно постоянно разнуздывать в надежде достигнуть чаемого итога, то постепенно в людях воспитывается привычка к злу как самоцели; зло начинает казаться обычным, естественным состоянием; в этих условиях особенно легко потерять вообще

веру в саму конечную цель этого разнуздания зла, более того — самый вкус к этой конечной цели. На этом пути легко укрепляется сознание не только естественности, но и законности, правомерности торжества зла, как такового, в человеческой жизни. Зло, понимаемое и практикуемое первоначально как средство к осуществлению если не морального добра, то все же некоего высшего, идеального, объективно правомерного состояния, превращается в самоцель. Воцаряется подлинная власть сатаны над человеческими сердцами, в которых умирает животворящая человеческую душу вера в святыню; целые народы предаются служению черной мессы. Хищные властолюбцы и корыстолюбцы про себя цинично смеются над народными массами, которые они одурачили, проповедуя служение некой высшей, благородной цели, и практически заставили служить только себе самим, сделали послушным стадом, которое можно свободно доить и убивать для того, чтобы властители могли вести разгульную жизнь. Таков реальный итог безграничного деспотизма, к которому приводит демонический утопизм.

И теперь мы возвращаемся к нашему вопросу: что может человеческая мысль противопоставить этому страшному итогу, до которого она доведена?

Не только нравственное разложение, в котором воплощается циническое неверие, и не только противоестественный демонический утопизм, который приводит к чистому цинизму, но и первоисточник этих заблуждений — самый профанный гуманизм, с присущим ему утопизмом, вызывает, в силу описанного выше противоречия, лежащего в его основе, некую непосредственную здоровую реакцию человеческого здравого смысла и человеческой совести. Именно это сочетание здравого смысла с голосом совести приводит к умонастроению, чрезвычайно популярному среди лучших умов нашего времени — к умонастроению, которое можно назвать *скорбным неверием*.

В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т. е. неверие в *реальную силу* идеальных начал, однако при сохранении *«веры»* в них самих, т. е. при сохранении *почитания* самой *святыни* и сознания обязанности служения ей. Скорбное неверие есть сочетание *натурализма,* т. е. основоположного представления об универсальной власти над миром слепых, бессмысленных, равнодушных к упованию человеческого сердца сил природы — иначе говоря, сочетание последовательного теоретического неверия, с чувством рыцарского, героического служения неосуществимому идеалу. Один из его философских провозвестников, Бертран Рассель (Bertrand Russel), определяет это умонастроение как позицию «защиты наших идеалов против враждебной вселенной».

Это скорбное неверие есть одно из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. Человек разочаровался не только в суетной вере утопизма, но и вообще в осуществлении в мире высших ценностей; он пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована победа в мире, а скорее даже предопределено поражение, ибо по общему правилу в мире торжествуют силы зла и безумия. Я не забуду краткой и печальной формулы этого пессимизма, которую мне пришлось однажды услышать: «Чтобы быть пророком, достаточно быть пессимистом». Но этот пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни, этот, так сказать, метафизический «дефэтизм» не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения

добру и разуму, святости человеческой личности. Святыня оказывается в мире слабой и бессильной, но от этого она *не перестает быть святыней*. Из этого умонастроения вытекает моральное требование *защищать безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла*. Смысл человеческой жизни заключается здесь в том, чтобы отстаивать достоинство идеала при сознании полной безнадежности осуществить его в жизни; подвиг состоит в том, чтобы героически погибать, защищая дело добра и правды, обреченное на гибель. Так некогда дух античной доблести в гибнущей римской республике отчеканил печальную и гордую формулу: «Победоносное дело угодно богам, но побежденное — Катону» (Causa victrix deis placuit, sed victa Catoni).

Это умонастроение, которое мы называем «скорбным неверием», есть, конечно, ближайшим образом и прежде всего, в общепринятом смысле слова, *неверие*. В известном смысле оно прямо противоположно той наивной, массивной вере, которая дарует человеку чувство полной обеспеченности всей его жизни в силу сознания неограниченной, всемогущей власти над миром благого и мудрого Промысла. В противоположность такой массивной вере скорбное неверие беспощадно отвергает всякое доверие к силам, управляющим реальностью, и утверждает иллюзорность всякого упования человеческого сердца, безнадежное одиночество и обреченность человека в его любви к святыне, которая одна есть истинный идеальный фундамент его бытия.

Поскольку, однако, это неверие есть неверие *скорбное*,— поскольку человеческое сердце скорбит от сознания торжества зла в мире, восстает против этого торжества, считает себя обязанным хранить верность и служить безнадежному в его глазах делу добра и правды,— это духовное состояние вместе с тем в некотором отношении родственно вере. А именно оно содержит в себе тот элемент веры, в силу которого вера есть бескорыстное *почитание* высшего, священного начала, благоговение перед святыней. Эта открытость души для действия на нее святыни, этот стойкий — и с рациональной точки зрения ничем не обоснованный и даже нелепый — отказ подчиниться злым силам мирового бытия, эта готовность к бескорыстному героизму — все это, без сомнения, имеет высокую ценность перед тем высшим судом, который судит не мысли, а сердца.

Было бы величайшим недоразумением смешивать, как это часто делается, под общим названием «неверия» скорбное неверие с неверием циническим. Нужно сказать, напротив, что различие между ними есть прямо-таки *водораздел* между верой и неверием в первичном и практически наиболее существенном и основоположном смысле этих понятий. Как бы велико ни было значение различия между допущением и отрицанием, например, Промысла или бытия личного Бога,— различия между верой и неверием в обычном популярном смысле,— оно все же несущественно по сравнению с различием между наличием *чувства святыни*, сознанием обязанности служить добру и правде и утратой и отрицанием этого сознания. Отвлеченное признание существования Бога не имеет никакой цены, если оно не истекает из непосредственного поклонения и не опирается на него; и, напротив, где есть последнее, там есть живая сердцевина первичного существа веры. Никогда не следовало бы забывать тот простой факт, что вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума.

Но можно пойти и дальше: можно утверждать, что если мы вскроем предпосылки «скорбного неверия», хотя и не осознанные, но по существу

необходимые для его объяснения, то это духовное состояние обнаружится нам как некоторая своеобразная религиозная вера, даже в смысле теоретического признания реальности некоего сверхмирного абсолютного начала. В самом деле, если бы — как это сознательно утверждает скорбное неверие — святыня, добро и разум не имели *никаких* онтологических корней в бытии, *никакой объективной реальности,* если бы они были не что иное, как чисто субъективное порождение человеческого сердца, то нельзя было бы, в сущности, понять, на чем в таком случае основана обязанность поклонения и служения святыне. Скажут: вопрос об основании тут неуместен; ведь суть тут именно в том, что человеческое сердце *совершенно свободно,* т. е. без всякого основания, влечется к святыне просто потому, что она внутренно привлекательна для него; такая бескорыстная любовь, подобно прельщенности чистой красотой, не требует основания и не нуждается в нем. Выражая то же самое на языке отвлеченной философской мысли, можно сказать: «святыня» сохраняет свое значение *ценности* — того, что дорого человеческому сердцу,— совершенно независимо от того, в какой мере ей присуща объективная онтологическая сила и способность осуществления.

Это возражение упускает, однако, из виду одно существенное обстоятельство: различие между *ценностью в субъективном смысле* — ценностью как простым выражением фактического влечения человеческого сердца — и *ценностью объективной,* т. е. тем, что испытывается как ценность, *присущая самой реальности* и совершенно независимая от фактического человеческого ее признания, и что поэтому сознается как инстанция, почитание которой *обязательно.* Ценность, поскольку она сама есть порождение человеческого сердца, может быть ценностью только в субъективном смысле. Это значит: весь ее смысл исчерпывается тем, что она есть фактическое человеческое чувство. Где такое чувство есть, есть и соответствующая ему, из него рождающаяся ценность; где этого чувства нет, нет и ценности. Как говорится: на нет и суда нет. Никакая оценка по существу, никакое одобрение или порицание, претендующее на объективную значимость, здесь невозможны. Ценность в субъективном смысле так же *произвольна,* как произвольна и прихотлива *человеческая любовь,* ее порождающая. Ясно, что чистый субъективизм в истолковании того начала, которое почитается в качестве святыни, несовместим с объективной значимостью нравственных суждений, необходимо входящих в состав того умонастроения, которое мы назвали «скорбным неверием». Чистый субъективизм адекватен только чистому, последовательному нигилизму, отрицающему все объективно обязательные ценности и утверждающему неограниченный произвол человеческих оценок и вожделений. Другими словами это можно выразить так: каково бы ни было скептическое содержание «скорбного неверия» — в качестве «миросозерцания» или «убеждения», оно претендует быть *руководящим принципом* человеческой жизни или его *фундаментом,* его *опорной точкой.* Но то, чем мы *руководствуемся,* по чему мы определяем путь нашей жизни, или то, на что мы *опираемся,* во всяком случае должно быть чем-то иным и большим, чем наше собственное субъективное настроение. Опираться можно только на *почву,* которая нас держит, а не на собственное «нутро», и руководиться можно только *звездами,* а не собственным вымыслом.

Таким образом, в самом почитании святыни, как оно заключено в умонастроении «скорбного неверия», молчаливо и бессознательно содержится признание святыни *началом неземного порядка,* в каком-то

смысле превосходящим всякую фактическую реальность, и тем более производную, «тварную» природу человеческого «сердца». Что это начало высшего порядка оказывается бессильным или недостаточно сильным в плане *мирового бытия* — это не умаляет его абсолютного онтологического достоинства, некой имманентной *значимости,* присущей ему в каком-то ином, *сверхэмпирическом, сверхземном плане.*

Так скорбное неверие, будучи почитанием объективной и сверхэмпирической святыни, тем самым уже должно *перестать быть неверием,* даже в обычном смысле этого понятия. Иначе говоря, это умонастроение не исчерпывается моментом неверия, ибо неверие в нем относится не к самому началу сверхмирной, абсолютной святыни, а только к ее *могуществу в составе мирового бытия.* Как бы ни было бессильно в мире это начало святыни — само признание святыни и поклонение ей есть в каком-то смысле и *вера в ее бытие.* Если не смешивать мирового бытия, эмпирической действительности с бытием вообще, то можно сказать, что это умонастроение, по существу, должно опираться на веру в некое высшее бытие святыни, хотя и считает его совершенно инородным бытию мира и потому бессильным в составе последнего. Само чувство трагического одиночества и бессилия на земле человека в его самом глубоком и священном уповании включает в себя, по существу, сознание, что в лице этого упования он представляет на земле инстанцию высшего, неземного порядка.

Это есть, в сущности говоря, некая «платоническая» вера в отдельную от мира, внемирную и надмирную сферу высшего, идеального бытия и в сродство человеческой души с этой ее «небесной родиной», чем одним только объясняется ее томительное изгнанничество на земле, в юдоли печали и зла. Но это есть, тем самым, некая дуалистическая вера «гностического» типа — вера в далекого, чуждого миру Бога, как носителя *всеблагости,* лишенного, однако, всемогущества и вообще непосредственной власти над миром. С тех пор как Джон Стюарт Милль в середине XIX века высказал свое исповедание веры, сказав, что он верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество,— эта вера гностического типа — сознательно, а еще чаще бессознательно — стала достоянием многих лучших независимых умов нашего времени. Вера эта, которая некогда, на склоне античной эпохи, так привлекала к себе человеческие сердца, как бы вновь разлита в духовной атмосфере современности,— хотя большинство ее адептов не отдают себе ясного отчета в ней.

В вере такого типа заключается единственно подлинное основание того умонастроения, которое мы определили как скорбное неверие. Однако и здесь последовательность и правильное теоретическое обоснование не есть лишь умственная роскошь, а имеют и существенную практическую ценность. Поэтому также весьма существенно, остается ли эта предпосылка неосознанной или доходит до сознания. Поскольку онтологическая — в конечном счете религиозная — предпосылка скорбного неверия остается неосознанной, поскольку остается скрытым, что ценность, в которую оно верит, есть некая реальность, *подлинно сущая инстанция,*— духовное состояние скорбного неверия есть состояние *гордого индивидуалистического героизма:* всей вселенной человек здесь гордо противопоставляет *самого себя* — скрытый тайник своей души. В сущности говоря, здесь тогда снова восстает, хотя и в иной форме, идолопоклоннический культ человека, и обличение несостоятельности утопического профанного гуманизма — обличение, из которого именно и рождается скорбное неверие,— здесь, строго говоря, останавливается

как бы на полпути, не осуществив последовательно своей цели. Поскольку же, напротив, до сознания доходит высшая, сверхмирная реальность святыни, человек преисполняется сознанием своего *смиренного служения* Началу, бесконечно превосходящему его самого. Правда, отличие одного состояния от другого на практике часто бывает не столь резким, как это может показаться при отвлеченном формулировании идейного их содержания. Напротив, переход здесь совсем постепенный, часто еле заметный; ибо, с одной стороны, в состав героического сознания, по существу, уже входит момент служения святыне, и, с другой стороны, сознание смиренного служения высшему началу остается все же связанным с сознанием обусловленного им высшего, аристократического достоинства человека. И тем не менее отчетливое сознание подлинных предпосылок, из которых мы при этом должны исходить, имеет существенное практическое значение; как всякая ясность мысли, она содействует обличению возможных здесь заблуждений и облегчает следование по правильному пути.

Но этот современный гностицизм, содержа в себе, как указано, элемент религиозной веры, остается все же некой *ущербной, умаленной верой*. Если, по классическому определению Послания к евреям, вера есть «чаемых извещение, вещей невидимых обличение», то современный гностицизм, содержа в известном смысле второй из указанных здесь признаков, не содержит и даже решительно отвергает первый: это есть *вера без упования* — вера внутренно надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость. Это есть некий своеобразный сплав из *веры и неверия*.

4. ТРАГИЗМ ЖИЗНИ И ВЕРА

Есть ли эта ущербная вера,— вера в реальность святыни, сочетающаяся с горьким сознанием ее бессилия в мире и потому и одиночества, покинутости человека,— последний итог, до которого в наши дни может дойти ищущая Бога, открывающаяся святыне человеческая душа? Или и душа современного человека все же имеет еще надежду — не впадая в благочестивую ложь, а сохраняя интеллектуальную и моральную честность — на более полное, более глубокое религиозное удовлетворение?

Когда мы говорим о «духе времени», о настроении, к которому «склоняется» «наша эпоха», мы не должны гипостазировать подобные понятия или приписывать им значение универсальной, всеопределяющей силы. Мефистофель говорит у Гёте, что так называемый «дух времени» есть не что иное, как «дух самих господ», в которых отражается время. Это ироническое замечание вполне справедливо. Носителем и творцом идей является не какой-либо «дух времени», а в конечном счете живая человеческая душа с ее потребностями и влечениями, которые всегда в основе одни и те же. И так как к этим потребностям принадлежит и жажда религиозной веры, так как в отношении человеческой природы во все времена сохраняют силу гениальные слова бл. Августина: «Ты создал нас для Себя — и неспокойно сердце наше, пока не упокоится в Тебе» — то и «наша эпоха», подобно всем другим, ищет — а потому и способна найти — положительную религиозную веру.

Мы оставляем здесь в стороне те случаи, когда современному человеку, уставшему от сомнений, удается просто перешагнуть через пропасть, отделяющую его от традиционного содержания церковной веры, и найти утешение и успокоение в простом усвоении последнего без

самостоятельной внутренней его проверки. Для нашей цели поучителен и интересен только тот духовный путь, на котором современный человек, пройдя, по выражению Достоевского, «через горнило сомнений», изнутри своей личной духовной установки ищет и самостоятельно находит веру, осмысленно преодолевающую эти сомнения. И мы спрашиваем: существует ли такой путь, на котором, исходя из описанной выше ущербной, горькой веры современного гностицизма и не отвергая элемента правды, в ней заключенного, можно обрести духовный опыт, приводящий к полноте радостной, утешающей веры?

Такой путь не только существует, но можно даже сказать, что он совпадает с тем путем, который приводит к горькой вере современного гностицизма: при большой глубине духовного опыта и соответствующей ей большой тонкости религиозной мысли мы на этом самом пути должны необходимо преодолеть этот первый, лишь предварительный, этап религиозного постижения и обрести большую и более радостную полноту веры. Тогда именно нам становится ясным, что ущербная «гностическая» вера есть лишь плод слишком рационалистического и потому схематически упрощающего рассуждения, не адекватного подлинной глубине реальности. Окончательное уяснение всего соотношения или, что то же, подлинное, достаточно глубоко проникающее оправдание веры должно быть итогом всего предлагаемого размышления в его целом. Здесь, однако, можно и должно привести некоторые общие, предварительные соображения, помогающие преодолеть горькую гностическую веру и предвидеть горизонты другой веры, более полной и радостной.

Мы должны прежде всего вспомнить то простое обстоятельство, что *не мы первые* в истории человечества переживаем трагическую эпоху катастроф, крушения разумных, осмысленных основ бытия и торжества сил зла над силами добра. Человечество на своем историческом пути уже не раз переживало такие эпохи. Тем не менее оно не теряло религиозной веры, умея как-то сочетать горькие уроки эмпирической действительности с радостью религиозного упования. Более того: именно такие трагические эпохи часто бывали эпохами возникновения или усиления и расцвета религиозной веры; самый яркий и решающий пример тому есть возникновение и распространение самой христианской веры. Она родилась в иудейском народе именно в самую тяжелую и горькую эпоху его национально-исторического существования; и она укрепилась в античном мире опять-таки именно в самую тяжелую эпоху крушения его культуры, развала всего славного прошлого, среди всех ужасов анархии, сопровождавших это крушение. Если мы видели, что эта эпоха склонялась к пессимизму гностической веры, то, с другой стороны, этот пессимизм был в тогдашнем состоянии умов все же побежден той уповающей, радостной верой, которую проповедовала христианская церковь.

Кроме того, мы не должны преувеличивать значение исторических эпох вообще и трагизма, определенного своеобразием данной исторической эпохи, в частности. В конце концов, трагизм, крушение упований, власть зла на земле, бессмысленность жизни есть имманентное, вечное свойство *всякой* вообще человеческой жизни в ее эмпирическом течении и облике. Не «наша эпоха» и не какая-либо эпоха вообще повинна в таких вещах, как шаткость и краткость человеческой жизни, господство в ней слепого случая и «равнодушных» сил природы, несоответствие между заветными упованиями человеческого сердца и реальным ходом действительности, несоответствие между добром и фактической силой,

наконец, трагизм, лежащий в самом факте смерти — смерти наших близких и нашей собственной. Исторические эпохи развала, вроде нашей, только подчеркивают, делают более явным этот трагизм, вечно присущий человеческой жизни, как таковой, и лишь для близоруких умов менее видимый в иные, более счастливые и мирные времена. И одна ли слепота, одна ли духовная трусость, ищущая утешения в иллюзиях, была в прежние времена источником веры, помогала людям сочетать сознание трагизма жизни с подлинной религиозной верой?

Обращаясь к существу вопроса, мы должны прежде всего отметить, что простым почитанием и признанием святыни, как таковой, т. е. как некой абсолютной ценности или некоего идеального «царства ценностей» (излюбленное понятие некоторых немецких философов), совсем не исчерпывается живой опыт святыни. Момент «ценности» или «святости» в живом опыте испытывается только как абстрактный признак некой конкретной духовной реальности. В самом опыте почитания святыни, именно в сознании ее обязательности для нас — ее природы, как некоего безусловного веления («категорического императива»), содержится усмотрение какой-то живой реальности ее, как направляющей и определяющей духовной *силы,* как чего-то, аналогичного нашей собственной воле. Святыня сознается как нечто органически-внутренне сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем «я», нашей личностью. Можно спорить о том, как далеко идет эта аналогия, в какой мере мы вправе отождествить это верховное начало с существом человеческой личности и в какой мере мы, напротив, должны признавать его отличие от нее; и богословская, и философская мысль человечества полна этого нескончаемого и до конца, быть может, неразрешимого спора. Но нельзя отрицать, что в общем, широком смысле обозначение святыни исконно древним именем «Бога» или «Божества» — именем сверхмирного существа, в какой-то мере аналогичного личности,— есть единственно адекватная форма осмысления религиозного опыта. То, что мы в нем переживаем, есть живое соприкосновение с реальностью, внутренне сродной интимной глубине нашей души и только бесконечно превосходящей нас по онтологической значительности и ценности. По выражению немецкого мистика Angelus Silesius, «бездна души влечется к бездне Бога». При всей неопределенности этого понятия божества усмотрение его правомерности и необходимости радикально меняет наше внутреннее самосознание, создает для нас совершенно новую духовную ситуацию. Чувство метафизического одиночества, покинутости, шаткости нашей личности сменяется чувством ее метафизической обеспеченности, обладания вечным приютом в лоне этой верховной реальности. Чувство опасности, страх перед бытием сменяется чувством ненарушимого покоя, основанного на внутреннем *доверии* к верховной инстанции бытия. Если современный немецкий теоретик трагического неверия Heidegger провозглашает «страх» метафизическим существом человеческой жизни, то этому противостоит великий в своей простоте завет первого родоначальника рациональной религиозной мысли, Сократа: с человеком, преданным добру, не может случиться ничего плохого ни в этом, ни в ином мире. Положительное выражение этого же чувства дает христианское откровение Бога как «Отца», или как «любви» («Бог есть любовь», I Посл. Иоан., 4, 8). В своей трагической судьбе на земле человек почерпает мужество и смысл жизни не только в поклонении святыне и бескорыстном служении ей; последний и самый прочный фундамент его жизни есть утешительное, успокоительное, дарующее блаженство чувство его собственной сопринадлежности к некой небесной

родине — к дому Бога, как родного Отца, его обеспеченности и ненарушимой сохранности у Бога. Человек сознает себя не только слугой Бога — самое полное и совершенное выражение религиозного чувства есть то, что он есть *дитя Божие*. Если исторически человечество обязано этой полнотой и глубиной религиозного сознания, этим утешающим и укрепляющим метафизическим самосознанием христианскому воспитанию, т. е. в конечном счете откровению Христову, то это откровение все же с совершенной очевидностью дано и в непосредственном внутреннем опыте и потому открывается достаточно углубленной мысли, направленной на осмысление Святыни.

От этого до признания основоположного момента массивной традиционной веры во всемогущество Божие, конечно, еще очень далеко. И надо откровенно признать, что именно в меру напряженности и правдивости религиозного чувства, остроты сознания трагизма жизни, власти греха и бессмыслия в жизни современному человеку лишь с трудом удается вера во всемогущество Божие, в абсолютное верховенство над всем миром благого Божественного Промысла. Муки сомнения, представленные в Ветхом завете в бессмертной книге Иова, уже давно овладели человеческой мыслью нового времени. Достаточно сравнить трагическое борение величайшего религиозного гения нового времени, Паскаля, с неискушенным спокойствием и рациональной простотой Фомы Аквинского. И один из самых религиозных умов XX века, Шарль Пэги, признавался, что он часто и подолгу бывал не в состоянии произнести слова: «Да будет воля Твоя». Надо иметь мужество сказать, что это понятие всемогущества Божия в его обычной, массивной и наивной традиционной форме стало в каком-то смысле действительно неприемлемым, что именно для наиболее глубоко верующего сознания оно требует, по крайней мере, какого-то дальнейшего уточнения, через восполнение его еще не раскрытым во всей его глубине христианским откровением Бога *страдающего,* соучаствующего в страданиях мира. Не так легко, без всяких оговорок и дальнейших разъяснений, поверить, что всеблагий Бог, с бесстрастием всемогущего владыки, заранее уверенного в благотворности и разумности своих действий, избрал Гитлера орудием своей воли, чтобы через муки удушения невинных женщин и детей в газовых камерах повести человечество по заранее им определенному пути. Религиозная мысль, руководимая нравственным сознанием, особенно перед лицом *чужих* страданий, не может не мучиться вопросом: как совместить факт мирового страдания и зла со всемогуществом всеблагого Бога *.

---

* Обычное объяснение происхождения зла и свободы воли, которой Бог одарил человека, идя при этом на неизбежный риск возможности его уклонения от добра,— причем Божественное Провидение обращает даже зло, учиненное людьми, в средство к добру — это объяснение не выдерживает критики. Оставляя даже в стороне решающие возражения Бергсона против понимания свободы воли как свободы выбора между разными возможностями, здесь остается одно безусловно неразрешимое сомнение. Святые, подобно всем остальным людям, обладают свободой воли и подвергаются искушениям; но либо силой прирожденного влечения к святости, либо силой особой даруемой им «освящающей» благодати они преодолевают искушения и достигают святости. Отчего Бог не мог создать всех людей наподобие святых? Или отчего Он дарует им только ту благодать, которая, по убийственно ироническому замечанию Паскаля, «называется достаточной, потому что недостаточна» для преодоления искушений? На этот вопрос нет и не может быть рационального ответа. По человеческим понятиям, Бог так же ответствен за зло, проистекающее из свободы воли, как ответствен родитель, предоставивший детям свободу, не соответствующую их слабости или неразумию.

Но, с другой стороны, религиозное сознание не может и отказаться от этой идеи всемогущества Божия в каком-то более глубоком, более таинственно-неизъяснимом, сверхрациональном ее смысле. И это совсем не потому — как это обычно утверждает неверие,— что мы склонны, для нашего самоутешения, произвольно постулировать реальность объектов наших желаний и нашего упования, что, по немецкому выражению, желание есть здесь отец мысли. Нет, в каком-то смысле идея всемогущества Божия совершенно непосредственно и с полной очевидностью дана в религиозном опыте. Прежде всего, с сознанием нашего сродства с Богом, как любящим отцом, т. е. с непосредственным чувством, что святыня, которой мы служим, есть вместе с тем твердая почва, на которую мы опираемся, или что сила, влекущая нас к подвигу служения, внутренне сродни тому, что есть святого и разумного в нашей собственной воле,— с этим сознанием связана очевидность для нас общего понятия Божественного Промысла, божественного покровительства, под которым мы находимся и которое руководит нашей жизнью. Любящий отец или мать есть существо, исполненное неустанной заботы о нас; в нашем человеческом служении добру и правде мы ощущаем — при достаточно зорком и полном сознании, что такое есть, собственно, добро и правда,— живую поддержку того начала, которому мы служим. Нас ведет и укрепляет, нами руководит некая высшая сверхчеловеческая и сверхмирная сила. Таков непосредственный опыт всякого мужественного героического борца за правду, даже когда он не отдает себе ясного умственного отчета в этом и потому считает себя неверующим. Если героический борец одинок в мире, если он отдает себе трезвый отчет в огромной, подавляющей силе зла, против которого он восстал, если он с горечью сознает, как мало у него верных союзников в мире, как повсюду его подстерегает человеческое ничтожество, человеческая подлость и трусость, то в своем метафизическом самосознании он, напротив,— и *вопреки* тому, что утверждает скорбное неверие,— не чувствует себя одиноким. С опытом святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности, к которой он принадлежит, некоей могущественной неземной силы, которая его хранит и поддерживает. В этом — великая, вечная и непосредственно очевидная правда идеи Бога как неколебимой твердыни, как непобедимого, могущественного союзника и водителя.

Именно в этой связи открывается, по крайней мере, первичный корень и смысл идеи всемогущества Божия. «Всемогущество» Божие есть лишь другой аспект непосредственно очевидного в религиозном опыте *абсолютного верховенства* Святыни над нашей волей. Бог всемогущ не в том смысле, что Он есть какая-то безмерная, извне и сразу подавляющая все остальное грубая физическая сила или какой-то всемогущий тиран, перед грозной, безграничной силой которого все сразу склоняется во прах,— Он всемогущ той неудержимой притягательной силой, которой Он привлекает к Себе человеческое сердце и изнутри своей безусловной авторитетностью и убедительностью покоряет его. Когда Лютер, в сознании нравственной и религиозной необходимости борьбы со злоупотреблениями церкви и своей призванности к этой борьбе, бросил всем властям мира вызов в словах: «Hier stehe ich — ich kann nicht anders!» * — он дал классическое выражение очевидности для религиозного опыта всемогущества Божия в этом смысле. Все праведники, идущие на смерть и мучения во исполнение Божьей воли, Божией

* «Здесь я стою — и не могу иначе» *(нем.).— Ред.*

правды,— начиная не только с христианских святых, но уже с античного образа Антигоны у Софокла,— суть живые свидетели этого внутренне испытанного всемогущества Божия. В новой философии Кант выразил этот же опыт в учении о всепобеждающей идеальной силе безусловного нравственного закона — «категорического императива».

Так религиозный опыт, несущий свою очевидность в себе самом, приходит к сознанию некоего имманентного, идеального всемогущества всеблагой божественной воли, *несмотря* на господство зла и бессмыслие жизни. Совершенно так же, как рассмотренное выше гностически-дуалистическое жизнепонимание, *вопреки* всему опыту эмпирической жизни, верует в святыню, т. е., как мы видели, в *реальность* святыни,— только констатируя ее бессилие в мире,— более полный и глубокий религиозный опыт содержит сознание *абсолютной мощи* этой святыни, тоже *несмотря на ее эмпирически* ограниченную силу. К составу религиозного опыта, т. е. к восприятию реальности Святыни, сопринадлежит также некий *непосредственный опыт,* что эта Святыня есть неодолимая и всепобеждающая сила, т. е. что ее **верховенство** означает некое внутреннее, **имманентное** ее всемогущество. Этот опыт настолько непосредствен, настолько самоочевиден нашему «сердцу», что — поскольку мы его вообще имеем — он не может быть поколеблен никакими «фактами», никакими истинами эмпирического порядка. Пусть проблема «теодицеи» остается неразрешимой — пусть мы не в состоянии понять, как метафизическое всемогущество святыни сочетается с эмпирическим господством зла,— это противоречие так же мало колеблет очевидность религиозного опыта, как мало очевидность любого вообще увиденного, констатированного *факта* колеблется оттого, что мы не в состоянии интеллектуально согласовать его с другими известными нам фактами. Можно сказать, что история научной мысли вся полна таких мучительных недоумений, никогда, однако, не дающих права отрицать то, что с очевидностью установлено в опыте. И если для неверующего опыт заранее ограничен областью чувственного восприятия, то самый смысл того, что называется «верой», заключается в обладании *опытом,* т. е. способностью узреть, воспринять нечто с очевидностью, в области духовной, т. е. нечувственной.

Верующая (в широком смысле веры как сознания и почитания святыни) душа живет не в одном, а сразу в двух мирах, признавая одновременно реальность обоих — она видит «мир»,— тот мир, который «весь лежит во зле»,— и ей, вместе с тем, ведом из непосредственного опыта иной, высший, или глубинный, мир, мир Святыни, в котором она обретает единственный смысл своего существования. Такова, как мы видели, уже установка скорбного неверия, осознанного как гностическая вера. Но вопреки этой гностической вере — при всей очевидности различия и в этом смысле дуализма между этими двумя мирами — опыт не позволяет нам полагать непроходимую пропасть между ними; он учит нас, напротив, факту непосредственного вмешательства высших сил в нашу жизнь — вмешательства, которое одно только ее осмысляет и спасает.

Признание совершенной замкнутости в себе эмпирического мира, его недоступности для действия в нем идеальных начал иного, высшего мира есть только натуралистический предрассудок, научно и философски не оправданный и ближайшим образом противоречащий опыту нашей человеческой жизни. Ведь из сказанного выше прежде всего совершенно очевидно, напротив, что есть по крайней мере одна область реальности, в которой эти два мира присутствуют совместно, тесно соприкасаясь между собой, и в которой сила высшего порядка переливается в сферу эмпирического бытия; эта область есть *человеческое*

сердце. Во всяком нравственном и религиозном опыте высшая сила через незримые глубины человеческого сердца изливается в мир и действует в нем, обладая при этом, как мы видели, в каком-то смысле всемогуществом, т. е. обнаруживая свое внутреннее, имманентное верховенство над всеми силами мира сего. Но человеческое сердце — или, иначе говоря, двойственное, одновременно духовное и эмпирическое, душевно-телесное существо человека — есть только единственное опытно нам известное место соприкосновения этих двух миров — единственное опытно нам доступное отверстие, через которое благодатные силы иного, высшего мира могут вливаться в мир эмпирический и действовать в нем. Самый факт наличия такого пограничного места свидетельствует о том, что эмпирический мир не есть абсолютно замкнутая система, недоступная влиянию извне, или, точнее, из иного, сверхмирного измерения. С этим фактом вполне согласуется направление мыслей, установившееся в новейшей положительной науке. Если есть воззрение, которое можно признать по меньшей мере расшатанным всем современным развитием научного знания, то это есть, бесспорно, именно упрощенный натурализм XIX века, в котором система природных сил представлялась замкнутой в себе и исчерпывающей собою все бытие. В настоящее время мир оказался даже для положительного научного знания гораздо более изменчивым, пластическим, чем это можно было допустить прежде. Целый ряд основоположных понятий, в которых выражалось убеждение в законченности и замкнутости системы мирового бытия (законы «сохранения материи» и «сохранения энергии», как и общее понятие незыблемых и неизменных «законов природы»), оказался теперь расшатанным. Не прослеживая и не обсуждая более подробно этих идей в современной науке, мы можем здесь ограничиться одним бесспорным итогом: преграда, еще недавно в натуралистическом мировоззрении отделявшая имманентное царство неизменных сил природы от каких-либо мыслимых сфер иного порядка,— эта преграда уже пала. С нас достаточно одного того, что мы теперь в этой области опять «ничего не знаем»: мы, по крайней мере, по-сократовски научились *знать,* что мы ничего не знаем, что то, что прежде казалось незыблемо утвержденным знанием, снова стоит под знаком вопроса. Существенное достижение этого нового умственного движения заключается для нас в том, что научная мысль стала скромнее в своих отрицаниях и научилась реже и с меньшей самоуверенностью произносить слово «невозможно». Более чем прежде, мы теперь можем оценить мудрость изречения старого французского физика Араго: «За исключением области чистой математики, я остерегался бы употреблять слово «невозможно».

Мы не имеем поэтому никаких научно или опытно утвержденных оснований отрицать объективную значимость того, что нам непосредственно известно из внутреннего религиозно-нравственного опыта — возможности вторжения высших, благодатных сил в эмпирию мирового бытия, их действенного соучастия в ходе мировой жизни. Мы не имеем, коротко говоря, никаких объективных оснований отрицать принципиальную возможность *чудесного;* и если наше религиозное сознание говорит нам *о реальности* такого вторжения высших сил в эмпирический ход вещей, то это сознание нельзя убедительно отвергнуть. Здесь нужно остерегаться *двух одинаково естественных заблуждений.* Не нужно *преувеличивать* эмпирическое могущество этих сил или приписывать им *внешнее* всемогущество в плане эмпирии. Мы не должны забывать парадоксального факта, что абсолютная Святыня, во всем ее метафизическом верховенстве и всемогуществе, в *составе мира* выступает только

как *одна* из сил, которые должны бороться с другими. В *составе мира* Бог борется с «князем мира сего», сила благодати наталкивается на противодействующую ей злую волю. В эмпирии силам добра противостоят *силы зла* — «власть тьмы». В смешении самоочевидного принципиально-метафизического всемогущества высшего начала Святыни с его мнимым, эмпирическим, чисто *внешним* всемогуществом, с его мнимо предопределенной победоносностью в плане эмпирии заключается заблуждение наивного оптимизма. Мы должны, напротив, признать, что, вступая в мир и действуя в нем, высшие, благодатные силы должны в каком-то смысле принимать облик сил мира сего, действовать, приспособляясь к категориальным условиям эмпирического бытия. Здесь совершается какой-то «кенозис», какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, «рабьем» виде. И, принимая такой облик, высшие, благодатные силы подчиняются основоположным условиям бытия мира сего: в составе *мира* они обречены не только активно действовать, но и терпеть, им суждены не только победы, но и поражения.

С другой стороны, однако, нельзя и *преуменьшать* влиятельности этих высших сил Святыни в составе эмпирического мира. Упомянутый нами выше принципиальный пессимизм, оплакивающий совершенное бессилие добра и правды на земле, и непонятное человеческому сердцу всемогущество сил зла — такой пессимизм и метафизический «дефэтизм» оказываются все же воззрением близоруким и в более широкой перспективе совершенно неверным. Напротив, *метафизически-надмирное всемогущество начала Святыни должно все же как-то изливаться в мир и находить в нем отражение.* Начало Святыни в составе мира по меньшей мере само *непобедимо* и обладает, несмотря на все господство зла, некой таинственной притягательной и заражающей силой для человеческих сердец. Если мы сопоставим с этим тот факт, что силы зла суть по своему существу силы разрушительные и тем самым в более широкой перспективе разрушающие сами себя, то — не упрощая рационалистически-неисповедимых путей действия Бога и не впадая в наивный оптимизм — мы обретаем все же право сочетать с трезвым, ответственным признанием силы зла в мире некое несокрушимое упование на мощь сил Добра и Святыни.

Так трезвое, правдивое признание господства сил зла в мире при достаточной широте религиозного осмысления жизни не останавливается на рационалистически-упрощенной схеме «гностической» веры в Святыню, бессильную нам помочь в нашей судьбе в этом темном мире, а приходит к сознанию более сложного — хотя и проблематического — соотношения, в силу которого имманентное всемогущество Святыни сочетается с трагизмом борьбы между добром и злом в составе эмпирического мира.

И здесь мы подходим, наконец, к опытной основе веры в абсолютное, уже ничем не ограниченное верховенство и в этом смысле всепобеждающее всемогущество благого Провидения. Психологически эту основу можно определить чрезвычайно просто: она есть не что иное, как *безусловное, детское доверие* к превышающей все наши человеческие понятия мудрости всеблагой воли Святыни. Человеческий разум — включая в него рациональное нравственное сознание — склонен считать самого себя высшим, абсолютным мерилом того, что хорошо и что плохо,— что должно быть и чего не должно быть; он призывает поэтому на свой суд Провидение и допрашивает Его, как и почему Оно терпит то, чего не должно быть,— и, как мы видели, склонен находить единствен-

ное оправдание ему в допущении его бессилия. С этой точки зрения нерассуждающее, безусловное, детское доверие к Богу представляется именно *«слепой»* верой, т. е. какой-то низшей, несовершенной установкой, невозможной для мыслящего сознания и недостойной его. Но что, собственно, значит «разум» и на чем основано убеждение в безапелляционной авторитетности его суда? «Разум» есть в конечном счете не что иное, как отчетливое, ясное, непротиворечивое описание или констатирование содержания нашего **опыта;** единственный источник *материального содержания* нашего знания есть только опыт. Но наш опыт всегда ограничен; точнее говоря, основоположная структура нашего опытного знания состоит в самоочевидном сознании, что отчетливо воспринятое, выраженное в понятиях и в этом смысле «понятое» содержание нашего опыта есть только небольшая и зависимая *часть* некой бесконечной полноты реальности, доступной нам именно как неведомая, непостигнутая, неуясненная реальность. А так как реальность в ее полноте есть некое единство, определяющее природу и свойства всех частных ее содержаний, то вместе с опытным знанием всего, что уже открылось нам, нам непосредственно дано и самоочевидное сознание ограниченности и неадекватности всякого нашего знания. Поэтому первая и, безусловно, всеобщая аксиома опытного знания гласит: *всякая реальность есть нечто большее и иное, чем все, что мы о ней знаем,— и даже чем все, что мы когда-либо можем о ней узнать.* Таким образом, в состав самого рационального знания необходимо входит знание его ограниченности и неадекватности — то «ведающее неведение» (docta ignorantia), которое было впервые и навсегда утверждено основателем рациональной мысли Сократом *.

Это общее соотношение имеет силу, очевидно, и в применении к нашей оценке всего происходящего в жизни,— к нашему суждению о том, что должно быть и чего быть не должно, что хорошо для нас и что плохо, что, в судьбе каждого из нас в отдельности и в судьбе человечества и мира в целом, служит к нашему благу и что — к вреду. Нам, правда, дано отчетливо различать между самими началами добра и зла; мы безошибочно знаем, что любовь, справедливость, уважение к святыне человеческой личности есть добро и что ненависть, эгоизм, бесчеловечность есть зло. Выражаясь религиозно, нам дано с очевидностью различать свет от тьмы, святыню — от того, что ей враждебно. Но во всем остальном — в наших суждениях о том, что *для нас* есть благо и что есть зло, в нашей оценке значения для нас страданий и земных радостей, здоровья и болезни, богатства и бедности, жизни и смерти,— во всем этом мы, очевидно, руководимся только нашими ограниченными и неадекватными представлениями, которым — с ничем не оправданной самоуверенностью — мы приписываем значение абсолютной истины. Как однажды выразился в трагические дни войны, со свойственной ему нравственной силой, Уинстон Черчилль: «Дано человеку знать только, в чем его долг; но не дано человеку знать, что ему ко благу». В этом смысле *именно наши рациональные положительные и отрицательные приговоры* о том, что происходит в мире, наши жалобы на бессмысленность и недопустимость хода событий и устройства мировой жизни суть выражение слепой, объективно не обоснованной **веры** — именно веры в нашу собственную непогрешимость, в достоверность наших понятий. Перед лицом этой самоуверенной человеческой слепоты

---

* Подробному обоснованию намеченного здесь соотношения посвящена моя книга «Непостижимое», 1938.

нерассуждающее «детское» доверие к всеблагому Провидению обнаруживается не как «слепая» вера, а, напротив, как единственная подлинно *разумная* установка. Она разумна, потому что с непосредственной убедительностью вытекает из самого опыта *Святыни.* Как никакие факты эмпирической реальности не могут опровергнуть веры в самую реальность Святыни, так же они не могут опровергнуть веры в высшую, неисповедимую для нас *мудрость* всеблагого Провидения. Вместо того чтобы самочинно, противозаконно и противоестественно привлекать — как это происходит в постановке «проблемы теодицеи» — эту абсолютную высшую инстанцию к суду *наших* понятий, наших представлений о «должном» и «недолжном», о благе и зле, мы, в сознании нашего неведения, утверждаемся в доверии к неисповедимой для нас абсолютной верховной воле, святость и непогрешимость которой нам самоочевидно открываются в религиозном опыте.

Религиозный опыт — даже в самой ущербленной его форме — есть знание, что кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой — как бы некое иное измерение. Вне отношения к этому измерению мы не можем обозреть бытие как целое; а вне этого обозрения мы не можем понять и оценить его общий смысл. Поэтому то, что непосредственно представляется нам как зло или бессмыслица, с иной, как бы «небесной» точки зрения, по крайней мере, может оказаться орудием благого и мудрого Провидения. «Мои пути — не ваши пути,— говорит Бог у пророка Исайи,— и Мои мысли — не ваши мысли; но, как небо отличается от земли, так Мои пути и мысли отличаются от ваших». *Видимое* торжество сил зла и неразумия, по крайней мере, может — непостижимым для нас образом — быть орудием и путем торжества таинственного замысла Божия, т. е. торжества всемогущей всеблагости и премудрости Божией. И, поскольку мы обладаем *подлинно религиозным опытом,*— а это значит: поскольку мы из *внутреннего опыта* непосредственно ведаем имманентное *абсолютное верховенство Святыни,*— эта *возможность* превращается для нас в опытно данную (хотя рационально и непостижимую) реальность.

Если было бы наивно — и совершенно неправомерно — представлять себе всемогущество Божие как силу внешне, физически всемогущую, в самом плане эмпирии подавляющую все остальное, то ничто не мешает нам сознавать, что в высшем, незримом плане бытия действует некая верховная инстанция, направляющая смутную игру земных сил в согласии со своими благими предначертаниями.

И все же — и здесь мы возвращаемся к основной теме нашего размышления — это утешительное убеждение могло бы именно для чуткого нравственного сознания оставаться иллюзорным, быть отравленным внутренним противоречием, если бы мы одновременно не считались с тем парадоксальным и все же, как мы видели, бесспорным фактом, что в составе **эмпирического** бытия эта всемогущая сила (незримо и непонятно для нас руководящая всем ходом мировой жизни) одновременно выступает как только *одна* из сил бытия, находящаяся в трагическом— и в пределах мирового бытия никогда не прекращающемся — борении против враждебной ей силы зла и тьмы. Именно сознание реального соучастия Бога в трагической борьбе против зла — этом общем уделе добра и святости на земле — и, следовательно, *Его соучастие в мировом страдании* дает высшее и окончательное доступное нам религиозное осмысление жизни. Страдающий Бог — Бог, разделя-

ющий страдания творения, из любви к нему соучаствующий в его трагическом борении, ценою собственных мучений подающий человеку спасающую и укрепляющую руку,— есть необходимое восполнение всемогущего Бога. Если такое сочетание остается рационально непонятным, то обратное соотношение — бесстрастный в Своем всемогуществе Бог, неведомо зачем обрекший творение на страдание, в котором Он Сам не участвует,— было бы религиозно и морально непонятным и неприемлемым. Верховное Провидение, властвующее над миром и непонятным для нас путем, но таинственно-явственно для уповающего и верующего человеческого сердца ведущее мир и каждого из нас ко благу, вместе с тем снижается до мира, вступает в него и присутствует в нем, как соучастник мировой трагедии. Как любящий отец или мать, Бог страдает страданием своих детей, полон мучительной заботы о них, ценой собственного страдания остается всегда с ними, им помогает и их спасает. Пусть это соотношение нам непонятно — оно остается все же последней, доступной нам истиной, согласованной со всей полнотой нашего бытия и в его внешних условиях, и во внутреннем его существе.

Общий итог этих наших размышлений о духовной проблематике нашего времени как бы сам бросается в глаза. На поставленный нами в начале этой главы вопрос, какое значение имеет для современного человека намеченная нами во вступлении тема Евангелия Иоанна о «*свете, светящем во тьме*», мы имеем теперь точный ответ. Духовная проблематика нашей эпохи сама собой — вне всякого духовно не проверенного заимствования из содержания традиционной догматической веры — имеет тенденцию приводить человеческое сердце к восприятию и утверждению таинственной религиозной истины, содержащейся в этих словах. Получив, в противоположность предшествовавшей эпохе, непререкаемо очевидный опыт власти тьмы над миром, преодолев всяческий наивный оптимизм и утопизм, но вместе с тем на страшном опыте демонизма и цинического неверия поняв необходимость и правомерность религиозной веры, ее подлинный смысл в составе человеческой жизни,— современный человек из собственного духовного опыта, на основании обличения заблуждений прошлого, приходит к вере в надмирный *божественный свет,* который, однако, в составе мира светит «во тьме». Он приходит, таким образом, к той конкретной — сочетающей в себе «пессимизм» и «оптимизм» — полноте духовного восприятия и осмысления жизни, самым глубоким выражением которой являются рассмотренные нами во вступлении слова пролога Евангелия Иоанна.

Глава шестая

НРАВСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ И ЗАДАЧА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ МИРА

1. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни; ибо сказано: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», и в этом завете суммированы все заповеди Христова откровения. Стремление

к совершенствованию, неустанная внутренняя работа совершенствования есть необходимый определяющий признак духовной жизни как таковой. Где их нет, где приостанавливается творческое усилие духа, где человек сполна удовлетворен достигнутым и не стремится к лучшему, там духовная жизнь не то что останавливается на определенном уровне, а уже искажена в самом своем существе и замерла. Ибо она по своему существу есть именно неустанное творчество, беспрерывное самопреодоление через стремление к лучшему.

Ближайшим образом совершенство, которое имеется в виду, относится к внутреннему духовному бытию человека, принадлежащему к совсем иной области бытия, чем мир и окружающая нас внешняя среда. Основная заповедь Божия призывает нас совершенствовать не других людей и не мир в целом, а *нас самих;* и, как мы видели, она предписывает нам не какие-либо определенные действия, а определенное, именно максимально совершенное состояние души, некий строй внутреннего духовного бытия — что непосредственно для каждого из нас есть именно строй нашего собственного бытия. Но так как содержание этого внутреннего совершенствования есть *любовь,* то — как мы тоже видели — заповедь совершенствования совпадает с заповедью развития в себе благодатных сил любви. А сила любви, по самому своему существу будучи неким излучением вовне, конкретно выражается *в нравственной активности,* в любовной деятельности на благо ближнего, в излиянии добра в мир. Нравственная активность в мире, этот общий императив заповеди любви, совпадает, таким образом, с задачей *совершенствования мира* в самом широком и общем смысле этого понятия.

Но, чтобы ориентироваться в проблеме совершенствования мира, как задачи христианской активности, мы должны отчетливо различать разные смыслы понятия совершенствования мира. *Первое* и самое существенное различие, которое мы должны во избежание недоразумений отчетливо воспринять, есть различие между задачей совершенствования мира и жизни, как неустанного восполнения его недостатков, борьбы с грехом, удовлетворения человеческих нужд, утоления страданий — *совершенно независимо* от мысли об абсолютном улучшении состояния мира и повышения уровня его бытия — и самой этой задачей *абсолютного* совершенствования мира в смысле увеличения *абсолютного количества добра* в нем, как умышленно поставленной цели нашей активности. И здесь надо сказать: основная, общая и неустанная задача христианской нравственной активности в мире есть, бесспорно, задача совершенствования мира в первом из этих двух смыслов. Христианская нравственная установка ставит себе только одну умышленную цель: творить добро, вливать в мир силу добра и столь же неустанно бороться с грехом, злом, неустройством мира, с действующими в нем силами разрушения. Христианское сознание конкретно весьма мало озабочено тем, будет ли завтрашний день фактически лучше сегодняшнего, или следующий век — лучше предыдущего; эту заботу оно предоставляет промыслу Божию. Кроме того, христианская любовь по самому своему смыслу направлена не на «человечество» или «мир» в целом и тем самым не на будущее их состояние, а на облегчение жизни, удовлетворение нужды, нравственное исцеление *конкретного человека,* «ближнего» *в его конкретном сегодняшнем состоянии.* Евангелие и апостольские послания никогда даже не упоминают задачи совершенствования общего состояния мира; но они настойчиво и постоянно призывают верующих, наряду с внутрен-

им духовным совершенствованием, к деятельной любви на благо лижнего, к каждодневной неустанной заботе о нем. И это вполне онятно. Совершенствование общего состояния мира — в чем бы ни аключались его нравственная оправданность и необходимость — икак не может быть задачей *каждой* христианской души, обязанностью, которую можно было бы поставить в один ряд с двумя сновоположными задачами христианской жизни: внутреннего совершенствования и активной любовной помощи ближнему. Это следует же из того, что — как подробнее увидим далее — задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не дной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого ризвания и дара Божия, которые даны далеко не всем. Если каждый ристианин, как таковой, призван *оценивать* данное состояние жизни, ознавать степень его соответствия или несоответствия Христовой равде,— если, далее, как мы видели выше (гл. IV, 2), каждый ристианин несет моральную ответственность за судьбу всех своих лижних, т. е. за общее состояние мира — и в *этом смысле* должен тремиться к его улучшению,— то задача *положительного творчества* этой области, по существу, не может лежать на всех. *Более того,* аже христианская церковь в целом может в известные эпохи аходиться в таком отношении к «миру» — к силам, господствующим мире,— что эта задача общего совершенствования мира остается а пределами ее нравственного горизонта или, по крайней мере, тступает на задний план. Таково, например, было положение ервохристианской церкви; как только что указано, эта церковь, оторую принято считать образцом максимальной полноты и интенивности христианской правды, *совсем не ставила задачи совершенствования мира в целом, общих условий человеческой жизни,* а учила, апротив, сочетать духовное совершенствование и действенную любовь ближнему со смиренным приятием существующего общего состояния ира. Ниже мы увидим, почему и в каком смысле и эта задача общего овершенствования мира все же входит в состав христианских бязанностей.

Более подробно мы попытаемся сейчас же ниже уяснить смысл основания различия между указанными двумя понятиями совершенствования жизни. Здесь мы должны указать, что с описанным различием крещивается еще другое различие в пределах многозначного понятия овершенствования жизни. Это есть различие путей или способов совершенствования, определяемое различием тех слоев или сторон жизни, на оторые оно направлено. А именно, совершенствование может быть *ущностно-нравственным* внесением добра в самые человеческие души, наче говоря, нравственным воспитанием и духовным исправлением обогащением жизни; или оно может быть направлено на *порядок* изни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни, тогда оно есть совершенствование социально-политическое. Как увиим дальше, то и другое вместе составляет задачу христианской политии в широком смысле слова.

Основной предмет нашего размышления есть совершенствование изни или мира как задача *нравственной активности* человека. Но, тобы уяснить его, нужно поставить эту тему в связь с проблемой овершенствования мира как чисто *онтологическим вопросом;* мы должы понять, что означает в структуре мирового бытия его возможное овершенствование и в какой мере оно вообще возможно. Кроме ого, основная задача совершенствования, как утверждения и развития

нравственного добра в мире, должна быть (на основании того, что было сказано в предыдущей главе об общей ценности творения) поставлена в связь с совершенствованием мира в других отношениях.

2. СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ И СОХРАНЕНИЕ МИРА

В известном смысле мысль об усовершенствовании мира, желание сделать его более счастливым, разумным, добрым, прекрасным, устранить или уменьшить господствующие в нем зло, страдание, безобразие, беспорядок, неразумие есть исконная, неустранимая и вечная мечта человеческого сердца. Как говорит Шиллер:

Es sprechen und trâumen die Menschen viel
Von künftigen, besseren Tagen;
Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
Sieht man sie rennen und jagen.
Die Welt wird alt und wird wieder jung
Doch der Mensch hofft immer Verbesserung *.

Мечта эта, конечно, совершенно естественна и правомерна. В самом общем своем смысле она выражает просто прирожденное стремление человека, как и всякого живого существа вообще, к лучшим условиям жизни, к наибольшей полноте удовлетворения своих потребностей. В более специфическом смысле она есть выражение нашей нравственной жизни, нашего нравственного отношения к реальности. Так как нравственный идеал — как и идеал вообще — независим от эмпирической реальности, а есть, напротив, ее суверенный судья, то нравственная активность — как и всякая творческая активность вообще — есть попытка воплотить идеал в жизни, или приблизить фактический строй бытия к тому, что нам предносится, как идеальное состояние бытия. Можно сказать, что в каждый момент практической, активной жизни мы заняты каким-то,— большим или малым, общим или частным,— *исправлением* бытия, приспособлением его к нашим нуждам, потребностям, желаниям и идеалам. Врач, лечащий больного, полицейский, арестующий преступника или восстановляющий нарушенный порядок, педагог, воспитывающий и обучающий детей, политик, изданием законов и заключением договоров налаживающий строй жизни внутри страны или отношения между народами,— даже мать, умывающая ребенка и убирающая квартиру, и кухарка, готовящая обед, заняты, каждый по-своему и в своей области, устранением недостатков жизни, удовлетворением ее нужд, т. е. достижением большего соответствия между человеческими потребностями и фактическим состоянием мира.

Однако уже из этих примеров видно, что это широкое общее понятие исправления бытия шире специфического понятия его усовершенствования. Эту каждодневную, будничную, неустанно текущую работу удовлетворения потребностей человека, исправления беспрерывной порчи бытия, восстановления в нем того, что гибнет и уничтожается, мы отличаем от задачи исправления бытия в смысле его обогащения и улучшения,— задачу *реформы* бытия. Осмысляя это различие, мы констатируем, что есть деятельность, направленная на исправление испорченного или замену истребленного и погибшего чем-то ему равноценным или на

* «Люди говорят и мечтают о будущих, лучших днях; все они бегут и гонятся за счастливым, золотым временем; мир стареет и опять обновляется, а человек все надеется на улучшение».

оддержание состояния бытия на обычном уровне,— и есть иного рода еятельность, направленная на *повышение* его уровня, его обогащение *овыми* благами — словом, на совершенствование жизни в более узком мысле. Деятельность механика, чинящего испортившуюся машину, мы тличаем от деятельности изобретателя новых, небывалых доселе, усовершенствованных машин; деятельность врача, лечащего больного, мы тличаем от творческой деятельности гениев медицины, открывающих овые, лучшие способы излечения болезней; текущую деятельность педаога мы отличаем от реформ системы образования и воспитания, текущую работу администратора от государственных и социальных реформ т. д. Эти примеры и сама мысль, ими подтверждаемая, настолько анальны, что, казалось бы, упоминание их есть ненужный педантизм. Но, как это часто бывает, наиболее обычное и банальное вообще труднее сего замечается, и о нем полезно напоминать. В частности, банальная ысль, сейчас намеченная, устраняет одно глубоко укорененное за поледние века недоразумение в понимании природы общественной и нравственной жизни.

Это недоразумение есть предрассудок о *незыблемой прочности раз становившегося уклада или уровня бытия.* Что раз достигнуто, ажется установленным навсегда, неуничтожимым. Отсюда вытекает редставление, что всякое исправление, всякая вообще активность, аправленная на приспособление реальности к нашим нуждам и желаиям, есть улучшение, усовершенствование бытия, его обогащение, овышение его качественного или ценностного уровня. Именно на этом снована отвергнутая нами уже в начале нашего размышления только за самое последнее время теряющая популярность, совершено произвольная идея *предопределенности прогресса.* Наподобие того ак идти можно только вперед, так что человек, прошедший часть ути, всегда находится ближе к цели, чем в начале пути, представляетя, что раз достигнутое состояние бытия не может вернуться вспять, счезнуть и что поэтому мы во всех отношениях всегда движемся перед, не имея надобности заботиться о том, что уже достигнуто, чем ы уже обладаем. Еще совсем недавно в биологии теория эволюции редставляла себе, как что-то самоочевидное, что эволюция в общем мысле развития, т. е. исторической последовательности возникновения ипов или форм организмов, есть эволюция *прогрессивная,* смена все олее усовершенствованных, сложных, приспособленных к жизни рганизмов или видов; и удостоверенный факт существования, наряду прогрессивной эволюцией, эволюции регрессивной, отступления назад а пути совершенствования живых существ, либо игнорировался, либо азался редким исключением, лишь портящим общую утешительную артину эволюции. Это поверхностное и по существу ложное биологическое учение было, как известно, перенесено на область общественных аук; или, может быть, уже до этого сложившаяся идея культурного социального прогресса сама содействовала укреплению этого иологического учения, прежде чем получила от него мнимое подкрепение себе.

Последней научной основой этого воззрения была укрепившаяся XIX веке в физике и химии — в лице упомянутых уже нами в иной вязи законов сохранения материи и энергии — мысль, что в мире ообще не существует разрушения, что мир по своему существу устойив, есть, как это выразил немецкий философ XIX века Риль, «консеративная система». Правда, это воззрение предполагает, что в мире не олько ничто не гибнет, но и ничто не возникает, не творится, что в нем

нет *ни* разрушения, *ни* созидания,— что он в своей основе вечно неподвижен, есть таков, каков он есть, и что в нем, в сущности, ничего не остается делать, не остается места для осмысленной творческой активности человека. Это было воскрешением старого античного учения элеатской школы о том, что всякое изменение есть нечто только «кажущееся». Но с непоследовательностью, свойственной человеческой мысли, руководимой симпатиями и желаниями, общественно-моральное воззрение XIX века заимствовало отсюда только идею невозможности разрушения, чтобы прославить легкость и могущество *положительного* изменения, именно созидания нового и лучшего.

Идейный туман, на котором основывается этот образ мысли, в наше время в значительной мере уже рассеялся. Как мы уже упоминали во вступлении, страшные потрясения, нами пережитые,— неожиданное возрождение в культурной Европе самого дикого варварства, использование высших достижений научного прогресса для разрушения жизни и культуры — рассеяли веру в предопределенность, легкость и непрерывность прогресса. Историческое знание показало смену расцветающих и гибнущих культур, смену эпох культуры и варварства. Дальнейшее развитие наук о жизни расшатало упрощенно-гармоническое представление дарвинизма о непрерывно прогрессивном развитии органов через их все большее, неустанное приспособление к среде, открыв спонтанность, в значительной мере, процессов как прогрессивной, так и регрессивной эволюции. Наконец, новейшее развитие физико-химических знаний показало, что и основной, первичный состав бытия совсем не так незыблемо прочен, как это предполагалось законами сохранения материи и энергии, что, например, материя в некоторых случаях распадается и исчезает; и если энергия в своем существе неуничтожима, то, по мнению преобладающего большинства физиков, роковым образом, в силу принципа энтропии, уменьшается количество производимой ею активности, так что мир приближается к состоянию ее равномерной рассеянности, равносильной покою смерти; и если другие физики верят в существование творческих инстанций, могущих пополнять эту неустанную убыль полезной работы мира, то, во всяком случае, эти творческие процессы мыслятся только как компенсация процессов разрушительных.

Нет, впрочем, надобности углубляться в абстрактные достижения современной науки, чтобы отчетливо осознать, что значительная, наибольшая часть человеческой активности направлена на простое поддержание жизни на раз достигнутом уровне. Вся огромная масса хозяйственной энергии человечества тратится на постоянное восстановление потребленных, т. е. уничтоженных, благ, необходимых для жизни — на простое поддержание жизни. Люди работают, чтобы жить завтра *не хуже,* чем сегодня, или просто чтобы не погибнуть завтра с голода. Общественный организм по общему правилу работает не иначе, чем организм индивидуальный, который через питание и дыхание поддерживает свою жизнь, восстановляя отработавшие, сгоревшие частицы тела новыми. Точно так же в жизни рода рождение новых организмов компенсирует смерть старых. Эти и им подобные элементарные факты свидетельствуют, что нужна огромная и напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии, т. е. на прежнем уровне. То же применимо, конечно, и ко всем областям человеческой культуры: нужны настойчивые усилия, чтобы в смене поколений не растерять накопленный запас знаний, нравственных навыков, чтобы не понизить достигнутого общего уровня

жизни. Но политический опыт нашего времени учит, сверх того, что нужна напряженная энергия, чтобы оградить раз достигнутый запас и уровень культуры от могущественных сил, направленных на прямое их разрушение. Всякое дальнейшее обогащение, всякий «прогресс» есть лишь добавочное приобретение, которое может и — согласно нашей мечте, нашим желаниям — должно наслаиваться на это сохранение уже имсющегося, но которое отнюдь не обеспечено и не может быть единственной целью нашей активности. Как бы часто консерватизм ни вырождался в эгоистические стремления господствующих классов оградить свои привилегии, свое исключительное пользование высшим уровнем жизни, от стремления более широких слоев в нем соучаствовать,— по своей идее «*консерватизм*» — задача поддержания и охраны накопленного в прошлом материального и духовного достояния, спасения его от постоянно угрожающей ему гибели — есть одна из неустранимых задач человеческого духа — по меньшей мере столь же насущно необходимая, как и стремление к «прогрессу», к дальнейшему совершенствованию жизни. Обе эти задачи часто и даже по большей части сталкиваются и соперничают между собой, находятся в отношении и взаимного конфликта; но это происходит только тогда, когда они поставлены в неправильной форме, когда искажен основной их замысел. Ибо, по существу, всякий прогресс не только, как указано, наслаивается на сохранение уже достигнутого,— нельзя возводить новый этаж дома через разрушение его фундамента,— но и сам творится силами, накопленными в прошлом. Как, по мудрой мысли Дизраэли, свобода обеспечивается только традицией, так и вообще всякое успешное и прочное творчество нового всецело определено устойчивостью здоровых сил общественного организма, твердо укорененного в родной, привычной, старой почве. Более того, обе задачи не только согласимы и связаны между собой, но и имеют в своей основе и тождественную природу. Ибо и охранение старых, уже достигнутых благ не есть, так сказать, простое пассивное, как бы полицейское стояние на страже их безопасности; оно есть, как мы видели, творческое созидание в возмещение постоянно умирающего, исчезающего старого. Рождение новых клеток организма при его росте и созревании и рождение новых клеток взамен сгоревших и отмерших — генерация и регенерация, как говорят биологи,— есть один и тот же творческий процесс; и даже простая борьба с вторгнувшимися в организм, разлагающими его чужеродными ему микроорганизмами совершается той же творческой энергией организма.

Эти общие соображения элементарной жизненной мудрости приобретают особенно выпуклый смысл, поставленные в связь с основной религиозной темой наших размышлений. Мы стоим, как мы видели на протяжении всего этого размышления, перед рационально необъяснимым, но неустранимым общим фактом человеческого бытия — перед таинственной силой *зла и греха* в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, есть не случайный, временный, внешний враг; это есть постоянный внутренний враг, таящийся в глубинах нашего сердца,— грех. Сила разрушения и смерти есть, в конечном счете, повсюду — в органической жизни не менее, чем в сфере нравственности и культуры — сила греха, «тьмы». Именно поэтому задача простого охранения жизни приобретает такое первостепенное значение. Если в борьбе против этого исконного внутреннего врага, «князя мира сего», нам удастся отбросить его

назад, принудить к отступлению или ослабить его могущество, это есть особая удача; но уже простое неустанное сопротивление, простая мужественная оборона против него есть успех и во всяком случае наш постоянный долг. И мы никогда не должны забывать, что окончательная победа здесь невозможна; после самых блестящих успехов мы должны оставаться на страже, зорко следить за враждебными замыслами противника, помнить, что он склонен накапливать силы для нового нападения, что неистребимая сила греха всегда может обнаружиться в новых, самых неожиданных формах.

3. ПОСТОЯНСТВО И ИЗМЕНЕНИЕ МИРА. СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ МИРА, КАК УТВЕРЖДЕНИЕ ЕГО НЕЗЫБЛЕМЫХ ОСНОВ. СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ И СПАСЕНИЕ МИРА

Другая сторона того же соотношения есть отношение между изменчивостью мира и его постоянством. Совершенствование есть вид изменения мира; вера в него предполагает ясный ответ на вопрос, в какой мере мир вообще может быть изменен, в чем, собственно, состоят его возможные изменения и каков их истинный смысл. Этот вопрос совпадает с вопросом о пределах истории.

Лишь в XIX веке, вряд ли более, чем сто лет тому назад, впервые родилась история, как наука, и человечество получило возможность осознать не в форме легендарного предания, а в форме более или менее достоверного, критически проверенного знания свое прошлое, общий ход своего развития. Это прошлое охватывает теперь те 5—6 тысячелетий, которые, вероятно, совпадают с общей давностью того, что заслуживает имени «истории» — процесса относительно быстрого и все ускоряющегося потока событий и изменений состава и условий человеческой жизни. Это открытие картины всемирной истории впервые дало возможность осознать тот факт, что человечество в целом, наподобие отдельного человека, имеет связную историю жизни; человечество впервые узнало историю своего детства, своей юности, драматический процесс своего созревания. Статическая картина общего, неизменного состава человеческого бытия обогатилась уяснением его динамического элемента, сознанием, что человечество находится в неустанном процессе движения, что оно непрерывно идет куда-то — как обычно говорят, «вперед» (хотя это понятие «вперед» не означает ничего точно определенного). Это нарождение исторического самосознания совпало с возникновением и укреплением той обманчивой идеи непрерывного, заранее гарантированного «прогресса», совершенствования жизни, несостоятельность которой нам уже достаточно уяснилась. В течение всего XIX века историческое развитие — так же как в науках об органической жизни биологическая эволюция — просто отождествлялось с развитием прогрессивным, с ростом «цивилизации». Выше было указано, что это наивное представление теперь уже может считаться преодоленным, сданным в архив заблуждений. Этим, однако, еще отнюдь не преодолена иная, более общая односторонность, внесенная в человеческое представление о мире впечатлением от впервые народившегося исторического самосознания. XIX век и наше время считаются *«веками истории»* — эпохой, в которой мотив «истории» доминирует над человеческой мыслью. Старое представление о неподвижности, неизменности жизни сменилось обратным представлением о всеобщей изменчивости — о жизни

как некоем бурном процессе движения, неустанного изменения. По господствующему теперь общему представлению о жизни, в ней нет ничего постоянного, устойчивого, пребывающего; напротив, все в ней неустанно изменяется, все стареет и заменяется новым.

Из всей совокупности наших размышлений уже явствует, что мы не можем разделять этот господствующий «историзм». Он есть, напротив, совершенно очевидная односторонность нашей умственной эпохи; и он сам есть только историческое явление, которому суждено пройти. Мысль, что в бытии нет ничего постоянного, *кроме самого всеобъемлющего процесса изменения,* содержит внутреннее противоречие; ибо, если, по крайней мере, всеобщая изменчивость есть постоянная, неизменная черта всей человеческой жизни, то нет никакого основания отрицать возможность и других неизменных ее свойств и закономерностей. Историзм есть подвид релятивизма, и потому ему присуща философски общеизвестная внутренняя противоречивость последнего: утверждая, как абсолютную незыблемую истину, относительность всего, он в самой форме своего утверждения опровергает его содержание. Понятия относительного и абсолютного (безусловного) соотносительны и теряют всякий разумный смысл вне этого соотношения; и так же обстоит дело с понятиями изменения и неизменности. Где есть изменение, там есть нечто изменяющееся; а это последнее понятие равносильно понятию постоянного.

Здравый человеческий смысл, вне всяких философских теорий, знает, что в мире и человеческой жизни многое изменяется, но многое остается неизменным. Изменяются все формы бытия; не изменяется его существо. Как говорит французская поговорка: plus ça change, plus c'est la même chose *. Человек не мог бы вспоминать своего детства, своей юности, если бы он не знал, что это именно *его* детство и юность, т. е. если бы его существо не было в своей основе тождественным. Совершенно так же мы не могли бы иметь никакого исторического знания, не могли бы понять прошлого, найти слова для его выражения, если бы не имели с ним *ничего* общего, если бы оно было больше чем вариантом постоянной знакомой нам из нашего собственного опыта общей темы человеческой жизни. Гомеровская война с ее колесницами, с единоборством героев, с ее бронзовыми мечами совсем не похожа на наши нынешние войны с танками и аэропланами; но это была тоже *война;* се жестокости, се убийства и разрушения, разнуздание в ней чувств ненависти и мщения, как и скорбь, охватывающая человеческое сердце от ужасов войны,— все это знакомо нам по опыту вчерашнего и сегодняшнего дня; и в гомеровском эпосе, в картине далекого, чуждого нам прошлого мы находим близкое и знакомое нам — находим лишь один из образцов вечно неизменной судьбы человека. Прощание Гектора с Андромахой, пожар и разрушение Трои, плач Гекубы — разве это не картины вчерашнего и сегодняшнего дня нашей жизни? Или как могли бы мы вообще читать Библию и извлекать из нее поучения, уроки для нашей жизни, если бы наша нынешняя жизнь, несмотря на все аэропланы и беспроволочные телеграфы, несмотря на социализм и всеобщее обучение, не оставалась все той же человеческой жизнью, о которой говорит Библия? По-прежнему добро борется в ней со злом, по-прежнему люди рождаются, проходят через испытания и трагедии и умирают, по-прежнему мечты

* чем более изменяется, тем более остается неизменной *(фр.).— Ред.*

человеческого сердца разбиваются о жестокость и равнодушие сил, царящих в мире, по-прежнему мудрецы века сего глумятся над верой в добро и правду, по-прежнему человек, несмотря на все, продолжает жить упованием. Старая истина Экклесиаста сохраняет силу и для нас: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». «Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Эккл., I, 9—10). И если апостол говорит, что «образ мира сего проходит» (I Кор., 7, 31), то он имеет в виду чаемый конец мира; само это понятие *«образ мира сего»* означает, что «мир» имеет некий неизменный образ — остается, несмотря на все возможные изменения, тем, что он был, есть и будет до самого своего конца.

«Образ мира» в этом новозаветном его понятии имеет ближайшим образом отрицательный смысл: это есть образ мира, определенный наличием в мире универсального факта *греха.* Но, как мы уже видели, «образ мира» имеет и другую сторону, с которой он, будучи творением Божиим и — производно, через принадлежность к нему человека — образом и подобием Божиим, имеет и положительное значение. В этом последнем смысле «образ мира» есть совокупность вечных, богоустановленных *устоев бытия.* В лице этих устоев, как указано выше, с одной стороны, выражен сам Божий замысел творения; и, с другой стороны, они суть богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие мира от разрушающих сил греха.

Неизменность общего существа мирового бытия есть, таким образом, нечто большее и более значительное, чем простая фактическая его черта, констатируемая наблюдением или мыслью. Это свойство имеет нормативное значение; эта неизменность есть выражение незыблемости Богом установленного порядка бытия, того «естественного права», о котором мы говорили выше и которое, как мы видели, не может ни быть устранено, ни безнаказанно нарушаться. В чем бы ни заключался исторический процесс изменения форм и состава всемирно-человеческой жизни, он не может состоять в простом удалении от незыблемых основ мирового бытия, в смене их совершенно новыми основами. Он состоит, напротив, в многообразном варьировании конкретного воплощения этих идеальных основ, в приближении к наиболее совершенному их выражению или в удалении от него. И идеальная цель стремления к совершенствованию мира заключается в достижении максимальной адекватности конкретных форм человеческой жизни этим незыблемым вечным нормативным условиям или основам мирового бытия. Как мудро говорит современный немецкий поэт Рильке:

Wandert sich rasch auch die Welt,
Wie Wolkengestalten,
Alles Vollendete fällt
Heim zum Uralten *.

Если выше, в согласии с обычными, популярными представлениями, мы различали между «реформами», созиданием лучшего, и «исправлениями» испорченного или восстановлением погибшего и истребленного, то теперь мы видим, что с более глубокой точки зрения или в более широкой философской перспективе то и другое в конечном итоге

* «Если мир и изменяется быстро, подобно очертаниям облаков — все совершённое возвращается к древнеисконному».

совпадает между собой. Ибо всякая «реформа», всякое улучшение, совершенствование бытия есть в конце концов только исправление вкравшейся в него порчи, попытка восстановления здорового, т. е. соответствующего неизменному существу бытия, состояния жизни. Когда наша активность направлена на исправление испортившегося, восстановление истребленного за вчерашний день или в недавнем прошлом, мы говорим о простом «охранении» мира в его старом, привычном состоянии; когда она направлена на исправление порчи, издавна вкравшейся в мир, на новое обретение давно потерянного, мы говорим о «совершенствовании» мира. Всякое совершенствование мира есть в конечном счете борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь *грехом*. Реформа жизни оправданна и благотворна не тогда, когда она есть плод простого человеческого замысла сделать жизнь вообще «лучше», открыть и ввести в мир лучший, более идеальный, по нашим соображениям, порядок жизни; она оправданна и благотворна, только когда она отвечает какой-то насущной, остро ощущаемой *нужде*, т. е. когда она отменяет какую-либо вопиющую несправедливость, уничтожает какой-то нестерпимый беспорядок, вновь устанавливает какое-то разладившееся общественное равновесие, спасает от какого-либо мучительно искатываемого бедствия. «Довлеет дневи злоба его» есть не только увещание не обременять себя заботами о наших личных будущих материальных нуждах; в более общем смысле эти слова применимы и к нашей нравственной активности на благо ближнего. Другая сторона этого соотношения состоит в том, что всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение — некий *возврат* к нормальному, здоровому, исконному, естественному порядку жизни. Само собой разумеется, что это не сводит историю к простому «топтанию на месте», к вечному повторению одного и того же. Так как условия человеческой жизни и конкретное историческое состояние человечества беспрерывно изменяются, то в каждый данный исторический момент необходимы творческие усилия мысли и воли, чтобы найти *новое*, подходящее именно для него конкретное выражение для морального равновесия и устойчивости жизни, т. е. для воплощения незыблемых общих основ мирового бытия. Подлинная, абсолютная реставрация исторического прошлого немыслима. Потерянное равновесие восстановляется всегда на *новом* уровне (ср. сказанное выше, в гл. V, 5 — о существе «естественного права»). Начало изменения и развития бытия должно при этом так же учитываться, как и момент ненарушимости и незыблемости общих его устоев. Как уже указано выше, консерватизм и, если можно так выразиться, «прогрессизм» суть по своему существу не два противоположных устремления, а два соотносительных момента общественно-нравственного творчества. Улучшение жизни через создание *новых* ее форм, соответствующих изменившимся общим внешним и внутренним ее условиям, есть одновременно восстановление нарушенного старого и незыблемого ее существа и подлинно оправдано только как таковое.

Так понимаемая задача положительного совершенствования жизни в смысле увеличения в ней абсолютного количества добра, конечно, вполне законна. Правда, она, как указано, не может быть единственной задачей нравственной активности, а может только наслаиваться на более насущную задачу ограждения мира от зла, сохранения в нем достигнутого. В забвении этого простого и очевидного соотношения состоит фальшь и искусственность господствующего умонастроения последних

веков. Общее улучшение жизни, абсолютное накопление в ней добра, счастья, достойных условий существования, как мы знаем, отнюдь не гарантировано ни трезвым наблюдением жизни, ни христианской верой; Христос, напротив, предрекал духовную неподготовленность мира к моменту его конца и завершения (Матф., 24, 38—39, Лук., 18, 8). Мысль об этом общем улучшении мира есть только неустранимая мечта человеческого сердца, постулат нашего нравственного сознания. Здесь имеют силу слова поэта: «Du musst hoffen, du musst wagen, denn die Götter leihn kein Pfand» («ты должен надеяться и дерзать, ибо боги не дают обеспечения»). Вера в успех нашей борьбы со злом, в возможность для сил добра постепенно, шаг за шагом, побеждать зло и овладевать полем битвы есть постоянное упование человеческого сердца; оно законно, поскольку оно не расслабляет нашей воли мечтательным оптимизмом, не отвлекает внимания от нашей ответственности за простое ограждение мира от зла.

Но из всего сказанного следует и другое. Даже при условии — никогда фактически недостижимом — полной успешности этой деятельности положительного насаждения добра в мир, она никогда не может — как уже было указано — привести к абсолютному совершенству и остается отделенной от него непроходимой бездной, ибо остается совершенствованием мира, по существу, несовершенного. Другими словами, совершенствование мира не совпадает с его *«спасением»;* и всюду, где смешиваются эти два понятия, эти две задачи, мы имеем дело с достаточно уже уяснившимся нам гибельным заблуждением утопизма, которое, как мы видели, ведет фактически не к улучшению, а к существенному *ухудшению* состояния мира. Совершенствование мира не может быть его «спасением»; ибо последнее, как уже не раз указывалось, есть то конечное торжество «Царства Божия», в силу которого зло будет окончательно истреблено, и мир преобразится в новое творение, насквозь просветленное Божьей правдой и силой. Это должно быть тем «концом», когда Христос «низложит всех врагов под ноги свои» и «предаст царство Богу и Отцу». По глубокой мысли апостола Павла, явно зримым внешним признаком этого спасения мира, в качестве *подлинного онтологического переворота в творении,* будет конец «метафизического зла» — *смерти:* «последний же враг истребится — смерть». Ибо совершенно очевидно, что при господстве смерти трагизм и несовершенство жизни остаются непреодоленными.

Уже отсюда ясно, что не только — как было уже указано выше, в иной связи — ограждение мира от зла, но и всякое человеческое совершенствование мира непроходимой гранью отделено от подлинного, сущностного спасения мира, как бы ни было склонно человеческое сердце (и именно сердце, полное сострадания к бедствиям мира) смешивать эти задачи. Если, следуя евангельской традиции, мы будем мыслить спасение по аналогии с «исцелением», то различие между спасением и совершенствованием мира примерно соответствует различию между радикальным *исцелением* от болезни и *паллиативным лечением,* лишь смягчающим страдания и укрепляющим силы больного. Первое есть в отношении болезни мира дело, превышающее все человеческие силы и доступное только всемогуществу Божию. Второе есть дело человеческой активности, лишь укрепляемой благодатными силами. При этом совершенствование мира, не преодолевая мира, как такового, необходимо совершается в категориальных формах привычного нам мирового бытия, т. е. сводится к относительному улучшению жизни в мире — в пределах, возможных при общем онтологическом несовершенстве

мира, т. е. в условиях мирового бытия, определенных неустранимым для человеческих усилий основоположным фактом *греха*. Как метко говорит Кант в своем размышлении о всемирной истории: «Из того кривого дерева, из какого сделан человек, нельзя смастерить ничего совершенно прямого». Кто в своей слепоте и гордыне не считается с этим основоположным фактом, не только не может никогда достигнуть своей цели, но, как уже было указано, вместо совершенствования разрушает и губит человеческую жизнь. Все «спасители человечества» были фактически его губителями; никакие преступники не причиняли миру столько зла и страдания, не вносили в жизнь такого расстройства, как люди, мнившие себя способными и призванными спасти его.

4. СМЫСЛ ИСТОРИИ

Все сказанное выше, и в особенности критика веры в прогресс, в предопределенное непрерывное совершенствование жизни, естественно, вызывает одно возражение или сомнение. Нам могут сказать: если все это так, то не следует ли из этого, что мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного направления или — употребляя меткое выражение Достоевского — есть «дьяволов водевиль»? Но человеческое сердце,— и вслед за ним и человеческий ум,— не может остановиться на таком отрицательном и разрушительном выводе. Ведь тогда и личная жизнь каждого из нас теряла бы всякий смысл: ибо эта жизнь, будучи неразрывно вплетена в жизнь общечеловеческую, неизбежно должна была бы разделять бессмысленность последней. Если достижения жизни каждого из нас не суть отправные или опорные точки для дальнейших достижений наших детей и будущих поколений, если все достигнутое нами может исчезать бесследно, никому не пригодившись, то не имеет смысла хлопотать и заботиться о чем бы то ни было; и нам оставалось бы только предаться той мудрости отчаяния, которая выражена в циническом лозунге carpe diem. Не заводит ли нас наше размышление в тупик того самого цинического неверия, из которого оно искало выход?

Общий ответ на это возражение или сомнение уже содержится в соображениях нашего вступительного размышления, указавшего на основания нашей веры в Провидение, в Промысел Божий. Мы видели, что мы имеем право, во-первых, утверждать действенное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни и, во-вторых, веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия. Религиозный человек так же мало может сомневаться в том, что мировая история имеет какой-то, хотя и недоступный ему, высший смысл, т. е. идет по какому-то определенному направлению, руководима каким-то назначением, как мало он может усомниться, что его личная жизнь есть не сцепление бессмысленных случайностей, а к чему-то предназначена, руководима волей Отца нашего Небесного. Весь вопрос только в том, в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего Промысла.

В отношении нашей личной жизни каждый из нас имеет, по крайней мере, шанс понять ее смысл, узнать, для чего он был послан в мир, каков разумный план, осмысляющий последовательность по внешнему виду случайных трагических перипетий, связь отдельных эпох и событий его земного существования. Этот шанс нам дан в момент умирания, когда

картина нашей жизни предстает полностью нашему духовному взору. Как мы уже указывали во вступлении, чтобы понять что-либо, надо иметь возможность обозреть его как целое, во всей его полноте. С пониманием жизни дело обстоит так же, как с пониманием художественного произведения, особенно драматического произведения: внутренняя связь отдельных эпизодов, идея, властвующая над ними всеми, уясняется, когда драма пришла к концу и занавес опускается в последний раз. Конечно, не всякая личная жизнь есть законченное, гармоническое, совершенное художественное произведение; скорее это есть редкое исключение. Поскольку мы сами творим нашу жизнь, мы — художники неумелые и слишком часто делаем многое, что запутывает и искажает художественное единство целого. Но сквозь все эти искажения и ошибки может все же преподноситься план целого, и, сознавая его, мы часто можем даже понять, какой высший, непонятный нам ранее смысл имели и сами наши заблуждения.

В совсем ином положении мы находимся в отношении общечеловеческой, мировой истории. Мы всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца; каждый из нас вынужден уходить из театра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше, началом чего было то, что нам удалось узнать и испытать, мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл. Более того, мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца; и хотя мы имеем возможность узнать — всегда неполно,— что происходило до нашего прихода (в этом и состоит историческое знание), но в центре нашего внимания стоит и полноту впечатления нам дает только отрывок драмы, который мы видим, т. е. в истории то, что мы называем «нашим временем»; о прошлом мы судим, как и о будущем догадываемся, только по нему; это создает неизбежно и урезанную, и искусственную перспективу.

Поэтому все попытки рационально «понять» драму мировой истории, установить ее «смысл», ее определяющую идею, обречены оставаться беспомощными и, по существу, тщетными. Такие попытки даны в том, что называют «философией истории» — самой проблематичной и наименее осуществимой из всех замыслов обобщающего понимания жизни, представленного «философией». Начиная с первой попытки осмыслить мировую историю у бл. Августина и кончая классическим построением «философии истории» Гегеля — образцом для всех последующих попыток такого рода,— человеческая мысль, руководимая общим убеждением в наличии общего плана мировой истории, той или иной формой веры в «Провидение», пыталось проникнуть в тайну этого плана. Все такие попытки не только сравнительно быстро стареют и с дальнейшим ходом истории и исторического самосознания утрачивают интерес, который они в свое время возбуждали, но и, по существу, обречены на неудачу, остаются неадекватными своему предмету. Всякая конструкция здесь остается произвольной и определена двумя искажающими заблуждениями, без которых она вообще была бы невозможна. Ничего не зная о будущем, не будучи в состоянии даже вообразить его содержание (по крайней мере, более отдаленного будущего), мы невольно рассматриваем *наше* время, эпоху «настоящего», как некое *завершение* всего исторического процесса, т. е. как его конец или, по крайней мере, как приближение к концу. И, с другой стороны, это настоящее стоит для нас в центре внимания, и интерес к прошлому, как и возмож-

ность его понимания, уменьшаются по мере его отдаленности от нас. Тысячелетия далекого прошлого кажутся нам менее значительными, менее существенными, чем столетие более близкого нам прошлого или чем десятилетие того ближайшего прошлого, которое протекло на наших глазах. И хотя есть основания думать, что история действительно есть, по крайней мере в некоторых отношениях, процесс все ускоряющего движения, однако совершенно очевидно, что такая неизбежная оценка в огромной, подавляющей мере есть просто ошибка перспективы, определенная чисто субъективным нашим интересом к настоящему. С некоторым преувеличением можно сказать, что все «философии истории» строятся по типу следующего разделения: 1) от Адама до моего дедушки, 2) от моего дедушки до меня, 3) я, моя эпоха и все, что из нее вытекает. Произвольность перспективы бросается в глаза всякому непредвзятому уму. Но что же можно здесь высказать с правомерным притязанием на подлинно объективное значение?

Я думаю, что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть *процесс воспитания человеческого рода*. Воспитание ближайшим образом совсем не тождественно с «прогрессом», с непрерывным, последовательным улучшением (как оно понималось у Лессинга, впервые выразившего эту идею). Идея воспитания выражает только, что прошлое не пропадает даром, как-то соучаствует в настоящем и им используется, т. е. что при этом происходит какой-то процесс *накопления, обогащения*. Я умышленно говорю «какой-то процесс», потому что понятие накопления или обогащения надо брать здесь лишь в самой общей форме, не предрешающей его конкретного содержания. Оно означает только, что история человечества — так же, как история индивидуальной жизни,— есть процесс, в котором *прошлое сохраняется в настоящем*, т. е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе: история немыслима без памяти. Ничто не уходит, не пропадает бесследно; все достижения прошлого, все великие культуры, даже на первый взгляд сметенные бесследно с лица земли и забытые, оставляют глубокий след и часто возрождаются в новой форме, как это было, например, с античной культурой, которая после почти тысячелетнего, казалось бы, полного забвения, через арабскую философию, через Фому Аквинского, Данте и эпоху Возрождения вновь влилась в европейское сознание и определила культуру нового времени. На наших глазах великие древние культуры Азии, Индии и Китая начинают влиять на духовный мир Запада. Но даже там, где такое влияние не заметно, где в перспективе исторической оценки жизнь прошлого исчезла, казалось бы, бесследно — историки говорят, например, о таком бесследном исчезновении культуры Майя в Центральной Америке,— есть все основания предполагать, что следы ее продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков. Психология учит, что не существует абсолютного забвения, что все, казалось бы, навсегда и окончательно забытое при известных условиях может все же вспомниться, что свидетельствует о его неразрушимом потенциальном сохранении в нашей душе; и это общее утверждение применимо к коллективной жизни не менее, чем к жизни индивидуальной. Это, в конце концов, опирается на тот универсальный онтологический факт, что само понятие времени, временного процесса, как непрерывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее, немыслимо, как это

справедливо указал Бергсон, без наличия чего-то вроде космической памяти; ибо время и память суть соотносительные понятия. *Верность прошлому,* сохранение прошлого в настоящем и его действие в нем есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью; и человечество в этом смысле есть, по глубокой и верной мысли Паскаля, единый большой человек. Вся временная жизнь, всякий переход, движение, смена, изменение объяты и пронизаны единством вечности, которое сохраняет их в себе. История имеет смысл именно потому, что она есть развитие, развертывание, обнаружение и воплощение вечной силы бытия — как и, с другой стороны, вечность есть не мертво-неподвижное единство, а единство вечной жизни, находящее себе выражение только в динамизме своего непрерывного, последовательного воплощения. Но для христианина, верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова, открывается возможность и более конкретного понимания смысла истории. Для него история есть *богочеловеческий* процесс. Только что упомянутое воплощение сил вечной жизни в конкретности истории должно, с этой точки зрения, пониматься как воплощение в истории света Христовой правды или как непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа. Ближайшим образом, это еще совсем не значит, что в этой форме мы возвращаемся к отвергнутой нами идее непрерывного процесса. Напротив, человечество и в этом отношении идет по предназначенному ему пути так же, как идет по нему отдельный человек -- через эпохи подъема и упадка, наступления и отступления, приливы творческой энергии и моменты усталости, замирания, отступления, через моменты верного служения правде и моменты ее забвения и измены ей. Будучи богочеловеческим процессом, история отражает в себе все несовершенство и непостоянство греховного человечества. В своем трагизме, в своей эмпирической бессмысленности она ближайшим образом есть, по глубокой мысли Паскаля, *агония* Христа, длящаяся до конца мира. С другой стороны, однако, наблюдая, как медленно и лишь постепенно в течение веков человечество реально усваивало смысл Христова откровения, как поздно, например, было вполне понято и начало получать практическое осуществление Христово откровение о богосыновстве человека, о достоинстве человеческой личности, мы обретаем право веровать, что история есть все же, несмотря на все ее уклонения и измены, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Пути и перипетии этого воплощения нам неведомы; и в догадках о них мы должны остерегаться легкомысленного оптимизма, который был бы только выражением нашего самодовольства и гордыни. Воплощение Христова откровения, Христовой правды на земле совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца. Но обетованная нам неодолимость божественного света дает нам все же право веровать, что — часто отступая в незримые глубины, гонимое силами мира сего — посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться, прорастать и созревать в огромное дерево, что малая закваска невидимо мало-помалу окисляет все тесто. В этой неопределенной форме, принципиально считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла, мы имеем *единственную оправданную форму веры в «прогресс»* — веры в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение.

В качестве богочеловсческого процесса мировая история основана на взаимодействии между влившейся в мировую жизнь, божественной силой Света и ее усвоением человеком или, напротив, противодействием ей человека и мира. Поэтому в ее составе мы должны различать две стороны: действие самой божественной силы света, влекущей человека и мир к победе над тьмой, и чисто человеческую ее сторону. Совершенствование мира может поэтому быть двойным: оно есть или внедрение в человеческую душу самого божественного начала Света, т. е. Христовой правды, и в этом качестве есть совершенствование сущностное — нравственное и духовное, или же оно есть совершенствование чисто человеческое — накопление человеческих сил, как орудий, могущих служить добру; в этом смысле оно есть совершенствование техническое в общем, широком смысле слова или, точнее говоря, совершенствование умственное. Мы обращаемся сначала к рассмотрению последнего.

5. УМСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС. ТЕХНИЧЕСКИ-ОРГАНИЗАЦИОННОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ МИРА

Из всех возможных видов прогресса, последовательного, из поколения в поколение, совершенствования наиболее бесспорным является прогресс чисто умственный, постепенное накопление знаний и вытекающего из них практического умения. Конечно, и этот вид прогресса отнюдь не непрерывен. И в истории умственного развития факты свидетельствуют о возможности и периодов остановок и, может быть ещё чаще, периодов упадка и утраты приобретенных прежними поколениями знаний. Специалисты говорят, что Древний Китай владел тысячелетия тому назад большим запасом научных знаний, позднее совершенно забытых. Древний Восток — Вавилон и Египет,— достигнув известного уровня астрономических и математических знаний, замер на нем на многие века, может быть на тысячелстия, пока дивный гений Греции, раз ознакомившись с этими знаниями, не двинул их вперед с изумительной быстротой, создав из них в течение 2—3 веков грандиозную систему научного знания. За этим бурным периодом научного расцвета последовало падение, длившееся более полутора тысяч лет; начиная с эпохи Ренессанса и особенно с XVII века европейское человечество находится снова в эпохе изумительно быстрого научного прогресса, длящегося вплоть до нашего времени. Нет никаких оснований думать, что на этот раз прогресс будет безостановочным. Кроме того, следует заметить, что умственный прогресс совершается сравнительно легко и прочно только в области таких знаний, как математика и естествознание; в гуманитарных науках, и в особенности в философии, гораздо труднее рассчитывать на непрерывное накопление знаний в течение долгого ряда поколений. Так как сохранение этих знаний невозможно в форме простой механической передачи их итогов из поколения в поколение, а требует непрерывного напряжения умственного взора и отчасти общих духовных сил, то раз достигнутое здесь легко может снова утрачиваться в смене поколений. В философии, например, явления «прогресса», последовательного совершенствования суть скорее редкие счастливые исключения, как бы отдельные кратковременные вспышки интеллектуального света, сменяемые долгими периодами застоя и падения. Человечество здесь как будто склонно быстро уставать от требуемого для прогресса философского знания напряжения умственной и духовной энергии.

Со всеми этими оговорками следует все же признать, что — если отвлечься от действий посторонних причин, внешних и внутренних (к первым относятся разрушения культуры войнами и социально-политическими смутами, к последним — общий нравственно-духовный упадок и вырождение), чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени; последующие поколения строят новые этажи знания на фундаменте, возведенном предшествующими.

Но в общей связи нашего размышления нас интересует не тема научного или умственного прогресса, как таковая, а только развитие знаний в его значении для общего совершенствования жизни. Еще сравнительно недавно вопрос о практическом значении развития знаний для улучшения и совершенствования жизни даже не поднимался, настолько ответ на него казался бесспорным. Рост знания есть рост умения и могущества человека— эта истина, провозглашенная Бэконом, прочно вошла в сознание нового времени; и к этой истине присоединялось, в качестве второй, казалось, столь же очевидной посылки, убеждение, что рост умения и могущества сам собой обеспечивает человеку возрастание шансов на счастливую, здоровую, разумную жизнь, т. е. ведет к общему совершенствованию. Для эпохи Огюста Конта, Спенсера, Бокля умственный прогресс просто совпадал с прогрессом «цивилизации», а последний — с общим совершенствованием жизни.

Теперь мы на горьком опыте жизни убедились в той простой истине, что умственный прогресс сам по себе обеспечивает только рост внешнего умения и могущества человека или то, что можно назвать технически-организационным совершенствованием жизни. Но последнее обозначает только совершенствование в использовании *средств* при достижении поставленных целей; приводит ли это к *общему* улучшению условий человеческой жизни или, напротив, к их ухудшению, зависит от того, какие именно цели достигаются этими усовершенствованными приемами действий. Рост человеческого могущества, через прогресс умения распоряжаться силами природы, может, в зависимости от направления его воли, быть употреблен и ко благу, и ко вреду и злу. Могущественный благодетель благотворнее бессильного, но могущественный тиран и злодей вреднее и опаснее бессильного. Еще чаще случается, что рост человеческого могущества, будучи в одном отношении полезным для общего совершенствования, в другом отношении вреден для него, так что общий баланс выгод и убытков может склоняться и в ту и в другую сторону. Истина простая и очевидная, но понадобился горький опыт жизни, чтобы в ней убедиться. Первое разочарование постигло человечество, как известно, из опыта последствий открытия машинного производства. Если еще Аристотель мечтал, что, заставив силы природы работать на себя, человек освободится от проклятия тяжкого труда для сохранения своей жизни, то опыт показал, что машинное производство, удешевив и умножив количество предметов потребления, одновременно закабалило трудящуюся часть человечества, обрекло ее на труд более утомительный по напряженности и однообразию, чем прежний ручной труд, привело к обнищанию и порабощению прежде независимого класса ремесленников, бедствию промышленных кризисов и безработицы. Понадобились особые усилия социальных реформаторов, особое напряжение нравственной воли, чтобы противодействовать этим неожиданным гибельным

последствиям технического прогресса. Но в особой мере возможность употребления технического прогресса ко злу, ко вреду, и, может быть, к полной гибели человечества обнаружилась в наше время через его применение к военной технике, т. е. к искусству истребления человеческих жизней. Так, открытие воздухоплавания — это, казалось бы, великое и славное торжество человеческой мысли над слабостью человеческого тела, торжество, в котором осуществилась исконная мечта человека, выраженная в мифе об Икаре и вдохновлявшая научные грезы великого Леонардо да Винчи,— отчасти оказалось, правда, полезным для жизни, ускорив передвижение и почтовые сношения; но что значит это улучшение по сравнению с неслыханными дотоле ужасами разрушения, которое принесло применение этого открытия к военным действиям? Теперь всякому очевидно, что, если бы человечество было вообще в состоянии отказаться от этого открытия, предать его забвению, это было бы для него истинным благодеянием. Другой пример: последовательное открытие ряда взрывчатых веществ — пороха, а позднее динамита и еще более мощных сил разрушения — помогло человечеству, например, в горном деле; но что значит эта помощь по сравнению с ужасами военных разрушений, которое принесло это открытие? И не готово ли человечество проклясть день, когда научная мысль проникла в атомное строение вещества и научилась раздроблять атом — открытие, обещающее чуть ли не превратить жизнь в рай через промышленное использование безграничной даровой энергии природы, стоя теперь перед грозящим апокалипсическим ужасом атомных бомб? А бактериология — быть может, самое благодетельное открытие XIX века,— не грозит ли еще человечеству повальным истреблением, если она будет применена в технике военных действий (чего только по случайным причинам удалось доселе избегнуть)? Но и война, которая по самому существу своему всегда была и есть стихия разрушения, разнуздания слепых демонических сил человекоубийства и жестокости, отнюдь не есть единственная область, в которой умственный процесс и обусловленное им развитие техники может иметь гибельные последствия. Усовершенствование вооружения, как и средств передвижения и общения на расстояние, может оказаться гибельным и в столь нормальной функции общежития, как государственная власть. Ибо оно создает неведомые до него возможности деспотического властвования и подавления всякого сопротивления раз установленной власти. Самый неограниченный деспотизм в примитивных условиях жизни был и умеренным, и шатким по сравнению с всеобъемлющим и непобедимым могуществом тиранического деспотизма в современных «тоталитарных» государствах. Современной государственной власти достаточно иметь монопольное обладание танками, аэропланами, беспроволочным телеграфом, достаточно воспитать небольшую послушную группу янычаров, распоряжающихся этими средствами, чтобы обеспечить себе раз навсегда рабское повиновение подвластного населения. Теперь необходима совершенно особая предусмотрительность, чтобы предупредить эту, всегда грозящую, возможность вырождения человеческих обществ в состояние безвыходного рабского отупения. Как далеки мы теперь от столь недавней веры, что человечеству предопределено легкое, беспрепятственное прогрессирование на пути к свободе!

Итак, теперь нам становится ясным,— вопреки еще недавно распространенным понятиям,— что в области техники владения силами

природы прогресс знаний может служить подлинному улучшению условий человеческой жизни только в сочетании с доброй нравственной волей, в обратном же случае идет только на пользу адским силам, обрекая человечество на неслыханные доселе страдания и, может быть, на полное самоистребление. В настоящий момент человечество стоит под угрозой окончательной гибели в результате нежданного, почти чудесного торжества своей научной мысли, своей власти над силами природы. Всякий начинает теперь понимать, что снабдить огромным, почти сверхъестественным могуществом такое злое и глупое существо, каким еще доселе в значительной мере остается человек, есть дело страшное по своим возможным гибельным последствиям.

Но прежде чем обратиться к рассмотрению понятия, возможностей и форм нравственного совершенствования, мы должны обратить внимание еще на одну область техники в широком смысле слова, т. е. умения управлять силами земного бытия и подчинять их своей воле. Под техникой обычно разумеют только умение управлять внешними человеку силами природы; часто совсем не замечают, что необходимо также известное умение, т. е. техника управления *силами самой человеческой природы*. Задачи, которые человек себе ставит в отношении человеческого общежития, требуют для своего осуществления тоже правильного, целесообразного функционирования некоего аппарата средств. Средства эти состоят в силах, мотивирующих человеческую волю и определяющих поведение. Политика, как искусство управления и руководительства обществом, состоит не только в умении найти верные цели общежития и убедить в них людей, т. е. не только в моральном водительстве. Она состоит также, в первую очередь, в умении найти и наладить хорошо функционирующий аппарат для осуществления этих целей. Здесь по большей части впадают в заблуждение, прямо противоположное заблуждению в оценке техники властвования над силами природы. Если важность и благотворность последней обычно, как мы видели, переоценивается, то необходимость и существенность первой недооценивается или, скорее, совсем не замечается; большинство людей (мнение которого в демократиях имеет решающее значение) совсем не учитывает эту сторону общественной жизни, и только профессиональные политики и специалисты из опыта узнают о ее существовании. Общественное мнение обычно судит о политических и социальных порядках и их реформах только по справедливости или благотворности принципов и идеалов, которые они призваны осуществлять, забывая о том, что само это осуществление требует известного умения, именно разумного выбора надлежащих средств. Цели общественной жизни осуществляются с помощью некоего аппарата, некой системы средств, которая может быть целесообразной, работающей успешно и с минимальным трением, или же, напротив, неудачной и непригодной. Эта система средств состоит в умелом воздействии на человеческую волю. При несовершенстве и иррациональности человеческой природы задача построения такого аппарата общественной жизни есть дело далеко не легкое и простое. Подобно технике управления силами природы, она предполагает трезвое научное знание — именно знание человеческой природы и закономерностей мотивации человеческой воли. Только из такого знания может вытекать умение направлять человеческую волю так, чтобы результаты ее действия были максимально благоприятны для разумного и справедливого устройства человеческой жизни. Здесь обнаруживается,

можно сказать, на каждом шагу, что отвлеченно наиболее справедливый порядок может на практике оказаться непригодным, т. е. неспособным так направлять человеческую волю, чтобы осуществлялся именно желанный результат, и потому часто ведет не к улучшению, а к ухудшению условий жизни. Мысль о естественной закономерности в мотивации человеческой воли и о необходимости считаться с ней в общем пользуется признанием в области экономической жизни и в планах ее реформирования. Но и здесь — быть может, в качестве реакции на несколько преувеличенные представления о незыблемости и точности этой закономерности, господствовавшие в так называемой классической школе политической экономии с ее верой в «естественные законы»,— мы наблюдаем в последние десятилетия рост дерзновенной уверенности в возможности для человеческой воли коренным образом преобразовать экономический порядок, не считаясь с реальностью человеческой природы. В силу этого распространена вера в легкую осуществимость радикальных реформ, например замысла всеобъемлющей национализации хозяйства в интересах справедливого распределения благ; однако опыт показывает, как легко такие меры, парализуя хозяйственную волю, приводят к обеднению и расстройству аппарата хозяйственной жизни. Еще больше распространено невнимание к техническим условиям общественной жизни — или прямое их отрицание — в других областях, что, однако, всегда приводит к крушению соответствующих планов. Вместо множества возможных здесь примеров только два, наудачу выбранные. Так, недавние попытки совершенного запрещения употребления спиртных напитков в Соединенных Штатах Северной Америки потерпели, как известно, полную неудачу, приведя только к усилению пьянства и к хищничеству тайной торговли вином. Отвлеченно самое справедливое — избирательная система — система пропорциональных выборов — на практике, благоприятствуя партикуляризму политических идей, и потому партийному раздроблению, может привести, как это и показал опыт, к невозможности образования прочного и дееспособного правительства.

Эта технически организованная сторона человеческой жизни должна быть учитываема в двух отношениях. С одной стороны, все планы политических и социальных реформ должны просто считаться с наличием некоторых неизменных закономерностей человеческой природы — совершенно так же, как всякая техника, основанная на естествознании, считается с неизменными законами природы, и всякое изобретение, не учитывающее этих законов, заранее обречено на неудачу. Основоположное устройство мира ставит здесь — как мы это видели в другой связи — предел всякому, даже морально вполне оправданному стремлению человеческой воли. И к человеческой природе применимы слова Бэкона: natura parendo vincitur: овладевать природой можно, только подчиняясь ей. И, с другой стороны, из понимания этой стороны человеческой жизни вытекает, что возможно и потому и обязательно для нашей воли такое совершенствование человеческой общественной жизни, которое состоит просто в совершенствовании организации, аппарата ее функционирования — в совершенствовании системы средств для достижения определенной цели. Приведем опять пример: уничтожение или предупреждение безработицы или борьба против той хозяйственной анархии, которая выражается, например, в том, что одни страны терпят нужду и голод, когда в других продукты уничтожаются за невозможностью их сбыта, суть задачи чисто организационно-технические; и для

успешности их (далеко не простого и не легкого) разрешения чрезвычайно важно отчетливо различать их от моральной задачи более справедливого устройства хозяйственной жизни, от которой они по существу отличаются, как средство от цели. В проблему социализма была бы внесена необходимая ясность, если бы задача справедливого распределения хозяйственных благ и тягот была бы отчетливо различена от совершенно иного, по существу чисто технически-организационного вопроса: в какой мере государственное управление хозяйством целесообразно и плодотворно для функционирования аппарата хозяйственной жизни.

Из всего сказанного следует, что такое технически-организационное совершенствование жизни само по себе не есть подлинное ее совершенствование в смысле внедрения в нее добра и уничтожения зла. Оно есть только, так сказать, функциональное ее совершенствование — улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использование уже наличных сил добра. В ней человек старается наладить, так сказать, «хозяйство» (в широком смысле слова) своей жизни с помощью сил уже наличных в природе. От этого функционального совершенствования принципиально отличается *нравственное совершенствование жизни.*

6. НРАВСТВЕННОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ МИРА. ЗАДАЧИ И СУЩЕСТВО ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛИТИКИ

Во вступительных соображениях этой главы было указано, что нравственное совершенствование жизни может быть двойным: оно есть либо *сущностное нравственное совершенствование* в смысле внесения добра в человеческие души, их нравственного воспитания, либо же совершенствование *порядка жизни,* действующих в нем норм и учреждений.

При стремлении к какой-либо цели человек склонен вообще прибегать в первую очередь к средствам наиболее простым, легкодоступным, действующим извне и по возможности избегать средств более трудных, менее доступных овладению, действующих более незримо и из глубины. Он склонен поэтому также преувеличивать значение первых и пренебрегать значением последних. Жизненный опыт лишь постепенно научает его понимать, что подлинно эффективны все же обычно средства, труднее достижимые и действующие изнутри. Вера, что жизнь совершенствуется проще и легче всего улучшением внешних ее порядков и устройства, вытекает ближайшим образом из этой общей склонности человеческой мысли.

Этот предрассудок, однако, особенно распространился и усилился за последние века в связи с основным заблуждением — можно сказать, основной ересью нового времени, согласно которой человеческая природа сама по себе совсем не нуждается в улучшении, будучи по существу разумной и благой. Зло в жизни, согласно этому представлению, может проистекать вообще только из одного источника — из неправильного порядка или устройства человеческой жизни (хотя здесь и остается непонятным, как совершенный человек мог доселе иметь столь несовершенный, дурной и нецелесообразный порядок жизни). Современный человек, начиная по крайней мере со второй половины XVIII века, твердо верует, что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием ее политического и социального устройства, с социально-политическими реформами. Напротив, задача внутреннего нравственного и духовного исправления и улучшения людей по сравнению

с этим отступает на задний план, считается по меньшей мере задачей второстепенной, менее существенной, и на нее не возлагается больших надежд в деле общего улучшения жизни.

Непредвзятое наблюдение жизни, как и внимательное отношение к значению действующих в ней внутренних сил, именно духовного начала человеческого бытия, легко обнаруживает поверхностность и ложность этого господствующего умонастроения. Тем более оно противоречит самому существу христианской нравственной установки. Нам пришлось уже отчасти коснуться этой темы при обсуждении природы «естественного права», как неизбежно несовершенного выражения христианской правды, и смысла христианского реализма (гл. V, 5). Теперь мы должны обстоятельно обсудить соотношение между этими двумя видами совершенствования.

Как уже было указано, христианская нравственная активность по своему основному постоянному существу есть излияние в мир благодатной силы любви, т. е. внесение добра в человеческие души и тем самым в непосредственные личные отношения между людьми. Хотя христианское нравственное сознание при этом, как мы видели, совсем не задается умышленной задачей улучшить общее состояние жизни, а довольствуется конкретной помощью конкретным людям в их каждодневной духовной и материальной нужде, но с этой установкой связано сознание, что именно такого рода активность любви есть главный, основной, определяющий все остальное путь к общему совершенствованию жизни. В связи с тем, что было сказано выше (гл. V, 5), надлежит отметить, что первохристианская церковь вообще не ставила вопрос об изменении общего *порядка* жизни и действующих в нем правовых норм и институтов, а учила, наоборот, смиренно переносить их, как они есть, включая даже такой по существу противохристианский институт, как рабство. Но она учила вносить во все порядки жизни и отношения между людьми дух любви, братского отношения к ближним, внимания к их нуждам, уважения к достоинству каждой личности, как образа и подобия Божия, как ценного сочлена единого благодатного организма Христовой церкви (классические свидетельства этого умонастроения в посланиях ап. Павла — I Кор., 7, 20—24; Ефес., 6, 1—9; Колосс., 3, 12—25, 4, 1; I Тим., 6, 1—2 и послание к Филимону). Именно на этом пути, как известно, рабство не только смягчалось, но и постепенно само собой отмирало задолго до того, как в законодательном порядке был отменен сам институт рабства.

Прежде чем уяснить все значение этого пути внутреннего нравственного совершенствования жизни, обратимся к рассмотрению второго пути — совершенствования общих порядков жизни — и нравственной его оценке. Из разъясненного выше, в иной связи, общего нравственного принципа, по которому каждый человек в силу всеединства духовно-нравственного бытия ответствен за судьбу всех людей, за все зло, царящее в мире, и имеет обязанность действенно бороться со злом и насаждать добро,— из этого принципа все же следует, что христианское сознание, как таковое, т. е. в его *коллективности*, иначе говоря, христианская церковь, христианский мир (chrétienté), взятый как единство, и притом как единство, объемлющее все историческое развитие,— имеет, в качестве своей производной задачи, также обязанность *творческой христианизации* общих условий жизни мира, т. е. реформирования их в направлении их максимального соответствия христианской правде,— короче говоря, должен осуществлять *христианскую политику*. Если первохристианская церковь совсем игнорировала или даже от-

вергала эту задачу, то мы должны иметь достаточно духовной свободы, чтобы понимать, что это было обусловлено особыми причинами, потерявшими свое значение позднее, и что поэтому, при всей присущей ей вообще образцовой полноте и интенсивности христианского сознания, она не может иметь для нас в этом отношении значения абсолютного образца. А именно это вытекало отчасти из ее положения, как ничтожного и гонимого меньшинства в тогдашнем обществе, в силу чего она была целиком занята простым охранением доверенного ей духовного сокровища от враждебных сил мира, отчасти же из веры в скорый конец мира, делающий несущественным всякую работу по улучшению земного устройства жизни. В других условиях, например в эпоху гибели античного мира и нашествия варваров, та же церковь стала во главе задачи устроения, оздоровления и совершенствования мира. Мы живем теперь в эпоху, аналогичную эпохе крушения античного мира, и потому совершенно естественно христианское сознание стоит снова перед задачей нравственного возрождения и совершенствования общих порядков земной человеческой жизни.

Выше, в иной связи (гл. IV, 5), мы отвергли то искаженное духовным провинциализмом и духовной приниженностью учение, согласно которому общественно-государственная жизнь или общие порядки земной жизни человека вообще исключаются из состава христианского сознания, из заботы о нравственно-праведной жизни. Мы указывали там, что нельзя провести строгой, отчетливой грани между так называемой «личной», или «частной», жизнью человека и жизнью общественной и что общество или государство, как и всякий человеческий коллектив, для ответственного нравственного сознания есть нечто вроде большой человеческой семьи, за жизнь и порядки которой мы так же ответственны, как за жизнь и порядок нашей малой семьи в точном, узком смысле этого понятия. В связи наших нынешних размышлений это соотношение может быть разъяснено точнее еще с другой стороны,— чем и намечается путь к пониманию отношения между рассматриваемыми двумя видами нравственного совершенствования жизни.

Различие между ними определено, как мы видели, различием между сферой внутреннего состояния душ и вытекающих из нее *личных отношений* между людьми во всей их конкретности, с одной стороны,— и сферой *общих порядков,* нормирующих жизнь, *общих внешних ее условий.* Теперь мы должны дополнить эту мысль уяснением соотносительной другой стороны дела. Эти две области все же имеют внутреннюю связь между собой. Связь эту образует тот слой человеческой жизни, который можно обозначить как область *нравов, быта, нравственных навыков.* Так, например, между сферой личной эротической жизни человека, личным нравственным уровнем его поведения в этой области и сферой общего законодательства или действующего порядка, нормирующего отношения между полами, стоит, в качестве связующего звена, область нравов, нравственных привычек, господствующих нравственных понятий и оценок, относящихся к эротической жизни. Между личным отношением человека к материальной нужде ближнего, интенсивности внимания к ней, степенью самоотвержения и действенным благотворением, с одной стороны, и социальным законодательством, принудительно определяющим общий порядок отношений между имущими и бедными, с другой стороны, стоит, в качестве промежуточного звена, сфера, например, обычаев гостеприимства, принятых общественным мнением правил и навыков благотворительности, господствующих в данном народе общих обычаев радушия, ласковости, сострадательности

или, наоборот, холодности, замкнутости, равнодушия и т. п. Таким же промежуточным звеном между указанными двумя областями является совокупность добровольных коллективных и — тем самым — организованных усилий помощи нуждающимся, осуществляемых всякими церковными и светскими обществами в деле благотворения (в самом общем и широком смысле слова, включающем всяческое улучшение социальных условий жизни). Через посредство этой промежуточной сферы общий правовой порядок или законодательство, нормирующее общий строй коллективной человеческой жизни, есть в конечном счете выражение и продукт личной духовной жизни членов общества, степени их нравственного совершенства или несовершенства.

И, с другой стороны, здесь возможна и обратная связь: установленный законодателем или политическим реформатором общий правовой порядок может воспитательно действовать на людей, приучая их к более высоким и требовательным нравственным понятиям, к более строгому нравственному поведению; или же, наоборот, он может понижать их нравственный уровень и развращать их (вспомним в последнем отношении влияние правовых норм, определенных идеями религиозной нетерпимости, классовой борьбы или расовой ненависти).

Этим определяется смысл и природа нравственного совершенствования общего порядка человеческой жизни. Это совершенствование есть, по существу, *коллективное самовоспитание человечества* — итог коллективных усилий «христианизации» жизни, т. е. посильного приближения к заветам христианской правды общих порядков и условий человеческой жизни. При этом — вопреки распространенным тенденциям всяческого политического фанатизма и вообще одностороннего политицизма и порождаемым им иллюзиям — путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть *путь изнутри наружу,* от личной жизни к жизни общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через *нравственное воспитание личности.* Это есть основной, *царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни,* на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздания темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни. Так именно было создано то, что с полным основанием именуется христианской культурой Европы. На этом пути, например, институт рабства, как уже выше указано, сам собой постепенно отмирал еще прежде, чем он был отменен в законодательном порядке, или в жизни только что обращенных в христианство, еще довольно первобытных племен Европы укреплялись основы международного права, соблюдалась верность договорам, клятвенно подтвержденным, т. е. существовало в качестве прочной реальности все то, что в нашей современной эпохе представляется многим наивной и смешной иллюзией.

В этой связи нам уясняется одно в высшей степени существенное соотношение, постоянно — к величайшему ущербу для человеческой жизни — забываемое политическими реформаторами. Указанная выше необходимость при общественном реформировании жизни считаться с «техникой», определенной общими свойствами человеческой природы, имеет еще одну, более глубокую сторону. Общественные

реформы только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают *данный нравственный уровень* людей, для которых они предназначены. Так, например, степень относительной суровости или мягкости уголовных кар, количество свободы и самоуправления, предоставляемое отдельным гражданам или группам и общинам, размер свободы печати и т. п. всецело определены нравственным состоянием людей, для которых они предназначаются. Для всякого педагога очевидно, что к детям, к учащимся младшего возраста применимы педагогические порядки иные, чем к юношам, например учащимся старшего возраста или студентам,— что, например, свобода выбора предметов обучения, естественная в университете, была бы гибельна в начальной школе. Но люди склонны постоянно забывать, что соответствующее соотношение имеет силу и для порядков общественной жизни вообще. Наилучшие замыслы социальных и политических реформ не только остаются бесплодными, но могут даже вести к гибельным результатам, если они не имеют опоры в определенном, им соответствующем человеческом материале. Как справедливо заметил однажды Спенсер: «Еще не придумана та политическая алхимия, которая давала бы возможность построить из грубых кирпичей золотое здание».

Можно формулировать общее положение: в плане длительного и прочного бытия, *уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих.* Правда, внешние законодательные реформы могут, в свою очередь, как только что было указано, воздействовать на нравственное (как и умственное) воспитание людей. И в этой связи мы должны помнить, что такие реформы только в том случае имеют прочное и плодотворное действие, когда они сами создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы, улучшению нравственных навыков и понятий. Такова в общественной жизни, например, роль законодательства о школе, внешкольном воспитании юношества, семье, меры по охранению материнства и детства, меры по созданию благоприятных условий труда и т. п. В этих случаях совершенствование, исходя извне, из наружного слоя жизни, из области ее внешнего нормирования, не пытается просто механически-принудительно регулировать жизнь, чтобы ее тем улучшить, а, воспитательно воздействуя на волю, на глубинный духовный корень бытия, совершенствует условия жизни через посредство сил, исходящих из этого корня. По сравнению с законодательными реформами такого типа внешнее законодательное нормирование отношений между людьми, пытающееся *непосредственно извне* улучшить условия жизни, имеет, по общему правилу, только смысл разъясненного выше улучшения техники и организации общественной жизни, т. е. ее внешнего *ограждения от зла,* а отнюдь не значение сущностного нравственного ее совершенствования. Различие здесь примерно такое же, как между полицейскими и уголовными мерами, охраняющими жизнь от преступлений, и воспитательными мерами, внутренне преодолевающими преступную волю через нравственное улучшение человека.

Никогда не следует забывать, что *непосредственные* законодательные меры против всякого зла, например против пороков (пьянства, разврата, азартных игр) или против проявления жестокости, эгоизма, эксплуатации, несправедливости, суть, по основоположному методу своего действия, запрещения или, во всяком случае, *принуждения.* Это

суть всегда меры, извне обуздывающие человеческую волю либо тем, что преграждают ей путь к действию на жизнь, либо же тем, что насильно принуждают ее к определенному образу действия. Когда-то Лассаль, высмеивая либеральную социально-экономическую политику, говорил, что она сводит государство на роль «ночного сторожа». Эта критика была вполне правомерна, поскольку в обязанность государства входит не только охрана безопасности граждан, но и положительное содействие их благосостоянию, здоровью, воспитанию и образованию и пр. Но если государство есть нечто иное, чем «ночной сторож», то нельзя, с другой стороны, упускать из виду, что исполнителем всяких принудительных государственных норм является в конечном счете *полиция* и что поэтому государство, пытающееся в интересах общественного блага нормировать всю человеческую жизнь и руководить ею (как, например, социалистическое государство), роковым образом оказывается *абсолютным полицейским государством*. Деятельность же полиции по самому существу дела сводится к функции принуждения; задача полиции, как у Глеба Успенского метко выражается один простолюдин, состоит в том, чтобы «тащить и не пущать». При этом злая воля или вредные для общества побуждения не устраняются, *не искореняются по существу,* а только *сдерживаются* в своих проявлениях, как бы загоняются внутрь. Но такого рода принуждение имеет *некие имманентные пределы своей эффективности; и эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни.* Принуждение необходимо для обуздания греховной человеческой воли, для ограждения жизни от вредных ее последствий. Однако попытка *направлять всю жизнь* с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному при нем бунту злых сил, которые находят всегда новые, неожиданные пути для своего проявления. Можно сказать даже больше: даже чисто *моральное*, т. е. не апеллирующее к физической силе агентов власти, принуждение — там, где оно действует на волю просто извне, в качестве давления общественного мнения,— может испытываться как невыносимая *тирания* и по существу быть тиранией; ее итогом часто бывает либо внутреннее отравление нравственной жизни ложью и фарисейским лицемерием, либо же реакция в форме взрыва моральной распущенности.

Этими соображениями определяется христианское отношение к планам общественных реформ в порядке законодательных мер и государственного нормирования и контроля — и, в частности, христианское отношение к вопросу, стоящему в настоящее время в центре общественного внимания — к законодательной реформе социальных отношений. Если христианин должен одобрять в принципе законодательные меры, которые в интересах разумного и справедливого порядка человеческой жизни ограничивают человеческий эгоизм и произвол или противодействуют хаосу, возникающему из беспрепятственного действия стихийных человеческих вожделений, то он одновременно будет сознавать и неизбежную ограниченность благотворного действия таких мер *внешнего обуздания воли,* и необходимость иного, более глубокого фундамента для разумного и справедливого порядка. Так, например, он может и должен будет сочувствовать государственному контролю над хозяйственной жизнью — там, где он действительно ограждает социальную жизнь от беспорядков и несправедливости,— но он будет возражать против попытки государственного руководства всей хозяйственной жизнью, т. е. против замысла с помощью государственного принуж-

дения *заставить* людей действовать разумно и альтруистически. Этому замыслу он противопоставит задачу индивидуального и коллективного воспитания человеческой воли в направлении ее нравственного совершенствования. Или же, поскольку дело идет о законодательных реформах, он, признавая необходимость некоего минимума социального обеспечения в форме автоматического действия закона, будет настаивать на реформах, которые сами (как уже было указано) могут действовать воспитательно на человеческую волю. Короче говоря, сознавая свою христианскую ответственность и за коллективные организованные, принудительные меры в заботе о судьбах своих ближних, он будет одновременно отвергать *всякий политический и социальный фанатизм*, всякую веру в возможность и даже желательность мерами внешнего механического порядка осуществить полноту добра в человеческих отношениях. Этой вере он будет противопоставлять слова Христа: «Царство Мое не от мира сего». «Царство не от мира сего» не значит, что оно не предназначено для мира; напротив, силы «царства не от мира» должны все глубже проникать в мир и исцелять мир. Но это значит, что подлинное, *сущностное* совершенствование мира осуществимо *именно только* с помощью этих сверхмирных сил, т. е. идет из духовной глубины, в которой человек укоренен в Царстве Божием. Всяческому политическому и социальному фанатизму христианин будет поэтому противопоставлять основной путь *христианизации жизни —путь изнутри наружу*.

Этот путь из глубинного слоя нравственного бытия личности через слой личных отношений человека к человеку в его конкретности и, далее, через слой коллективных навыков и усилий помощи ближним — к внешним общим условиям и порядкам общественной жизни — есть путь из духовной глубины, в которой человеческая душа может непосредственно воспринимать благодатные, спасающие силы, жить в Боге, быть соучастником «Царства Божия»,— в несовершенство «мира», в царство «закона», по самому его существу не достигающего полноты и совершенства христианской правды. Каждый шаг на этом пути из глубины к поверхности, от неповторимо индивидуального, личного, к общему для всех, от свободы к принуждению, уводит нас одновременно все более от полноты благодатного бытия, от истинного существа конкретной христианской правды к несовершенному царству безличного «закона» (ср. выше, гл. IV, 5 в конце). Повторяя и дополняя сказанное выше, в особенности о понятии «естественное право», мы можем сказать теперь: поскольку под «христианской жизнью» разуметь, в абсолютном смысле этого слова, жизнь, подлинно спасенную, имманентно пронизанную и просветленную благодатными силами — понятие «христианского порядка жизни» есть нечто *по существу невозможное*, contradictio in adjecto *. В этом смысле нет и не может быть ни «христианского государства», ни «христианского социального строя», ни «христианской экономической жизни», ни даже «христианской семьи» — по той простой причине, что в «Царстве Божием», в сверхмирном слое спасенной, облагодатствованной жизни нет ни государства, ни социальных отношений, ни экономической жизни, ни даже семьи, а есть, по слову Христа, жизнь, подобная жизни ангелов на небесах. Но одновременно в относительном смысле — в смысле порядка, в условиях несовершенной земной природы человека, возможно более приближающего к ее идеалу христианской правды,— к завету уважения к личности каждого человека и действенной любви

* противоречие в определении *(лат.).— Ред.*

к ближнему,— возможны и «христианское государство», и «христианский социальный и экономический строй», и «христианскос отношение к собственности», и тем более — «христианская семья». И притом здесь возможно бесконечное многообразие ступеней, длительное — хотя никогда не достигающее своей конечной цели — приближение к цели «христианизации жизни».

Мы возвращаемся к исходной мысли обсуждения этого вопроса. Нравственное совершенствование мира в качестве христианской политики — стремление к христианизации общих условий и порядок жизни — есть проникновение благодатной силы любви, через человеческую активность, в общий строй человеческой жизни. Это есть — в отличие от технически-организационного совершенствования — не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс. Корень действенной силы лежит при этом в той глубине человеческой души, где чисто человеческое естественно соприкасается с благодатными божественными силами,— где свобода есть не человеческий умысел, не человеческое своеволие, а послушное усвоение человеком высшей благодатной реальности. Чем ближе к этому корню, тем сильнее и явственнее действует эта высшая, сверхчеловеческая сила; чем дальше от него, чем ближе к поверхностному слою чисто земного, мирского бытия, тем большую роль играет чисто человеческое применение этой силы,— и тем более благодатное влияние божественного начала умаляется, отражаясь и преломляясь в несовершенстве человеческой природы; и одновременно тем более животворящая, действующая из глубины формирующая сила механизируется и рационализируется. Это надо иметь всегда в виду. И так как ничто живое, прочное и истинно плодотворное невозможно без питания этой внутренней животворящей силой — которая проникает в человеческую жизнь через стихию свободы внутренней личной жизни и личной любви к конкретным людям,— то истинно плодотворная христианская политика должна совершаться в формах, в которых обеспечена возможность максимального соучастия этой внутренней, по существу, богочеловеческой сферы.

Отсюда уясняется, между прочим, одна в высшей степени существенная черта необходимого общего социально-политического устройства жизни. Это устройство наиболее нормально и плодотворно там, где оно складывается из гармонической координации многих небольших союзов и общественных объединений, наподобие того как организм складывается из взаимной связи и соподчинения многих живых клеток и тканей. Ибо именно в малых союзах общественный порядок может в наибольшей мере носить характер личных отношений между конкретными людьми и потому определяется внутренними нравственными силами, тогда как всевластие более обширных объединений и, в особенности, государства неизбежно опирается на бездушное принуждение, на безличное — и потому всегда, в конце концов, не учитывающее конкретно-нравственной природы отдельного случая — действие общего закона, или на холодный, равнодушный к конкретным нуждам жизни бюрократизм. Семья, соседские организации, профессиональные ячейки и союзы всякого рода, свободные благотворительные организации, местное самоуправление — все это есть каналы, через которые животворящий дух личных отношений между людьми и тем самым личная нравственная жизнь проникает в сферу принудительных общих порядков и в максимальной мере способствует действию в нем благодатных сил внутренней богочеловеческой правды.

Мы не должны забывать, что и в политике, как и во всех других областях человеческой жизни, имеют вечную и безусловную силу слова

Христа: «Без Меня не может делать ничего». Человек бессилен и обречен на заблуждение, лучшие его побуждения оказываются тщетными и часто гибельными, где утрачивается живое его отношение к Богу и Божией правде, как они открываются в глубинах человеческой души. И в политике молитвенная настроенность, смиренное стояние перед лицом Божиим, живая, горячая любовь к человеку как образу Божию значит больше, чем придуманные людьми и своевольно ими осуществляемые самые смелые и умные планы совершенствования.

Нравственное совершенствование жизни стоит как бы посередине между двумя, уясненными выше, совершенно разнородными задачами — задачей простого внешнего ограждения мира от зла и превышающей всякие человеческие силы задачей сущностного преодоления зла, так называемого спасения мира. В нем *свет,* в его неустанной и нескончаемой борьбе с *тьмой,* переходит от простой обороны к наступлению, заставляет тьму отступать дальше, в известной — всегда ограниченной — мере ее рассеивает. Никогда не достигая, по существу, для человека недостижимой цели спасения мира, человек в своем стремлении к нравственному совершенствованию мира движется по пути к этой цели.

7. ВОПРОС О СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ МИРА В НЫНЕШНЮЮ ИСТОРИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

Задача совершенствования мира — подобно всем нравственным задачам вообще — приобретает отчетливый конкретный облик лишь в связи с совершенно конкретным, данным состоянием мира — состоянием, среди которого и в отношении которого эта задача ставится и подлежит осуществлению. Что следует в этом отношении сказать о нашей эпохе?

По сравнению с относительно мирным течением и устойчивостью жизни в XIX веке мы сознаем, что в XX веке мир попал в водорот бурного разрушительного движения, когда и все привычные нравственные навыки жизни, и даже само физическое существование человека находятся под угрозой гибели. Такое состояние ставит на первую очередь задачу спасения мира от гибели, т. е. простого охранения элементарного порядка, обеспечивающего само существование мира. Но, с другой стороны, опыт пережитых бедствий, указывая на несовершенство порядка, который оказался бессилен их предупредить, и вместе с тем пробуждая жажду вознаградить себя за страдания и жертвы чем-то лучшим, чем все, что было доселе, влечет к мечте о построении мира заново, на совершенно новых, лучших основаниях. Ко всем трудностям сохранения и устройства нормального порядка жизни в такие грозные и разрушительные эпохи присоединяется еще внутренний конфликт между этими двумя, в значительной мере совершенно разнородными задачами.

Неизбежной при этом смуте идей содействует уже указанное нами двусмыслие самого понятия или идеала совершенствования мира: оно может означать достижение *относительно наилучшего, при данных условиях жизни,* порядка вещей (даже если бы этот порядок был хуже или не лучше того, который существовал при более благоприятных условиях), и оно может означать *абсолютное улучшение,* достижение абсолютно большего, по сравнению с прошлым, количества добра, справедливости, счастья в человеческой жизни. Обе задачи, несмотря на их очевидное различие и даже противоположность, в некоторой мере все же согласуются между собой и должны быть осуществляемы совместно: а имен-

но, чтобы просто охранить жизнь от гибели, излечить мир от разрушительной болезни, просто *восстановить* элементарные условия его сохранности, нужно как-то *улучшить* его основания, *исправить* то в старом порядке, что привело к этим бедствиям или было бессильно их предупредить. Но такое законное и необходимое улучшение состояния мира, совпадающее с лучшим его охранением при данных конкретных условиях, надо отчетливо различать от стремления, именно в эпоху смуты и всяческих опасностей, к осуществлению идеала абсолютного совершенствования мира. В этом отношении именно наша эпоха делает, думается нам, особенно актуальной ту критику господствующего мечтательного оптимизма, забывающего о реальности и силе зла, которую мы пытались наметить в течение всего нашего размышления.

В известном смысле можно сказать: есть какая-то горькая ирония в самой постановке вопроса о совершенствовании мира в момент, когда миру угрожает опасность провалиться в бездну, упасть до уровня полного одичания и нравственного варварства. Это почти похоже на то, как если бы мы стали давать человеку мудрые и нравственно-возвышенные советы, как ему поднять его жизнь на высший нравственный уровень, в момент, когда он, увлеченный бурным вихрем, падает с высокой горы в пропасть. Когда подумаешь, что за последние десятилетия элита европейского духа, самые утонченные и благородные умы Европы были заняты разработкой сложных планов политических и социальных отношений в эпоху, когда надо было напрячь до последнего предела все силы ума и воли, чтобы подготовить простую защиту самых элементарных основ европейского общежития от нападения адских сил, готовившихся их уничтожить, и что эта же тенденция обнаруживается и теперь, когда разгоревшийся мировой пожар далеко еще не потух, а ежемгновенно может снова разгореться, то начинаешь понимать, что и стремление к нравственному совершенствованию жизни может быть прямо *страшным, непростительным грехом,* когда оно *безответственно,* когда оно основано на мечтательном невнимании к суровым реальным условиям жизни. Это есть, в конце концов, разновидность того же утопизма, гибельность которого мы обличили выше. Ибо утопизм в его вредном, гибельном для жизни существе наличествует не только в превратности стремления к *абсолютному совершенству* в условиях земной жизни; утопизм имеет место всюду, где даже стремление к простому относительному совершенствованию жизни — само по себе законное и ценное — не считается с данными конкретно существующими условиями жизни, не отдает себе отчета в размере и интенсивности *сил зла,* властвующих над миром именно в данном конкретном его состоянии; утопизм есть всюду, где нравственная воля поражена пороком *безответственной мечтательности,* занята построением воздушных замков, вместо того чтобы быть основанной на ответственном внимании к тому, что надлежит делать для содействия добру и противодействия злу именно теперь, в данной конкретной реальной ситуации. Ибо ценность нравственного акта воли никогда не лежит в каком-либо общем, абстрактном принципе, а всегда лишь в его подлинном соответствии реальной жизненной нужде.

Необходимая напряженность сознания задачи простого спасения мира от разрушения, его ограждения от грозящих ему опасностей предполагает справедливую оценку того, что уже было достигнуто в прошлом. При всем — неизбежном — несовершенстве существующего, «старого», привычного порядка европейского человечества не следует

забывать, что он есть плод героических, упорных, длительных усилий прошлых поколений по совершенствованию жизни. Напряженное христианское сознание справедливо сознает несовершенство этого порядка, его отдаленность от более или менее адекватного осуществления заветов Христовой правды. При всей законности и полезности этого сознания оно не должно вырождаться в безответственный радикализм утверждения, что европейская культура есть только мнимохристианская культура. Не следует все же забывать обратной стороны дела. Именно теперь, в тяжкую эпоху сгущения тьмы над миром, когда основным нравственным достижениям европейской культуры грозит гибель, следует отчетливо осознать, что такие достижения, как, например, отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов, что все это суть достижения на пути христианизации жизни, приближения ее порядков к идеалу Христовой правды. То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма — не как специфических социально-политических систем, а как общего замысла действенного воплощения в жизни начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве «образа» и «чада» Божьего и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех — есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приближенно выражающих — сквозь зло и несовершенство мирового бытия, и в производном плане закона и порядка — новое, просветленное светом Христовой правды нравственное сознание человечества.

Это, конечно, не значит, что на этих достижениях мы вправе остановиться и успокоить нашу совесть: это противоречило бы основному существу нравственной жизни как неустанного стремления к совершенствованию. Если первая и самая насущная наша задача в нынешнюю тяжкую эпоху состоит в напряженной жертвенной защите этих великих достижений от обрушившихся на них вражеских сил, то следует помнить, что наряду с этими положительными достижениями в нашей жизни есть еще много привычных, общепризнанных явлений и порядков, резко противоречащих христианской вере в святость человеческой личности, христианскому завету любви к ближнему, ответственности каждого за судьбу всех. Достаточно здесь — только для примера — указать на существование в христианском мире — в качестве правового института — такого кощунства над святыней человеческой личности, как смертная казнь (на которую — если миру суждена дальнейшая христианизация — будущие поколения будут смотреть так же, как мы смотрим на институт пытки). Достаточно указать, далее, как мало европейское человечество еще приучилось даже в принципе признавать подчиненность международных отношений началам правды и права и как распространено еще убеждение в законности национального эгоизма. И наконец, надо признать совершенно законным и всячески поощрять нарастающее сознание — составляющее нравственную правду социалистических стремлений, совершенно независимую от пригодности или желательности социалистического порядка мира,— что принцип христианской любви к ближнему должен получить более действенное применение к социальным отношениям через ответственность всех членов общества за судьбы нуждающихся и обездоленных, права всех людей на обеспечение равных условий физического здоровья, досуга, образования.

Словом, христианские принципы святости человеческой личности, равноправия и солидарной ответственности всех должны получить еще дальнейшее, более последовательное применение.

Все такого рода стремления к дальнейшему совершенствованию жизни, правильно понятые, не опрокидывают существующего, не пытаются заменить его чем-то абсолютно новым. При всей новизне, по сравнению с привычным прошлым, того, на что они направлены, они суть не что иное, как стремление к укреплению и углублению старого фундамента европейской жизни и культуры — именно христианских понятий и идеалов, на которых она строилась уже 18 веков. Не надо забывать, что с преодолением национал-социализма и фашизма еще далеко не преодолены те новые силы, которые в нашу эпоху вступили в борьбу с заветами христианской правды.

Мировая эпоха, в которую мы вступили за последние десятилетия, не есть — как ее часто называют — господство «нового язычества»; она есть нечто совсем иное и *гораздо худшее*. Язычество, по крайней мере в его античных формах, а отчасти даже и в самых первобытных его формах, принципиально признавало обязанность человека покоряться божественной воле, знало различие между добром и злом, необходимость человеку умерять его хаотические вожделения. Язычество по-своему, хотя и несовершенно, знало и *признавало Божью правду* — божественную норму бытия. Современный же мир, будучи умышленным восстанием против Христа и Его правды,— прежде, несмотря на всю фактическую греховность человека, бывшей в принципе предметом благоговейной веры — есть тем самым *принципиальное отвержение* воли и правды Божией, культ самодовлеющего человеческого своеволия,— что по существу равносильно поклонению сатане, «князю мира сего». В этих условиях, повторяем, особенно существенно напоминать людям о необходимости во всей их жизни — в том числе и жизни общественной, в общем порядке их бытия — руководиться, в уяснившемся нам смысле, идеалом Христовой правды, совершенствовать мир через блюдение и ограждение вечных, незыблемых нравственных основ бытия. В этом — особое значение, именно в нашу эпоху, задачи христианского совершенствования мира.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если мы в заключение этого анализа проблемы совершенствования мира спросим: на чем именно, т. е. на каком онтологическом соотношении, основана возможность совершенствования мира и нравственная обязательность стремления к нему, то мы — кратко резюмируя уяснившееся нам выше — должны будем сказать следующее. Возможность и нравственный постулат совершенствования мира опирается онтологически на *отношение между Богом и миром*. Бог — до конца и конечного преображения этого мира — *трансцендентен* миру, и потому «Царство Божие» в принципе, по существу,— «не от мира сего», не вмещается в пределы мира. В силу этого Бог в составе мира (в его нынешнем эоне) *не есть* «всяческое во всем»; или, что то же, как мы видели выше, Бог *отнюдь не всемогущ* в смысле *внешне зримой и ощутимой победоносности*, а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе самого мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только «во тьме». Этим определено имманентное

несовершенство мира, неустранимое никакими человеческими, мирскими силами, а пребывающее до конца мира и кончающееся только его чудесным — превышающим все человеческие и земные силы — преображением. С другой стороны, однако, Бог не только трансцендентен, но одновременно с этим и *имманентен* миру, присутствует и действует имманентно в самом творении. Более того, человек и мир, будучи образом Божиим, отражением сияния и славы Божией и в своей первозданной природе происходя от самого Бога, не есть бытие, прямо противоположное благодатной силе Света, а, напротив, потенциально сродни ей и ею пронизано. Само творение в своей первозданной основе есть *свет* — хотя и отраженный. Поэтому, через посредство человека и его духовного, умственного и нравственного творчества, благодатная сила света обнаруживает свое действие и в составе самого творения.

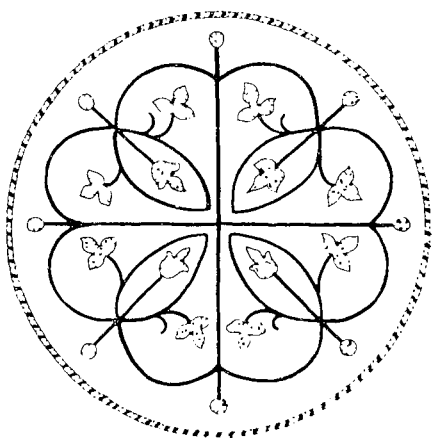
«Свет светит во тьме». Как мы видели, это косвенно применимо и к составу самого творения. «Свет истинный, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир» — свет Логоса, через который произошел сам мир,— этот свет не только изливает извне, свыше, свои благодатные силы в мир, но и продолжает светить в глубинах мирового бытия, в первозданной глубине человеческих душ. Точнее говоря, этот свет изливает благодатные силы именно через посредство человеческих сердец, в которые он внедряется, и при соучастии пробуждаемой им человеческой нравственной воли. И *этот* свет, в своем имманентном миру бытии, также светит «во тьме», находится в беспрерывной борьбе со тьмой и потому *реально* светит только сумеречным, тусклым светом, как некий далекий огонек (Мейстер Эккарт называл его «искоркой», Fünkchen), пробивающийся сквозь толщу тьмы и иногда лишь едва видимый в темноте. Но если окончательная победа света над тьмой в составе самого мира и невозможна в нынешнем мировом эоне и он обречен оставаться «светом, светящим во тьме», то все же он может и *разгораться сильнее, ярче озаряя царство тьмы, и ослабевать и тускнеть.* И потому наша обязанность, как «чад Божиих», как «детей света», не только стремиться жить в самой надмирной стихии этого божественного света и не только ограждать человека и мир, как тварные воплощения Света, от разрушительных сил зла, но быть носителями Света и в самом мире, неустанно стремиться к тому, чтобы именно и в составе самого мира, в производной сфере порядка мировой жизни, этот Свет не тускнел, а разгорался возможно ярче, возможно светлее озаряя и животворя мир. Христос не только незримо победил мир, приняв на себя его грехи и будучи распинаем на кресте среди этого темного, греховного мира,— и не только некогда должен явно восторжествовать над миром, преобразив его в новое творение, где Бог будет всяческое во всем; но, пребывая отныне и до века вместе с нами в самом составе этого мира — в составе нашей земной жизни,— Он может — *в меру напряжения нашей воли,* готовящей «пути Господни»,— *все глубже внедряться* своей светоносной, животворящей Правдой в нашу общую человеческую жизнь.

Этим определен долг *христианской активности* в мире — и самый смысл этой активности. Общая тенденция нашего размышления может легко встретить упрек, что, намечая границы человеческого стремления к осуществлению правды и добра в мире, обличая, как неосуществимые и гибельные иллюзии, некоторые заветные упования человеческого сердца, мы ослабляем импульс к нравственной активности и содействуем распространению установки нравственной пассивности. Такой упрек

основан, однако, сам на опасном заблуждении, что надо верить *в осуществимость невозможного,* чтобы иметь нравственный мотив для осуществления возможного,— что надо задаваться целями, превышающими человеческие силы, чтобы поддерживать импульс нравственной активности в совершенствовании жизни. Таков, по-видимому, скрытый волевой мотив, лежащий в основе веры профанного гуманизма во всемогущество начал добра и разума в человеческой природе — в основе его нежелания видеть реальность греха и зла и признавать несовершенство человека. Но как бы распространено ни было это умонастроение, такое искусственное подхлестывание нравственной воли есть само свидетельство некоего болезненного духовного состояния современного человечества. Фактически такое стремление к неосуществимому — к тому, что противоречит самому онтологическому составу бытия,— может на практике приводить только к двум последствиям: либо к благодушной мечтательности, к простой *проповеди* нравственной активности, под которой скрыта реальная пассивность, «лень лукавого раба», либо же к лихорадочной, болезненно возбужденной и слепой активности, сильной только в разрушении и совершенно немощной в творчестве,— к прославляемому ныне самодовлеющему «динамизму», упоенному своей собственной бессмысленностью. В обеих разновидностях это есть позиция моральной *безответственности,* что всегда совпадает с внутренней, духовной пассивностью.

Подлинная активность, напротив, истекая из активности внутренней, *духовной,* есть всегда активность *зрячая,* отдающая себе отчет в составе той реальности, на которую она направлена. Подлинная, здоровая активность поэтому не только совместима с трезвым реализмом, но и прямо его *требует;* и именно поэтому христианский реализм, о котором мы говорили выше, не ослабляет христианской активности, а есть ее необходимое условие и естественный, здоровый стимул к ней. Христианский реализм не только не ведет к пассивности, но, наоборот, требует *максимального напряжения нравственной активности.* Только там, где мы не расслабляем нашей воли «политикой страуса», а мужественно глядим в глаза опасностям и трудностям нашей жизни, ясно сознаем цели нашей активности и формы, в которых они практически могут быть осуществлены,— мы обладаем подлинным нравственным фундаментом для напряженной, энергичной активности. Нравственная сила почерпается здесь не из неизбежно шатких иллюзий, не из фальшивого раскрашивания эмпирической реальности в розовый цвет, а из подлинно неисчерпаемого вечного источника сверхмирной Правды, соучастниками которой мы себя сознаем,— из высшей силы, *подлинно всемогущей в составе нашего духа,* хотя в эмпирически-человеческом своем обнаружении и в составе самого мира вынужденной бороться с враждебными ей силами «мира сего». Такова подлинно здоровая нравственная активность, сочетающая неисчерпаемую силу веры с разумным учетом реальности — не только внешне, но *и внутренне* мужественная активность служителя Бога любви, которому нет надобности быть Дон Кихотом, чтобы быть в этом мире неустрашимым и неутомимым рыцарем Святого Духа. Христианская активность есть, по существу, активность *героическая.* Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое высшее призвание с ясным сознанием могущества в мире зла — силы князя мира сего, на борьбу с которым они призваны, и с смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства.

«Свет светит во тьме». Это значит не только, что он светит именно во тьме, которая его не воспринимает и упорствует перед ним, так что он не в силах окончательно рассеять или озарить ее. Это одновременно значит, что он *светит* во тьме, что тьма не в силах одолеть его; живя во тьме, мы не только можем утешаться пребыванием в самой надмирной божественной стихии света, но и можем уповать на его творческую, озаряющую силу в составе самого мира, и потому мы также обязаны блюсти этот свет и заботиться о том, чтобы он возможно ярче разгорался в мире.



РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Намереваясь представить очерк [5] того, что можно назвать «русским мировоззрением», я считаю необходимым начать с краткого предисловия относительно самой задачи и возможности ее решения. Мировоззрение — это всегда одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности. В этом совершенно конкретном и прямом смысле существует, собственно, столько мировоззрений, сколько отдельных созидающих индивидуальностей или гениев. Таким образом, можно было говорить не о «русском мировоззрении», а о русских мировоззрениях, и я должен был бы представить вам целый ряд отдельных систем или учений наших крупных мыслителей. Однако если попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее — так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий результат будет иметь слишком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезного интереса и считаться сколь-нибудь оформленным и целостным мировоззрением. Точно так же ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа. Здесь, как и во всем, имеет действительно жизненно важный смысл не получение всеобщего методом простого сравнения множества различий и выявлений присущего им общего, но, напротив, отталкивание уже с самого начала от конкретного единства. Однако национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой — таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа, которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции. Но с другой стороны, я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае — «русской души». Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность; результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной. Таким образом, при решении этой трудной задачи мы предпочитаем идти, так сказать, средним путем: объект нашего исследования — не таинственная и гипотетическая «русская душа», как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно идеи и философемы, объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей; к тому же мы должны ограничиться лишь одним периодом русской духовной жизни, а именно XIX столетием, дабы наша работа не стала

необъятной. С другой стороны, «русское мировоззрение», своеобразие русского мышления необходимо выделить из этого материала посредством интуитивного углубления и вчувствования — не как нечто абстрактно-всеобщее, а как нечто совершенно конкретное и действительно целостное. Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия. Тот же, кто полагает, что народ якобы вообще лишен конкретной духовной сущности, а представляет собой лишь собирательное понятие, объединение отдельных людей, тот отрицает тем самым внутреннее духовное единство народа, и для него, следовательно, сама тема национального мировоззрения беспредметна.

Такое духовное продвижение к пониманию интуитивной сути русского мировоззрения есть в то же время единственный путь, которым можно прийти к истинному пониманию и объективной оценке русской философии. Когда говорят о «русской философии», необходимо сначала точно определить, что именно подразумевается под «философией» и в каком смысле трактуется это понятие. Разумеется, в России существовала и существует «философия» или, лучше сказать, философские произведения в обычной, академически-систематической форме, в какой по большей части существует «философия» на Западе. Однако если исследовать эту философскую литературу саму по себе, в отрыве от ее общего духовного контекста, то будет сложно отделить действительно важное и оригинальное от того многого, что определяется в ней западной академической традицией, и выделить то, что способно в какой-то мере углубить и обогатить философское миропонимание человека, знакомого с западноевропейской философией. Здесь стоит скромно констатировать, что философская наука в России, как и научное исследование вообще, еще очень молода и находится, если можно так выразиться, в начале своего жизненного пути. Лишь в последние десятилетия XIX—XX веков в России возникла действительно значительная философская литература (в употребляемом здесь смысле), которая вооружена всеми результатами и методами западноевропейской мысли и в то же время глубоко связана с особенностями национального типа мышления и может действительно претендовать на всеобщий интерес как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов.

Это, как можно надеяться,— многообещающее начало, но все же только начало, которое до настоящего времени играет в русской духовной жизни не слишком большую роль и значение которого можно будет оценить лишь в отдаленной духовной перспективе. Если бы эта духовная перспектива отсутствовала, то еще нельзя было бы говорить о «русской философии» в совершенно ином смысле; возможно, нельзя было бы вообще вести речь о «русской философии», а самое большее — лишь о появившихся в России философских произведениях. Здесь, однако, необходимо напомнить о том, что в западноевропейской мысли и духовной жизни понятие философии употребляется также (и, естественно, должно употребляться) и в более широком смысле. Если под философией понимать лишь определенную науку — отдельную, каким-то образом ограниченную область научно-систематического исследования, то

можно ли было бы вообще считать философами Сократа или даже Платона? Можно ли тогда причислять к немецким философам немецких мистиков Экхарта, Якоба Бёме, Баадера? Можно ли назвать философом Фридриха Ницше — самого, может быть, влиятельного немецкого мыслителя последнего поколения? Философия по своей сущности не только наука; она вообще, вероятно, наука лишь в прикладном смысле; первоначально же, по своей исконной сути, она — наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи (далее здесь не определяемой) с религиозной мистикой. И если взять философию в этом ее более широком и одновременно более глубоком значении, то можно по праву говорить о русской философии, которая, с одной стороны, действительно обладает своеобразием и целостностью, а с другой — достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес.

Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах — литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно,— одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно, литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение, которое лишь изредка бывает отдано однозначно определенной философской проблеме,— обычно это произведение, которое, будучи посвящено какой-то конкретной проблеме исторической, политической или литературной жизни, попутно освещает глубочайшие, кардинальные мировоззренческие вопросы. Так написана, например, большая часть произведений славянофилов (их духовные вожди Хомяков и Киреевский принадлежат к значительнейшим и оригинальнейшим мыслителям), их главного оппонента Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других.

Эта типичная литературная форма русского мировоззрения обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. И хотя нельзя отрицать, что в ней отразилась юношеская непосредственность, так сказать, внешняя незрелость русского духа, и несмотря на то, что, как уже было сказано, в последние десятилетия растет тенденция облекать основы национально-самобытного русского мировоззрения в систематическую, понятийно-логическую, строго продуманную форму, преобладающая, тем не менее, до сих пор свободная и ненаучная форма философского произведения до известной степени связана все же с самой сутью русского мировоззрения, которая будет охарактеризована в дальнейшем. Ограничимся пока констатацией того, что русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией, и что ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда — в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и что она, таким образом, может быть понята именно с этой точки зрения, посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

I

Ближе всего мы подойдем к истинному пониманию и внутреннему постижению русского мировоззрения и типичных особенностей русского духа, если сравним их, пожалуй, с более нам известными и вызывающими меньше вопросов особенностями других национальных типов мышления. Для этого мы должны выбрать некоторые совершенно определенные направления мышления и духовные мотивы, которые нашли свое точное выражение в философской литературе и одновременно могут считаться типичными для какого-либо национального духа и которыми мы можем воспользоваться как четкими ориентирами. В качестве таких ориентиров я выбираю, прежде всего, ряд направлений мысли, которые характеризуют не материальное содержание мировоззрения, а его формальную природу как тип познания; хотя на первый взгляд они могут показаться существенными и незначительными, но я надеюсь, что именно с их помощью мы дальше всего продвинемся в уяснении специфических черт национального духа. Возьмем, к примеру, характернейшее различие между эмпиризмом и рационализмом. Эмпиризм, склонность рассматривать непосредственный и конкретный опыт как единственный источник и отправной пункт всего человеческого познания составляет, как известно, характерную тенденцию английского национального духа, начиная с Фрэнсиса Бэкона или даже с Роджера Бэкона и Вильяма Оккама, т. е. с позднего средневековья, и вплоть до Дж. Ст. Милля и современного прагматизма. Напротив, французский дух, начиная с Декарта и, возможно, даже со средневековой схоластики, характеризуется, пожалуй, тягой к рационализму, склонностью строить знание на абстрактно-логических связях и логической очевидности. Как соотносится русский дух с этими двумя типами мышления?

Во-первых, здесь можно было бы сказать, что русское мышление абсолютно антирационалистично. Этот антирационализм, однако, не идентичен иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно он не означает и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней. Что касается последней, то достаточно указать на то, что Россия, несмотря на очень позднее развитие организации науки (первый, Московский, университет был, как известно, основан лишь в 1755 году), выдвинула по-настоящему гениальных представителей точных наук: напомню здесь — будем говорить лишь о самых великих — об универсальном ученом XVIII века Ломоносове, о гениальном первооткрывателе пангеометрии Лобачевском и о не менее гениальном ученом, авторе периодической системы химических элементов Менделееве. Одно из важнейших психологических условий для точной науки — определенная умственная трезвость и логическая ясность как раз очень характерны для русского духовного склада. (Эти особенности могут временами разрастаться до настоящего рационализма, каковой выразился, например, в мировоззрении Толстого и в русских рационалистических народных сектах.) Но что касается первого, т. е. иррационализма, то можно, конечно, сказать, что русскому религиозному духу, который лучше всего отражает национальный духовный склад, изначально присуще непреодолимое стремление к умозрительности, к философской глубине и основательности и что ему ничто так не противоречит, как сентиментально-размытый субъективизм, отличающий некоторые западные религиозные секты. Духовная трезвость, воздержание от всякого рода восторженных состояний, экзальтации является одним

из характерных требований национальной русской аскетической практики: с этим как раз согласуется то, что гениальнейший русский национальный поэт Пушкин недвусмысленно предостерегает от смешивания поэтического вдохновения с субъективной восторженностью. Совершенно неверно, что русскому духу, как это часто приходится слышать, совсем не свойственно то, что Ницше называл «аполлоническим» элементом, и что в нем господствует лишь «дионисийский» элемент. О сути русского духа следует судить не по одному только Достоевскому, а в равной мере и по Пушкину. Русский антирационализм как раз не означает, что русский дух сопротивляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной истины. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него — всегда в конечном счете опыт.

Но мы тотчас же заметим принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом: оно совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной очевидности: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то «узнать» означает в английском смысле — натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие опыта. Опыт означает для русского в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то «узнать» — означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В данном случае опыт означает, следуя логике, не внешнее познавание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности. И по отношению к этому опыту логическая очевидность затрагивает лишь, так сказать, внешнюю сторону истины, не проникая в ее внутреннее ядро, и поэтому она всегда остается неадекватной полной и конкретной истине.

Это понятие опыта не только подспудно лежит в основе всего русского мышления и русской философии, но и весьма подробно и ясно было обосновано в самобытной национальной русской теории познания, совершенно неизвестной Западу.

Но прежде чем я попытаюсь изложить содержание этой русской теории познания, я должен здесь вкратце затронуть принципиальный вопрос о сути гносеологии.

Совершенно замечательно, что русская философия — так же как и немецкая философия со времен Канта — на свой манер строится на теории познания и что, следовательно, гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение, чем для немецкой. Правда, в совершенно ином смысле, чем для последней. Теория познания в ее известной в Германии вплоть до последнего времени форме, происходящей из кантианства и с ним внутренне связанной, диаметрально противоположна по своему замыслу и стилю тому, что можно назвать сутью русской философии. Кажется, именно в немецкой философской литературе гносеология состоит в некотором противоречии с задачами философии как мировоззренческой теории. Как чистая и строгая наука, точнее, как наука, цель которой — контролировать границы научного познания и предостерегать от любого дерзкого метафизического исследования, направленного на само бытие, она кажется весьма удаленной от миро-

воззренческих вопросов и в определенном смысле находится по отношению к ним в постоянной конфронтации. Возможно ли, чтобы теория познания составила основу философии, вся суть которой состоит именно в стремлении к позитивному, религиозному-метафизическому мировоззрению? Иными словами, возможно ли саму теорию познания рассматривать как интегрирующую часть метафизического мировоззрения, говорить о ней как о мировоззренческом вопросе?

Достаточно вспомнить о системах Фихте и Гегеля, чтобы ответить на эти вопросы утвердительно. В последнее время также в немецкой философии — вспомним имена Макса Шелера и Николая Гартмана — вновь все отчетливее ощущается, что теория познания не является холодной и формальной, так сказать, полицейской наукой, которая упорядочивает метафизическую тенденцию и держит ее в тисках, но сама является частью, а именно основополагающей частью, онтологии и представляет собой позитивное проникновение в глубины духовного мира. Именно постольку, поскольку мы страстно отдаем себя решению таких метафизических вопросов, как «Что есть, собственно, человек?», «Каков смысл его жизни?», «В каком отношении он находится к последним первопричинам бытия?», неотвратимо встает вопрос о сути и смысле человеческого познания. Ибо факт познания не только сам по себе составляет часть бытия, но — если мы вдумаемся в понятие познания достаточно глубоко — это именно та часть, в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо.

Такого краткого пояснения здесь, видимо, достаточно: в мою задачу не входит развивать его здесь систематически. Оно служит мне лишь в качестве предварительного обоснования моей попытки принять за отправной пункт в изложении русского мировоззрения его теорию познания. А ее основу составляет, как уже сказано выше, жизненный опыт.

У истоков русской философии, в конце XVIII века, появляется выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды — русского Сократа, который не только свою мыслительную деятельность, но и всю жизнь посвятил доказательству того, что подлинное знание и жизнь в высшем понимании — одно и то же. Вслед за тем своеобразный русский философ, один из первых славянофилов, Иван Киреевский вводит в философскую литературу понятие «живознания» как единственной основы истинного, полного познания и противопоставляет его, предельно заостряя на этом внимание, господствующему в науке привычному абстрактному познанию. Он требует положить это «живознание» в основу как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя и на этом требовании основывает свой идеал целостности жизни — в противоположность расщепленности и окостенению, господствующим на Западе. Это же понятие играет ведущую роль у его последователей, например у Самарина, и в литературе славянофилов в целом. Вл. Соловьев в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал» (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, к действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на момент их восприятия,— т. е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие

понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то и другое — как данные ощущений, так и содержание мышления — мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия, как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Как уже говорилось, мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действенности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера — не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие.

Этот ход мысли Соловьева, который, как тотчас же смогут увидеть специалисты, в известной степени перекликается с идеями Якоби и Баадера, а также с философией Шеллинга последнего периода, таит в себе in nuce* онтологическую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма. Но для того чтобы оценить ее правильно и по достоинству, мы должны вначале рассмотреть в общих чертах другой принцип русской философии.

II

С направлением русской философии, которое определяется понятием жизненного опыта как основы познания истины, тесно связана другая характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства — также постоянная тема русской философской мысли.

Чувствуется, что преодоление философского идеализма — для русской философии, можно сказать, жизненно важный вопрос. Вначале я попытаюсь в основных чертах раскрыть ведущую тему этого духовного направления, в котором отражено весьма значительное различие между новой западноевропейской и русской мыслью.

Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание (я воздержусь здесь от выявления различия формулировок). Бытие в абсолютном смысле либо вообще непостижимо для знания и замещается в сознании его феноменологическими образами (как у Канта), или же

---

* сжато *(лат.).— Ред.*

выражается только посредством передачи знания, т. е. через сознание. В знаменитой и очень характерной формуле Декарта «cogito ergo sum»* содержится единственное бесспорное бытие — бытие меня самого, но только как вывод (хотя и самоочевидный вывод) о моем мышлении. Для интеллекта, воспитанного на понятиях западноевропейского мышления, это положение вещей кажется вполне разумным, и другое рассуждение кажется совершенно невозможным. Эта кажущаяся самоочевидность идеализма выражена в известных словах Канта: «Кроме нашего знания, мы все же ничего не имеем, с чем можно было бы сравнить наше знание». Это не только абстрактная философская теория, тезис, передаваемый через какое-то теоретическое основание, но непосредственное выражение в какой-то степени спонтанного жизнеощущения. Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание, а все прочее — лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство. Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т. е. он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания.

Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении, которое поэтому стремится к совсем иной философской теории. Эту философию я попытаюсь здесь, конечно, не столько обосновать, сколько лишь изложить и пояснить. Русскому духу путь от «cogito» к «sum» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «sum» к «cogito». То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже *быть*. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между «я» и бытием, в то время как «мышление» — лишь идеальная связь между ними. Высказывание «primum vivere deinde philosophare»** по внешнему утилитарно-практическому смыслу есть довольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского мировоззрения.

---

* «я мыслю, следовательно, существую» *(лат.)*.— *Ред.*

** «прежде всего жить, потом философствовать» *(лат.)*.— *Ред.*

На этой основе, следуя традиции Ивана Киреевского и Вл. Соловьева, развивалась в России научно-систематическая теория познания, которая, как можно утверждать, содержит некоторые весьма оригинальные и западной философии малознакомые мысли. После того как Лев Лопатин уже в 80-е годы XIX столетия с большой проникновенностью и в чрезвычайно острой системной форме предпринял попытку вновь оправдать и возродить метафизику (в то время когда в России позитивизм считался единственным научным мировоззрением и всякая метафизика была предосудительна), и после того как позднее другой русский философ — князь Сергей Трубецкой начертал теорию познания, где утверждал, что суть последнего состоит в подлинном выходе за границы познающего субъекта, появилось, можно сказать, основополагающее произведение онтологической гносеологии — «Основы интуитивизма» Николая Лосского. Я могу здесь вкратце представить только главный тезис этой системы. Лосский строит свое учение на совершенно своеобразной теории сознания, которая поражает простотой и может рассматриваться как научное обновление так называемого «наивного реализма». Сознание не есть, как обычно полагают, замкнутая в самой себе область, так сказать, сосуд, имеющий в себе свое содержание; напротив, оно открыто, оно по своей природе является отношением между познающим субъектом и предметным бытием как таковым. Поэтому совсем необязательно, чтобы сознание присваивало себе каким-то образом предметы, которые оно в себе повторяет или репрезентирует, и все трудности, связанные с вопросом, как сознание получает весть о бытии как таковом или как бытие достигает сознания (ибо все же оно извечно лежит за пределами последнего), а также временное разрешение этих трудностей — кантовский критицизм — тем самым одним махом устраняются. Суть познающего сознания состоит именно в освещении тех сфер материального бытия, куда он проникает. Как излишне и бессмысленно спрашивать, исходит ли лампа сама из себя, чтобы осветить предметы, или как предметам удается — и удается ли вообще — попасть в лампу, чтобы быть ею освещенными (ибо суть источника света состоит именно в испускании лучей), точно так же бессмысленно спрашивать, как сознанием постигаются предметы или как предметы попадают в сознание, ибо сознание по своей сути как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами. В этом состоит исходное положение, о возможности которого даже нельзя спрашивать. Сам этот вопрос возник лишь по причине неверного понимания сознания, и это ложное понимание обусловлено, со своей стороны, обычным натуралистически-материалистическим представлением, будто сознание вложено куда-то в мозг, в черепную коробку человеческой головы и никак не может войти в соприкосновение с человеческим бытием. Однако если мы предостережем себя от смешивания идеальной, надвременной и надпространственной природы познания, как такового, с естественными условиями взаимодействия между внешней средой и человеческим телом или нервной системой, если познаем основополагающие различия между ними, то вся трудность тотчас же окажется мнимой.

Я сам в своей книге «Предмет познания» (1915) сделал попытку продвинуть эту онтологическую теорию познания на шаг вперед и, как хотелось бы верить, принципиально важный шаг, при этом я не упускал из виду упомянутого хода мысли Соловьева и позволю себе в этой связи коротко, в сжатой форме, сообщить о своих результатах. Теория Лосского имеет существенный недостаток. Хотя она и гарантирует реальное понимание предмета через познающее сознание, но это проис-

ходит, собственно, только на момент самого восприятия. Понятие бытия, как такового, в его полной трансцендентности, т. е. в его независимости от всякого познания, вследствие этого объясняется недостаточно. Вообще нереально постигнуть смысл этого понятия, коль скоро мы за единственную отправную точку принимаем сознание. Если же мы берем идею бытия — не бытия сознания или для сознания, а бытия самого по себе (без этой идеи исчезает трансцендентность, а с ней и полный смысл познания),— то мы должны брать ее в совершенно первично непосредственной форме. И мы ее действительно имеем и не только в нашем собственном бытии, но и бытии вообще, которое делает его возможным и к которому мы принадлежим. Тот факт, что нечто вообще существует и, таким образом, существует бытие, как таковое, намного более очевиден, нежели тот, что мы обладаем сознанием. На вопрос критической философии, существует ли бытие вне нас или только внутри нас, в нашем сознании, необходимо ответить, что и то и другое одновременно подтверждается тем, что мы — внутри бытия. Все познание, все сознание, все понятия — это уже вторичная, произвольная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную форму, первичным, совершенно самоочевидным является, так сказать, бытие в бытии, непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием. Достаточно освободиться от обычного субъективизма, от представления, что человеческая психика, наше внутреннее бытие есть совершенно своеобразнос, закрытое в себе самом и противостоящее действительному бытию субъективное образование, чтобы понять, что мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно — не через познающее сознание, а через первичное переживание. Если бы внешний мир и вообще область объективного состояли из отдельных и совершенно чуждых нам вещей, то мы бы никогда не были уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания. Но так как каждый отдельный предмет мыслим только в рамках и на основе единого всеохватывающего бытия, бытия как такового, т. е. того бытия, которое охватывает и пронизывает и нас самих, то мы обладаем в нем (в этом осознании бытия как такового, которое предшествует каждому акту познания и обосновывает его смысл) абсолютной гарантией объективности нашего знания.

Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем и что совершенное жизненное содержание личности, ее мышление как род ее деятельности пресуществуют только на этой почве,— это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надындивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма. Последний, естественно, отражается и в русской религиозности или, вероятно, происходит из нее — вот тема, которой я здесь коснусь лишь мимоходом. Лучше всего мы проникнем в суть дела через различие других, западных форм религиозности. Главная тема спора между католицизмом и протестантизмом не затронула русского религиозного сознания не только вследствие каких-то внешних исторических обстоятельств; она оставалась и остается ему внутренне чуждой вследствие чуждости самой постановки вопроса. Русское религиозное сознание никогда не спрашивало, каким

образом приходит человек ко спасению: через внутренний образ мыслей и веру или внешние действия. Обе части дилеммы, как ему представляется, предполагают слишком внешние отношения между человеком и Богом, неподобающее разделение между ними. Ни внутренний субъективный человеческий настрой на религиозность, ни какие-либо действия человека не достаточны для того, чтобы установить внешнюю связь с Богом; только сам Бог, и Он один, по мере того как Он завладевает человеком, если тот погружается в Него, может спасти его. Знаменитый августино-пелагианский спор о соотношении между благодатью и свободной волей, который сыграл такую большую роль в истории западной церкви, также никогда всерьез не тревожил русское религиозное сознание. Ибо этот спор основывается на известном разделении и напряжении между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни, а именно это напряжение совершенно чуждо русскому метафизическому чувству. Ибо совершенное позитивное содержание личности происходит для него только от одного Бога и тем не менее принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне. Как индивидуализм субъективного внутреннего, так и лишь внешне надындивидуальный объективизм преодолены здесь через абсолютный всеобъемлющий онтологизм в том смысле, в каком это звучит и у Гёте: «Ничего внутри, ничего снаружи — потому что то, что внутри, то и снаружи». Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма.

Тот же путь очень характерно проходит и русская психология. Не останавливаясь детально на различных учениях русских мыслителей, я попытаюсь вкратце, в синтетической форме охарактеризовать своеобразие русского философского мышления в области исследования души, так сказать, типично русскую точку зрения на этот вопрос.

Если мы сначала рассмотрим обычную, по меньшей мере с полстолетия распространенную на Западе точку зрения на область психического — как она проявляется в так называемой эмпирической психологии, которая сама себя провозглашает психологией без души,— то мы сможем заметить, что для нее характерно рассмотрение душевных проявлений как маленького привеска, части эмпирически предметного мира, которая подвержена его законам и без остатка, органично входит в обычную картину мира. Современная психология сама себя называет естественной наукой. Если освободиться от обычного, искаженного значения слова и вернуться к его истинному внутреннему смыслу, то легко понять, что, собственно, оно означает: что современная западная психология в строгом смысле слова — отнюдь не психо-логия (учение о душе), а физио-логия. Она не есть учение о душе как о сфере внутренней реальности, которая, как мы далее определим, в своей эмпирической сущности непосредственно отличается от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему; она есть, напротив, именно естественная наука, учение о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях психического феномена, которые в отрыве от их изначальной и истинной почвы рассматриваются лишь в рамках внутренне чуждого им мира — чувственно-предметного. Если к тому же оставить в стороне психофизику и психофизиологию и рассматривать только так называемую чистую психологию, можно все же легко заметить, что ей в качестве основы, каркаса ее понятийной системы, на котором зиждятся ее отдельные наблюдения, служит внешний предметный материальный мир. Жизнь души мыслится как маленький мир

где-то внутри человеческого тела. И если таким образом жизнь души так или иначе локализуется в пространстве, то тем более она локализуется и во времени. Душевные явления мыслятся как хронологически определенные объективные события, длительность, последовательность и связь которых с материальными процессами устанавливается однозначно. Совокупность психических процессов вообще рассматривается лишь как ничтожно малая и производная часть биологического и космического целого.

Не поднимая здесь вопроса об истинной ценности и объективности такого столь обычного для нас теперь психологического мировоззрения, я хотел бы подчеркнуть, что может существовать совершенно иная психология, которая рассматривает душевное не снаружи, со стороны явления в чувственно-предметном мире, а, если можно так выразиться, по направлению изнутри вовне — именно так, как душевное переживание являет себя не холодному и постороннему наблюдателю, а самому себе, переживающему «я». И это — принципиальная постановка вопроса русской психологией: не в специальном психологическом исследовании, которое по большой части будет находиться под влиянием западной науки, а в общем философском мировоззрении, охватывающем область психического.

Рассмотрев душевное по направлению изнутри вовне, как оно существует в наших мечтах, аффектах, страстях, тоске или переживаемых нами просветлениях, мы получим совершенно иное понятие о нем. Речь не о том, чтобы явления этой области присоединить в пространственно-временном смысле к определенным материальным явлениям и на этом основании выделить им скромное местечко в объективно-предметном мире. Напротив, они образуют особую вселенную, находящуюся в совершенно ином измерении,— неисследимую по своей глубине и богатству содержания,— живут по собственным законам, которые в другом мире бессмысленны и невозможны, здесь же царят с непосредственной очевидностью. Человек, каким он предстает во внешнем мире, видится крошечной частью мирового целого, и сущность его исчерпывается, на первый взгляд, этой видимостью; но фактически тот, кого мы называем «человек», есть в себе и для себя нечто неизмеримо большее и качественно иное, чем маленький осколок мира; это таинственный мир колоссальных потенциально бесконечных сил, внешне втиснутый в малый объем, и его потаенные глубины столь же мало напоминают о себе во внешнем проявлении, сколь огромные, неизмеримые богатства недр или таящие в себе опасность темные пучины соответствуют незаметному их выходу наружу, соединяющему их со светлым, желанным миром земной поверхности.

Это и является принципиальной позицией русского духа в области душевного. Я позволю себе пояснить этот психологический онтологизм на нескольких примерах из области русской литературы. Чрезвычайная психологическая проницательность Достоевского, его талант проникать в тайные и темные бездны человеческой души, побудившие Ницше назвать этого писателя единственным учителем психологии наших дней, достаточно известны. Я хотел бы, однако, подчеркнуть, что методическая предпосылка этой проникновенности состоит в том, что для Достоевского человеческая душа — не особенная маленькая и производная область; она имеет бесконечные глубины, которыми укореняется в последних безднах бытия и непосредственно связывается с самим Богом — или же с Сатаной,— а в мгновения истинной страсти затопляется общими метафизическими силами бытия как такового. Достоевского

интересует лишь то, что имеет в человеческой жизни действительную реальность и в качестве таковой пробивает стену обычного, общепринятого, кажущегося бытия; и эта реальность более не является уединенной и ограниченной психической жизнью как таковой, но принадлежит уже, можно сказать, к космическим или метафизическим силам бытия, для проявления которых индивидуальное сознание есть лишь медиум. Сюда же относится мировоззрение крупного, но малоизвестного на Западе поэта-мыслителя Тютчева. Вся его лирика пронизана метафизическим трепетом, который поэт ощущает перед безднами человеческой души, поскольку непосредственно чувствует тождественность ее сущности космическим безднам, хаотическому господству сил природы. Поскольку творчество Тютчева малоизвестно в Германии, несмотря на хороший перевод его стихов, мне кажется уместным привести здесь некоторые его стихи для пояснения сказанного*.

Первое стихотворение посвящено ночному ветру.

О чем ты воешь, ветр ночной?
О чем так сетуешь безумно?..
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке —
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!..

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!
О, бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

Вой ночного ветра и темные жалобы душевных глубин есть проявление одной и той же космической сути бытия. Природный хаос — наше материнское лоно — таится в глубине нашей собственной души, и поэтому он при всей его таинственности откликается в каждом человеческом сердце.

Аналогичным образом описывая в нескольких стихотворениях ночь, поэт показывает, что бездны ночи родственны безднам души. День — это «золотой покров, накинутый над бездной», который «святая ночь... свила». И человек оказывается «Лицом к лицу пред пропастию темной».

В душе своей, как в бездне, погружен,
И нет извне опоры, ни предела...
И в чуждом, неразгаданном, ночном
Он узнает наследье родовое.

В другом стихотворении, которое посвящено, если так можно выразиться, метафизической сути грез, мы встречаем характерное сравнение:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами.

Греза есть, таким образом, не субъективно-внутреннее образование

* В оригинале Франк цитирует стихи Тютчева в переводе Ф. Фидлера.— *Ред.*

человеческой души; напротив, все содержание нашего бодрствующего сознания, чувственно-предметная реальность мира являются лишь маленькой частью бытия, которое, как земля океаном, омывается безднами — необозримой областью мистического бытия.

Такое онтологическое понимание души находит отражение и в построениях русской философской психологии. Из всех западноевропейских мыслителей, за исключением чистых мистиков Баадера и Бёме (излюбленные имена русской мистики), ближе всего к русскому мышлению стоят Шеллинг и Лейбниц. Несмотря на большую популярность в 40-е годы XIX века гегелевской философии, Шеллинг все же более всего занимал русские философские умы с начала столетия и вплоть до 50-х годов. В области же научно-философской психологии эту роль сыграл Лейбниц, с которым русские философы были заодно в борьбе за психологический онтологизм против позитивизма и его бездушной психологии.

В 80-е годы лейбницианец Козлов, не особенно значительный как систематизатор, но наделенный большой интуицией мыслитель, вел ожесточенную, вооруженную всеми средствами философской сатиры борьбу против господствующего в науке позитивизма и развивал лейбницианскую метафизику человеческой души. Козлову наследует основатель русского интуитивизма Лосский, метафизика и психология которого так явственно несут на себе отпечаток мысли Лейбница. Лейбницианцем был также и очень значительный русско-немецкий метафизик Тейхмюллер. Ранее упомянутая метафизика Лопатина также содержит в качестве важнейшей части своего содержания онтологическую психологию, определяемую идеями Лейбница, очень тонкую и местами предвосхищавшую учение Бергсона. Автор этих строк хотел бы здесь добавить, что он сделал попытку в своем произведении «Душа человека» (Петербург, 1917) развить эту сторону русской психологии с учетом ее христианско-платонического мировосприятия общей феноменологии душевной жизни.

И все же психология, как таковая, даже в своем онтологическом варианте не является, собственно говоря, областью русского духовного творчества. Именно потому, что его интерес направлен на глубочайшие онтологические истоки жизни души, это творчество имеет тенденцию очень скоро перешагивать область собственно психического и достигать сфер последнего, всеобъемлющего бытия. А с другой стороны, представление об индивидуальной личностной сфере, заключенной в себе самой, совершенно чуждо русскому мышлению. Как ни велико было влияние учения Лейбница о монадах на часть русских мыслителей, учение о замкнутости и изолированности монад все они отвергали. Монада не только имеет, в соответствии с русским представлением, вопреки Лейбницу, «окна», через которые она взаимодействует с другими монадами, с Богом и миром, но и все ее бытие в целом основано, собственно, на этом взаимовлиянии.

III

Последняя черта, однако, есть выражение другой очень характерной особенности русского мировоззрения, которая в общем достаточно известна, но тем не менее (а, возможно, именно по этой причине) ее следует оценить во всей глубине, значимости и истинном смысле. Я имею в виду характернос предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенного рода духовному коллективизму. Здесь я должен

позволить себе краткое социально-политическое отступление. Легко спутать это чувство общности с экономическим коллективизмом или коммунизмом. Известный тезис славянофилов о том, что славянский, или русский, дух исконно коллективистичен (в том смысле, что он отвергает личную свободу, договорные отношения и индивидуальную собственность) и имеет склонность к коллективным экономическим формам, что доказывается существованием мнимо самобытной русской общины,— этот тезис, которому западноевропеец в настоящее время склонен найти подтверждение в факте господства коммунизма, историческая наука уже давно признала ошибочным. Русская крестьянская община вообще не является самобытным институтом русской правовой жизни, наоборот, она была введена довольно поздно и совершенно искусственно из фискальных интересов. Также ни в коем случае нельзя отказать русскому правовому сознанию в склонности к свободной индивидуальной собственности и договорным отношениям. Однако что касается коммунистического господства, то оно имеет, разумеется, очень глубокие национально-исторические причины, которые лежат не в позитивном содержании русского правового и культурного сознания, а именно в его относительной слабости; сама эта слабость частично связана, с одной стороны, с определенными особенностями русского мировоззрения, о чем далее еще будет сказано; с другой — она очень поощряется славянофильской теорией, которая поэтому несет значительную ответственность за современную русскую катастрофу. Ибо эта роковая утопически-романтическая теория патриархально-коллективистской крестьянской общины как единственной опоры русской национальной культуры и русской государственной жизни служила основой экономической и государственной политики русского консерватизма, искусственно препятствовавшей развитию экономической и государственной жизни в более свободных правовых формах. Такая политика боялась независимого и уверенного в себе собственника и именно поэтому косвенно способствовала хаотически-революционному брожению в народе.

Что же касается истинной, внутренней сути самобытного русского духовного коллективизма, то, во-первых, он не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом, а во-вторых, несмотря на то что этот коллективизм противостоит индивидуализму, он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа. Речь идет о своеобразном понятии, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается непереводимым словом «соборность», происходящим от слова «собор». Для того чтобы ближе подойти к этому своеобразному понятию, следует и в данном случае исходить из противоположности западноевропейскому духу. Тем не менее здесь, как и в прочих рассуждениях, чтобы избежать недоразумения, я подчеркиваю, что на Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу. Западное мировоззрение берет «я» за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм. Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие «я». «Я» — индивидуальное сознание — есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего

независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору для конкретной реальности. Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно. Не только «я» и «не-я» — коррелирующие друг с другом понятия, как это часто утверждают; такими зависимыми друг от друга, коррелирующими понятиями являются также «я» и «ты», мое сознание и противостоящее мне и направленное на меня иное сознание, оба же вместе образуют интегрирующие и неотделимые друг от друга части первичного целого — «мы». И каждое «я» не только содержится в «мы», с ним связано и к нему относится, но можно сказать, что и в каждом «я» внутренне содержится, со своей стороны, «мы», так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем и живым носителем «я». Короче говоря, «мы» есть такое конкретное целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое и само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью. Речь здесь идет о последовательно продуманном органическом мировоззрении в области духовного. Однако «я» в своем своеобразии и свободе тем самым не отрицается; напротив, есть мнение, что оно только из связи с целым и получает это своеобразие и свободу, что оно, можно сказать, напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества. Если воспользоваться сравнением, идущим от Плотина и часто используемым русскими философами, «я» подобно листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или соприкасается лишь случайно, но внутренне, через соединение ветвей и сучьев с общим корнем, связан, следовательно, со всеми остальными листьями и ведет с ними общую жизнь. Здесь отрицается лишь независимость и отдельность разных «я» друг от друга и, следовательно, их самодостаточность и замкнутость. Это, так сказать, «мы-философия» — в противоположность «я-философии» Запада. Используя введенное в последнее время Шпенглером понятие, можно сказать, что русское мировоззрение — «магическое» (как основывающееся на восприятии реального присутствия всеобщего духа в сообществе), в противоположность «фаустовскому» мировоззрению Запада; это могло бы соответствовать тому, что оно основано на сознании русской церкви, так как последняя, согласно шпенглеровской терминологии, происходит из культуры, которую он называет «арабской» или «магической». Эта соборность, «мы-мировоззрение», органическое единство человеческого сообщества образует, повторяю, основу русской церковной мысли, как это блестяще и теоретически глубоко обосновал гениальный русский богослов Хомяков. Церковь здесь в первоначальном смысле — не высшая организация, не институт, который удерживает верующих авторитетом и духовным принуждением, не единство, которое может быть олицетворено в какой-либо единичной человеческой власти или инстанции, как в католицизме, а именно первозданное, живое, внутренне духовное единство всех верующих, так сказать, божественная кровь, которая циркулирует во всех них и через них. Но с другой стороны, церковь также и нечто совершенно иное и много более реальное, чем только сообщество или общность верующих, как в протестантизме, ибо она именно и есть та реальная духовная сущность, которая несет

надвременную и всеохватывающую реальность мистического тела Христова, без участия в котором не существует спасения, не существует религиозной пищи для личности. Поэтому Хомяков мог утверждать, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой и религиозной искренностью, подобной той, что есть в протестантизме, и вдобавок еще живым единством церкви, поскольку универсализм и индивидуализм друг друга не исключают и не ограничивают, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают.

Ясно также, что это органическое мировоззрение в области политической и социальной жизни никогда не может совпадать с коллективизмом или приводить к нему, но, несмотря на кажущееся сходство, является, собственно говоря, полной ему противоположностью. Ибо социально-политический коллективизм (социализм или коммунизм) философски основывается, несмотря на свою противоположность либерализму и индивидуализму, на механически-атомистическом понимании общества.

Отдельные люди являются для него попросту атомами, которые сами по себе, благодаря своим спонтанным видам и свойствам, могут сталкиваться между собой и отталкиваться друг от друга, и именно на этом основана мысль, что внести порядок в целое, или, точнее, преобразовать это хаотическое множество в действительно целое возможно лишь через государственное принуждение, через внешнее объединение, так сказать, через искусственное склеивание непримиримых элементов. Однако, как это с самого начала явствует из приведенного образа и как это ужасающе трагически подтвердилось на опыте, жизненная активность людей парализуется, и, как следствие этого, парализуется также и жизнь целого, и целое приговаривается к смертельной неподвижности. Это, как уже говорилось,— диаметральная противоположность понятию «соборность» — внутренней гармонии между живой личной душевностью и надындивидуальным единством. Состояние, к которому, собственно, стремится это мировоззрение в последней своей глубине, является именно органически-корпоративно-иерархическим состоянием, которое тем не менее пробивается через сильное чувство свободы и демократическую активность самоуправления. Удастся ли русскому духу (и если да, то когда и в какой форме) достигнуть такого адекватного ему социально-политического состояния — это, конечно, совершенно другой вопрос, решение которого лежит в сфере конкретно-исторической политики и который не будет здесь нас далее занимать.

Этой соборностью, или «принципом общности», на который настроен русский дух (и который славянофилы называли также «хоровым принципом» русской жизни), объясняется, что политика, политическая борьба играет в русской духовной жизни чрезвычайно большую роль. Известно, что несколько поколений русских людей в течение столетия (от декабристского восстания 1825 года до наших дней) отдавались политике со страстностью, западной душе едва ли понятной, демонстрируя в то же время политическую несостоятельность, утопическое и хаотически-анархистское настроение, которое, возможно, внушает презрение западноевропейцу. Такова, как это ни парадоксально, лишь оборотная сторона, болезненное искажение той же духовной самобытности, позитивный смысл которой мы только что пытались охарактеризовать. Ибо, с одной стороны, для русских непредставима целая жизнь иначе, как коллективная — общий порядок и совместное пользование всеми благами жизни для всех сограждан; когда же эта идея начинает искать полного эмпирически-практического осуществления, то возникает поли-

тическая возбужденность, за которой, как это неоднократно замечалось, начиная с Достоевского, у русских обычно всегда кроется религиозная страстность. С другой стороны, поскольку по этой причине политические вопросы становятся и последними вопросами личного блага, смысла жизни отдельной личности, возникает анархически-утопическая неспособность к компромиссам, к разумному объединению и разграничению интересов. Именно лежащее в русском духовном устроении принципиальное требование объединить полный индивидуализм с полным универсализмом или, скорее, осуществить их в первозданном единстве легко ведет к возникновению жесточайших коллизий между обеими духовными тенденциями, в особенности если религиозная основа, на которой только и возможна истинная соборность, вытравливается из сознания, как это случилось с русской революционной интеллигенцией в последнее столетие. С другой стороны, именно в дни русского краха и политических слабостей нельзя забывать о том, что русский народ некогда основал и в течение столетий укреплял величайшее и мощнейшее государство в Европе и что это государство удерживалось не светско-политической идеей, а монархией в ее национально-русском варианте, т. е. внушительной религиозной идеей «царя-батюшки» — царя как носителя религиозного единства и религиозного стремления русского народа к истине.

IV

В данном рассуждении мы уже затронули область практического мировоззрения. Каждое мировоззрение содержит известное единство теории и идеала, каким-то образом соединяет, если воспользоваться кантовским определением, теоретический разум с практическим, область чистого бытия и мышления с областью необходимости и ценностей. Однако русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда — лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал. Это теснейшим образом связано с самим пониманием истины, которое лежит в основе русского мировоззрения и является его предпосылкой. Если мы обобщим особенности русского мировоззрения, о которых было сказано выше, в частности принцип жизненного опыта, познание через переживание — онтологизм (точка зрения, при которой сознание внутренне связано с бытием и основывается на нем — т. е. каждое движение сознания, каждое углубление и обогащение познания есть, собственно, реальное действие, процесс в самом бытии как таковом) и, наконец, то, что мы назвали соборностью или принципом общности, принципом единства отдельных существований, их переплетения во всеохватывающей, живой целостности духа (исходя из этого, истина никогда не является в адекватной форме достоянием каждого в отдельности, но дана именно духовной общности человечества), то уже это обобщение позволит нам ощутить, как глубока, конкретна и всеобъемлюща та истина, к которой стремится русский дух. Это не истина как теоретическая картина мира, как чистая идея, но истина, которая существует, как таковая, и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества. В русском языке существует очень характерное слово, которое играет

чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли — от народного мышления до творческого гения. Это непереводимое слово «правда», которое одновременно означает и «истину», и «моральное и естественное право» — так же как в немецком языке слово «richtig» означает нечто теоретически и практически соответствующее или адекватное. Русский дух — в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл. Соловьева — всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой — станет основой «подлинной», т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как «свет... который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн, I, 9), истина как Логос, в котором — жизнь, позволяющая преодолевать разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования.

Это понятие конкретно-онтологической, живой «истины», которое образует последний объект русского духовного поиска и творчества, ведет к тому, что русская философская мысль в ее типично национальной форме никогда не является «чистым познанием», так сказать, бесстрастным теоретическим пониманием мира, но всегда — выражением религиозного поиска спасения. Спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать» русскому духу совершенно чуждо. В этом проявляется, с одной стороны, слабость русского философского духа, поскольку религиозная страстность (которая у религиозно малоодаренных натур легко превращается в социально-этические грезы, как это имеет место в типично русском социализме) легко же может вести к пренебрежению чистым, бескорыстным взглядом на истину. Но с другой стороны, религиозная сущность русского духа в его глубочайшем своеобразии совершенно чужда всякому субъективизму, всякому погружению в субъективную внутреннюю жизнь чувства, а, напротив, имеет органическую склонность к объективности, к онтологически-метафизическому пониманию жизни; благодаря этому она ведет и к углублению философского мышления, побуждает стремиться к глубочайшей и конкретнейшей форме философского рассуждения, в которой оно проявляется как спекулятивно-мистическая теософия. Исходя из внешних соображений, можно было бы это главное содержание типично русского философского мышления определить как религиозную этику. В своей, так сказать, обнаженной форме суть русского духа проявляется в моральной проповеди Толстого, в толстовском отрицании всей культуры и всей жизни во имя господства морального «блага». Но в этой чисто рационалистической форме толстовство есть одновременно и выхолащивание, искажение русского религиозного духа. Ибо для русской религиозной этики характерно как раз то, что «благо» для нее проявляется не как моральная проповедь или нравственная заповедь, не как долженствование и норма, а как истина, как живая онтологическая сущность, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя. Иными словами: религиозная этика есть одновременно религиозная онтология. С другой стороны, русскому сознанию совершенно чуждо индивидуалистически-моралистическое понимание этики: когда речь идет о русских поисках «блага», имеются в виду не ценности, приносящие личное спасение или исцеление, но принцип или порядок, т. е. в конечном счете религиозно-метафизический опорный пункт, или основа, на которой должна зиждиться вся человеческая жизнь, да и все космическое мироздание, и через которую человечество и мир спасаются и преображаются.

Русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватыва-

ющей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе; благодаря такому стремлению русское мышление и духовная жизнь религиозны не только по своей внутренней сути (ибо можно утверждать, что таковым является всякое творчество), но религиозность перетекает и проникает также во все внешние сферы духовной жизни. Русский дух, так сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению. В этом, возможно, наибольшее различие между западноевропейским и русским духом. Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни — и не по причине его примитивности (как это часто полагают образованные на западный манер русские), а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой ни представляло — будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т. д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения. В этом состоит принципиальный радикализм русского духа, искажением и деформацией которого являются политический радикализм или максимализм, обусловленные тем, что дух уже оторван от своих истинных, т. е. религиозных, корней. С другой стороны, известный русский нигилизм, который является не только отдельной, исторически обусловленной формой русского мировоззрения, но и составляет длительное болезненное состояние русской духовной жизни, не что иное, как оборотная сторона, негативный полюс этого духовного радикализма. Русский дух не знает середины: либо все, либо ничего — вот его девиз. Либо русский обладает истинным «страхом Божиим», истинной религиозностью, просветленностью — и тогда он временами открывает истины удивительной глубины, чистоты и святости; либо он чистый нигилист, ничего не ценит, не верит больше ни во что, считает, что все дозволено, и в этом случае часто готов к ужасающим злодеяниям и гнусностям. Ему не приходит в голову, что можно чувствовать себя связанным автономными моральными, правовыми и государственными обязанностями, не задаваясь вопросом, на чем, в конечном счете, основывается их законная сила. В характерном анекдоте, который рассказывает знаток русской души Достоевский, русский офицер, прислушиваясь к атеистическим речам, спрашивает в состоянии глубочайшего внутреннего сомнения: «Но если нет Бога, как я могу оставаться майором?» Тот же Достоевский приводит примеры из русской народной жизни, свидетельствующие об отчаянном богохульстве, которое звучит почти невероятно и которое недавние преследования и травли церквей большевиками не только полностью подтвердили, но и, возможно, перещеголяли. Ведь коммунизм по своей внутренней сути есть, собственно, как уже говорилось, не что иное, как нигилизм, отрицание всех духовных ценностей общества: от отрицания религии, всей духовной культуры, всех человеческих прав до отрицания свободы личности даже в ее элементарной форме, т. е. как субъекта экономической деятельности. Он пронизан одним духом — духом радикального и всеобъемлющего отрицания.

Однако определить типичный русский нигилизм исключительно как отрицание и неверие — значит охарактеризовать его лишь односторонне. Это явствует уже из того, что существуют формы неверия, такие, как позитивизм, скептицизм или агностицизм, которые совершенно чужды русскому духу. Русский нигилизм вовсе не простое неверие — в смысле

религиозного сомнения или индифферентности, он, если можно так выразиться, есть вера в неверие, религия отрицания. Если рассмотреть его с другой стороны, он вообще является не столько теоретическим отрицанием духовных ценностей, сколько страстным стремлением их практически уничтожить, «штурмом небес» — как однажды сами коммунисты назвали то, что разжигается только через самую горячую веру, пусть даже с негативным содержанием. Естественно, это гораздо страшнее и опаснее, чем просто холодное неверие или скепсис, которые ведут лишь к пассивности, духовной ограниченности и бессилию, возможно, даже к холодно рассчитанному преступлению, но никогда — к ярости разрушения. Тем не менее, с другой стороны, этот фанатизм отрицания можно оценить выше, чем холодное неверие — в том смысле, в каком пусть даже неверно используемая и направленная на злые цели жизненная сила предпочтительнее смерти — смертельного покоя и неподвижности. В русский нигилизм вложен страстный духовный поиск — поиск абсолютного, хотя абсолют здесь равен нулю. И в дни нашего национального несчастья, вызванного нигилизмом, мы можем утешать себя тем, что — как ни парадоксально это звучит — неслыханная глубина бездны, в которую ввергся русский народ, свидетельствует не только о его ослеплении, но в то же время о величии его духовного порыва, пусть даже и неверно направленного. Празднующий свой триумф нигилизм есть не более чем кризис, промежуточное состояние в напряженной религиозной жизни народа, который Достоевский не без основания назвал «народом-богоносцем».

V

Однако вернемся к позитивной сути и содержанию русского мировоззрения. Поскольку оно стремится к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святостью, то оно, как уже говорилось, насквозь религиозно. Трудно назвать другой такой народ, как русский, вся литература которого еще в XIX веке в значительной мере была бы посвящена религиозным проблемам.

Все великие русские поэты всегда были, как известно, одновременно и религиозными мыслителями или занимались богоискательством. Таков Гоголь в последний период творчества, таков трагический Лермонтов, таков значительный, малоизвестный на Западе поэт Тютчев (личный знакомый Шеллинга), таковы Достоевский и Толстой, таков тонкий и глубокий знаток русской народной религиозности Лесков, таков Глеб Успенский, замечательно описывающий психологию крестьян, неверующий по своему сознательному мировоззрению, но внутренне глубоко религиозный. Даже «русский Гёте», гениальный Пушкин — удивительный, внутренне спокойный и эстетически просветленный дух — являет в некоторых своих глубоких поэтических творениях религиозный трагизм и горячую веру. Но здесь нельзя забывать, что Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке — можно сказать, почти на наших глазах — явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского (с которым у него много общего),— я имею в виду Серафима Саровского. Но вот что особенно характерно для русского духовного типа: этот конечно же философски и теологически совершенно необразованный аскет, чудотворец и ясновидящий, типичный русский «старец» (духовный пастырь), каким его изобразил Достоевский в образе Зосимы, был в то же время глубоким мистическим мыслителем, который

на основе личного опыта развил совершенно оригинальное, единственное в своем роде в мистической мировой литературе учение о «стяжании Святого Духа».

Все глубочайшие русские мыслители и философы были одновременно религиозными философами и богословами. Замечательно в то же время и то, что это утверждение можно осмыслить и в обратном порядке: не профессиональными богословами, не официальными иерархами церкви были те, кто (по крайней мере в XIX веке) способствовал развитию всего самого значительного и действительно оригинального в религиозно-философских идеях России, а, напротив, свободными, светскими мыслителями и писателями. В истории русских духовных течений XIX века можно выделить две эпохи, когда в одно время появляется целый ряд значительных мыслителей в области религиозной философии и религиозного мировоззрения: одна приходится на 1830—50-е годы, другая же начинается в 80-е Вл. Соловьевым и продолжается до наших дней. В промежутке между этими двумя эпохами загорается, как одинокая звезда, совершенно не замеченный современниками самобытный гений Константина Леонтьева. К религиозным мыслителям первой эпохи принадлежат, в основном, славянофилы — Иван Киреевский, Хомяков, Самарин и их главный оппонент — католически настроенный Чаадаев. Вторая эпоха находится еще и до сего дня под знаком Вл. Соловьева.

Здесь невозможно во всей полноте охватить объем и глубину проблем русского религиозного мышления и сознания. Основные философские учения Ивана Киреевского и Хомякова и теория познания и религиозной веры Вл. Соловьева были уже упомянуты ранее. Но чтобы охарактеризовать важнейшее и особенно характерное в этой области, необходимо коснуться еще одной стороны русского мировоззрения. Она состоит в том, что в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни. Это не означает, что в русском мировоззрении отсутствует космическая черта, что рассмотрение природы не играет в нем никакой роли. Напротив, можно сказать, что национально русская религиозность имеет сильное чувство космического. Почитание как святыни «матери-земли» — характерный элемент русской народной религиозности, который был вначале связан Достоевским с чрезвычайно важным для русской веры почитанием Божией Матери, а затем трансформирован Вл. Соловьевым, Флоренским и Булгаковым в богословскую концепцию «святой Софии», Божественной Премудрости как божественно-космический принцип, как ипостась Божества в тварном мире. Мировоззрение уже упомянутого великого русского поэта Тютчева также удивительно проникнуто глубоким метафизическим чувством природы. Русская религиозность, с одной стороны, вообще вобрала в себя, частично благодаря посредничеству византийской церкви, антично-греческий, космически-онтологический элемент (и можно, пожалуй, сказать, что различие между русской и западноевропейской религиозностью до известной степени соответствует различию между греческой и римской античностью), а с другой — она этим самым абсорбировала отголоски древнего славяноязыческого культа природы. И все-таки не природа, а человек стоит в центре русского мировоззрения, и сама природа, как таковая, не обожествляется пантеистически, а, напротив, религиозно очеловечивается и втягивается в сферу метафизики человека. Это человек, который в соответствии с уже охарактеризованной выше особенностью русского мировоззрения всегда воспринимается как

представитель человечсства, коллективной сущности его. Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни. Тем самым русское мышление превращается в значительное историко- и социально-философское мышление. Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX века — кроме самой религиозной философии,— принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа. Это видно уже из того, как значимо для всего содержания русского мировоззрения XIX века сопоставление России и Западной Европы (у славянофилов, у их оппонентов-«западников», у Чаадаева, Данилевского, Константина Леонтьева, и в новейшей, возникшей уже в наши дни теории, которую русская культура противопоставила европейской как «евразийскую»). При этом нельзя оставить без внимания то обстоятельство, что проблема соотношения между Западной Европой и Россией рассматривается не просто как национально-политическая или культурно-историческая, но служит, можно сказать, трамплином, с которого тотчас взмываешь в высоты религиозно-метафизического или общего культурно-философского размышления.

Важным является вопрос, в каких формах культуры и жизни выражается последняя мудрость и в чем, собственно, заключается последний религиозный смысл человеческой жизни и человеческого развития. Именно поэтому в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе. В качестве типичного примера соединения религиозной философии с социальной и исторической следует привести прежде всего славянофильство. Неверно было бы вообще судить о нем по названию. В основе своей это прежде всего не национально-политическое или партийное, а принципиально духовное и культурно-политическое направление. Его основную мысль можно выразить понятием, ставшим общеупотребительным в Германии со времени Тённиса,— понятием сообщества. Его идеал — свободное народное сообщество, которое строится на любовном единении людей в Боге, осуществляемом православной церковью, а холодные договорные отношения людей — индивидуалистические и утилитаристски-корыстные, которые господствуют на Западе в экономической, социальной и политической жизни,— должны замениться любовным, жертвенным сотрудничеством всех в свободном, духовном общем организме. Этот идеал имеет много общего с идеями немецких романтиков, отчасти даже происходит от них, но в то же время примыкает к неким древним традициям русской истории и русского типа мышления. Именно в этой связи, рассматривая общие философские истоки в историко-философской проблеме соотношения восточной (русской) и западной культур, развивают свои теории и Хомяков — о природе церкви, и Киреевский — о живом знании.

Однако странным образом суровые оппоненты славянофилов, так называемые «западники» (из которых я упомяну Чаадаева, Герцена и Белинского), и сами не так уж далеки от этого духовного направления. Католически и, следовательно, «западнически» настроенный Чаадаев, как и славянофилы, ищет для государственной и социальной жизни религиозно-духовную основу, но жалеет о том, что она, по его мнению,

отсутствует в России; он считает, что русской истории не присуща традиция социально-религиозного воспитания, которая на Западе составляет основу общественной и государственной культуры, и поэтому русская духовная и культурная жизнь еще очень аморфна и примитивна. В то же время с этим обстоятельством он связывает (в своей последней работе «Апология безумия») надежду на то, что именно вследствие этой примитивности России удастся избежать долгого, трудного и идущего через разжигание индивидуализма пути и сразу достигнуть высочайшей органической ступени культурного развития.

Удивительными духовными фигурами являются также «отцы» русского социализма, «западники» Герцен и Белинский. Углубившись в их работы, можно сразу заметить, что, с одной стороны, «западниками» их можно назвать лишь условно, и от своих противников — славянофилов они отличаются не столь принципиально, как это кажется им самим, а с другой — за социально-политическими и историко-философскими высказываниями этих атеистов таятся сильные и типично русские религиозные устремления и идеи. Александр Герцен, который принадлежал к левым гегельянцам, со страстью бросился в революцию 1848 года, но очнулся от этого опьянения с разочарованием, из которого родилось совершенно новое для него культурно-философское мировоззрение. Как социалист, он ненавидит «буржуазное общество» Западной Европы и мечтает о чем-то схожем со славянофильством — что именно Россия на основе крестьянской общины при отсутствии индивидуальных экономических отношений может оказаться намного более зрелой для социализма, чем Западная Европа (что, как известно, и подтвердили новейшие события, хотя, к сожалению, в такой форме, которая могла бы вызвать, конечно, лишь отвращение в тонко чувствующем духовном аристократическом сердце). Но в то же время в нем произошел другой, принципиально более глубокий переворот. Он ненавидит «буржуазию» не как социальное, но как культурное и духовное явление: либерально-демократический (а так же социалистический) идеал равенства кажется ему теперь знаком духовного угасания Европы, мертвящим, нивелирующим принципом, посредством которого Европа превращается в новый Китай. В страстно драматической форме он отрицает прогресс в мировой истории; историческая жизнь человечества так же бессмысленна и так же благородна в своей бессмысленности, как и космическая жизнь. В обеих глубочайшие, внутренние сердечные чаяния человека, его идеал разумной и свободной духовной жизни безжалостно уничтожаются и втаптываются в грязь. Герцен развивает в этой связи ряд идей (в выдающейся с литературной точки зрения форме), которые позднее зазвучат для западноевропейского мира в духовных творениях Ницше.

В несколько ином смысле значительны культурно-философские высказывания Белинского. Бывший правогегельянец, он превратился под влиянием французских писателей Сен-Симона, Фурье и Пьера Леруа в социалиста. Однако в социализме Белинского тотчас же обнаруживается, несмотря на его атеизм, тайная и неосознанная религиозная тенденция, ставящая и его в непосредственную близость к славянофильскому образу мышления. В этом социализме речь идет о преодолении абстрактного универсализма гегелевской философии истории (в которой отдельная личность безжалостно и холодно приносится в жертву гармонии мирового целого и объективного духа) конкретным универсализмом, который можно было бы совместить с индивидуальными притязаниями отдельной личности на счастье и духовное развитие. Таким

образом, и мышление «западников» — Чаадаева, Герцена, Белинского — внутренне определено лейтмотивом славянофилов, т. е. идеалом конкретного универсализма, интегрирующей тотальности общественной и в то же время свободной человеческой жизни.

Между «славянофилами» и «западниками», не принадлежа ни к одной из этих партий и заметно возвышаясь над большинством их представителей, стоит одинокая фигура Константина Леонтьева — в свое время совершенно не признанного мыслителя, к которому относились с пренебрежением и значительность которого стала ясна русским лишь в последнее время. Константин Леонтьев не только не философ в узкоспециальном смысле, не систематизатор, но даже и не теоретик вообще; его мысль в целом прокалена горячей страстью и направлена исключительно на оценку жизни. Это русский Ницше — как по стилю, так частично и по содержанию своего мышления. Он соединяет пессимистическое восприятие христианства, в соответствии с которым человечеству раз и навсегда запрещено видеть свою жизненную цель в земном счастье, с пламенной языческой любовью к культуре, к красоте свободного и полного раскрытия жизни. Христианство вменяет нам в обязанность борьбу со злом, героическую волю к трагическому образу жизни, но не отрицание зла и всей (по ту сторону добра и зла) красоты цветущей жизни; с другой стороны, оно запрещает нам всякую изнеженность, т. е. фальшивую, слащавую любовь, диктуемую моралью, которая не знает строгости и ведет не к духовной жизни, а к духовному увяданию. Леонтьев утверждает органичный взгляд на жизнь и на социум, в соответствии с которым высота культурного развития, понимаемая им как расцвет жизни, оценивается не по моральным, а по эстетико-космическим критериям. В различных проявлениях жизни, в единстве противоположностей, в том числе и в контрасте между добром и злом, преступлениями и героическими поступками, в дистанции между сословиями, в неумолимой жестокости государственной власти — короче, именно в трагичности конфликтов всех видов и проявляется, по его мнению, истинный расцвет, а значит, и подлинная ценность жизни, по сравнению с которой современное буржуазное европейское общество с его демократическим равенством, мещанской справедливостью и расслабляюще-безвкусной моралью есть не что иное, как агония и разложение истинной жизни духа, оцепенение, угасание в болоте «нивелирующего смешения». Но здесь он противопоставляет умирающей Европе не Россию или славянство, а только Византию. Славянское, как таковое, для него является хаотическим, бесформенным; Россия держалась лишь благодаря заимствованию византийского элемента. Для него существует лишь один жизненно важный вопрос: есть ли надежда спасти Россию от процесса разложения, который уже, по его мнению, охватил Западную Европу, но, несмотря на это, он не питает иллюзий. Если, с одной стороны, для Востока — именно по причине его примитивности — еще сохраняется надежда достичь истинного раскрытия жизни, то, с другой стороны, для него — по причине его бесформенности — существует гораздо большая, чем для Запада, опасность исчезнуть в процессе нивелирующего смешения. Находясь в остром противоречии со славянофилами и со всем общественным мнением России, господствовавшим в то время, он возражает против намерения освободить славян от турецкого владычества, ибо, по его мнению, только под турецкой деспотией славянство и восточное христианство может уберечься от западного разложения; и только пока существуют мученики и герои, остается еще надежда спасти истинную культуру. Напротив, национально-освободительные

войны здесь, как и на Западе, непосредственно ведут к демократически-буржуазному умиранию народов. В последние годы своей жизни он был настроен по отношению к будущему России абсолютно пессимистически; и с гениальным прозрением, которое теперь кажется почти жутким, он предсказывает предстоящую коммунистическую революцию в России: именно России предназначено ввергнуть в последнюю бездну всю европейскую культуру, которая неизбежно приближается к своей смерти. Этот страстный язычник, который пылкими красками описывает соблазнительное чувственное очарование юга в своих новеллах из новогреческой жизни (будучи русским консулом в Турции и Греции, он знал эту жизнь по личному опыту), этот реакционер с ненасытной любовью к свободному и полному культурному развитию стал в конце жизни монахом, тесно общался со знаменитыми старцами Оптиной Пустыни и со всей страстностью отдался христианской вере, не отрекшись при этом от своих первоначальных жизненных взглядов. Благодаря этому он создал совершенно своеобразный, хотя и очень рискованный, но также очень глубокий и поучительный тип христианского мировоззрения, влияние которого на молодое поколение нельзя отрицать. Однако, несмотря на свою ни с чем не сравнимую оригинальность, Леонтьев связан со всей религиозной философией культуры и истории, которая представлена славянофилами и ядро которой лежит в органическом мироощущении.

Совершенно своеобразной фигурой, которая оказала мощное влияние на Леонтьева в последние годы его жизни, является гораздо более молодой Владимир Соловьев. Он делал то, что славянофилы (кроме Хомякова) в большинстве своем только обещали: из догматических глубин восточного христианства он развил универсальное философское мировоззрение, которое в соответствии с описанным выше своеобразием русского типа мышления и у него выливается в философию культуры и социальную философию. Его можно считать определенным образцом для следующего поколения русских мыслителей. В век господства в России позитивизма и материализма Соловьев сформировался как мыслитель, все мировоззрение которого воспитано христианской верой и пронизано ею. В противоположность Леонтьеву это тип чистого, даже рационалистического мыслителя. С необычайной остротой и подвижностью диалектического мышления, которое иногда граничит с софистикой, он пытается из церковной веры создать универсальную философскую систему. Правда, систематичности и понятийности внутренне противится в Соловьеве его духовный универсализм: он не только философ, но и теолог, мистик, ноэт, литературный критик, историк, публицист — именно поэтому он не смог основать отдельной философской системы. Целостно выразить всю полноту мыслей Соловьева в едином мировоззрении просто невозможно. Здесь достаточно будет кратко наметить основной круг его идей. Это, например, понятие богочеловечества, которое он, почерпнув из догм христианства, возвел в универсальную онтологическую и в то же время историко-философскую идею. Мир и человечество — это духовный организм, главой которого является Бог. С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм; Вл. Соловьев называет его «учением о всеединстве». На основе личного мистического опыта Соловьев формулирует идею «Софии» — Божественной Премудрости как обладающей индивидуальностью богочеловеческой метафизической ипостаси, которая соответствует платоновской «мировой душе» и составляет женственный, способный к зачатию человеческий образ Божества, идею, которая, как

уже упоминалось, играет в нейшем русском богословии Флоренского и Булгакова центральную роль. Человечество — и через него весь мир — есть «становящийся абсолют», «становящийся Бог», в отличие от «пребывающего абсолюта», с которым человечество находится в тесной связи. Назначение человечества — воплотить в себе Софию и благодаря этому воссоединиться с Богочеловеком Христом. Вся человеческая история есть именно «богочеловеческий процесс» такого преображения мира. В этом общем русле развиваются самые разнообразные мысли, охватывающие теорию познания, онтологию, философию истории, этику и эстетику. Ведь все это входит в философию истории, в осмысление исторического развития, благодаря которому человечество исправляется, а весь мир преображается. В этом понимании истории у Соловьева своеобразным образом смешиваются «славянофильские» и «западнические» мысли. Пронизанный универсалистским духом, он стремится к объединению обеих больших христианских церквей (в личной вере он тоже тяготеет к католицизму) и тем самым одновременно к синтезу западной и восточной культур. Он также типично «по-западнически» верит в прогресс, и западный гуманизм, которого нет на Востоке, ему кажется истинно христианским направлением. «Человеческое» Запада должно, по его мнению, быть объединено с «божественным» Востока, чтобы возникло истинное богочеловечество. С другой стороны, Соловьев особенно близок славянофилам в своем органическом мировоззрении, которое и у него ведет к острой критике рационализма, индивидуалистического расщепления жизненного целого, механического устроения жизни западного мира, основанного на «абстрактных принципах» и холодном деловом общении. Соловьев был тем, кто в середине XIX века способствовал возрождению этого забытого мировоззрения. В свои последние годы он приходит к пессимистическим взглядам, оставляет мысль о постоянной христианизации и обожествлении человечества и предчувствует (в своем последнем произведении «Три разговора») приближающийся закат мира и предваряющее его распространение власти зла.

Блестящая и все же в некотором отношении юношески незрелая фигура Соловьева была переходным явлением. Под его воздействием или в непосредственном соприкосновении с ним в 80—90-е годы XIX века возникло мощное духовное течение, которое живет и поныне и образует русское национальное религиозно-философское направление. Почти одновременно с Соловьевым творил своеобразный и не менее духовно самобытный писатель В. Розанов, религиозное чувство жизни которого с непосредственной силой передает язычески-эротический момент и который приходит к отрицанию христианства, движимый мотивом прославления любви полов и культа семьи. Одновременно в Московском университете среди друзей Вл. Соловьева — к которым принадлежат, в основном, уже упомянутые философы Лев Лопатин и Сергей Трубецкой, а также его брат Евгений Трубецкой,— зреет намерение создать фундаментальную школу русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики. В то же время возникает (частично под влиянием Вл. Соловьева) мистико-символическая школа русских поэтов Д. Мережковского, А. Блока, В. Иванова и других (некоторые из них также имеют значение с точки зрения религиозной философии). Несмотря на то что в широких слоях русского общества под влиянием радикальных и социалистических идей все более распространялся материализм или позитивизм, элита русской интеллигенции сохранила начатое Соловьевым духовное направление и до сего дня. В настоящее время это направление представлено

значительнейшими русскими мыслителями, такими, как Бердяев, Флоренский, Карсавин и др. Некоторые из них сами когда-то были сторонниками марксистского социализма, а затем через философский идеализм пришли к религиозной метафизике. Именно глубокий духовный переворот, который начинается с Соловьева и в начале XX века подхватывается большинством оригинальных русских мыслителей, теперь, под потрясающим впечатлением национальной катастрофы (которая воспринимается по своей духовной сути как вызванная нигилизмом и атеизмом) переживается с невероятно глубокой болью и непосредственно ведет к дальнейшему обогащению и углублению религиозного понимания жизни и культуры.

Но если заглянуть дальше, можно сказать, что и социализм, импортированный с Запада и так сильно овладевший русскими душами в последние десятилетия (и ощущающийся как религия), сам был в этом смысле типично национальным и что он, несмотря на свою материалистическую пошлость, является тем типом мировоззрения, в котором вся система взглядов на мир и на жизнь концентрируется в проблеме человеческой судьбы, в области социальной философии и философии истории. Как ни далеко расходятся отдельные учения, как ни велика дистанция по значимости и содержанию между глубокой интуицией больших русских мыслителей и банальностями мировоззрения, рассчитанного на среднего человека, каким является материалистический социализм, все же они имеют типично национальное общее: повсюду здесь решение последних метафизических вопросов как-то обусловлено и связано с проблемой человеческой судьбы. Слова, которые недавно произнес французский философ Бергсон: «Если философия не может способствовать тому, чтобы постигать, откуда и куда, собственно, мы идем, то она не стоит и получаса размышления»,— эти слова полностью соответствуют русскому мировоззрению.

В заключение еще одно принципиальное замечание. Я попытался в своем докладе кратко обрисовать своеобразие русского мировоззрения. Но я не хотел быть понятым так, будто я утверждаю его абсолютную самобытность, полную несравнимость с западноевропейским. Как ни велики различия между этими духовными явлениями, их сходство и родственные особенности не менее значительны. Это как отношения между двумя родственными личностями, каждая из которых представляет собой совершенно своеобразный духовный тип и которые часто совершенно не могут понять друг друга, и все же, однако, как та, так и другая чувствуют свое внутреннее родство. Оно зиждется на общем происхождении: обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов, происходят от сплава христианства с духом античности и являются лишь различными ответвлениями этого общего ствола. Это всегда признавали наши глубочайшие мыслители, в том числе и славянофилы, и, возможно, они даже больше всех, ибо было бы совершенно неверно рассматривать славянофильство как принципиальное отрицание всей европейской культуры, не говоря уже о том, что главный пункт их духовных интересов, как уже сказано, лежит во многих общих и принципиальных идеях; славянофильство отвергало западную культуру не как таковую, но лишь ее современное состояние, в котором усматривало увядание и истощение истинной духовности, или, как это делал близко стоящий к славянофильству Константин Леонтьев, оно отбрасывало идею унифицированного европейского человека культуры как синоним абстрактно-космополитического, т. е. вообще духовно бескультурного, человека. В то же время славянофилы

(а также Достоевский) испытывали страстную любовь к европейскому прошлому. Однажды Достоевский сказал устами одного из своих персонажей, что современная Европа подобна церковному кладбищу, в котором, однако, каждый могильный камень свидетельствует о такой глубокой вере и чудесных героических подвигах, что хочется пасть перед ним на колени и целовать его. И Хомяков в своих часто цитируемых стихотворениях называет Европу «страной святых чудес»:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес *.

Но если мы зададимся вопросом, в чем, собственно, состоит духовное родство обеих культур, то обнаружим его, в соответствии с вышесказанным, лишь в области религиозно-мистической.

Здесь я хотел бы высказать свое личное убеждение, что именно на этой основе устанавливаются особенно глубокие, родственные отношения между немецким и русским духом. Ибо то на Западе, чему русский дух действительно противостоит и против чего он постоянно возмущается, это — романский дух индивидуалистического расщепления и рационалистской закостенелости жизни. Я и сам пытался ранее показать, что немецкий идеализм, в котором обычно усматривают немецкое национальное мировоззрение, очевидно, не по вкусу русскому духу. Однако если мы возьмем тот же самый немецкий идеализм не в исконной его форме, на которую оказал влияние кантовский дух или, возможно, дух более нового европейского мировоззрения, а рассмотрим его в широкой исторической перспективе, таким, каким он является в действительности, т. е. как исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики, то мы тем самым поставим его в непрерывный длинный ряд духовного развития, берущего начало у Майстера Экхарта, Николая Кузанского, «немецкой теологии» и ведущего через Себастьяна Франка, Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса к Баадеру, Шеллингу и Гегелю, к Шиллеру, Новалису и Гёте. В таком случае соотношение становится совсем иным. Из всех влияний, которые испытало на себе русское мышление, ни одно так сильно, глубоко и плодотворно не воздействовало на русский дух, как мистика, метафизика и философская поэзия. Я уже не говорю о многих русских гегельянцах и шеллингианцах, поскольку часто здесь можно было бы посчитать оказанное на них влияние достаточно поверхностным и случайным. Но тот факт, что, например, «Аврора» Я. Бёме почитается и изучается в известных русских мистических народных сектах как священное писание или что лирика русского поэта Тютчева может считаться поэтическим переложением теософии Бёме, свидетельствует уже не о случайном и внешнем воздействии. Вовсе не случайно и то, что Достоевский в монологе Ивана Карамазова связывает свои глубочайшие религиозные мысли с одами Шиллера. И уж ни о каком случайном влиянии не может быть и речи, когда мы вспомним о вышеупомянутых многочисленных и поразительных предвосхищениях мыслей Ницше в русской литературе. Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа.

---

* «Мечта» (1835).— *Ред.*

КНИГИ И ЖУРНАЛЬНЫЕ СТАТЬИ С. Л. ФРАНКА [6]

I. КНИГИ

Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. М., 1900.
Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. Спб., 1910.
Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Спб., 1915.
Душа человека. Опыт введения в философскую психологию (Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. Часть 138). Пг., 1917 (2-е изд.— Париж, 1964).
Нравственный водораздел в русской революции. М., 1917.
Демократия на распутье. М., 1917.
Мертвые молчат. М., 1917.
Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922 (2-е изд.— Берлин, 1923).
Живое знание. Берлин, 1923.
Религия и наука. Берлин, 1924 (переиздано в 1953 г. в серии «Религия, философия и наука». № 1).
Крушение кумиров. Париж, 1924.
Смысл жизни. Париж, 1926.
Основы марксизма. Берлин, 1926.
Материализм как мировоззрение (в серии «Христианство, атеизм и современность»). Париж, 1928.
Личная жизнь и социальное строительство (серия «Христианство на безбожном фронте». № 1). Париж, б. г.
Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.
Пушкин как политический мыслитель. Белград, 1937.
Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949.
Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.
С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964.
По ту сторону правого и левого. Париж, 1972.

II. СТАТЬИ В ЖУРНАЛАХ И СБОРНИКАХ

1. Политические статьи

Политика и идеи (О программе «Полярной Звезды») // Полярная Звезда. 1905. № 1.
Проект декларации прав // Полярная Звезда. 1906. № 4.
Интеллигенция и освободительное движение // Полярная Звезда. 1906. № 9.
Молодая демократия // Свобода и Культура. 1906. № 2.
Дума и общество // Свобода и Культура. 1906. № 6.
О благородстве и низости в политике // Русская Свобода. 1917. № 3.
De Profundis // Сб. статей о русской революции С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева и др. Из Глубины. М.; Пг., 1918.
Из размышлений о русской революции // Русская Мысль. 1923. Кн. VI—VIII.
Религиозно-исторический смысл русской революции // Сб.: Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924.
По ту сторону правого и левого // Числа. 1930 – 1931. Кн. 4.

2. Общетеоретическая философия

Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., 1902.
О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № XII.
Государство и личность // Новый Путь. 1904. Ноябрь.

Проблема власти // Вопросы жизни. 1905. № 3.
Религия и культура // Полярная Звезда. 1906. № 12.
Философские предпосылки деспотизма // Русская Мысль. 1907. № 3.
Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Русская Мысль. 1908. № 11.
Сущность социологии // Русская Мысль. 1909. № 9.
Этика нигилизма // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1909 (5-е изд.— М., 1910).
О национализме в философии // Русская Мысль. 1910. № 9.
Еще о национализме в философии // Русская Мысль. 1910. № 11.
Прагматизм как философское учение // Русская Мысль. 1910. № 5.
Природа и культура // Логос. Кн. 2. М., 1910.
О философской интуиции (о Бергсоне) // Русская Мысль. 1912. № 3.
К теории конкретного познания // Философский сборник Льву Мих. Лопатину. 1881—1911. М., 1912.
Нравственный идеал и действительность // Русская Мысль. 1913. № 1.
О поисках смысла войны // Русская Мысль. 1913. № 12.
Сила и право // Русская Мысль. 1916. № 1.
Задачи философской психологии // Русская Мысль. 1916. № 10.
Кризис западной культуры // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922.
О задачах обобщающей социальной науки // Мысль. Пб., 1922. № 3.
Философия и религия // София. Проблема духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923.
«Я» и «Мы» // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия научно-публицистической деятельности 1890—1925. Прага, 1925.
Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1.
Религия и наука в современном познании // Путь. 1926. № 4.
Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград, 1930.
Психоанализ как миросозерцание // Путь. 1930. № 25.
Философия и жизнь (Международный философский съезд в Праге) // Путь. 1934. № 45.
Проблема христианского социализма // Путь. 1939. № 60.
Ересь утопизма // Новый журнал. Кн. XIV. 1946.

3. История философии и литературы

Памяти Льва Толстого // Русская Мысль. 1910. № 12.
О сущности художественного познания (Гносеология Гёте) // Русская Мысль. 1910. № 8.
Философия религии В. Джемса // Русская Мысль. 1910. № 2.
Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская Мысль. 1911. № 4.
Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114.
Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская Мысль. 1913. № 11.
Книга Дильтея по истории философии // Русская Мысль. 1914. № 4.
О духовной сущности Германии // Русская Мысль. 1915. № 10.
Религиозная философия Когена // Русская Мысль. 1915. № 12.
Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 10.
Мистика Райнер Мария Рильке // Путь. 1926. № 12, 13.
Неокантианская философия мифологии // Путь. 1926. № 4.
Новая этика немецкого идеализма (Н. Гартман) // Путь. 1926. № 5.
Рильке и славянство // Россия и Славянство. 1929. № 45.
Новая немецкая литература по философии антропологии // Путь. 1929. № 15.
Достоевский и кризис гуманизма // Путь. 1931. № 27.
Философия Гегеля // Путь. 1932. № 34.
Пирогов, как религиозный мыслитель // Путь. 1932. № 32.
Гёте и проблема духовной культуры // Путь. 1932. № 35.
Основная идея философии Спинозы // Путь. 1933. № 37.
Религиозность Пушкина // Путь. 1933. № 40.
О задачах познания Пушкина // Белградский Пушкинский сборник. 1937.
Пушкин об отношении между Россией и Западом // Возрождение. Тетрадь I. 1949.
П. Б. Струве (опыт характеристики) // Возрождение. Тетрадь II. 1949.
Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестник РСХД. 1950. IV—V.

ПРИМЕЧАНИЯ

Работы С. Л. Франка публикуются по тем изданиям, что указаны в данных примечаниях. Специальной работы по подготовке текстов, сверке и атрибуции цитат издательством не проводилось.

[1] Публикуется по: *Франк С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.

Рецензируя эту работу, Б. П. Вышеславцев отмечал: «Ценность настоящей книги определяется прежде всего тем, что она подводит итоги социальной науке за последние 50 лет... Собственная его точка зрения состоит в том, что общественное бытие не есть ни бытие материальное, ни бытие психическое, а *бытие духовное*. Точный философский смысл бытия «духовного», как особой онтологической категории, разъясняется автором с большой силою. Он движется здесь в том направлении, которое намечено было Дильтеем и ранее Гегелем, но дает много нового.

Другая теза книги состоит в том, что духовное бытие общества есть *бытие соборное*: общество не есть ни совокупность индивидуумов, ни организм — оно есть соборность. Анализ «соборности» представляет самую ценную часть труда...

Высшим этическим принципом он считает *начало служения*, начало *долженствования и обязанности*...

Власть и авторитет являются существенными и вечными категориями социальной жизни (и следовательности соборности). Государство есть абсолютная категория и в этом смысле «земной бог».

С этим мы согласиться не можем: христианская соборность есть идеал *безвластной организации*...

Та этика, которую обосновывает Франк, есть, в конце концов, исконный, на протяжении всей истории христианства осуществляемый синтез двух этических систем: закона и благодати, стоического естественного права и христианской церковности, кантианского долженствования и свободной творческой любви. Синтез этот не осуществлен, потому что в качестве высших и основных синтезирующих принципов взяты принципы *одной стороны*, принципы служения, долженствования и обязанности. Это принципы стоические и кантианские, принципы естественного *закона*, закона совести. Франк выбирает своим высшим принципом — принцип *правды* (т. е. справедливости: «служение Богу есть служение абсолютной правде»). Но этика благодати должна исходить не из принципа правды, а из принципа любви.

Удивительно, до какой степени высшая степень христианской этики еще остается таинственной и неисследованной и с какой неумолимой инерцией мысль сползает в категории «закона», обязанности и служения. Все эти принципиальные возражения нисколько не умаляют ценности книги, напротив, показывают ее богатство. Точку зрения автора можно диалектически отстаивать и углублять» (*Вышеславцев Б. П.* Рецензия на книгу С. Л. Франка «Духовные основы общества» // Путь. Кн. XX. Париж, 1930. С. 107—111).

[2] Публикуется по: *Франк С. Л.* Смысл жизни. Париж, 1926.

[3] Публикуется по: *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964.

Тексту книги, помимо предисловия автора, было предпослано предисловие редактора — В. С. Франка, датированное августом 1964 г. Приводим текст этого предисловия:

«Книга «С нами Бог» была написана моим отцом, Семеном Людвиговичем Франком (1877—1950), в течение всего четырех месяцев — с августа по декабрь 1941 года. Отрезанный войной и немецкой оккупацией северной половины Франции от внешнего мира (он жил в то время с моей матерью и моим братом на средиземноморском побережье Франции, в городке Лаванду), он только что закончил писанием большую книгу — «Свет во тьме» (Париж, 1949). Неожиданно для себя самого он вдруг вновь почувствовал потребность писать. «Я стал опять писать,— сообщал он мне в письме от 6 сентября 1941 года,— нечто очень простое, что-то

вроде исповедания веры, почти что духовное завещание». А в письме своему другу, швейцарскому психиатру Людвигу Бинсвангеру, от 20 декабря того же года он писал (я перевожу с немецкого): «Я закончил мою новую книгу неожиданно быстро, в какие-нибудь четыре месяца... Она представляет собой анализ религиозной веры и вместе с тем пересмотр господствующих религиозных воззрений с точки зрения имманентности божественного человеческому духу».

В течение последующих месяцев С. Л. переписал всю книгу своим четким убористым почерком — переписал на листах писчей бумаги без полей и почти без промежутков между строками, чтобы получить возможность переправить ее мне в Англию по почте. Тогда письма из неоккупированной части Франции не должны были превышать определенного максимального (и очень незначительного) веса. И вот 4 листа писчей бумаги как раз и составляли этот максимальный вес. К счастью, все эти «письма» дошли до меня. Последнее письмо было отправлено отцом за несколько дней до занятия неоккупированной Франции немецкими и итальянскими войсками (и тем самым полного прекращения почтовой связи с Англией) в октябре 1942 года...

Те немногие указания на конкретную политическую и духовную обстановку времени начала войны, которые содержатся в пятой главе третьей части, обладают, конечно, теперь скорее историческим значением. Но я не считал себя вправе изымать их, тем более что, по моему мнению, суждения С. Л. о событиях того времени сохраняют свою ценность и поныне».

[4] Книга «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» была издана в Париже в 1949 г. В предисловии С. Л. Франк отмечал: «Предлагаемое размышление было задумано еще до начала войны и первоначально написано в первый год войны, когда еще нельзя было предвидеть весь размер и все значение разнузданных ею демонических сил. Позднейшие события ни в чем не изменили моих мыслей, а скорее только укрепили и углубили их. Но после всего пережитого за эти страшные годы надо было выразить их в совсем других словах; и рукопись была поэтому довольно радикально переработана после конца войны» (С. 9).

«По своему внешнему облику,— пишет далее С. Л. Франк,— мое размышление носит характер богословского трактата. Я хотел бы предупредить читателя, что — худо это или хорошо — этот внешний облик не вполне соответствует внутреннему существу моей мысли. Правда, всем моим умственным и духовным развитием я был приведен не только к высокой оценке традиционной христианской мысли, но и к признанию абсолютной истинности Христова откровения; и я пришел к убеждению, что все бедствия человечества имеют своим последним источником уже давно происшедший и все углубляющийся отрыв его от христианской традиции, и что, напротив, все лучшие и высшие упования человечества, разумно осмысленные, суть лишь выражения исконных требований христианской совести.

С другой стороны, однако, я боюсь и не хочу быть богословом — не только потому, что по своему образованию и духовному складу я не богослов, а свободный философ, но и потому, что не могу преодолеть ощущения, что всякому отвлеченному догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия... Предлагаемое размышление хочет поэтому быть не отвлеченным богословским трактатом, а скромной попыткой религиозного осмысления идейно-жизненного опыта автора. Этот опыт есть, прежде всего, опыт общественно-исторический» (С. 9—10, 13).

Книга имеет шесть глав: I. Духовная проблематика нашего времени; II. Благая весть; III. Царство Божие и «мир»; IV. Двойственность между жизнью в Боге и миром и моральный строй жизни; V. Царство Божие и религиозная ценность творения; VI. Проблема совершенствования мира.

В 1945 году В. В. Зеньковский писал об этой работе: «Последняя книга Франка, вышедшая еще при его жизни («Свет во тьме»), посвящена вопросам христианской этики, отчасти, впрочем, философской истории. Это, бесспорно, лучшая из всех работ Франка, в известном смысле завершение его прежних трактатов, во всяком случае, эта книга наиболее значительна по своей теме... Франк впервые подходит здесь к труднейшей проблеме — к проблеме зла — и стремится найти правильные основы для борьбы со злом. Это приближает книгу Франка к современной жизни со всеми ее трагическими противоречиями, сообщает книге особую остроту и силу.

От первой части книги Франка веет столь глубоким пессимизмом, что положение представляется почти безвыходным, борьба со злом кажется почти безнадежной. Свет Христов, о котором много говорится в книге, все же не разгоняет тьмы, которая продолжает существовать рядом со светом... Основное впечатление от всего, что пришлось пережить европейскому человечеству за последнее время, есть впечатление власти тьмы в мире...

Но если зло так глубоко связано с историей, то возможна ли борьба с ним, возможна ли «реформа бытия», как выражается Франк? Есть ли здесь место для христианской активности? Размышлениям на эту тему и посвящена вторая часть книги Франка.

Надо отнести на счет философской тонкости Франка то, что в этой второй части он намечает лишь основы христианского реализма, основы христианской теории прогресса. Всякая рационализация в этой области, как бы ни была она заманчива для нашего разума, таит в себе чрезвычайные опасности, а главное — ослабляет то непосредственное чувство правды, которое одно может спасать нас от односторонностей, формализма и максимализма. Франк, слава Богу, удачно обходит возможность такого срыва и ограничивается уяснением принципиальных основ «христианского реализма»... Франк верит в конечное торжество добра на земле, но именно потому он убежден, что человек стоит перед задачей действенно участвовать в оздоровлении и спасении мира.

Но отсюда вытекает неизбежность активной борьбы со злом («тьмой») в мире, игнорирование этого есть, по выражению Франка, величайшее и подлинно гибельное заблуждение толстовства... Он не боится такого вывода: Христианская активность, пишет он, должна скорее брать на себя грех непосредственного причинения страданий, чем расслабляться сентиментально-мечтательной, безответственной добротой. Однако тут же Франк, осторожности ради, добавляет, что при этом должно избегать всякой ненужной, излишней суровости мер. Но если верно, что неизбежно признавать известный минимум в мире несовершенства и зла, то ведь верно и то, что это несовершенство, по словам самого Франка, неустранимо средствами самого мира. Не потому ли Франк и предостерегает от «ненужной суровости»? Но как здесь определить границу между «конкретной эффективностью» и «ненужной суровостью»? Франк чувствует опасность дальнейшей рационализации на этом пути и сознает, что с этой рационализацией неожиданно привходит опасная двусмысленность. Поэтому он стремится оправдать защищаемую им позицию «морального компромисса» указанием на то, что она «вовсе не совпадает с безнравственным правилом, что цель оправдывает средства»... Франк остро ставит проблему христианского реализма, предостерегает от всяческой маниловщины на этом пути, но дальше принципа реализма здесь не должно идти. Как ни важен принцип «конкретной эффективности»,— но здесь всегда должна быть на страже наша совесть, чтобы на пути реализма не оказаться во власти «темных начал», ныне владеющих миром» (*Зеньковский В. В.* Идея христианского реализма. По поводу книги С. Л. Франка «Свет во тьме» // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1954. № 33. С. 19—22).

В данном сборнике публикуются первая и шестая, заключительная, главы книги.

[5] Расширенный вариант доклада, прочитанного на немецком языке 26 мая 1925 года в Берлинском, а затем и в некоторых других отделениях Общества по изучению Канта. Публикуемый перевод выполнен специально для журнала «Общественные науки» (1990. № 6; 1991. № 1) кандидатом филологических наук Галиной Франко.

[6] Библиография включает книги и брошюры С. Л. Франка (в хронологическом порядке), а также часть его статей, опубликованных в журналах и сборниках. Здесь не представлены работы, изданные на немецком, французском, английском, голландском и других языках. Наиболее полный библиографический материал см.: *Зандер Л. А.* Библиографический указатель трудов С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Ред. В. В. Зеньковский. Мюнхен, 1954. С. 177—192; Семен Людвигович Франк. Библиография. Ред. Т. А. Осоргина. Париж, 1980. С. 105.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Аввакум, пророк (библ.) 306
Августин Аврелий (Блаженный) 180, 183, 185, 238, 239, 241, 242, 250, 263, 269, 289, 302, 313, 344, 394, 401, 425, 448
Авраам, патриарх (библ.) 264, 372
Адам, праотец (библ.) 30, 151, 315, 449
Анаксимандр 172
Анания (библ.) 383
Ангел Силезский (Силезиус, Angelus Silesius) 279, 346, 427, 500
Андромаха (миф.) 443
Антигона (миф.) 403, 430
Араго Д. Ф. 431
Аристотель 21, 38, 45, 53, 367, 452

Баадер Ф. К., фон 200, 280, 474, 478, 485, 500
Байрон Дж. Н. Г. 221
Балланш П. С. 39
Бах И. С. 234, 240, 279
Бахофен И. Я. 126
Белинский В. Г. 165, 494—496
Бёме Я. 200, 474, 485, 500
Бергсон А. 280, 319, 428, 450, 485, 499
Бердяев Н. А. *9*, 73, 499
Беркли Дж. 48, 486
Бетховен Л., ван 234, 240, 246, 279
Бисмарк, Шёнхаузен О., фон 18, 275
Блок А. А. 498
Бокль Г. Т. 29, 452
Бональд Л. Г. А. 39
Борджиа Ч. (Цезарь) 417
Борк Э. 39
Бруно Дж. 413
Будда (Гаутама Сидтхартха) 223, 226—228
Булгаков С. Н. 493, 498
Бэкон Р. 475
Бэкон Ф. 452, 455, 475

Визер Ф. 79, 119
Владимир I, князь 236
Вольтер (Аруэ Ф. М.) 385
Вормс Р. 45

Галилей Г. 176, 194
Гартман Н. *5*, 409, 477
Гассенди П. 38
Гегель Г. В. Ф. 29, 39, 81, 165, 264, 279, 448, 477, 478, 500
Гектор (миф.) 443
Гекуба (миф.) 443
Гераклит 21, 34, 82, 92, 172, 279, 372, 379
Гердер И. Г. 29
Герцен А. И. 219, 407, 415, 494—496
Гесиод 172
Гёте И. В. 15, 18, 76, 172, 200, 242, 256, 280, 292, 296, 364, 401, 408, 425, 482, 492, 500
Гитлер (Шикльгрубер) А. *7*, 428
Гоббс Т. 38, 39, 44, 315
Гоголь Н. В. 474, 492
Гомер 172, 280, 300, 409
Горький М. (Пешков А. М.) 415
Григорий Нисский 276
Гуссерль Э. 42, 70

Д'Аламбер Ж. Л. (d'Alembert) 231
Данилевский Н. Я. 494
Данте Алигьери 410
Дарвин Ч. 416
Декарт Р. 47, 48, 414, 478, 479, 486
Джемс У. (Вильям) 234, 248
Джоберти В. 59
Дизраэли, Биконсфилд Б. 441
Дмитрий Донской, князь 204
Дорофей, авва 90, 201, 397
Достоевский Ф. М. 74, 194, 241, 245, 250, 275, 327, 377, 426, 447, 474, 476, 483, 484, 489, 490—493, 499, 500
Дюркгейм Э. 39

Екатерина Сиенская 279
Екклесиаст, проповедник (библ.) 173, 444
Еммануил (Эмануил) (библ.) 218

Зиммель Г. 39, 41, 67

Иаков, патриарх (библ.) 264
Иванов Вяч. И. 498
Иеремия, пророк (библ.) 199, 228, 230
Икар (миф.) 453
Иннокентий III, папа римский 348
Иоанн Богослов, апостол (библ.) 229, 312, 326, 363, 382, 394, 406, 412, 435
Иоанн Златоуст 386
Иоанн Креста (Иоанн от Креста) (Хуан Йепес Альварес) 279, 348
Иоанн Креститель (библ.) 208
Иов, праведник (библ.) 222, 297, 346, 409, 428
Исаак, патриарх (библ.) 264
Исайя, пророк (библ.) 199, 229, 230, 322, 337, 341
Исида (Изида, Isis) (миф.) 200

* В указателе имен курсивом выделены страницы отсылок на вступительную статью.

Калликл 38
Кант И. 44, 48, 81, 83, 184, 408, 430, 447, 476, 478, 479, 486
Карлейль Т. 35, 195, 276
Карсавин Л. П. 499
Кельсен 71
Киреевский И. В. 474, 477, 480, 493, 494
Ключевский В. О. 204
Коген Г. 71
Козлов А. А. 485
Кондорсэ М. Ж. А. Н. 29, 410
Константин I Великий, римский император 392
Конт О. 19, 29, 39, 452
Кромвель О. 275
Ксенофан 301

Лао-цзы (Лаотце) (Ли Эр) 228, 279
Лассаль Ф. 134, 139
Лацарус М. (Lazarus M.) 53, 58
Лев XIII, папа римский 386
Лейбниц Г. В. 18, 63, 369, 485
Леонардо да Винчи 453
Леонтьев К. Н. 474, 493, 494, 496, 497, 499
Лермонтов М. Ю. 219, 474, 492
Леру (Леруа) П. 495
Лесков Н. С. 492
Лессинг Г. Э. 410, 449
Лилиенфельд П. Ф. 45
Липпс Т. 49
Лобачевский Н. И. 475
Локк Дж. 478
Ломоносов М. В. 475
Лопатин Л. М. *5,* 480, 498
Лосский Н. О. *10,* 42, 480, 485
Лютер М. 65, 276, 306, 307, 334, 384, 429

Мальбранш Н. 414
Марк Аврелий 172
Маркс К. 39, 411, 416, 419
Марфа (библ.) 211
Менделеев Д. И. 475
Менений Агриппа 45
Мережковский Д. С. 498
Местр Ж. М., де 19, 39
Милль Дж. С. 424, 475
Моисей, пророк (библ.) 34, 223, 227, 228, 403
Моцарт В. А. 235
Мухаммед (Магомет), пророк 223, 227, 228

Наполеон I (Бонапарт), французский император 18, 101, 275
Никодим (библ.) 312
Николай Кузанский *5,* 239, 291
Нил Сорский (Майков Н.) 385
Ницше Ф. 243, 311, 416, 417, 419, 474, 476, 483, 495, 496, 500
Новалис (Харденберг Ф., фон) 500
Новгородцев П. И. 106
Ньюмен (Ньюман) Дж. Г. 221, 354

Оккам У. 475
Олар А. 199
Ориген 353
Осия, пророк (библ.) 341
Оуэн (Оуси) Р. 348

Павел (Апостол), апостол (библ.) 87, 209, 230, 283, 294, 306, 310, 322, 382, 393, 446, 457
Парменид 249
Паскаль Б. 39, 62, 232, 233, 239, 264, 265, 313, 428, 450
Пеги (Пэги) Ш. (Péguy Ch.) 385, 390, 403, 428
Петр, апостол (библ.) 162, 283, 312, 322
Петр I Великий, русский царь, российский император 18
Петражицкий Л. И. 67, 81
Пий XI, папа римский 386, 392
Пиндар 172, 300
Платон 21, 38, 42, 45, 112, 172, 174, 181, 186, 189, 224, 279, 295, 318, 372, 474
Плотин 84, 172, 174, 242, 279, 360, 487
Прометей (миф.) 224
Псевдо-Дионисий (Дионисий) Ареопагит 279, 291
Пушкин А. С. 296, 308, 474, 476, 492

Рассел (Рассель) Б. 421
Риль А. 439
Рильке Р. М. 239, 263, 280, 444
Родбертус-Ягецов (Родбертус) К. И. 39
Розанов В. В. 498
Руссо Ж.-Ж. 78, 209, 414

Савиньи Ф. К. 39
Самарин Ю. Ф. 477, 493
Сапфира (библ.) 383
Сен-Симон К. А. Рурвуа, де 495
Серафим Саровский 209, 492
Сергий Радонежский 204
Симонид 172
Сковорода Г. С. 477
Сократ 282, 284, 300, 321, 372, 427, 433, 474, 477
Соловьев Вл. С. *5.* 107, 212, 244, 415, 474, 477, 478, 480, 490, 493, 497—499
Соломон, израильско-иудейский царь 331, 362
Софокл 82, 300, 403, 430
Спенсер Г. 45, 46, 452, 460
Спиноза Б. 18, 79, 88, 225, 327
Струве П. Б. 38, 39, 126

Тард Г. 39
Тейхмюллер Г. 485
Тённис Ф. (Tönnies F.) 56, 494
Тереза из Авилы (Святая Тереза) 279, 348
Тертуллиан К. С. Ф. 194, 301
Толстой Л. Н. 81, 87, 335, 474, 475, 490, 492
Тразимах 38
Трубецкой Е. Н. *5,* 498
Трубецкой С. Н. *5,* 480, 498

Тэн И. А. 199
Тюрго А. Р. Ж. 29, 410
Тютчев Ф. И. 237, 474, 484, 492, 493, 500

Успенский Г. И. 236, 461, 492

Фейербах Л. 264, 301, 415
Фидлер Ф. 484
Филипп, апостол (библ.) 287
Фихте И. Г. 48, 477, 478, 486
Флоренский П. А. 493, 498, 499
Фома Аквинский 410, 428
Фотий, патриарх Константинополя 400
Франк Себастьян 500
Франциск Ассизский 329, 333, 348, 492
Фрейд З. 414
Фулье А. 101
Фурье Ф. М. Ш. 495
Фюстель Н. Д. Куланж, де 94

Хомяков А. С. 61, 474, 487, 488, 493, 494, 497, 500
Христос (Богочеловек, Богочеловек, Слово, Спаситель, Сын Божий) (Иисус Христос) 34, 84, 93, 162, 163, 193—195, 197, 198, 206—208, 211, 213, 214, 216, 219, 223, 227—230, 257, 258, 260, 263, 265, 270, 275, 277, 280, 283, 284, 286—291, 296, 299, 300, 305—307, 311, 312, 314—316, 320—322, 328, 331, 335—337, 339, 341, 345—347, 351, 355, 359, 361—363, 366, 370—373, 378, 380, 382, 389—391, 393, 394, 396—398, 400, 402—404, 406, 428, 446, 450, 462, 464, 467, 468, 488, 498

Чаадаев П. Я. 474, 493, 494, 496
Чернышевский Н. Г. 154
Черчилль У. Л. С. 433
Честертон Г. (Дж.) К. 294

Чехов А. П. 149
Чингисхан (Тэмуджин, Темучин), великий хан Монгольской империи 407

Шекспир У. 18
Шелер М. (Scheler M.) 76, 177, 427
Шеллинг Ф. В. 280, 478, 484, 492, 500
Шеффле (Шеффлэ) А. Э. 45
Шиллер И. Ф. 438, 500
Шницлер А. 244
Шпан О. 39
Шпенглер О. 175, 487
Штаммлер Р. 32, 71
Штирнер М. 415, 416

Экхарт И. (Майстер Экхарт, Мейстер Экгарт) 187, 254, 279, 329, 338, 468, 474, 500
Эмпедокл 172
Эпикур 38
Эразм Роттердамский, Дезидерий 276
Эспинас А. 39

Юм Д. 221

Якоби Ф. Г. 478

Arnold G. 267

Heidegger M. 427

Otto R. 237

Rimbaud A. 232

Schaftesbury A. A. Cooper 386
Sorella M. 288
Steinttal (Steintal) H. 53

Valéri P. 305

Welberforce 386

СОДЕРЖАНИЕ

Философская концепция С. Л. Франка. *П. Алексеев* 5

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА. Введение в социальную философию 13

Предисловие 14

Введение. О ЗАДАЧАХ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Проблема социальной философии 15
2. Социальная философия и социология 19
3. Социальная философия и философия права 21
4. Критика «историзма» 25
5. Социальная философия и философия истории 28
6. О характере закономерности общественной жизни 31

Часть первая. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

Глава I. ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД 37

1. Историческое введение ..... —
2. Сингуляризм в его двух основных видах 39
3. Логическая проблема «общего» и «единичного» в применении к общественной жизни 42
4. Органическая теория общества 45
5. «Я» и «Мы» 47
6. Соборность и общественность 54

Глава II. ДУХОВНАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА 64

1. Критика социального материализма ..... —
2. Критика социального психологизма 66
3. Общественное бытие как духовная жизнь 70
4. Природа человека и нравственное начало общественной жизни 75

Глава III. ОСНОВНОЙ ДУАЛИЗМ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ («Благодать» и «Закон», «Церковь» и «Мир») 80

1. Право и нравственность ..... —
2. Благодать и закон 83
3. «Церковь» и «Мир» 90
4. Идеальные и эмпирические силы общественной жизни 99

Часть вторая. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (Об общественном идеале)

Глава IV. ОБЩИЕ НАЧАЛА 104

1. Задача определения общественного идеала ..... —
2. Начало служения 107
3. Начало солидарности 112
4. Начало свободы 114

Глава V. ИЕРАРХИЗМ И РАВЕНСТВО 117
1. Начало иерархизма ..... —
2. Начало равенства 122
Глава VI. КОНСЕРВАТИЗМ И ТВОРЧЕСТВО В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ 125
1. Двуединство традиции и творчества ..... —
2. Начала наследственности и личных заслуг 128
Глава VII. ПЛАНОМЕРНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (Государство и гражданское общество) 136
1. Смысл государства 137
2. Гражданское общество и смысл собственности 141
3. Общественная функция права 144

СМЫСЛ ЖИЗНИ 147
ПРЕДИСЛОВИЕ 148
1. Вступление ..... —
2. «Что делать?» 154
3. Условия возможности смысла жизни 163
4. Бессмысленность жизни 170
5. Самоочевидность истинного бытия 178
6. Оправдание веры 187
7. Осмысление жизни 198
О ДУХОВНОМ И МИРСКОМ ДЕЛАНИИ 208

С НАМИ БОГ. Три размышления 217
ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА 219
Часть I. ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?
1. Вера-доверие и вера-достоверность 220
2. Вера как религиозный опыт 230
3. Религиозный опыт, как опыт о трансцендентном и акт веры 247
4. Религиозный опыт и вера в личного Бога 255
5. Религиозный опыт и догматы веры 265
6. Религиозный опыт, авторитет и откровение 277
Часть II. ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ПРАВДА ХРИСТИАНСТВА
1. Вступление 291
2. «Сокровище на небесах» 294
3. Религия личности. Христианство и нравственность 301
4. Бог и человек. Идея богочеловечности 308
5. Религия любви 317
6. Единство аскетизма и любви в христианском сознании 325
7. Путь креста 336
Часть III. ИСТИНА, КАК ПУТЬ И ЖИЗНЬ (Осуществление веры)
1. Задача и пути осуществления веры 347
2. Осуществление веры в духовной жизни 356
3. Идея церкви и антиномизм ее двух понятий 369
4. Нравственное осуществление веры. Христианская активность в мире 382
5. Христианское возрождение 390

СВЕТ ВО ТЬМЕ. Опыт христианской этики и социальной философии ... 405

Глава первая. ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА НАШЕГО ВРЕМЕНИ ... 406

1 «Власть тьмы» ... —

2. Кризис гуманизма ... 413

3. О скорбном неверии и современном гностицизме ... 418

4. Трагизм жизни и вера ... 425

Глава шестая. НРАВСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ И ЗАДАЧА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ МИРА ... 435

1. Вступительные соображения ... —

2. Совершенствование и сохранение мира ... 438

3. Постоянство и изменение мира. Совершенствование мира, как утверждение его незыблемых основ. Совершенствование и спасение мира ... 442

4. Смысл истории ... 447

5. Умственный прогресс. Технически-организационное совершенствование мира ... 451

6. Нравственное совершенствование мира. Задачи и существо христианской политики ... 456

7. Вопрос о совершенствовании мира в нынешнюю историческую эпоху ... 464

8. Заключение ... 467

РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ... 471

I ... 475

II ... 478

III ... 485

IV ... 489

V ... 492

БИБЛИОГРАФИЯ. КНИГИ И ЖУРНАЛЬНЫЕ СТАТЬИ С. Л. ФРАНКА ... 501

I. Книги ... —

II. Статьи в журналах и сборниках

1. Политические статьи ... —

2. Общетеоретическая философия ... —

3. История философии и литературы ... 502

ПРИМЕЧАНИЯ ... 503

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ... 506

Семен Людвигович Франк

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*
Редактор *А. М. Пацин*
Младший редактор *Ж. П. Крючкова*
Художник *М. Л. Уранова*
Художественный редактор *А. Я. Гладышев*
Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 9344

Сдано в набор 15.01.92. Подписано в печать 27.08.92.
Формат 60x90$^{1}/_{16}$. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 32. Уч.-изд. л. 43,01. Тираж 20 000 экз. Заказ № 2550. С 084.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
Министерства печати и информации Российской Федерации.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.