Сергей
ЛЕВИЦКИЙ

# ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ

Сергей Мельгунов

СОЦИАЛЬНАЯ
МЫСЛЬ РОССИИ

# Сергей Александрович ЛЕВИЦКИЙ

## ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ

*Избранные произведения*

Астрель
МОСКВА

УДК 1/14
ББК 87.3(2)6
Л34

**Серия «СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ РОССИИ» издается по решению Ученого Совета социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова**

**Редакционный совет:**
**В.И. Добреньков (председатель),**
**Г.В. Осипов (зам. председателя), В.В. Сапов (зам. председателя),**
**Ю.Н. Давыдов, А.И. Кравченко, К.А. Радовицкий**

**Отв. секретарь серии – Б.Л. Рубанов**

**Левицкий, С.А.**
Л34 Трагедия свободы : избранные произведения / Сергей Александрович Левицкий; вступ. статья, сост. и комментарии В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2008. – 992 с.

ISBN 978-5-271-18844-2 (Социальная мысль России)
ISBN 978-5-271-18845-9

Настоящий том избранных произведений видного философа русского зарубежья Сергея Александровича Левицкого (1908-1983) входят три его книги: «Основы органического мировоззрения» (1946), в которой в духе критического идеал-реализма и христианского персонализма излагаются основы мировоззрения российского солидаризма; «Трагедия свободы» (1958), представляющая собой всестороннее исследование одной из самых страшных и вечных проблем человечества, и «Очерки по истории русской мысли» (1968-1981), в которых в популярной и общедоступной форме излагается история русской философской и общественной мысли от истоков до XX века. По словам самого автора, цель его была педагогическая, что делает «Очерки» прекрасным учебным пособием.

Издание снабжено комментариями, указателем имен и цитируемой литературы; в приложении помещены критические отзывы на «Трагедию свободы» и «Очерки».

Адресовано широкому кругу читателей, всем, кто интересуется русской философией, философией российского солидаризма и особенно тем, кто ощущает «трагедию свободы» как личную.

УДК 1/14
ББК 87.3(2)6

© В.В. Сапов, вступительная статья, составление, комментарии, 2008
© ООО «Издательство Астрель», 2008
© МГУ им. М.В. Ломоносова, социологический факультет, 2008

# МИРОВОЗЗРЕНИЕ СВОБОДЫ
## О жизни и творчестве С.А. Левицкого

...Свобода мировоззрения может быть обеспечена только мировоззрением свободы, а не свободой от мировоззрения.

*С.А. Левицкий*

В десятую годовщину смерти С.А. Левицкого, в сентябре 1993 г., его вдова Мария Николаевна, выступая в приходском доме церкви Св. Иоанна Крестителя в Вашингтоне, сказала: «Он замолчал физически, но духовно он жив... Его произведения читают, печатают, переводят... "Нет, весь я не умру..." — сказал Пушкин. Эта фраза подходит и к русскому философу Сергею Левицкому»*.

К тому времени основные произведения С.А. Левицкого, действительно, были переведены на немецкий язык, а «Очерки по истории русской философии» переводились на японский. Хуже всего, пожалуй, знакомы были с творчеством философа в России. За истекшее с тех пор десятилетие дело изменилось к лучшему. Его труды — «Трагедия свободы», «Очерки по истории русской философии», целый ряд статей — изданы в постсоветской России. В журналах, газетах, справочниках появились статьи о нем**. Сегодня уже вряд ли можно считать квалифицированным любой научный труд по истории, философии и социологии российского (да и не только российского) солидаризма, если имя С.А. Левицкого в нем не упомянуто.

Настоящее издание, в которое вошли три книги Левицкого, ставит своей целью продолжить знакомство отечественного читателя с наследием одного из наиболее ярких мыслителей русского зарубежья второй половины XX века.

---

* *Левицкая М.Н.* Десятая годовщина смерти С.А. Левицкого. Воспоминания о муже, с. 1 (машинопись).

** См. Библиографию в конце книги.

Сергей Александрович Левицкий родился в семье потомственных русских моряков. Его дед П.П. Левицкий был адмиралом Российского флота. На сохранившейся фотографии он стоит, опираясь на эфес шпаги, при полном параде: в мундире со всеми орденами и медалями, с пышными аксельбантами и с лентой через правое плечо. Отец будущего философа, Александр Павлович, капитан первого ранга, был одним из первых русских подводников. В 1906 г. в Либаве (ныне Лиепая) был создан Учебный отряд подводного плавания, выпускником которого был и А.П. Левицкий. Позднее он внес некоторые технические усовершенствования в торпеды*. Здесь, в Либаве, 15 марта 1908 г. и родился С.А. Левицкий. В 1913 г. семья Левицких переехала в Ревель (ныне Таллин), где в то время находилась стоянка русского подводного флота, а так же один из крупнейших в России заводов по строительству подводных лодок («Нобелессер»).

В 1918 г. была провозглашена независимость Эстонии, и Левицкие оказались гражданами иностранного государства. В Эстонии прошла юность С.А. Левицкого, здесь он закончил гимназию. Один из его друзей вспоминал впоследствии: «Моя дружба с Сергеем Александровичем началась с детства. С Сергеем мы встретились в 1922 году в Эстонии... Он... ввел меня в ряды русских скаутов в Ревеле. Сережа происходил из старинной морской семьи, преисполненной традициями: перед дедушкой (адмиралом) в семье стояли чуть ли не навытяжку. Сергей должен был знать (и знал!) названия всех кораблей русского военного флота. Он искренне возмущался, когда я не мог отличить дредноута от канонерки.

Всем нам, русским беженцам, жилось нелегко. Отец Сергея, капитан 1-го ранга, зарабатывал на прокормление семьи тем, что сопровождал игрой на рояле в кинематографе немые кинофильмы»**.

Когда молодому Сергею Левицкому пришло время выбирать профессию, перед ним открывались три пути: поступить в консерваторию и стать дирижером (он был очень музыкален, имел абсолютный слух и исключительную музыкальную память), стать математиком (еще в гимназии он поражал учителей своими математическими способностями), наконец, он мог стать философом и литературоведом. Его выбор остановился на философии, и жизнь показала, что он не ошибся.

Высшее образование С.А. Левицкий получил в Карловом университете в Праге. В 1922 году здесь был организован русский юридический факультет, который вскоре вошел в состав Карлова университета. Инициатором создания факультета был П.И. Новгородцев. Об уровне

---

* *Трусов Г.М.* Подводные лодки в русском и советском флоте. Л., 1963, с. 207.

** *Киселев В.*, прот. Памяти старого друга // Русское возрождение. 1983, № 21, с. 204–205.

преподавания красноречиво свидетельствует его профессорско-преподавательский состав. Назовем лишь крупнейшие имена: П.Б. Струве, В.Ф. Тотомианц, Г.В. Вернадский, о. С. Булгаков, А.А. Кизеветтер, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Н.С. Тимашев, Г.В. Флоровский, А.А. Чупров, С.И. Гессен, В.В. Зеньковский. В 20-х годах Прага была одним из крупнейших культурных и научных центров русской эмиграции, соперничавшим с Парижем и Берлином. Число русских студентов, обучавшихся на юридическом факультете, временами доходило до 500*.

В студенческие годы наиболее глубокое влияние на С.А. Левицкого оказал его учитель Н.О. Лосский, о котором он впоследствии написал несколько статей и теплые воспоминания**, а в своих «Комментариях к заметке Н.О. Лосского» назвал его «Аристотелем русской мысли»***.

О жизни и научных интересах студента Левицкого в Праге дает яркое представление его письмо к Марии Киржаковой (которая в будущем станет его женой) от 18 февраля 1935 г.:

«Я лично пережил летом тяжелый, "мертвый" период и до Рождества все не мог преодолеть последствия летнего кризиса (в Эстонию поехать я не столько не мог, сколько не хотел, ибо боялся застрять в Ревеле, чего чуть не случилось в прошлом году). Теперь я живу материально вполне сносно (я стал такой материалист, что не могу больше относиться равнодушно к земным благам). Правда, почти все время у меня уходит на беготню по урокам, разным литературным приработкам и т. д. Главное — нет денег на окончание Ун[иверситета]. Впрочем, за это время сотворил (не в плане академическом) работу, в которую вложил много любви: "Достоевский и Киркегард. Самопреодоление гуманизма". Киркегард — мало известный для русских, но гениальный датский философ. До сих пор Достоевского сопоставляли с Ницше, мне удалось доказать его еще более глубокое родство с К[иркегардом]. Они-то и предвосхитили то крушение старых кумиров классического гуманизма (вера в человека как разумное, нравственно-автономное существо), итоги которому подводятся в наше время (политическая практика коммунизма, фашизм, психоаналитический катарсис Фрейда и т. д.). Впрочем, в письме невозможно изложить систематически мою идею. "Сотворил" и еще один академический труд, прочтенный в Университете: "Ценность и свобода", на основании которого скоро прочту новую работу: "Свобода воли и Бессознательное", где я хочу показать возможность *свободы от самого себя* (самого оспоримого

* См.: *Ковалевский П.Е.* Зарубежная Россия. Париж, 1971.

** Патриарх русской философии (К 90-летию Н.О. Лосского) // Грани. 1960, № 48; Место Н.О. Лосского в русской философии // Новый журнал. 1965, № 79; Воспоминания о Лосском // Там же. 1977, № 126.

*** Вольная мысль. 1968, № 4, с. 10.

аспекта свободы), на фоне анализа психоаналитических] учений Фрейда, Адлера, Юнга. Ведь большинство людей живет и не сознавая, что они являются марионетками скрытых в них безликих сил, стихий. А самое страшное в жизни, по-моему, никогда не быть самим собой. "Петрушка" Стравинского и "Пер Гюнт" Ибсена особенно подействовали на меня в осознании этой столь простой, но невольно почти всеми забываемой практической истины...

Жалко только, что когда сам представляешь себе какую-нибудь идею, то выходит так ясно, а передать другому — особенно в письме — выходит так бледно и неубедительно.

Все-таки я рад тому, что живу в Праге. Здесь такие богатые возможности общения с научными "светилами", столько книг и интересных людей, что не замечаешь, как проходит время. Я обильно посещаю концерты, оперы, хорошие фильмы и веду нынче довольно-таки эпикурейский образ жизни. Даже научился танцевать (Я!). Ведь для меня искусство, особенно музыка — высшее наслаждение.

<...> Вы спрашивали, что такое человек, и можете ли Вы называться человеком, если хотите наслаждаться жизнью. Я прямо сожалею, что не в силах ответить на этот простой вопрос. По-моему, сущность человека вообще не определима; абстрактно говоря, человек есть синтез всех элементов бытия, "синтез временного и вечного". Все существа в природе имеют свое определенное место, научно говоря, определенную спецификацию органических функций. Но человек есть какой-то метафизический эмигрант, "дилетант" в природе. Я понимаю Достоевского, который высказал догадку, не сотворил ли Бог человека сотканным из противоречий, чтобы посмотреть, как уживется такое существо в природе, — и понимаю одного средневекового мистика, который говорил, что сотворением человека Бог хотел доказать, что для него нет ничего невозможного. Человек уже не может вернуться к природе (закон необратимости развития), но, замыкаясь в своей культуре, т. е. нарушая законы органич[еской] жизни, — он обрекает себя и культуру на вырождение. Требования совести несовместимы с убийством иных существ, на чем держится вся жизнь, — и в то же время человек может потерять свою человечность как в беспредельном эгоизме, так и в аскетизме...

Но "наслаждаться жизнью" может только человек, ибо у животных наслаждение чисто инстинктивно и связано с продолжением рода. <...> Всякое этическое учение, игнорирующее наслаждение, скучно и отвлеченно. Наслаждение надо облагородить, одухотворить, очеловечить, но игнорирование этой стороны жизни рано или поздно за себя отмстит. Конечно, главное в жизни, это творческая работа — все равно в какой области».

В Карловом университете (который, несмотря на все материальные затруднения, удалось-таки успешно закончить) Левицкий защитил докторскую диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания». В последующие годы он работал в Институте имени Н. Кондакова в Праге, директором которого был его друг еще с гимназических лет, проведенных в Эстонии, Н.Е. Андреев.

Тем временем на мир надвигалась Вторая мировая война. В 1939 г. Эстония была присоединена к Советскому Союзу. Отец С.А. Левицкого Александр Павлович был арестован и посажен в тюрьму сначала в Таллине, а потом в Ленинграде, где его расстреляли за нескрываемые им монархические убеждения. Мать и брат С.А. Левицкого в 1941 г. сосланы в Киров, где мать вскоре умерла.

В марте 1939 г. Чехия была оккупирована Гитлером. Н.О. Лосский вспоминает: «Философский факультет в Немецком Карловом университете был разгромлен. Профессор Утиц был удален как еврей. Профессор Краус, тоже еврей <...> получил разрешение вместе с секретарем уехать в Англию. Остался только профессор Отто, который занимался не столько философией, сколько педагогикой. Он был поэтому в затруднении, как оценить диссертацию Сергея Александровича Левицкого о свободе воли как условии познания истины. Левицкий, мой ученик, был сторонником моей гносеологии и метафизики персонализма. В своей диссертации он доказывал, что познающий субъект, критикуя суждение с целью отличить истину от лжи, должен быть независим от своей психико-физической организации и обладать свободою воли. Отто пригласил меня, чтобы посоветоваться об этой диссертации, и я вкратце изложил ему сущность ее. Когда в университете происходило торжество вручения докторантам их докторских дипломов, я пошел посмотреть на это зрелище. Три молодых человека стояли посреди зала — два немца и Левицкий. Один из немцев получил степень доктора за диссертацию "Пуританизм как источник английского лицемерия". Эта тема диссертации, дающей право на ученую степень, — великолепный образец падения науки в тоталитарном государстве»*.

В годы войны С.А. Левицкий с женой Марией Николаевной жил в Праге, но временами наезжал в Берлин и подолгу там оставался. Там он в 1942 г. вступил в НТС (тогда Национально-Трудовой Союз), работавший в оккупированной немцами Европе в подполье. Левицкий участвовал во встречах с советскими гражданами и в работе над документами организации**. В мае 1945 г., когда в Чехословакию вошли советские войска, в жизни Левицкого произошло «три чуда», как называет их М.Н. Левиц-

---

* *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991, № 12, с. 126–127.

** *Редлих Р.Н.* К кончине С.А. Левицкого // Посев, № 11 (1318), ноябрь 1983.

кая в своих воспоминаниях*. Его чудом не расстреляли отступавшие немцы, чудом не арестовали агенты НКВД, и, наконец, третье чудо — ему с семьей (женой и малолетней дочерью) удалось выехать из Праги. Чешский философ Ян Паточка связался с американским офицером, чехом по происхождению, который на военной машине вывез их в западную Чехию, занятую в то время американцами. С транспортом «перемещенных лиц» они в июле 1945 г. прибыли из западной Чехии в американскую зону оккупации Германии, где друзья из НТС устроили их в беженский лагерь Менхегоф (под Касселем), который в первые послевоенные годы превратился во «вторую столицу» русской эмиграции (первой был Мюнхен). Здесь С.А. Левицкий написал «Основы органического мировоззрения» и ряд статей.

В письме к В. Самарину от 6 апреля 1983 г. он писал: «Первые мои труды были написаны по-чешски и появились в чешских литературных и философских журналах. Например, "Достоевский и Киркегор" в журнале "Кварт" (1934 г.). В русской печати мои статьи начали появляться в "Посеве" [в 1947 г.] Из таких статей я особенно ценю "Трагедию отвлеченного добра" в "Гранях" от 1947 г.»**.

«Основы органического мировоззрения» вышли в 1946 году в издательстве «Посев» в Менхегофе. В книге автор стремился «изложить предмет возможно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части изложение основных философских школ». Как отмечает Р.Н. Редлих, книга является «полноценным введением в философию солидаризма, больше того, своего рода методологическим наставлением к органическому образу мышления»***.

Книга состоит из трех частей: «Гносеологии», «Онтологии» и «Аксиологии», и действительно может служить «полноценным введением» в философию вообще. Следует напомнить, что к середине XX века наиболее влиятельными направлениями философской мысли на Западе были неопозитивизм и экзистенциализм. С позитивизмом (в самом широком смысле слова) у философии солидаризма практически нет точек соприкосновения, поскольку родоначальник позитивизма Огюст Конт провозгласил «смерть» и ненужность философии как пройденной и отброшенной «стадии» развития человечества. История, однако, показала, что слухи о смерти философии оказались «сильно преувеличенными», хотя еще и в конце 60-х гг. минувшего века Альфред Айер задавался вопросом: «А не оказалась ли философия в положении короля Лира?». В настоящее

* *Левицкая М.Н.* Десятая годовщина смерти С.А. Левицкого. Воспоминания о муже, с 1–3.

** *Самарин В.* Русский философ (К 75-летию С.А. Левицкого) // Единение. 26. VIII.1983, № 34.

*** *Редлих Р.Н.* Последний или первый? // Посев. 1993, № 6, с. 8.

время более или менее уверенно можно ответить, что не оказалась, но для этого надо было пережить эпоху так называемой «деидеологизации» (в общем-то, естественную реакцию общества на сверхидеологизацию первой половины XX века), чтобы убедиться: без мировоззрения, а стало быть, и без философии и религии человечество обойтись не может. Весь вопрос только в том, без какого мировоззрения. Слова С.А. Левицкого, выбранные в качестве эпиграфа к настоящей статье, проливают свет на позицию, занимаемую им по данному вопросу.

Сложнее обстоит дело с экзистенциализмом. С атеистическим экзистенциализмом (например, Ж.П. Сартра) философии солидаризма (открыто признающей свои религиозные истоки) тоже не по пути. Тем не менее читатель «Основ органического мировоззрения» заметит, что М. Хайдеггер и Н.А. Бердяев — наиболее цитируемые в книге авторы. Главный «экзистенциал» — свобода оказывается вместе с тем и одной из основных ценностей, признаваемых солидаризмом. В следующей своей книге, в «Трагедии свободы», С.А. Левицкий более четко обозначит пункты расхождения солидаризма с экзистенциализмом: в специальном разделе этой книги, озаглавленном «Патология свободы», найдется место и Хайдеггеру и Бердяеву, и Сартру и Ясперсу.

Хотя Левицкий открыто (и с полным на то правом) называет себя «учеником Лосского, последователем идеал-реализма», он на самом деле не столь послушный ученик своего учителя, как может это показаться. О том направлении, в каком он пытался развить учение Лосского, он рассказал сам*. Нас же здесь больше интересует то общее, что объединяет ученика и учителя. Лучшей иллюстрацией сущности интуитивизма они оба — и Лосский, и Левицкий — считают известные строки М.Ю. Лермонтова:

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.

«В действительности, — пишет Н.О. Лосский (кстати говоря, это последние его строки, предназначавшиеся для печати), — мир есть органическое целое: в нем все элементы в большей или меньшей степени зависят друг от друга и потому способны непосредственно знать друг друга...»** Исходя именно из этого основного постулата идеал-реализма, развивает Левицкий свои социально-философские идеи, в том числе понятие солидарности и все учение солидаризма.

На единомышленников и друзей философа его первая книга произвела чрезвычайно сильное впечатление. Вспоминает М.Н. Левицкая: «Это произошло в беженском лагере Менхегоф в 1947 г. Из барака № 11 под

---

* См.: *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М, 1996, с. 313.

** Вольная мысль. 1968, № 4, с. 7.

названием "Сан-Суси" вышел в коридор усталый, но радостный Евгений Романович Островский [1914–2001], ныне возглавляющий НТС, и громко объявил: "Я только что прочел книгу Сергея Левицкого «Основы органического миро воззрения» и поверил в Бога!". Я была в это время в коридоре и подумала, что это лучший комплимент книге»*.

* * *

Здесь вполне уместно сделать небольшое отступление по поводу того, «что такое солидаризм». Как социально-политическая концепция солидаризм (от фр. solidaire — действовать сообща) впервые был разработан во Франции в книге Леона Буржуа «Философия солидарности» (1902); экономические аспекты солидаризма сформулировал Шарль Жид. В числе других французских солидаристов называют Ж.-Б.-И. Изуле-Лубатьера, Ренувье, великого социолога Эмиля Дюркгейма**. Но «здесь, — как отмечает С.А. Левицкий, — имелась в виду солидаризация групп, объединенных общностью профессиональных и экономических интересов, причем предполагалось, что в системе подобных "малых сообществ" права и интересы личности не будут подвергаться ущемлению». Учение французского солидаризма разработано, главным образом, лишь с экономической и юридической стороны. «Поэтому "французский солидаризм", как учение, не опирающееся на целостное философское мировоззрение, никак не может быть для нас образцом, но лишь первым несмелым почином»***. Российский же солидаризм «строит свое мировосприятие на интуитивизме, свое мировоззрение — на конкретном идеал-реализме, свою этику — на персонализме»****. В конечном счете, своеобразной сверхзадачей российского солидаризма является приложение основ христианской морали к социальной жизни человечества («христианизация личности и общества»). В этом смысле католический солидаризм немецкого ученого Генриха Пеша ближе российскому солидаризму, но последний развивался помимо влияния Пеша или даже знакомства с его трудами.

Российский солидаризм имеет свою — отечественную — генеалогию. Сам С.А. Левицкий называет такие имена: ранние славянофилы (А.С. Хомяков и И.В. Киреевский), Вл. Соловьев, Ф.М. Достоевский, П.А. Кропоткин (автор книги «Взаимопомощь как фактор эволюции»), С.Л. Франк, Н.О. Лосский и Г.К. Гинс (автор книги «На путях к государству будущего: от либерализма к солидаризму»). Среди мыслителей русского зарубежья

---

* Из письма М.Н. Левицкой к автору этой статьи от 6. II. 1993.

** Подробнее см.: *Вощинин И.* Социальная философия солидаризма // Посев. 2002, № 4, с. 29–32.

*** *Левицкий С.А.* Свобода и ответственность. М, 2003, с. 267.

**** О солидаризме. Избранное (1945–1955). Посев, 1955, с. 7 (*Арсеньев В.* Вступление).

близки солидаризму Питирим Сорокин (основавший в последний период жизни Гарвардский центр по изучению творческого альтруизма), Н.А. Бердяев как создатель оригинальной версии персонализма и Б.П. Вышеславцев (автор книг «Философская нищета марксизма» и «Кризис индустриальной культуры»).

Российский солидаризм вообще можно рассматривать как «ответ» марксизму с его учением о классовой борьбе, и особенно большевизму, осуществившему это учение на практике. Используя марксистское клише, альтернативную по отношению к марксизму суть солидаризма можно сформулировать так: «солидарность первична, борьба — вторична». Однако солидаризм не отвергает всякий социализм вообще, социализм как таковой. Левицкий, вслед за В.С. Соловьевым, считает определенные аспекты социализма «социально-экономическим минимумом» христианства. Роковую роль для дальнейших судеб социализма сыграл его союз с материализмом и атеизмом, что в основном и способствовало его превращению в большевизм. Большевизм и национал-социализм («фашизм слева» и «фашизм справа», по терминологии Левицкого) активно использовали в пропагандистских целях идею солидарности. Но эта солидарность в конечном счете есть солидарность сил зла, а не добра. Именно потому, что есть, так сказать, «солидарность и солидарность», российскому солидаризму и понадобилось подвести под свое социально-политическое учение четкий и всем понятный религиозно-философский фундамент, обозначив при этом все точки соприкосновения и отчуждения с другими учениями. И надо сказать, что с этой задачей молодой в то время С.А Левицкий прекрасно справился (в книге «Основы органического мировоззрения» и в ряде статей о солидаризме, написанных в 1947–1952 гг.). Не случайно третья часть «Основ органического мировоззрения» посвящена «аксиологии», т. е. учению о ценности. Чтобы дать объективную и аргументированную оценку тому или иному учению, надо знать, где именно оно прокладывает границы солидарности, кто и с кем солидаризируется, на какой социально-политической платформе и — самое главное — во имя каких высших ценностей. Из стремления дать ответ на эти вопросы и вырос российский солидаризм как *целостное* религиозно-философское и социально-политическое учение. Отдельным его аспектам посвящена другая книга С.А. Левицкого — «Трагедия свободы», написанная уже в США.

*
* *

«В 1949 году, в октябре — вспоминала М.Н. Левицкая, — мы поплыли из ганзейского города Бремена в Соединенные Штаты Америки. Океан

был очень бурным. Через десять дней мы доплыли до Нью-Йорка».* Жизнь в США складывалась удачно, хотя на первых порах С.А. Левицкому пришлось «поработать на физической работе, низкооплачиваемой». Но уже в феврале 1950 г. он стал преподавателем в Джорджтаунском университете (устроиться туда помог представитель НТС в США К.В. Болдырев), где читал курсы по русскому языку, истории русской философии и литературы.

С 1950 по 1966 гг. С.А. Левицкий работал редактором на радио «Голос Америки». В эти же годы он сотрудничает в «Новом журнале», журнале «Мосты» и газете «Новое русское слово», продолжает печататься в «Гранях». В 1955 г. радиостанция «Свобода» объявила конкурс на лучший труд, опровергающий марксизм. В конкурсе участвовало более двухсот ученых из разных стран мира. С.А. Левицкий получил второй приз.

Из «Голоса Америки» он вернулся в Джорджтаунский университет. Особенным успехом у студентов пользовался его курс «Серебряный век русской литературы».

В 1958 г. в Германии в издательстве «Посев» вышла «главная» его книга «Трагедия свободы». Предисловие к ней написал Н.О. Лосский, оценивший Левицкого как «достойного преемника той линии философии, начало которой положил Владимир Соловьев». Р.Н. Редлих пишет, что «противостояние известных начал свободы и необходимости, солидарности и борьбы занимает в книгах Левицкого центральное место... Левицкого можно назвать философом-солидаристом не потому, что он член Народно-Трудового Союза с многолетним стажем, но прежде всего потому, что его анализ социального персонализма, свободы и солидарности входит в мировоззренческую основу российского солидаристического движения»**.

«Начатки солидаристического мышления, — считает Р.Н. Редлих, — можно найти в России не только у Соловьева, но и у Хомякова и Киреевского, у народников, в мироощущении земских деятелей и "почвенников" конца прошлого и начала нынешнего века. Бесспорно, философия Вл. Соловьева немало дала Левицкому. Но он принимает ее главным образом в направлении развития, приданном ей С. и Е. Трубецкими и С. Франком, взгляды которых он своеобразно сочетает с персонализмом своего учителя Лосского.»***

В мировоззрении предшественников Левицкого важно не упустить одну существенную черту. Они прилагали массу усилий, чтобы не допус-

---

* *Левицкая М.Н.* Десятая годовщина смерти С.А. Левицкого. Воспоминания о муже, с. 3.

** *Редлих Р.Н.* С.А. Левицкий — философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне, 1972, с. 11.

*** Там же, с. 8.

тить в России бездумной абсолютизации проникавших в нее западных идей. Это явление приобретало на русской почве чрезмерные масштабы: вспомним, как окарикатурил в свое время учение Ч. Дарвина «радикальный публицист» Варфоломей Зайцев. Подобная участь постигла в России и марксизм, с той лишь разницей, что последствия абсолютизации этого «отвлеченного начала» оказались страшнее. Произошло это несмотря на неоднократные предупреждения Вл. Соловьева, несмотря на страстную проповедь Ф.М. Достоевского, несмотря на призывы авторов «Вех». Эту благородную, «предупреждающую» черту русской философии С.А. Левицкий воспринял столь органично, что ее легко и не заметить. В статье «Душа и маска большевизма» он пишет, что хотя русская революция пошла «по пути Ленина», а не «по пути Маркса», тем не менее большевизм — закономерное порождение марксизма, ибо именно К. Маркс провозгласил тезис о классовой борьбе как движущей силе истории. По этому поводу Левицкий пишет: «Утверждение солидарности в качестве первичного фактора развития может вызвать возражения в форме указания на мощную роль факторов борьбы. Борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. "Война есть отец и царь всех вещей", — говорит Гераклит. "Противоречие есть душа развития", — вторит ему Гегель. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений дарвинизма в биологии и марксизма в социологии, и нужно без обиняков признать, что в нем есть значительная доля истины. Ограничению подлежит лишь абсолютизация факторов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо не они, сами по себе взятые, являются основными силами развития»*.

Эта простая и, по-видимому, бесспорная мысль влечет за собой массу существенных последствий. Ведь что, по сути дела, означает знаменитый лозунг авторов «Манифеста Коммунистической партии»: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»? С точки зрения философии солидаризма, он означает ограничение или локализацию солидарности внутри одной социальной группы. Согласно же Левицкому, «борьба может существовать только там, где имеется налицо солидарность внутри борющихся групп». «Борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот». И наконец, «борьба предполагает включенность обеих борющихся сторон в некое объединяющее их единство. Так, классовая борьба возможна лишь в пределах охватывающего эти классы общественного целого»**.

Но Левицкий не оставляет свои выводы на уровне моральной проповеди и социальной декларации. Категорию солидарности он стремится

* Там же, с. 16.

** Там же, с. 16–17.

онтологизировать, укоренить ее одновременно и в природе личности, и в социальном бытии.

«Социальное бытие, — считает С.А. Левицкий, — есть особая категория, особая область бытия. Подобно душевной жизни, бытие социальное не выводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Так называемые "фитосоциология" или "экология" имеют, правда, дело со своего рода сотрудничеством между растительными и животными организмами. Но взаимодействие это лишь с весьма грубыми натяжками может быть признано отдаленно аналогичным явлениям в человеческом мире. Уже факт существования экологии как особой науки, как особой ветви биологии доказывает неподводимость под нее социологии человека, социологии в собственном смысле слова. Биологические законы действуют до известной степени и в социальном мире, но констатация этого факта мало что дает для понимания законов социальных.

Но социологию нельзя равным образом рассматривать как часть психологии. Разумеется, в социальном бытии есть своя психическая сторона, ибо социальное бытие возникает из взаимодействия между личностями. Однако сущность социальной жизни не исчерпывается ее психической стороной. Ибо главная черта социального бытия подсказывается ее междуиндивидуальным и междугрупповым характером. В социальном бытии мы имеем дело с взаимодействием не только личностей, но и общественных групп, в то время как психология изучает индивидуальную человеческую душу. Это различие достаточно четко отграничивает социологию от психологии.

Бытие социальное и психическое не субординированы друг другу, но координированы друг с другом. Между ними нет иерархического соотношения. Оба вида бытия основываются на биоорганическом базисе, и над обоими возвышается духовное бытие.

Социальное бытие есть своеобразная реальность. Ее основная черта — взаимодействие между индивидами и социальными группами и между самими социальными группами. В этом своем качестве — социология самостоятельная, особая наука, право на существование которой дано особым характером ее предмета — социального бытия.

Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы различного порядка, начиная от факторов чисто механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-либо одного фактора представляет собой предвзятость, приводящую к грубому насилию над социальными явлениями, представляет собой отражение упрощающей метафизики монизма. Научная социология может основывать свои построения лишь на плюрализме факторов,

причем учет их должен сопровождаться стремлением понять социальную жизнь прежде всего из нее самой, из факторов собственно социальных, то есть из социальных актов и их проводников».*

Все вышеизложенное позволяет утверждать, что С.А. Левицкий — философ с сильным «уклоном» в социологию. Стиль его мышления — социологический. Разумеется, и философичность, и социологичность понимаются здесь не в предметно-онтологическом смысле, а как своеобразная «склонность» ума. «Философичность» следует понимать как стремление рассматривать весь мир сквозь призму взаимоотношений Бога и человека, «социологичность» — как стремление рассматривать действительность сквозь призму взаимоотношений общества и личности.

«Личность, — по мнению С.А. Левицкого, — органически включена в общество как в органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности неполно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь в порядке компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности.»**

Таким образом, философия и социология в мировоззрении Левицкого образуют единое целое, хотя, конечно, и не сливаются до неразличимого единства. Если воспользоваться математической аналогией, можно сказать, что социология и философия Левицкого представляют собой ленту Мебиуса: точки, принадлежащие в разрезе поверхностям-антиподам, оказываются точками единой поверхности, т. е., в сущности, не антиподами, а продолжением друг друга. Этим своим свойствам мировоззрение Левицкого обязано тому своеобразному пониманию свободы, которое и делает его вполне оригинальным мыслителем.

Свобода главная тема всего философского творчества С.А. Левицкого. Но если в его диссертации и первой книге (где свобода понимается как условие солидарности) понятие свободы имеет как бы прикладное значение, то в книге «Трагедия свободы» оно становится одновременно и предметом изучения, и той своеобразной социально-философской призмой, через которую рассматриваются все остальные предметы. Здесь уже свобода превращается в проблему для самой себя: свобода есть условие свободы и одновременно несвободы.

В философско-психологическом введении к «Трагедии свободы» «Проблема свободы воли» Левицкий всесторонне исследует основные ее «составляющие»: свободу действия, свободу выбора, свободу хотения. «Нет проблемы, которая бы уходила столь глубоко в метафизические

---

* Там же, с. 18–19.

** Там же, с. 32.

высоты и имела бы в то же время величайшее практическое значение, чем проблема свободы воли. В этой проблеме, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики, этики и религиозной философии. С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее сугубую теоретичность, невольно сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов.»*

Затем следуют три части книги: «Гносеология свободы», «Онтология свободы» и «Патология свободы». Завершает книгу «Социально-историческое приложение», где понятие свободы имеет скорее прикладное, нежели самостоятельное значение. Здесь уместно хотя бы в нескольких словах сформулировать то основное содержание, которое вкладывает в понятие свободы Левицкий. Он подвергает критическому рассмотрению все виды детерминизма: материалистический, психологический, теологический и логический. Не отрицая начисто ни один из них, Левицкий настаивает все же, что свобода неотъемлемый атрибут как бытия, так и человеческой личности. «Свобода составляет внутреннюю природу "я", его сущность. Сознание "я" и есть самосознание свободы. Поэтому "нормальное" определение свободы формулируется следующим образом: свобода есть такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом... Субъект здесь играет роль верховного арбитра, дающего свое согласие на акт и определяющего его целенаправленность»**.

Если же «понимать свободу исключительно в негативном смысле — как абсолютное отсутствие детерминизма, то необходимо признать, что никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым... При негативном понимании свободы перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшего мир, или же небытию»***.

Поскольку же «путь гипостазирования небытия для нас закрыт», над свободой возникает реальная угроза превратиться или в иллюзию человеческого сознания, или, в лучшем случае, в чисто пассивную свободу выбора; это свобода «невесты» в выборе «жениха», выбор остается за ней, но сам «на бор» женихов для нее «предопределен».

Остается, по словам Левицкого, «только один путь»: найти то, что обще бытию и небытию. «Этой сферой тождества бытия и небытия может быть только *возможность* бытия».****

---

* Наст. издание, с. 7.

** Наст. издание, с. 121.

*** Там же, с. 130–131.

**** Там же, с. 130.

Вслед за Вл. Соловьевым Левицкий очерчивает сферу свободы категорией «сущего», а не категорией «бытия». «Только необъективируемый, т. е. подлинный, субъект-возможность может мыслиться свободным <...> субъект и есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей, он есть "сущая мочь бытия" (выражение С. Франка)».

Таким образом, формулирует свой окончательный вывод Левицкий, «свобода — в сущем, а не в бытии. Бытие свободно лишь постольку, поскольку оно "может быть иным", то есть поскольку оно не всецело "есть"... Выражаясь афористически, свобода предшествует бытию»*.

Только покончив все эти теоретические «расчеты» со свободой, Левицкий переходит в следующей главе к «патологии свободы». Здесь он подвергает критическому исследованию концепции свободы у Хайдеггера, Сартра, Ясперса и Бердяева, рассматривает примеры так называемой «идолатрии свободы». Здесь он затрагивает проблемы политической свободы, судьбы демократии и тоталитаризма в современном мире.

«Свободу, — повторяет С.А. Левицкий завет Бетховена, — нужно любить "больше жизни". Но только через творчество, через служение ценностям, высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прикрывающихся масками свободы»**. В свободе он усматривает «шанс и риск творческого пути человечества». Большой интерес представляют главы книги, посвященные проблемам творчества и творческого воображения. Здесь Левицкий опирается на идеи, высказанные еще А.С. Пушкиным (определение «вдохновения») и развитые затем В.С. Соловьевым и мэтром русского символизма В.И. Ивановым. «Специфика воображения, — пишет Левицкий, — заключается в том, что оно направлено не на "ставшее" бытие (как память) и не на "становящееся" (как чувственное восприятие, направленное на предметный мир), а на потенции бытия на мир "сущего". Оно направлено не на вещи, а на образы вещей. И <...> воображение этих образов есть уже начало их воплощения в бытии, по крайней мере в моем бытии»***.

С 1966 по 1974 гг. С.А. Левицкий преподавал русскую литературу и философию в университете Джорджтауна. По выходе на пенсию он много и плодотворно работал, в частности, над историей русской философской и общественной мысли. Последняя статья — «О парижской ноте» — написана им за месяц до смерти.

В творческом наследии Левицкого (насчитывающем 4 опубликованные книги и приблизительно 250 статей и рецензий) сочетаются лучшие черты русской философии и литературы. Его любимый писатель —

---

* Там же, с. 133.

** Там же, с. 159.

*** Там же, с. 312.

Ф.М. Достоевский, любимые поэты — Ф.И. Тютчев и Б.Л. Пастернак. Все знавшие Левицкого отмечают его человеческое обаяние, характеризуют его как глубоко религиозного человека, никогда не впадавшего в соблазн неверия, свидетельствуют о его глубоких познаниях в области русской и мировой философии, отмечают его искреннюю любовь к музыке и поэзии. Разумеется, он был из числа тех идеалистов, которые «не умеют жить».

Умер Сергей Александрович Левицкий 24 сентября 1983 г. в одной из клиник Вашингтона от сердечного приступа. 23 сентября он потерял сознание и был отвезен в больницу, где не приходя в сознание, скончался.

*
* *

В заключение несколько слов о настоящем издании.

При подготовке издания книга «Основы органического мировоззрения» подвергнута серьезной редакторской правке. В этой работе ранее участвовали Р.Н. Редлих и А.Н. Артемова, а на завершающей стадии — В.В. Сапов. Исправлены замеченные опечатки, устранены некоторые фактические ошибки и стилистические погрешности (разумеется, без ущерба для авторской мысли). Дело в том, что работа автора над книгой шла в тяжелых условиях беженства; писалась она не за письменным столом, набиралась и печаталась кустарно; под руками у Левицкого не было книг, которые он цитирует, не было библиотек, куда бы он мог пойти. Большинство цитат он приводил по памяти с неизбежными в таких случаях искажениями. Все эти погрешности устранены, цитаты приведены в соответствие с первоисточниками.

И последнее. «Основы органического мировоззрения» служили своеобразным учебником философии для русской эмигрантской молодежи. Надеемся, что педагогический, научный и идейный потенциал книги отнюдь не исчерпан, и теперь она так же послужит учебником философии и жизни российскому читателю. То же самое следует сказать и о двух других книгах С.А. Левицкого – «Трагедии свободы» и «Очерках по истории русской философии». В России, переживающей отнюдь не самый светлый период своей истории, в России, где социальная, а нередко бытовая и даже внутрисемейная солидарность ослаблена, идеи солидаризма, в силу какого-то парадокса, остаются сравнительно мало известными. Поэтому хочется надеяться, что настоящее издание будет способствовать не только более глубокому знакомству наших читателей с философским наследием С.А. Левицкого, но и поможет научиться тому, что всем нам сейчас крайне необходимо: *Солидарности во имя Добра против сил Зла.*

*В.В. Сапов*

# ОСНОВЫ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга представляет собой попытку дать в форме систематического изложения органическую сводку положительных достижений современной философской мысли. Разумеется, в выборе материала, в оценке и трактовке этих достижений не может не быть значительного элемента субъективности. Эта субъективность усугубляется еще и тем, что автор поставил своей целью дать нечто большее, чем компиляцию современных философских учений, которые здесь не просто излагаются, но ассимилированы в систему целостного миросозерцания. Поэтому ссылки на современных мыслителей сведены к необходимому минимуму, тем более что у автора во время работы над книгой не было под руками никакой специальной литературы.

В то же время книга имеет элементы учебника философии. Автор стремился изложить систему органического мировоззрения как можно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части краткое изложение основных философских школ.

Автор — ученик Н.О. Лосского, последователь органического идеал-реализма[1]. В то же время ему близки интуитивная философия Бергсона, персонализм Бердяева и Шелера, в меньшей степени — Штерна. Этим предопределены основные философские позиции автора.

Книга рассчитана не на специалистов, но и не на профанов. Она об ращена прежде всего к мыслящей интеллигенции. Полемическая часть сокращена в книге до минимума. Автор заинтересован главным образом в конструктивном изложении предмета. Сама по себе критика материализма и рационализма, даже самая удачная, недостаточна еще для их преодоления.

Книга проникнута убеждением, что та реабилитация духовных ценностей, та революция духа, которая назревает в недрах современной философии, может стать одним из залогов чаемого духовного возрождения человечества. Если тенденции современной механистической циви-

лизации направлены еще по инерции в сторону материальности и разрушения, то в глубине душ намечается уже поворот в сторону утверждения духовных ценностей, солидарности и творчества.

*Автор*

Менхегоф[2], 1946.

## ВВЕДЕНИЕ

**1.** ***Что такое философия?*** Философия есть учение об основных принципах познания, сущего и должного. Поэтому всякое мировоззрение, т. е. система знаний о мире, проникнутая руководящей идеей, носит по своей природе философский характер. Каждому человеку свойственно не только реагировать на окружающую среду и воздействовать на нее в интересах самосохранения, но и стремление познавать мир и самого себя, — то, что Шопенгауэр называл «метафизической потребностью»[3]. В древние времена эта потребность не была еще дифференцирована, она сливалась воедино с религией и искусством (мифотворчество), но в более позднее время родилось стремление к свободному исследованию мира силами человеческого разума (Индия, V в. до н. э. в Греции). На заре своего существования философское познание и познание научное совпадали. По мере развития и дифференциации знания частные науки (математика, физика, химия и т. д.) выделялись из философии, эмансипируясь от нее, вырабатывая свои собственные методы исследования. Таким образом, философия по праву может быть названа матерью всех наук.

В XIX в., когда прогресс наук и расцвет техники получил невиданный прежде размах и темп, во многих научных кругах утвердилась мысль, что философия — пережиток «метафизического» образа мышления, преодоленного современной позитивной наукой. Многим казалось, что частные науки, как естественные, так и гуманитарные, вытеснили философию из области научного познания, что философия — это, по существу, лишний и ненужный балласт человеческого духа, представляющий лишь исторический интерес. Мнение это глубоко ошибочно. Оно основано на ложном убеждении, будто мировоззрение представляет собой простую сумму знаний. В действительности мировоззрение отнюдь не продукт суммы знаний, а органически целостная их система. Механическая сумма знаний могла бы составить энциклопедию знаний, но не могла бы создать мировоззрения — учения о мире как о целом. Ибо, во-первых, наука сама содержит в себе предпосылки

философского характера (на пример, пространство, время, число — в математике, материя — в физике). Во-вторых, многообразие научных знаний и специализация наук требуют объединения их в систематическое целое: они требуют «науки о науках». Эта обобщающая наука и есть философия, которая, в силу этого, заслуживает названия не только матери, но и *синтеза* всех наук. Отрыв науки от философии неблагоприятен для обеих сторон. Философии, оторванной от науки, грозит выродиться в бесплодную игру отвлеченными понятиями. Науки, лишенные философского фундамента и не стремящиеся к философскому самоосмыслению, не в силах создать мировоззрения. Мы не должны забывать, что нет единой науки, а существуют лишь частные науки, имеющие тенденцию ко все большей специализации. Мы не говорим уже о том, что некоторые науки на современной стадии их развития опрокидывают считавшиеся прежде незыблемыми аксиомы и, углубляя знание природы материи (физика), сталкиваются, волей-неволей, лицом к лицу с проблемами философского характера.

Все эти соображения приводят к мысли, что хоронить философию преждевременно. Мало того, не раз философия предвосхищала научные открытия и теории. Понятие атома, например, было выдвинуто Демокритом за две тысячи лет до применения атома в науке. Динамическая теория материи Канта лишь теперь получает свое научное подтверждение[4].

Наконец, на рубеже XX в. в недрах самой философии произошла революция, открывшая новые проблемы и по-новому осветившая старые. Преждевременно похороненная философия возродилась с новой силой.

Итак, философия есть целостная система знаний, учение о мире как о целом. Однако сущность философии не исчерпывается областью теоретического знания. Ибо философия есть не только учение о сущем, но и о должном, об идеале, который не дан и не может быть дан в опыте, но который определяет идею всякого мировоззрения. Идеал никогда не дан в эмпирической действительности, он представляет собой задание для мысли и для действия. Поэтому философия есть не только учение о познании (гносеология) и бытии (онтология), но и учение о должном, о ценностях — аксиология (от греческого слова αξία — ценность), в которой первое место принадлежит этике — учению о ценностях императивных. Ценности же обращены не столько к человеческому разуму, сколько к чувству (эмоциям) и воле.

Философия должна считаться с тем, что человек есть существо не только познающее (homo sapiens), но и существо эмоциональное и волевое. Человеку свойственно руководствоваться в своей деятельности ценностью, почитаемой им за верховную. Мировоззрение, лишенное этой руководящей верховной идеи, не завершено и не цельно. Главная проблема аксиологии — вопрос о природе этой верховной ценности, вопрос

о ее субъективном (личном или групповом) или объективном (общечеловеческом) значении.

Если гносеология (теория знания) есть как бы методологический корень философии, а онтология (учение о бытии) — ее цвет, то аксиология — тот плод, который должна принести философия, жизненно значимое завершение философского мировоззрения.

***2. Подразделение философских дисциплин.*** Формально философию можно разделить на три основные дисциплины: *гносеологию*, или теорию знания, относительно автономной частью которой является *логика*, *онтологию*, или теорию бытия, и *аксиологию* — учение о ценностях. Такие дисциплины, как этика, эстетика и философия религии, являются относительно автономными частями теории ценностей.

Гносеология — методологически основная философская дисциплина. Она ставит вопросы о происхождении и, главное, об объективной значимости, общеобязательности знания. Гносеология же ставит кардинальный вопрос о том, существует ли познаваемый и предстоящий нам мир сам по себе, или он есть явление некой непознаваемой сущности, или же, наконец, — лишь представление в уме познающего.

Проблемы эти, в силу чистой их теоретичности, непопулярны. Массы, включая сюда даже широкие круги интеллигенции, равнодушны к гносеологическим проблемам и мало интересуются ими. Массы тяготеют к догмам, им чужд дух критики и скепсиса, который составляет главный пафос гносеологии. Тем не менее подлинная философия начинается с гносеологии, и знакомство с подводными камнями гносеологии необходимо для критического обоснования мировоззрения.

Философское мировоззрение, лишенное прочного гносеологического фундамента, строится как бы на песке, оно догматично и бездоказательно, оно — «самозванец без философского паспорта». Характерно, что в диалектическом материализме — системе par excellence[5] догматической — гносеология оказывается наиболее уязвимой, наиболее слабой его стороной. Теоретики диамата и не признают гносеологии в качестве самостоятельной философской дисциплины.

Для понимания природы гносеологии необходимо уяснить себе различие между гносеологией и психологией, с одной стороны, и гносеологией и логикой, с другой.

Психология интересуется психическими процессами как таковыми, даже в том случае, если она изучает процессы познания. Вопрос о том, является ли данное познание истинным или ложным, не существует для психолога, поскольку он не выходит за рамки своей науки. Он изучает психические процессы в их фактичности, а не в их познавательной ценности, для него бред сумасшедшего и гениальные прозрения лежат в одной плоскости. Для

гносеолога, наоборот, первостепенно важен критерий истинности знания. Его прежде всего интересует, соответствует ли данное познание истине или нет. Иначе говоря, гносеолога интересует не фактический процесс познания, а его предмет, его смысл, его познавательная ценность.

Более тонка грань между гносеологией и логикой. Несколько упрощая действительное взаимоотношение между ними, можно сказать, что в области компетенции логики лежит формальная сторона знания, форма истины, в то время как гносеологию интересует предметная сторона истины, истина в ее предметности. Так, например, форма силлогизма «все люди смертны, я человек, следовательно, я смертен», устанавливается логикой. Но вопрос о происхождении суждения «все люди смертны» — вопрос уже гносеологический. Логику интересует *правильность* мышления, гносеологию — его *истинность*. Ясно, что формальная правильность мышления отнюдь не гарантирует от заблуждений, если правильное логическое суждение строится на ложных предпосылках. В силу этого можно сказать, что гносеология первичнее логики и лежит в ее основе. Теория логики — дисциплина уже философская, гносеологическая. Если в прежних руководствах логика рассматривалась как вполне самостоятельная наука, то после трудов Шуппе, Гуссерля, Введенского, Лосского и др. ее можно рассматривать как автономную часть теории знания. Разумеется, нельзя отрицать, что между гносеологией и логикой существует глубочайшая взаимная зависимость, но зависимость логики от гносеологии — более значима, более фундаментальна.

Наиболее прогрессивное, в лучшем смысле этого слова, течение в современной гносеологии — это интуитивизм, получивший свое самое яркое и четкое выражение в трудах Бергсона, Лосского, Шелера и др. Не наивно возрождая ценное ядро наивного реализма, интуитивизм учит в то же время о духовных предпосылках знания. Именно интуитивизм вывел гносеологию из безвыходного тупика «мира как представления»[6], в который она была заведена Юмом и Кантом. Поэтому гносеологические проблемы будут изложены нами в духе интуитивизма. (Родственными интуитивизму являются интенционализм Брентано и феноменология Гуссерля[7], останавливающиеся, однако, на полпути к взыскуемой ими объективности знания.)

Итак, гносеология есть корень философии, невидимый для тех, кто интересуется ею, так сказать, со стороны. Видимым же цветком философии, ее центральной дисциплиной является метафизика или, по более точной терминологии, онтология — учение о бытии, о сущности явлений, учение о принципах сущего. И так как познание по своей природе направлено на сущее как на искомое и лишь в порядке рефлексии на самое себя, то именно в онтологии заключается главный пафос филосо-

фии. С полным правом поэтому онтология называлась раньше «первой философией» — philosophia prima[8].

Мировая философия пережила три главных периода расцвета онтологии: классический идеализм древности (Платон, Аристотель), докантовские догматические системы (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и германский идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель).

Но, начиная с середины прошлого века, под влиянием успехов естественных наук (вернее, некритического восприятия этих успехов) онтология, а с нею и философия вообще, пришла в упадок. Так, основатель позитивизма Конт считал ее продуктом изжитой «метафизической» стадии человеческого мышления[9]. Из царицы наук философия превратилась в их служанку. Тон выражения: «ну, это уже метафизика» — выдает установившееся полупрезрительное отношение к философии.

Ибо, поскольку основным методом метафизики является умозрение, а единственным источником познания (в духе позитивизма) признается чувственный опыт, естественно, что метафизика может рассматриваться лишь в качестве продукта отвлеченной и бесплодной фантазии. Естественно, что само слово «метафизика» приобрело смысл духовной реакции, умственного ретроградства. При этом, с точки зрения последовательного позитивизма, осуждению должна была бы подвергнуться как идеалистическая, так и материалистическая метафизика. Однако в глазах просвещенных масс, в глазах полуинтеллигенции, этой «просвещенной черни», анафеме была предана именно идеалистическая метафизика всех родов. Материалистическая же метафизика, не осознаваемая в качестве таковой, стала новой догмой выходящих из-под церковной опеки масс. Во второй половине XIX в., если не считать немногих исключений, академическая философия ограничила себя областью гносеологического анализа априорных предпосылок точных наук, видя в этом единственное оправдание своего бытия.

По существу, это отречение от метафизики означало отказ от целостного миросозерцания, своего рода философское непредрешенчество, самокастрирование мыслящего духа.

Однако с конца прошлого века начинается новое возрождение, новый ренессанс метафизики, а с ней и философии вообще. Противоположность между чувственным опытом и отвлеченным рассудком была преодолена благодаря признанию *интуиции* в качестве законного метода философского познания. Космос метафизики снова открылся мыслящему духу, запретная грань между бытием и сознанием была «снята». В интуитивной философии Бергсона, интуитивизме Лосского, эмоциональном интуитивизме Шелера этот метод познания получил свое гносеологическое оправдание и обоснование.

Сейчас не время говорить о новых методах новой метафизики, о выводах, к которым она приходит, о новых проблемах, которые она ставит. Этой теме посвящена вторая, центральная часть нашего труда. Скажем лишь пока, что новая метафизика видит в опыте не своего врага, а союзника, расширяя самое понятие опыта за пределы чисто чувственной его сферы. Она стремится преодолеть механистические навыки рассудка, усматривая интуитивность и целостность разума. Новая метафизика не укладывается более в прокрустово ложе учения о субстанции (материальной или духовной), она стремится понять мир как органическое целое различных пластов бытия. Она учит о градуальности, иерархичности мира по ступеням: материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие. В человеческой личности явлен живой синтез всех слоев бытия, она есть, по словам Державина, «связь миров повсюду сущих, черта начальна Божества»[10]. Неуловимый центр личности — «я» — осознается в современной философии как подлинно метафизическое начало в человеке.

Поэтому в современной философии человеческая личность занимает одно из центральных мест по своему онтологическому значению. В последнее время наука о человеке как о целом — так называемая *философская антропология* — все более выдвигается в качестве самостоятельной философской дисциплины. (В этом направлении развивается и популярная в настоящее время «экзистенциальная философия» Ясперса, Хайдеггера и Сартра.)

Новая метафизика заслуживает названия «органического мировоззрения», пытающегося преодолеть дуализм материи и духа в их органическом единстве, при иерархическом приоритете духа. Органическое мировоззрение идет вразрез с механистическими тенденциями современной индустриальной цивилизации, однако развитие наук на современной их стадии идет в направлении подтверждения принципов органической философии.

Органическое мировоззрение не приемлет односторонней метафизики материалистического или спиритуалистического толка. Оно преодолевает материализм не оппозицией к нему, а возвышением над ним. Органическое мировоззрение носит идеалистический, но не отвлеченный характер, оно есть «*идеал-реализм*».

Изложение его основ будет дано нами ниже. Скажем лишь пока, что органическое мировоззрение — онтологический фундамент *персонализма* как учения, обосновывающего абсолютную самоценность человеческой личности, не делающего в то же время из нее кумира в духе ницшеанства, и как учения, видящего между личностью и обществом отношение взаимодополнения, а не антагонизма, сглаживаемого путем компромисса.

Органическое мировоззрение и персонализм, усматривая направленность на сверхличные и сверхобщественные ценности в самой структуре личности, дают метафизическое обоснование *солидарности* — этому первофеномену социальной жизни. Ибо если личность по своей природе свободна, то общество по своей изначальной природе солидаристично.

Свое завершение это философское мировоззрение находит в «аксиологии» — науке о ценностях, теории ценностей. Первое место в аксиологии принадлежит *этике* — учению об императивных ценностях, о Добре. К области аксиологии принадлежит и *эстетика*, учение о созерцательных ценностях, о Красоте. Наконец, завершающей частью аксиологии является *философия религии* как учение о ценностях абсолютных, о Боге. В этом смысле аксиология столь же стара, как и сама философия. Однако до недавнего времени отчетливо не осознавалось, что в основе этики, эстетики и философии религии лежит общее понятие *ценности.* Общая *теория ценностей* стала достоянием лишь современной мысли. При этом, разумеется, понятие ценности отнюдь не имеет экономического смысла. Экономические ценности занимают весьма подчиненное место в общей *иерархии ценностей.* Правда, дать определение ценности — одна из труднейших задач аксиологии. Как все первичное (а ценность столь же первична, как и бытие), ценность с трудом поддается рациональному определению.

Методологически первичная задача аксиологии — установление субъективности или объективности, относительности или абсолютности тех или иных ценностей. Одним из достижений современной философии является установление принципиальной объективности царства ценностей, принципиальное отграничение объективных по своей природе *ценностей* от субъективных и относительных, и тоже по своей природе, *благ.* Только при условии объективности царства ценностей можно говорить о ценностях «высших» и «низших», можно говорить об *иерархии ценностей* сообразно их рангу. Проблема иерархии ценностей имеет и первостепенное практическое значение, ибо абсолютизация ложных, относительных ценностей и слепота к ценностям абсолютным составляет извечную трагедию человечества. В частности, трагедия нашей эпохи заключается в крайнем извращении царства ценностей, в возведении ценностей служебных в ранг самодовлеющих (обожествление своего народа, пролетариата, индустрии и т. п.). Обоснование самоценности человеческой личности, ее права на свободу, а также положительное понимание свободы могут быть даны лишь в рамках развернутой аксиологии. Персоналистское учение о личности и обществе предполагает существование сверхличных и сверх общественных ценностей, т. е. аксиологию как свою основу.

Предельная проблема аксиологии — это проблема Абсолютной Верховной Ценности (Бога и Его Царства), в которой иерархия ценностей находит свое завершение и свой верховный критерий.

Наиболее же мучительная проблема аксиологии — это проблема «отрицательных ценностей», проблема *мирового зла.* Ибо мир наш «во зле лежит»[11], низшие и отрицательные ценности обладают на практике большей мощью, чем ценности положительные. С этим же связана проблема «теодицеи»[12] — мучительный и насущный для всякого верующего христианина вопрос о том, как совместить бытие и всемогущество Божие с существованием зла в мире.

Общая теория ценностей — аксиология — создает необходимую методологическую базу для постановки всех этих проблем, без того или иного ответа на которые не может жить человеческий дух.

# Часть I
# ГНОСЕОЛОГИЯ

## Глава 1.
## КЛАССИФИКАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ УЧЕНИЙ

Гносеология (от греческого γνῶσις — знание) есть учение о природе знания, об условиях возможности знания, учение о происхождении знания и его объективной значимости. Основная тема гносеологии — вопрос об объективности знания, вопрос об «отношении сознания к бытию». Как таковая, гносеология представляет собой основную философскую дисциплину.

Гносеология исследует самые основные вопросы философии: носит ли наше знание условный, гипотетический характер или человеческий разум способен познавать объективную истину; действительно ли предмет познания дан человеку или он есть субъективное представление в уме познающего, субъективная конструкция и т. п. Без того или иного решения этих вопросов все здание философской системы рискует быть построенным на песке. Поэтому гносеология есть методологическая основа философии вообще.

***1.1. Наивный реализм.*** Нефилософствующий ум, например, ум дикаря или ребенка, не задается вопросом об отношении сознания к бытию, считая вещи таковыми, какими они воспринимаются чувствами. Подобный досознательный взгляд на вещи называется «наивным реализмом». Он реалистичен, ибо принимает мир таким, «каков он есть», основываясь на непосредственном инстинктивном убеждении, а не на научно-философском анализе. Подобный взгляд на вещи наивен, потому то он не различает субъективных и объективных элементов в восприятии и познании.

В первоначальном своем значении наивный реализм — это даже не теория, а инстинктивное отношение к окружающему нас миру. Если задать наивному реалисту вопрос, в силу чего возможен акт познания

(например, внешнего мира), то он вряд ли сумеет дать сколько-нибудь вразумительный ответ, кроме тавтологической ссылки на наличный факт знания. Впрочем, как всякий инстинкт, наивный реализм в вышеуказанном смысле содержит в себе простую и глубокую мудрость, которая может быть утрачена при дальнейшем развитии рассудка за счет инстинкта. Большей частью под наивным реализмом понимается, однако, не это инстинктивное отношение к миру, а та наивная, в отрицательном смысле, теория, которую обычно склонен строить человек, впервые задавшийся вопросом о том, как возможно знание. Теория эта сводится к утверждению, согласно которому знание возможно вследствие того, что наш ум копирует, «отражает» вне нас существующую действительность — «внешний мир». Сколь бы естественной ни казалась для неискушенного ума эта теория, она не выдерживает никакой критики.

Ибо в случае если предмет (внешнего мира) непосредственно схватывается сознанием, то подобное копирование или отражение не нужно. В случае же если предмет находится вне сознания, то копирование его невозможно, как невозможно снять фотографию с человека, который находится вне поля зрения аппарата. Кроме того, то удвоение мира (на трансцендентный — внеположный — подлинник, и имманентную — внутриположную — копию), которое утверждается теорией наивного реализма, не подтверждается голосом опыта, который говорит мне, что я вижу стол, а не отражение стола во мне. Правда, если я отвернусь от стола, то перед моим умственным взором все же может стоять образ стола, который, по-видимому, относится к столу, как копия к оригиналу. Это указание доказывает, однако, лишь то, что копирование (предположим) имеет место в сфере памяти, как отношение между действительным и вспоминаемым столом. На основной вопрос, с которого мы начали наше изложение, вопрос об отношении сознания к предмету, это указание не дает никакого ответа. Ибо если предметы внешнего мира находятся *вне* сознания, то простая логика убеждает нас в несостоятельности теории копирования или отражения, поскольку, чтобы скопировать предмет, я должен как бы «выпрыгнуть» из своего сознания и сравнить копию с оригиналом. Иначе говоря, наивный реализм предполагает то, что он должен доказать: *данность* предмета сознанию.

Мы не говорим уже о том, что открытия современной физики, физиологии и психологии нанесли ряд смертельных ударов по наивному реализму. Так, физика придерживается взгляда, согласно которому лишь количественные характеристики вещей — форма, вес, энергия и т. п. — существуют объективно; все же так называемые чувственные качества — цвета, звуки, запахи и т. д. — являются свойствами нашего восприятия, а не самих вещей. С этим взглядом можно спорить и не соглашаться, но тогда нужно перенести вопрос в другую, более углубленную плоскость,

чем та, на которой стоит наивный реализм. С точки зрения «чистого сознания», качества не менее реальны, чем количества, они составляют такие же феноменальные «данные» сознания, как и количества. Но тогда нужно утверждать радикальную субъективность или объективность как качеств, так и количеств. К этому, сравнительно частному, вопросу мы еще вернемся при изложении гносеологии интуитивизма.

Пока же закончим констатацией, что первая теория, которую обычно пытается строить не искушенный в подводных камнях гносеологии ум, оказывается явно несостоятельной.

***1.2. Критический реализм. Теория воздействия.*** Итак, наивный реализм как теория не выдерживает испытания логикой. В современной философии эта теория считается давно преодоленной. Мало того, можно сказать, что *прогресс* гносеологии начался как раз с осознания слабости этой теории. Исключение составляет в этом отношении диалектический материализм, до сих пор придерживающийся «теории отражения» (Энгельс) в гносеологии. Здоровое ядро этой теории — инстинктивное убеждение в объективном существовании внешнего мира — получает в диамате наивно-реалистическое толкование в духе вышеизложенной теории копирования. Гносеология диамата, как гносеология всякого материализма, составляет одно из самых уязвимых мест этого учения.

В течение всего XIX в. гносеология была не в состоянии высвободиться из порочного круга гносеологического субъективизма и имманентизма[13]. При всей утонченности своих методологических изысканий, она была удивительно малоплодотворной, оправданно заслужив характеристику «точения ножей». Она превращалась в «методологическое» топтание на месте под гипнозом Канта (неокантианство) или Юма (эмпириокритицизм).

«Разрешение» же гносеологической проблемы, даваемое диалектическим материализмом (энгельсовская «теория отражения»), представляет собой догматический выверт. Конвульсивно отталкиваясь от субъективизма, диамат в то же время не в состоянии дать опровержение «неопровержимого безумия» субъективного идеализма (по собственному полупризнанию Ленина). Ссылка на «практику» как на доказательство реальности внешнего мира наивна и неубедительна. Ибо задача гносеолога — показать, как возможна практика. Если в практике осуществляется «реальное единство субъекта и объекта», то нужно показать, как происходит это трансцендирование за пределы субъективности, на что в диамате нет и намека. Субъективный идеалист возразил бы Энгельсу, что практика есть лишь особый род представлений (как это делал, по существу, Беркли). «Опровержение» же Энгельсом Канта ссылкой на успехи современной химии лежит в той же плоскости, что и каламбур о том, что пирог как «вещь в себе» станет «вещью во мне», когда я его съем[14].

Кстати сказать, марксистское противопоставление материализма идеализму заимствовано именно из гносеологии, будучи затем неоправданно перенесено в онтологию. Под «идеализмом» в советских учебниках подразумевается почти всегда не онтологический (типа платоновского), а гносеологический (типа Беркли) идеализм, хотя дело изображается так, как будто речь идет об идеализме вообще. Сама формула «бытие определяет сознание» имеет прежде всего гносеологический, а не метафизический смысл. Сторонника «теории отражения» можно легко диалектически вынудить, при условии его интеллектуальной честности, прийти к обратному выводу, поскольку он не в силах доказать соответствия представления вещи (это сравнение предполагало бы трансцендирование субъекта за пределы сознания, что принципиально невозможно при понимании психического отражения как следствия воздействия материальной причины; см. критику «теории копирования» в гл. 1.1 «Наивный реализм»).

Формула «бытие определяет сознание» догматична и недоказуема в системе диамата. Объективно она справедлива по отношению к познавательному, *но не к волевому акту*, где имеет место обратное отношение — где «сознание» (сознательная воля) действенно определяет и преобразует «бытие» (окружающий мир, социальную среду).

Вообще, нужно сказать, что «теория отражения» ни в коей мере не может расцениваться как сколько-нибудь серьезная, научно ценная, хотя бы в своих заблуждениях, форма гносеологии. Мы и упоминаем о ней исключительно из-за ее популярности в некоторых кругах, незнакомых с объективным изложением предмета.

Гораздо более распространена в философии и особенно среди представителей точных наук иная теория, которую можно назвать «теорией воздействия» или «критическим реализмом».

Согласно этой теории, представление возникает не как копия предмета, а как продукт воздействия внешнего мира на органы чувств, а через них на сознание. Иначе говоря, представление вещи является реакцией сознания на внешнее раздражение. Воздействие предмета на мою нервную систему относится к возникающему представлению, как причина к следствию. При этом следствие может сильно отличаться от причины. Многие ощущения, вызываемые в органах чувств, совершенно субъективны. Так, по учению английского философа Локка, лишь представления о количественных определениях вещей имеют объективное значение, в то время как все чувственные качества субъективны![15] Необходима постоянная проверка опыта, чтобы установить, каким представлениям соответствует реальность, а какие имеют чисто субъективное значение.

Слабость этой теории обнаруживается, как только мы зададим себе вопрос, каким образом возможна эта проверка. Ибо если предметы внешнего мира находятся вне сознания, то остается в силе старый аргумент —

невозможность сравнения представления о вещи с самой вещью. А это, в свою очередь, означает, что различие между «субъективными» и «объективными» представлениями относительно, а отнюдь не принципиально. Различие это сводится лишь к тому, что одни представления («первичные») более или менее стабильны, а другие («вторичные») — изменчивы. Однако как те, так и другие являются не более чем субъективными представлениями. Мы можем, правда, предположить нечто, находящееся за пределами наших представлений и вызывающее их. Однако мы не имеем никакого права высказывать какие-либо суждения о свойствах этой «трансцендентной» реальности. Мало того, мы не можем даже доказать, что эта реальность («внешний мир») действительно существует. Последовательно продуманный критический реализм приводит, следовательно, к заключению, что все представления субъективны, т. е. что мы заперты в железном круге своих представлений.

***1.3. Субъективный идеализм.*** Итак, критический реализм превратился у нас под руками в утверждение принципиальной субъективности всех представлений, т. е. в теорию, называемую в философии «субъективным идеализмом». В истории философии субъективный идеализм представлен, главным образом, в учении ирландского философа Беркли, система которого выросла из критики его предшественника Локка.

Беркли исходит из предпосылки, что мы можем познавать лишь то, что дано или было дано в опыте. «Быть — значит быть воспринимаемым», говорит он[16]. Но познавать мы можем лишь свои представления. Вопрос об отношении наших представлений к вещам вообще не имеет смысла. Мы можем сравнивать лишь одни наши представления с другими. Таким образом, «мир есть мое представление». Иначе говоря, Беркли не признает того удвоения мира на предметы и представления о них, из которого исходит критический реализм. Он считает при этом, что его теория, несмотря на всю ее революционность, вполне согласуется с данными опыта: практически различие между внешним миром и субъективными представлениями оправданно. Нужно только внести одну поправку: то, что мы называем «внешним миром», есть лишь особый ряд представлений, характеризующийся относительной устойчивостью и стабильностью.

Тем не менее логическим выводом из теории Беркли является *солипсизм*[17], т. е. учение о том, что существую лишь я сам и мои представления. Сам Беркли избегает этого вывода, ибо считает, что представления возбуждаются в нас Богом. Это допущение противоречит, однако, самому духу его гносеологии.

Интересно, что французские энциклопедисты считали учение Беркли «неопровержимым безумием». Ленин также считал опровержение субъ-

ективного идеализма невозможным, да и ненужным, говоря, что его сторонникам «место в желтом доме»[18]. Кант назвал учение Беркли «скандалом в философии»[19].

Как бы то ни было, субъективный идеализм с логической последовательностью вытекает из предпосылки о чисто причинном воздействии предмета на сознание. На фоне этой натуралистической предпосылки лежит, в свою очередь, убеждение в принципиальной разобщенности между субъектом и предметом познания, т. е. механистическое представление о взаимоотношении между познающим и познаваемым. Об этом пункте нам придется еще говорить при характеристике механистического и органического миросозерцании.

Что же касается существа системы субъективного идеализма, то нужно сказать, что опровержение этой точки зрения возможно лишь путем радикального пересмотра тех (не всегда осознаваемых) предпосылок, на которых обычно строится теория знания. Забегая вперед, скажем, что возможны лишь два выхода из того гносеологического тупика, в который заводит нас субъективный идеализм: кантовский «трансцендентальный идеализм» и интуитивизм. Но обе эти системы означают радикальную переоценку самой постановки гносеологической проблемы.

***1.4. Трансцендентальный идеализм. Учение Канта.*** Как «наивный реализм», так и «теория воздействия» исходили из натуралистической предпосылки, согласно которой единственным источником познания является чувственный опыт. «Бытие определяет сознание». Парадоксальным, но логически неизбежным образом эти теории разбивались о факт невозможности сравнения представления о вещи с самой вещью, приходя в конце концов к выводу, что нам даны только наши субъективные представления (Беркли). Субъективный же идеализм приводит, в пределе, к солипсизму, отрицающему возможность постижения объективной истины. Заслуга высвобождения гносеологии из этого порочного круга принадлежит немецкому философу Канту.

Кант показал, что чистый опыт невозможен, ибо опыт предполагает наличие некоторых основных идей, содержащихся в нашем разуме. Так, если я хочу исследовать, что же есть причина данного явления, то я руководствуюсь в своем исследовании *идеей причинной связи* вообще; иначе мне не пришло бы в голову устанавливать причинную зависимость между данным явлением *A* и искомой причиной *X*. Иначе говоря, идея причинной связи логически предшествует моему восприятию причинного отношения между определенными явлениями. Подобным же образом дело обстоит и с другими основными идеями, например, математическими. Я могу считать вещи, потому что имею идею счета. Отсюда Кант делает вывод, что в нашей познавательной способности содержатся некоторые

основные идеи, не зависящие по своему происхождению от опыта и делающие возможным самый опыт. Кант назвал эти *категории* (самые основные «идеи идей») «априорными» (т. е. независящими от опыта) «формами познания» — в отличие от материала познания, который всегда — опытного происхождения.

Формами познания являются, по Канту, пространство, время и категории рассудка, из которых наиболее существенны категории субстанциальности и причинности. Получаемый из опыта материал чисто субъективных ощущений приобретает, благодаря априорным категориям, характер упорядоченности. Именно благодаря априорности пространства, времени и причинности (равно как и других категорий), знание имеет объективное значение. Если бы наше знание черпалось исключительно из опыта, отражая в представлениях вещи, то оно зависело бы от случайностей опыта и само носило бы отрывочный, случайный характер. Однако на самом деле наш дух («формы познаний») сам вносит закономерность и смысл в материал, полученный из опыта. «Наш разум диктует законы природе». Но это возможно лишь в том случае, если природа не есть действительность, как она существует сама по себе, — если она есть не «вещь в себе», а *явление*. «Вещь в себе» в первоначальном своем значении — неведомая и непознаваемая причина ощущений. Предстоящий же нам и познаваемый нами мир есть мираж явлений, материя которого чисто опытного происхождения, а форма априорно содержится в нашем Духе. Быть действительным значит, по Канту, быть «не вещью в себе», но именно — явлением. Та упорядоченность и закономерность, которые мы воспринимаем в явлениях, представляют собой продукт закономерной активности нашего собственного духа. Эту «революционную» точку зрения, противоречащую традиционной, Кант называет «коперниканским переворотом», произведенным им в философии[20].

Теперь, после всех этих разъяснений, подведем общие итоги гносеологии Канта, которая интересует нас здесь не сама по себе, а в качестве образца «трансцендентального идеализма».

Итак, «вещь в себе» — реальность, как она существует вне отношения к нашему знанию и восприятию, — по Канту, непознаваема. Она — «трансцендентна». Нашему сознанию первично «дан» лишь сырой материал ощущений, представляющих собой продукт воздействия «вещи в себе» на наши чувства. Этот сырой материал ощущений, так сказать, автоматически упорядочивается априорными формами, в результате чего возникает тот мир «явлений» или «феноменов», который дан нам в опыте и который изучается науками. Понятие «явления» может натолкнуть на мысль, что в явлениях мы познаем все же нечто от трансцендентной реальности — «вещи в себе». Но, согласно кантовской гносеологии, «вещь в себе» абсолютно непознаваема. Мы даже не знаем, существует

ли она вообще. Итак, отсюда получается вывод, что понятие «явления» равнозначно понятию «представления», однако представления не моего индивидуального сознания (как это полагал Беркли), а сверхиндивидуального «сознания вообще». Моя душевная жизнь представляет собой, по Канту, не в меньшей степени «явление», чем вещи внешнего мира. Здесь мы подходим к наиболее трудно усвояемой, наиболее глубокомысленной стороне учения Канта. То единство мира явлений, без которого этот последний был бы хаосом, представляет собой, по Канту, отражение единства «сознания вообще». Именно это высшее, «трансцендентальное» единство сознания является, по Канту, носителем априорных «форм познания». Мое личное сознание относится к «сознанию вообще», как вид к роду, оно есть как бы рефлекс «сознания вообще» в моем личном сознании. При этом Кант считает, что сверхиндивидуальное «сознание вообще» не есть метафизическое примышление, а высшее условие возможности знания, подобно тому как априорные формы — условие возможности опыта. В противном случае, каждое индивидуальное сознание обладало бы своими «формами познания», что привело бы его систему обратно к «субъективному идеализму» Беркли. Как априорность пространства, времени и категорий рассудка являлась, по Канту, условием возможности опыта и мира явлений, так высшее единство сознания — условие возможности объективности знания.

Такую точку зрения Кант называет «трансцендентальным идеализмом», в корне отличая ее от «субъективного идеализма» Беркли. При этом он утверждает, что мир явлений эмпирически, опытно реален. Он является «представлением» лишь с высшей, «трансцендентальной» точки зрения.

Система гносеологии Канта, несмотря на ее глубокомыслие, содержит в себе противоречия, осознание которых ведет нас за пределы «трансцендентального идеализма». «Понять Канта — значит выйти за его пределы» (Либман[21]). Одно из этих противоречий заключается в том, что «вещи в себе» причинно воздействуют на наше сознание, — и в то же время причинность есть лишь одна из категорий рассудка, которая, как таковая, может быть применяема только в пределах возможного опыта, а не вне его. Но «вещь в себе» — сверхопытна. Следовательно, «вещь в себе» не может полагаться за причину (хотя бы неизвестную) чувственных ощущений, составляющих материал опыта. А в таком случае «вещь в себе» теряет тот смысл, ради которого это понятие было введено Кантом. По этому поводу современник Канта, философ Якоби, сказал, что без понятия «вещи в себе» нельзя понять системы Канта, а продумав это понятие до конца, приходится его уничтожить[22]. Однако реформа гносеологии Канта в этом направлении, осуществленная германским идеализмом, выводит нас уже за пределы «трансцендентального идеализма».

В общем же и целом, выход из гносеологического тупика, предложенный Кантом, помимо содержащихся в нем противоречий, чрезвычайно сложен. В этом отношении интуитивизм выгодно отличается от кантианства своей сравнительной простотой.

***1.5. О новых путях гносеологии.*** Итак, железная логика до сих пор заводила нас в тупик гносеологического идеализма того или иного оттенка — в тупик «мира как представления», замкнутости сознания в самом себе. Заслуга Канта в том, что он вывел гносеологию из этого тупике, глубокомысленным образом обосновав правоту притязаний чистого разума на объективность познания. Однако теория Канта внутренне противоречива. Главное же — объективность познания куплена в ней ценой утраты подлинного бытия («вещи в себе»), вытесненного в область непознаваемого. Признавая «эмпирическую реальность» мира (т. е. реальность его как практического объекта познания и действия), Кант учит о его «трансцендентальной идеальности», т. е. о том, что мир, с высшей точки зрения, есть все-таки «представление».

Обосновав объективность познания, Кант не только не снял, но даже закрепил, как он думал навсегда, запретную грань между бытием и сознанием. На метафизику — область подлинного бытия — Кантом было наложено вето. Ибо, согласно Канту, познаваем лишь мир явлений. На фаустовское притязание разума на метафизическое познание Кант как бы отвечает дантовским «оставь надежду навсегда»[23].

Разумеется, в философии было много попыток преодолеть и «исправить» Канта. Однако столь велик был гипноз «Критики чистого разума», что большинство мыслителей в XIX в. принимали кантовскую постановку гносеологической проблематики, давая ей лишь иное решение, производя те или иные гносеологические *реформы*. На путь же *революции* в гносеологии впервые встал лишь интуитивизм. (Мы не принимаем во внимание наивных попыток «снять» кантовскую проблематику, вроде эмпириокритицизма или гносеологии Спенсера.)

Но прежде чем изложить теорию знания интуитивизма (Бергсона и Лосского), скажем несколько слов о тех формальных требованиях, которые предъявляет современная философская культура к гносеологии.

Во-первых, гносеология должна быть *предельно беспредпосылочной* — она должна строиться не на догматической, а на критической основе. Она должна обходиться без тех предпосылок, которые молчаливо принимаются другими науками. Так, например, физика, химия и физиология молчаливо предполагают существование внешнего мира, материи; для гносеолога же существование внешнего мира — проблема, а не самоочевидность. Правда, гносеолог может и, в известном смысле, должен пользоваться материалом, заимствованным из этих наук, но он не имеет права

*обосновывать* свою теорию на данных физики или физиологии; его гносеология должна быть свободной от физикализма и физиологизма. Мало того, сколь это ни парадоксально, гносеология должна быть свободна и от психологизма. Правда, гносеолог не может, опять-таки, обходиться без услуг психологии (знание есть психический акт), но он не имеет права *основываться* на данных психологии. Ибо психология изучает субъективный процесс познания, в то время как внимание гносеолога должно быть устремлено прежде всего на предмет знания. Психология всегда, в конце концов, — моя личная психология. Для гносеолога же первична проблема существования сверхличной, объективной истины.

Подлинная гносеология должна быть проникнута духом декартовского de omnibus dubitandum[24]. Гносеолог должен забыть обо всем, что он знает. Чтобы пробиться к первоистокам знания, он должен, по выражению Платона, «обратить глаза души» — пойти против обычного течения мысли, инстинктивно ищущего какого-либо *бытия* как своего предмета. Он должен культивировать некую умственную аскезу — воз держание от суждений о существовании или несуществовании предметов. (В последовательном применении этого метода «воздержания» заключается сущность «феноменологической редукции» Гуссерля[25].) В этом заключается противоестественность гносеологии. Мы все слишком «наивные реалисты». Подавить этот стихийный реализм почти столь же трудно, как подавить инстинкт самосохранения. В противоестественности гносеологического образа мышления лежит главная причина непопулярности и малодоступности гносеологии. Наш ум не столько страшится отвлеченностей (например, в математике), сколько того неестественного «обращения глаз внутрь себя», которое требуется подлинной гносеологией. Ибо гносеолог должен, повторяем, забыть все, что он знает. Оттого-то Сократ, «знавший, что он ничего не знает», был оценен дельфийским оракулом как мудрейший из людей[26].

Гносеолог должен всерьез «вывести мир за скобки» (выражение Гуссерля)[27]. Он должен всерьез стать солипсистом, считающим, что существуют лишь он сам и мир его сознания, не сходя в то же время с ума. Он должен культивировать «методологический солипсизм». Как для того, чтобы обозреть все башни города, нужно выйти из этого города, так для того, чтобы обосновать реальность познаваемого бытия, нужно стать как бы «по ту сторону бытия». Именно в этом стоянии по ту сторону бытия заключается трудность основной методологической установки гносеологии. Тот, кто не способен к этой установке, не способен к «методологическому солипсизму», может думать, что занимается гносеологией, но все его построения будут догматическими, он будет оставаться в плену у Майи[28] — в плену у наивного реализма в том или ином его одеянии.

И, наконец, единственное, на чем должна основываться гносеология, — анализ *непосредственных данных сознания.* Ибо лишь непосредственно данное в сознании обладает характером очевидности. Очевидность же — единственно верный критерий истины. Иначе говоря, хотя гносеология по своему характеру отвлеченна, она, тем не менее, не имеет права исходить из отвлеченностей. Она должна быть *феноменологией* знания, должна открыть и описать первофеномен знания с тем, чтобы задаться вопросом об условиях возможности знания.

Перейдем теперь к изложению интуитивистской теории знания в том виде, в каком она была развита в системах Бергсона и Лосского.

## Глава 2.
## ИНТУИТИВИЗМ

***2.1. Учение Бергсона. Иррационалистический интуитивизм.*** Гносеология Бергсона носит *дуалистический* характер. Он различает два основных типа знания: рассудочное и интуитивное. В отношении рассудочного знания Бергсон принимает предпосылки традиционной (прагматической) гносеологии. Рассудочное знание является для него полезной субъективной конструкцией, а не отражением действительности.

В противоположность рассудку, иррациональная интуиция проникает в сущность вещей, давая познание запрещенных Кантом «вещей в себе».

В чем же состоит различие между отвлеченным рассудком и иррациональной интуицией? Различие это лучше пояснить сначала на примере.

Положим, что, желая дать понятие о характере какого-нибудь человека, мы будем перечислять черты его характера (например, неуравновешенный, рассеянный, эгоист и т. п.). Сколько бы таких черт мы ни перечисляли, все эти определения будут слишком общими, чтобы дать живое понятие об индивидуальности лица, о котором идет речь. Однако живое восприятие этого лица или художественное описание его характера могут сообщить нам живое знание о его индивидуальности. В таком случае мы схватываем сущность этого лица как нечто целостное, т. е. интуитивно. Ценность искусства заключается именно в том, что художник способен интуитивно передавать неповторимую индивидуальность предметов, лиц и ситуаций.

От примеров перейдем теперь к изложению системы гносеологии Бергсона, попытавшись вскрыть основные категории рассудка и интуиции.

Рассудок способен мыслить лишь в общих понятиях, он — *статичен и механистичен.* Он стремится понять целое как сумму частей, движение и изменение — как сумму неподвижностей, «кинематографическая» смена которых дает иллюзию движения и изменения.

В противоположность рассудку, интуиция, способная схватывать индивидуальное, *органична* и *динамична.* Она схватывает предмет в его целостности, неповторимой индивидуальности, в его творческой изменчивости, составляющей, по Бергсону, душу действительности (об этом подробнее см. гл. 3.8 «Иррационализм»). Поэтому рассудочное знание носит обедненный, по сравнению с живой интуицией, характер. Но мало того, рассудок еще и искажает картину действительности. Практически это искажение оправданно, ибо оно дает нам схему действительности, необходимую для ориентации в мире ради практического воздействия на окружающую среду. Так «наше восприятие вещей отражает наше возможное воздействие на них»[29]. Мы — прежде всего практики. Поэтому рассудок, находящийся как бы на службе у наших потребностей, рассматривает мир как объект возможного воздействия на него. Мотто[30] рассудка поэтому гласит: «разделяй и властвуй». Отсюда становится понятным *механистический* характер рассудка. Ибо, лишь разделив предмет мысленно на части, уподобив его механизму, мы можем с успехом воздействовать на мир, преобразовывая и обрабатывая вещи сообразно своим потребностям. Однако мы не имеем права выдавать возникающую в результате этого механистическую картину мира за отражение подлинной действительности.

В противоположность рассудку, интуиция не преследует практических целей, она бескорыстна, поскольку вырастает из чистого стремления к познанию.

Как видно отсюда, в противоположность почти всем гносеологическим учениям, видевшим в чистом разуме подлинный орган познания истины и подозрительно относившимся к иррациональным путям ее постижения, Бергсон выдвигает на первый план иррациональную интуицию.

Прототипом интуиции в биоорганическом мире является инстинкт, лишенный, однако, характера разумности, который присущ интуиции. Отношение между рассудком и инстинктом Бергсон выражает в следующей парадоксальной формуле: «Рассудок рассуждает о жизни, но не в силах понять ее; инстинкту, напротив, открыты все тайны жизни, но он ни когда не станет о них рассуждать»[31].

В процессе развития человечества инстинкт и интуиция были пожертвованы в пользу рассудка. Рассудок же, в силу своего механистического характера, ориентируется лучше всего в неорганической материи. Этим Бергсон объясняет то обстоятельство, что развитие естественных наук опередило наше знание тайн жизни. Поэтому он восстает против всякой рассудочной метафизики, независимо от того, носит ли она материалистический или спиритуалистический характер.

Рационалистическая и механистическая картина мира, продиктованная основными свойствами рассудка, достаточно известна. Свое наибо-

лее яркое выражение она получила в механистическом материализме, согласно которому все отношения между вещами носят исключительно внешний характер.

Какую же картину мира дает нам знание интуитивное? Для ответа на этот вопрос Бергсон обращается прежде всего к области внутренней душевной жизни, самовосприятию. Ибо о своей собственной личности мы имеем, во всяком случае, непосредственное, интуитивное знание. Однако механистические навыки рассудка настолько сильно укоренены в нас, что они фальсифицируют и картину душевной реальности.

Так, научная психология мыслит ощущения, представления и прочие элементы психики как самостоятельные части, из которых душевная жизнь складывается наподобие мозаики, — путем *ассоциаций*. Иначе говоря, психология мыслит представления как бы находящимися в некоем, скажем, психическом пространстве.

Однако непосредственное описание непосредственных данных со знания показывает нам, что душевная жизнь есть некий *непрерывный и нераздельный* поток, нечто *целостное*. И, главное, эта целостность души существует не только в настоящем, но и по отношению к прошлому. Для душевной жизни прошлое реально, оно незримо присутствует в настоящем. И, мало того, душевная жизнь есть нечто изначально творческое, свободное. Здесь каждый миг неповторим, здесь в недрах настоящего уже зарождается новое будущее. Здесь ощущения, мысли, чувства буквально проникают друг друга, образуя нерасторжимую целостность, единство прошлого, настоящего и уже зарождающегося будущего. Иначе говоря, душевная жизнь протекает не в пространстве, а во времени. Но в душевном времени, в отличие от времени математического, нет острых граней между прошлым, настоящим и будущим. Поэтому Бергсон называет душевное время особым термином durée (длительность, творческая изменчивость)[32].

Итак, интуиция, направленная на нашу собственную личность, сообщает нам глубинное видение первоистоков душевной жизни, протекающих в чистом времени и свободных от всего материального, пространственного, внешнего.

Но, согласно Бергсону, интуиция не ограничивается самовосприятием. Предметом интуиции может стать и так называемый внешний мир. И в этой области интуитивная философия Бергсона произвела не менее революционный эффект, чем в области психологии.

Прежде всего, Бергсон считает предпосылку о внешнем отношении между субъектом и предметом знания продуктом отвергаемого им механистического мировоззрения, стремящегося понять всякое целое как сумму частей. Согласно его теории, между субъектом и объектом существует не внешнее, а внутреннее отношение.

Чтобы понять и оценить все своеобразие учения Бергсона об интуитивном познании внешнего мира, вспомним тупик субъективного идеализма, запирающий сознание в его собственных границах. Вывод этот с логической неизбежностью получался из предпосылки о возникновении знания в результате причинного воздействия предмета на сознание. Однако Бергсон считает именно эту предпосылку недоказанной. Согласно его учению, причинное воздействие внешнего мира на органы чувств является лишь *поводом*, а отнюдь *не причиной* восприятия и познания. Подлинной же причиной познания является мое внимание к предмету, т. е. самостоятельная и свободная активность сознания. Неисчислимое количество световых, звуковых и прочих волн каждое мгновение пересекают наше тело, не будучи воспринятыми. И даже из числа тех внешних воздействий на мое тело, которые могут восприниматься органами чувств, лишь сравнительно небольшой их процент становится предметом моего внимания, замечается мной. Наше восприятие — всегда *выбор* из неразличимой массы предметов определенной их части. Таким образом, становится понятным и непротиворечивым, что мы можем воспринимать и познавать сами предметы, а не только нашу субъективную реакцию на их воздействие на органы чувств.

К сожалению, Бергсон сам не осознал всего значения и смысла своего учения о познании как выборе и о сознании как направленности субъекта на предмет. Заслуга углубления интуитивной теории знания в направлении подлинного обоснования интуитивизма принадлежит уже русскому мыслителю Лосскому, шедшему своими путями.

Но вернемся к изложению учения Бергсона о познании внешнего мира. Согласно его учению, пространство — лишь субъективная категория рассудка (вспомним Канта). Однако время (в смысле длительности) является категорией самой действительности. То время, которое обнаруживается в глубине нашего сознания как необратимый и сплошной поток, в котором прошлое присутствует в настоящем и настоящее несет в себе зарождающееся будущее, иначе говоря, наша душевная жизнь, взятая в ее глубинной сущности, есть чистое выражение самой что ни на есть подлинной реальности — того, что Кант назвал бы «вещью в себе». По Бергсону, математическое однородное время, действительное для материального мира, лишь частный, *предельный случай* необратимого целостного времени, обнаруживающий себя в глубине души, — подобно тому, как однородное евклидовское пространство, согласно современным взглядам, является частным случаем геометрии Лобачевского или Римана, оперирующих «кривым» пространством. Математическое время является для него упрощающей действительное положение дел, но практически полезной фикцией, математическое время — «опространствленное время».

Поэтому, если бы мы были способны до конца познавать сущность материального внешнего мира, мы воспринимали бы его как пульсирующий временной поток, лишенный евклидовски-пространственной внеположности, т. е. как durée, ту творческую изменчивость, которая составляет сущность душевной жизни. Правда, «длительность» материальных процессов носит бесконечно более разреженный, обедненный характер, по сравнению с бытийственной насыщенностью душевного времени. Но все же и в основе материального времени лежит необратимое, живое время.

Однако так как наше восприятие пронизано формами рассудка (прежде всего — пространством), то совпадение восприятия с вещью существует скорее в принципе, чем на самом деле. Иначе говоря, к элементу «чистого» восприятия материи как чистой длительности всегда прибавляются субъективные примеси (категория пространства, памяти и т. п.), которые искажают это «чистое» восприятие внешнего мира, лишенного, в глубине, всякой внешности (ибо условие возможности внешних отношений между вещами — пространство — есть субъективная категория, действительная лишь для отвлеченного рассудка).

В нашу задачу не входит, однако, полное изложение гносеологии Бергсона. Для нас ценно в ней ее «интуитивное» ядро, а не те специфические формы, в которых она была развита французским мыслителем.

Перейдем поэтому теперь к изложению гносеологии интуитивизма в том ее виде, в каком она была развита Лосским.

***2.2. Учение Лосского. Органический интуитивизм.*** Учение Бергсона, сыгравшее новаторскую роль в деле нахождения гносеологией истинного пути к бытию и по-новому поставившее всю гносеологическую проблематику, несвободно, тем не менее, от существенных недостатков. Главный из них заключается в той пропасти, которую оно вырывает между интуицией и рассудком. Ведь в деле обоснования интуитивизма, и в познании вообще, нельзя обойтись без услуг рассудка, нельзя стать «по ту сторону» его. Здесь Бергсон впадает в противоположную крайность по сравнению с той, в которую впал Гегель, пытавшийся элиминировать все иррациональное из познания и бытия. Если верить духу гносеологии Бергсона, то выходит, что вся его глубокая и остроумная теория пропала даром, так как она является все же рациональным построением. Всякая попытка отрицать первичность разума приводит к самообману (см. часть II, гл. 3.8 «Иррационализм»).

Кроме того, его учение далеко от идеала методологической чистоты. Ради обоснования своей теории он то и дело преждевременно прибегает к услугам физиологии, психологии и метафизики, в то время как гносеология должна быть предельно беспредпосылочной (см. гл. 1.5 «О новых путях гносеологии»).

В наиболее полной, методологически чистой и свободной от непримиримых противоречий форме гносеология интуитивизма была разработана русским философом Лосским. Поэтому мы уделим особое внимание именно его учению.

Лосский стремится построить свою теорию, базируясь прежде всего на непосредственном анализе непосредственных данных сознания, стараясь избежать молчаливого приятия тех или иных предпосылок догматического характера. Главную роль в его учении играет устанавливаемое им различие между «моими» и «данными мне» элементами познания. Предмет знания (будь то предмет «внешнего мира», в реальности которого я не могу быть заранее уверенным, или предмет идеальный, например, математическая теорема и т. п.) отличается характером «данности», в то время как устремленный на него акт познания является специфически «моим», исходящим из моего «я». Какое же отношение существует между «моим» актом и «данным мне» предметом знания, между субъектом и объектом, между сознанием и бытием? Большинство гносеологий исходили из молчаливо-догматически принимаемой предпосылки о том, что «мой» акт познания — реакция на воздействие трансцендентного (вне сознания находящегося) предмета. Лосский считает эту догматическую и натуралистическую по своему характеру предпосылку бездоказательной и неподтверждаемой непосредственными данными сознания. Мало того, всякое понимание знания как следствия причинного воздействия предмета на сознание неизбежно приводит (как это было уже подчеркнуто нами) к субъективизму, роковым образом запирающему сознание в самом себе и подрывающему искомую объективность знания.

Непосредственный анализ структуры знания показывает нам, что отношение между актом и предметом носит особый характер — его нельзя свести к отношению причинной зависимости. Феноменологически (с точки зрения смыслового описания) лучше всего охарактеризовать это отношение как отношение «имения в сознании», как отношение непосредственной сочетаемости, как отношение *направленности* «моего» акта знания на «данный» мне предмет. Направленность на нечто предстоящее составляет главную черту сознания вообще и познавательного акта в частности. Это констатирование, основывающееся на непосредственном анализе, а не на предвзятых теориях, чревато выводами. Оно означает, прежде всего, что *ни предмет знания не может творить акта знания, ни наоборот, акт знания не в силах создавать предмет* (вспомним, что эти ложные предпосылки лежали в основе большинства объективистских или субъективистских теорий знания). В познавательном акте субъект и предмет не подчинены друг другу, они равноправны по бытию. Поэтому Лосский характеризует отношение между ними как «гносеологическую координацию»[33] (в противовес «гносеологической субординации» пред-

мета субъекту или субъекта предмету в традиционных типах гносеологических учений). Но если сущность сознания заключается в направленности на предмет, то нет больше никакого противоречия в мысли, что предмет (даже если он принадлежит внешнему миру) как «вещь в себе», если воспользоваться терминологией Канта, доступен нашему познанию. Ибо сознание вовсе не психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, чтобы стать познанным, субъективно преломившись в нем. Если воспользоваться метафорой, то сознание скорее можно уподобить видящему лучу света, освещающему предмет светом знания. При таком понимании природы сознания и отношения между сознанием и бытием познание предметов такими, какими они существуют в действительности, не представляет более неразрешимой проблемы.

Поясним выводы, к которым мы до сих пор пришли, конкретными примерами. В случае восприятия внешнего мира (например, дерева) «моими» будут мое внимание, направленное на дерево, мое восхищение его красотой и т. п. «Данным» же мне будет само дерево, вступившее в кругозор моего сознания. В случае познания идеального бытия (например, теоремы) «моими» будут мое усилие понять связь основания и следствия, доказывающую правильность этой теоремы. «Данным» же мне будет смысл этой теоремы, понятый мною. В случае познания чужого «я» (например, друга, рассказывающего мне о своем горе) «моими» будут мое внимание к его словам, стремление понять степень его горя, степень моего собственного участия в нем. «Данным» же мне будет само душевное состояние моего друга, понятое мной благодаря любви к нему. Одним словом, каждый вид интуиции (непосредственного созерцания предмета) обладает своей направленностью и требует тех или иных методов или психологических условий. Одной из заманчивых задач для гносеолога была бы классификация различных видов интуиции в зависимости от ее направленности на те или иные аспекты бытия. Однако в пределах этой работы нами могли быть намечены лишь общие принципы интуитивной теории знания.

Итак, запретная грань, закрывающая бытие от сознания, оказывается, с точки зрения интуитивизма, порождением самогипноза механистического рассудка, слепого к живому единству субъекта и предмета в познавательном акте. Желая объяснить, как возможно знание, «трансцендентные» гносеологические теории (считающие предмет внеположным сознанию) не обращают внимания на *структуру познавательного акта*, не считаются с целостным своеобразием этой структуры. Они не анализируют того, что желают объяснить: *интуитивную природу самого знания.*

На пути признания реальности интуиции (непосредственного созерцания сущности предмета) стоит лишь подкрепляемое физиологией убеждение, что предметы внешнего мира все-таки причинно воздейст-

вуют на мои органы чувств, а через них на сознание. Ведь нет сомнения в том, что знание предметов внешнего мира невозможно без воздействия их на мое тело и вызываемых этим воздействием процессов в нервной системе. Вопрос заключается, однако, в том, достаточно ли этого воздействия для возникновения знания. Ибо для осуществления познавательного акта необходим еще один мощный психологический фактор — *внимание.* Мало бессознательно воспринять предмет, необходимо еще его заметить, выделить из массы других неразличимых предметов, воздействующих на мое тело, необходимо обратить на него свое познавательное внимание. Внимание же к предмету — это не просто реакция на его воздействие, а спонтанный, свободный акт субъекта. Правда, во многих случаях нам приходится обращать внимание на идущие из внешнего мира раздражения в силу инстинкта самосохранения. Однако между раздражением внешнего мира и актом внимания нет все же причинно-необходимой связи. Внимание может, пусть и во вред организму, отвлекаться от этих раздражений, не реагировать на них.

Одним словом, Лосский принимает здесь бергсоновскую теорию восприятия, согласно которой причинное воздействие предметов на мое тело является лишь *поводом* восприятия и познания, *а не их причиной.* Главная причина восприятия — мое внимание к предмету, т. е. фактор психический. Раздражения в нервной системе как бы подстрекают мое «я» как духовное существо *обратить внимание* на задевший меня предмет, удостоить его своим вниманием. Иначе говоря, физиологические процессы раздражения, происходящие в нервной системе (и сопровождающие их ощущения), являются *не материалом познания, а лишь сигналами,* даваемыми телом душе. Процесс или, лучше сказать, акт внимания есть свободный акт, подготавливающий непосредственное созерцание сущности предмета. В свою очередь, высшим условием возможности интуиции является «гносеологическая координация», непричинное отношение непосредственной сочетаемости субъекта и предмета, составляющее сущность «сознания». Даже субъективный идеалист или скептик типа Юма не мог бы не признать, что такое отношение непосредственной данности существует между моим «я» и моими представлениями. Ибо мои восприятия не могут уже мной «восприниматься» (это привело бы к регрессу в бесконечность), — они могут лишь непосредственно созерцаться. Таким образом, в восприятии необходимо отличать: *физиологические* процессы в нервной системе, вызванные воздействием предмета, как технически неизбежный *повод* восприятия; *психический* акт внимания как главную *причину* восприятия; и «гносеологическую координацию» как структуру сознания, как *условие возможности восприятия и познания предметов.* «Гносеологическая координация» — первичная слитность субъекта и предмета, составляющая структуру сознания, принадлежит уже к царству

идеального бытия (см. гл. 4.6 «Идеальное бытие»); она — внепространственна и вневременна. Именно поэтому предметом познания могут стать отрезки бытия, удаленные от моего «я» в пространстве и во времени.

Согласно этому учению, наше «я» изначально соединено со всем миром, хотя лишь сравнительно ничтожная часть мира становится практически предметом знания. Знание в этом смысле всегда есть *трансцендирование* — выход субъекта за пределы своей индивидуальной ограниченности ради причастия к жизни космоса. Главная заслуга интуитивизма заключается в том, что он показал, что это трансцендирование — не догматический постулат, а *сущность познавательного акта.* (Во второй части нами будет показано, что «гносеологическая координация» с метафизической точки зрения, от которой гносеология должна временно воздерживаться, есть частный случай *имманентности всего всему в мире.)*

С этой точки зрения, первичная гносеологическая проблема — не столько возникновение и развитие знания, сколько *ограниченность* человеческого знания. Согласно интуитивизму, ограниченность человеческого знания объясняется тем, что мы все, прежде всего, *эгоцентрики и практики.* Мы нуждаемся в восприятии тех предметов и тех их сторон, которые имеют биологически полезное значение для нашего организма. Само строение нашего организма приспособлено к восприятию определенных сторон мира, оставаясь слепым и глухим ко многим другим его сторонам. («Наше восприятие вещей отражает наше возможное воздействие на них» — Бергсон[34].) Наше сознание практически в большей степени орудие борьбы за существование, чем орган бескорыстного искания истины. Поэтому оно усиливает некоторые черты мира, оставаясь слепым ко всему его богатству. Однако эта ограниченность человеческого знания, неадекватность его предмету не принципиальна и в известной степени преодолима. Способность человека к бескорыстному научному, художественному и этически-религиозному познанию показывает, что он может преодолевать ограниченность поля сознания, поглощенность интересами практики и обращаться к полноте жизни космоса.

Разумеется, полнота знания о мире есть недостижимый для человека идеал. В этом смысле полнота мирового бытия всегда останется для человеческого сознания «вещью в себе». Наше знание всегда носит отрывочный, фрагментарный, обедненный, по сравнению с полнотой бытия, характер. Но познаваемые нами фрагменты мирового бытия — *трансубъективны*[35], а отнюдь не являются «представлениями», «конструкциями» и т. п. Мало того, в силу органической целостности мира в каждой его части в какой-то, пусть иногда весьма отдаленной степени, отражается целое.

И, как в росинке незаметной
Весь солнца лик ты узнаешь,

Так слитно в глубине заветной
Все мирозданье ты поймешь.

*Фет*[36]

До сих пор мы говорили преимущественно о познании внешнего мира, возможность непосредственного познания которого отрицается большинством гносеологических учений. Но знание не исчерпывается областью внешнего, материального мира. Кроме «чувственной интуиции», направленной на вещи в пространстве и во времени, Лосский различает «интеллектуальную интуицию», направленную на *идеальное бытие*[37].

Под «идеальным бытием» Лосский понимает объекты, не имеющие пространственно-временной формы, могущие быть представленными лишь умозрительно, например, объекты математические, законы логики и т. п. Сюда же относятся все так называемые категории, т. е. основные понятия, под углом зрения которых мы мыслим вещи, например категории единства, множественности, субстанциональности, причинности, конечности, бесконечности и т. д. (иначе говоря, то, что Кант называл «формами рассудка»). Познание идеального бытия (в предварительно-логическом смысле) возможно лишь путем отвлечения от всего чувственного — через своего рода «умственную аскезу». Идеальное бытие априорно по отношению к чувственно-опытно-данным содержаниям бытия, т. е. существует независимо от чувственных вещей. В этом смысле интуитивизм принимает учение Канта об априорности категорий (как первоформ идеального бытия), отвергая, однако, утверждаемую Кантом субъективность категорий. С точки зрения интуитивизма, категории, как и идеальное бытие вообще, не суть лишь «формы рассудка», идеальное бытие есть *бытие*. Категории идеального бытия не менее объективны, чем внешний предметный мир. Они пронизывают собой как субъективный, так и объективный полюсы знания. Они универсальны. К составу идеального бытия принадлежат также пространство и время. Так, все материальные вещи находятся в пространстве и во времени, но сами пространство и время нигде не «находятся». Они суть первоформы идеального бытия, условие возможности бытия реального.

В опыте категории познаются как *закономерные связи* между вещами. Они — источник закономерности явлений. Но сами по себе они суть первоформы идеального бытия. Идеальное бытие открывается сознанию через особый род интуиции — через «интеллектуальную интуицию», чистое умозрение. В силу своей идеальности они не могут «воздействовать» на наше тело. Идеальное бытие всегда — «при нас». Познание его не зависит от *количества* опыта. Но, тем не менее, познание идеального бытия требует, как всякий познавательный акт, *трансцендирования*, а именно — трансцендирования за пределы реального бытия в пространстве и во времени.

Интуиция нашей собственной душевной жизни никогда и никем не отрицалась. Поэтому мы не будем говорить здесь об этой теме, тем более что в главе о Бергсоне было достаточно сказано о непосредственном характере интуиции собственной личности. Эта «внутренняя» интуиция — классический образец интуиции вообще. Ибо о своей собственной личности я знаю, во всяком случае, непосредственно, т. е. интуитивно.

Следует, однако, подчеркнуть (и это не содержится в теории Лосского, но вытекает из духа его учения), что и самопознание предполагает трансцендирование, а именно «трансцендирование вовнутрь»[38], к глубинной сущности нашего «я». Ибо непосредственная данность предмета отнюдь не означает того, что познание дается «даром», неким мистическим озарением. Всякое познание требует *внимания* к предмету, требует *трансцендирования* к нему. Это относится и к самопознанию. *Непосредственная самоданность нашего «я» не означает его самопознанности.* Ибо «я» по своей природе необъективируемо. Оно не может стать предметом познания, ибо оно есть то, что опредмечивает предмет. Мы не можем останавливаться специально на теме о самопознании. Подчеркнем, однако, еще раз, что интуитивность самопознания не означает его автоматичности. Достаточно указать на то, что мы все знаем себя весьма поверхностно.

Особый род интуиции представляет собой интуиция чужого «я», приобщающая нас к жизни наших ближних. Лосский настаивает на непосредственном (но отнюдь не автоматическом) познании чужого «я» с не меньшей радикальностью, чем в проблеме познания внешнего мира. Традиционные теории опосредованного познания чужого «я» — теория заключения по аналогии (со своими собственными состояниями), равно как и «теория вчувствования» Липпса[39], отводятся им как теории, объясняющие ошибки знания о других, а не само это знание. Ибо строение со знания таково, что предметом его может стать *любой отрезок бытия.* Каждый род интуиции требует лишь особых психологических условий для своего осуществления. Такими условиями в деле познания чужого «я» являются чуткость к чужой душевной жизни или обладание художественным даром наблюдения. Обычно не многие люди чутки к душевной жизни своих ближних. Но это относится уже к психологии знания, в то время как гносеолог исследует, прежде всего, условия возможности знания.

Скажем еще в скобках, что без интуиции чужого «я» невозможна подлинная солидарность. Если бы наше знание чужой души было принципиально внешним, то и сама солидарность носила бы внешний характер, т. е. не была бы подлинной солидарностью.

Как видно из всего вышеизложенного, интуитивизм Лосского не создает столь глубокой пропасти между рассудком и (иррационально понятой) интуицией, как это имеет место в интуитивной философии Бергсона. С точки зрения Лосского, сама чувственная интуиция пронизана

рациональными связями и сам рассудок — интуитивен. Между чувственной и интеллектуальной интуицией существует различие, но не дуализм. Кроме того, если Бергсон строит свою теорию знания на психологии и даже биологии, то Лосский исходит из анализа самой структуры знания. Иначе говоря, в его теории физиология и психология знания подчинены исследованиям чисто гносеологического характера. Поэтому его теория, в смысле чистоты метода и требований, предъявляемых к современной гносеологии, более цельна. По всем этим соображениям, его теорию знания можно назвать «органическим интуитивизмом».

Подчеркнем еще некоторые стороны интуитивизма, выгодно отличающие его от других теорий.

Интуитивизм преодолевает традиционный дуализм между рационалистическими и эмпирическими теориями знания, не идя в то же время в Каноссу к кантианству[40]. Само понятие опыта приобретает в системе интуитивизма расширенное и углубленное значение, выходящее за пределы чувственно-данного (возможен *интеллектуальный и мистический* опыт). Поэтому интуитивизм Лосского может быть назван «универсалистическим эмпиризмом», в отличие от традиционного сенсуалистического эмпиризма типа Дж. Ст. Милля. Не будучи ни в какой мере заражен прагматизмом, интуитивизм признает ценность прагматизма в объяснении ограниченности человеческого знания интересами практики.

Интуитивизм носит ярко выраженный *реалистический* характер, резко отграничиваясь от всех субъективизирующих теорий знания, видя в предмете подлинную реальность, а не «представление», «конструкцию» и т. п. Интуитивизм в не наивной форме возрождает ценное ядро наивного реализма, понимая в то же время знание как *духовный акт*, как *духовное обстояние*. Он признает реальность познания также и материального мира, столь дорогого материалисту, но — ценой отказа последнего от материализма, неизбежно приводящего в гносеологии, при его диалектическом развитии, к субъективному идеализму.

Наконец, интуитивизм приемлем для лиц, имеющих мистический опыт, ибо он обосновывает возможность познания Абсолютного. (Правда, познание Абсолютного носит сверхрациональный характер, ибо «не постижимое постигается через посредство его непостижения»[41], — см. гл. 3.9 «О непостижимости бытия».)

Интуитивизм представляет собой последнее слово в гносеологии, последнее не в смысле преходящей моды, а в смысле подлинного прогресса человеческой мысли.

# Часть II
# ОНТОЛОГИЯ

## Глава 3.
## ВВЕДЕНИЕ В ОНТОЛОГИЮ

**3.1.** ***Что такое онтология?*** Онтология (от греческого ὠντος — сущее, бытие) есть наука о бытии, теория бытия. При этом, в отличие от частных наук, изучающих те или иные аспекты бытия, онтология есть наука о бытии в целом, учение о бытии как таковом. В традиционном философском словоупотреблении онтология называется также «метафизикой». Однако это слово приобрело специфический оттенок, означающий учение о глубинной сущности бытия, противопоставляемой его внешним явлениям. Но так как далеко не все онтологические учения столь радикально противопоставляют «сущность» «явлению» (ибо явление также есть некое *бытие*) и так как «метафизика», с этой точки зрения, есть особый вид онтологии, то мы предпочитаем пользоваться словом «онтология» как наиболее полно выражающим собой понятие «науки о бытии». Наряду с этим мы будем употреблять и термин «метафизика» там, где не обходимо подчеркнуть, что дело идет о глубинной сущности бытия. Читателей же мы просим не придавать слишком большого значения этому формальному различию.

Скажем прежде всего несколько слов о тех недоразумениях, которые, подобно облаку, окружают обычно термины «онтология» и особенно «метафизика».

Обыкновенно под «метафизикой» понимается некое сверхчувственное и сверхопытное познание, имеющее предметом скрытую от «профанов» сущность явлений — «вещь в себе». При таком понимании метафизики она, естественно, возбуждала к себе подозрение и даже открытую вражду, особенно со стороны представителей точных наук и «здравого смысла», видящих в метафизическом познании продукт высокомерной и претенциозной отвлеченной фантазии, лишенной всякой научной ценности.

(Нужно сказать, что при этом представители точных наук сами то и дело впадают в доморощенную метафизику, как только они пытаются строить мировоззрение, основываясь на одной, известной им стороне мира).

Однако такое понимание метафизики в корне ложно. Прошло время, когда метафизика могла презирать чувственный опыт и игнорировать «черную» работу опытных наук, основываясь исключительно на априорном умозрении или на гениальных догадках, подсказанных поэтическим вдохновением. В наше время метафизика видит в опыте и в естественных науках скорее своих союзников, чем врагов. Мало того, современная гносеология пришла к выводу, согласно которому в самом так называемом чувственном познании содержатся нечувственные моменты (см. гл. 2.2 «Учение Лосского»); понятие же опыта получило более широкое значение, выходящее за пределы чисто чувственной его сферы. В силу этого пропасть, зиявшая прежде между умозрением и чувственным познанием, перестала быть непреодолимой. Метафизика понимается в настоящее время не как особая, немногим доступная сфера познания, но скорее как целостное познание, могущее быть противопоставленным познаниям более частного характера, даваемым частными науками.

Метафизика как наука, исследующая общие определения бытия, должна, разумеется, в какой-то степени отвлекаться от частных сторон сущего, изучаемых частными науками. В этом смысле метафизика должна быть свободной от частных наук. (Автономное значение метафизики можно лучше всего усмотреть из того факта, что в древней Греции наука находилась еще в пеленках, в то время как метафизика переживала эпоху величайшего в истории мировой мысли расцвета).

Но, с другой стороны, метафизика нуждается в данных частных наук (как естественных, так и гуманитарных) как в *материале*, подлежащем *синтезу*. Полный же синтез невозможен без знания материала. Метафизическое познание не есть особая сфера познания, существующая наряду с познанием научным. Отношение метафизики к наукам есть скорее отношение *целого* к *частям*.

Указание на «ненаучность» метафизики имеет лишь тот положительный смысл, что методы метафизики отличны от методов частных наук. В то время как основными методами частных наук всегда будут *дедукция* и *индукция*, основной метод метафизики — умозрение, или интеллектуальная интуиция.

Во всяком случае, отрицание метафизики равносильно отрицанию мировоззрения, отрицанию смысла в исканиях смысла бытия. «Метафизическая потребность» настолько сильно укоренена в человеке, что ее не могут выхолостить никакие позитивистские запреты. «Гони метафизику в дверь, она влезет в окно». Ибо конечный смысл метафизики заключается в стремлении найти удовлетворяющие ум ответы на «проклятые»

вопросы[42] об осмысленности или бессмысленности мирового процесса. В этом отношении метафизика обнаруживает в своих предельных обобщениях родство с религией. Она стремится в отвлеченной систематической форме выразить те вопросы, которые тревожат или вдохновляют религиозное сознание. Само понятие «Абсолютного», «абсолютного бытия», в котором метафизика находит свое предельное завершение, представляет собой метафизический псевдоним Господа Бога. Однако метафизика пытается ставить и разрешать эти вопросы в форме, удовлетворяющей требованиям критического разума. И потому метафизика столь же стара и столь же вечна, как и человеческий разум.

Враждебное отношение к метафизике — почти всегда верный признак скрытой или открытой вражды к духовному началу в человеке. Но как всякое восстание против Духа возможно только силами самого Духа, как всякий атеизм приводит в конце концов лишь к замене истинного Бога каким-нибудь идолом, так и отрицание метафизики практически всегда вырождается в невольное утверждение иной метафизики и большей частью приводит к подмене подлинной метафизики метафизикой дурной. Перед тем как изложить систему метафизики в духе исповедуемого нами органического мировоззрения, попытаемся дать схематическое описание и критическую оценку основных типов философских мировоззрений.

***3.2. Материализм.*** Прежде чем перейти к изложению положительных основ органического мировоззрения, необходимо уяснить себе, чем оно не является, отграничить его от всех односторонних систем, имеющих претензию взять монополию на истину. Образцом таких односторонних философских систем являются, в первую очередь, материализм и спиритуализм. Начнем со схематического изложения и критики материализма.

Согласно материалистическому учению, основным бытием является материя, понимаемая как движущаяся в пространстве и во времени масса (вещество), состоящая из неделимых, в каком-то пределе, частиц, «корпускул» (атомов). Органический мир, согласно принципам материализма, есть лишь усложнение процессов физико-химических; душевный же мир представляет собой, по сравнению с материей, нечто производное, вторичное, он есть «надстройка». «Бытие (читай: материя) определяет сознание». При этом последовательный материализм не может признавать обратного воздействия души на тело, не поступившись своими основными принципами, не сделав «идеализму» ряда уступок, губительных, в пределе, для всего замысла материализма как философски цельной системы. В самом деле, если сознание в какой-то, пусть даже слабой степени способно влиять на материальные процессы, то вместо «железного» закона «бытие определяет сознание» получится компромисс:

«бытие по большей части определяет сознание, иногда же сознание определяет бытие». Разумеется, философская последовательность не может мириться с таким беспринципным «более или менее», да и сами материалисты никогда не подписались бы под подобным соглашательством. Признание же полной и радикальной пассивности психических процессов исключало бы всякую возможность столь разительного даже для повседневного опыта факта взаимодействия физического и психического и заставило бы мыслить мир наподобие механического театра марионеток, разыгрывающего самого себя даже без участия режиссера. При этом нам лишь казалось бы, что мы радуемся, печалимся, стремимся к чему-либо и т. п. Одним словом, человек и все живые существа должны были бы мыслиться как более или менее сложные автоматы, которым лишь кажется, что они активно вмешиваются в ход материальных телесных процессов. Само собой разумеется, что в таком мире заранее исключаются всякая целесообразность, смысл, ценность, наконец, вся динамика жизни. По остроумному замечанию Фулье, тело было бы подобно слепому, душа же — паралитику, но при этом слепой идет, как будто он видит хорошо, а паралитик все видит, но не ведет слепого[43].

Мало того, убийственен для материалиста так называемый гносеологический аргумент: если бы мир был устроен так, как это мыслит последовательный материалист, т. е. если бы психическое было лишь пассивным производным от материального, то мы не могли бы доказать, что существует внешний материальный мир. Ибо первичными данными восприятия являются именно психические состояния. Для того же, чтобы сравнить психические ощущения с материальными вещами, я должен был бы «выскочить» из самого себя, т. е. произвести акт сверхчувственного восприятия, в то время как материализм может признавать лишь чувственно данное (см. гл. 1.1 «Наивный реализм»). Итак, последовательный материализм: 1) гносеологически несостоятелен (гносеология материализма всегда содержит какую-либо разновидность «наивного реализма»); 2) неспособен объяснить специфику биоорганической жизни — целесообразности, неизбежно долженствующей быть признанной хотя бы в виде минимума, — инстинкта самосохранения; 3) должен или признать чудо самозарождения психики на определенной стадии развития материи, или вложить в материю «способность, аналогичную ощущениям»[44], т. е. заранее одушевить материю, впав, таким образом, в «гилозоизм»[45]; 4) обязан мыслить мир живых существ, в том числе и человеческий мир, как царство автоматов.

Мы не говорим уже о том, что революция во взглядах, происшедшая за последние пятьдесят лет в астро- и микрофизике, математически доказала несостоятельность традиционных представлений о механическом строении материи (квантовая теория). Иначе говоря, та крепость мате-

риализма, исходя из которой он совершал свои некогда победоносные вторжения в области биоорганического и душевного бытия, оказалась взорванной изнутри.

По всем этим соображениям, та простота, которой материализм подкупает обычно умы, является простотой «удобопревратной». Материализм как философское мировоззрение явно несостоятелен.

При этом мы рассматривали материализм в его классической, «механистической» сущности. «Диалектический материализм» осложнен уже мотивами нематериалистического характера. К тому же различие между «механистическим» и «диалектическим» материализмом вовсе не столь фундаментально, как это преподносится в некоторых странах, сам «диамат» в значительной степени заражен «механицизмом».

Однако критика диалектического материализма выходила бы за пределы задания нашей работы, посвященной прежде всего конструктивному изложению положительных основ органического мировоззрения и касающейся традиционных типов мировоззрений лишь в порядке «философской пропедевтики»[46].

***3.3. Спиритуализм.*** Теоретически не в лучшем положении находится спиритуализм, признающий психическое бытие за основное и считающий материю или обманчивой внешней корой духа или чем-то, по сравнению с духом, вторичным, производным. Самыми типичными примерами спиритуалистических учений могут служить системы Лейбница и Беркли. Наиболее радикальная форма спиритуализма — панпсихизм (учение о том, что в основе всякого материального бытия лежит духовное начало, что материя складывается из душевного бытия).

Согласно этому учению, материальные, протяженные предметы суть лишь образы в уме познающего субъекта. «Мир есть мое представление»[47]. Это есть знакомый уже нам субъективный идеализм, из теории познания возведенный в степень мировоззрения. С гносеологической точки зрения панпсихизм оказывается в более выгодном положении, чем материализм, которому приходится доказывать бытие материи (если он не впал в ослепляющий догматизм). Сторонник же панпсихизма исходит из той несомненной истины, что душевная жизнь является изначально данной.

Немезидой панпсихизма оказывается, однако, его принципиальная неспособность объяснить, как возникает в нашем уме *иллюзия* материальности. Ибо и иллюзия есть некий род бытия, иначе она была бы ничем. Само различие между «истинным» и «ложным» бытием в корне ложно. Можно говорить лишь о большей или меньшей степени бытийственности, о более или менее глубоких слоях бытия. Но если материя есть внешний слой бытия, то она уже признается в качестве своеобразной реальности,

а не иллюзии, не только образов. Этим же признанием сводится на нет весь основной замысел панпсихизма.

Параллельно материалистам, но с обратным знаком, сторонники панпсихизма должны отрицать реальность взаимодействия психического и физического. Они не могут объяснить воздействия тела на душу по той простой причине, что не признают реальности тела, стремясь понять его как духовное существо, находящееся на низшей ступени развития. Иначе говоря, если материалисты признают лишь внешние отношения между телами, то спиритуалисты признают лишь реальность внутренних отношений между духовными «монадами»[48]. И если для материалиста жизнь и душа представляются столь неразрешимыми загадками, что он отрицает их своеобразную реальность (признавая их лишь в качестве «надстроек»), то затруднение спиритуалиста заключается в невозможности понять, как возможна материя. «Спиритуализм есть философия субъекта, который забывает о своем предмете» (Шопенгауэр)[49].

В конце концов последовательный спиритуалист должен прийти к солипсизму, т. е. к убеждению в том, что существует лишь мир его сознания. Он не в состоянии доказать реальности внешнего (не только материального) мира, он не в силах доказать и реальности чужого «я». В силу всех этих соображений спиритуализм — мировоззрение философски несостоятельное.

Разумеется, мы имеем здесь в виду строго последовательную модель спиритуализма, а не все его исторические разновидности, где к спиритуалистической основе обычно примешиваются принципы иного характера. Наш же краткий обзор посвящен лишь схематическому изложению основных *типов* философских мировоззрений.

***3.4. Дуализм и монизм.*** Итак, если материализм терпит крушение при попытке вывести дух из материи, то спиритуализм неспособен объяснить иллюзию материальности, неспособен «вывести» материю из духа.

Но, может быть, из этого тупика есть простой выход в форме *дуализма* — признания онтологического равенства между духом и материей, как между двумя самостоятельными *субстанциями*!

Выход этот упирается, однако, также в тупик, как только мы поставим вопрос о взаимоотношении между материей и духом. Взаимоотношение это не может носить характера односторонней причинной зависимости, — в этом случае мы снова впали бы в односторонний материализм или спиритуализм. Оно могло бы носить лишь характер *взаимодействия*. Но, поскольку материя и дух мыслятся как самостоятельные, в корне отличные друг от друга субстанции, как могут они взаимоопределять друг друга? Для этого они должны были бы иметь между собой нечто общее, т. е. быть укорененными в каком-то *третьем* всеобъемлющем принципе

(путь Спинозы). В таком случае мы пришли бы к *монизму* некоей абсолютной, неизвестной нам субстанции, т. е. объясняли бы взаимодействие духа и материи, само по себе непонятное, новым иксом.

Остается еще один путь — признание параллельности духовных и материальных процессов, так называемая теория «психофизического параллелизма». Согласно этой теории, душевные и материальные процессы в нашем теле происходят параллельно, не вмешиваясь друг в друга, причем каждому телесному процессу соответствует аналогичный ему по смыслу процесс психический, и наоборот. Разумеется, это возможно лишь в силу некоей «предустановленной гармонии»[50] между ними, т. е. с помощью Божией. Для человеческого же разума подобная картина мира невообразима и необъяснима.

Обратим внимание на то, что рассудок вынужден здесь апеллировать к помощи Божией не по поводу предельных проблемах абсолютного бытия или происхождения мира, а по поводу сравнительно срединной проблемы взаимоотношения между духовной и материальной субстанциями. Главное же, что эта «помощь Божия» отнюдь не выводит нас из тупика, в который мы зашли, ибо здесь невольно возникает вопрос о взаимоотношении между Богом и таким внутренне раздвоенным миром. Ибо тогда мир есть раз навсегда заведенный автомат, где к материальным процессам как бы «прикладываются» психические корреляты, что лишает миро здание онтологического смысла, или же Бог ежемгновенно вмешивается в мировой процесс, приводя психические и материальные автоматы в соответствие друг с другом, что опять-таки делает мироздание непонятным и бессмысленным. Спиноза дал хорошее наименование для подобного преждевременного и вынужденного обращения философа к помощи Божией — «Deus ex machina» (Бог из машины)[51].

***3.5. О рассудочной метафизике.*** Итак, мы видели, что материализм, спиритуализм, дуализм и монизм вращаются в каком-то заколдованном круге, вводя все новые, неизвестные иксы или, иначе говоря, объясняя неизвестное неизвестным же.

Так, всякая попытка понять бытие, исходя из одной его категории, мстит за себя философским тупиком. Но таким же тупиком мстит за себя и механическое противопоставление одной субстанции другой (дуализм). При этом во всех случаях утрачивается *динамическая* сторона мира, основывающаяся на категории взаимодействия. (Мы видели, что именно взаимодействие материи и духа становится необъяснимым с точки зрения изложенных выше систем.)

Первопричина того тупика, в который упираются эти системы, заключается в том, что материализм, спиритуализм и дуализм исходили из *механистического*, вещного понимания субстанции, согласно которому

все проявления этой субстанции должны быть мыслимы в духе односторонней причинной зависимости, одностороннего причинного ряда. Иначе говоря, системы эти явились продуктом *рассудочной метафизики.* Рассудок же, как это показал Бергсон (см. гл. 3.8 «Иррационализм»), способен рассуждать лишь по механическим схемам, утрачивая при этом органическую цельность и динамическую сторону мира и запутываясь в своих собственных суждениях.

Философская мысль знает, однако, иные, более плодотворные пути онтологии, классическими примерами которых могут служить учения Платона и Аристотеля, а также Фихте, Шеллинга и Гегеля. Все эти учения — разновидности *идеализма*, к изложению основ которого мы и приступим.

Если учение о субстанциях можно было охарактеризовать как рассудочную метафизику, то идеалистические системы уместно назвать *метафизикой чистого разума.*

***3.6. Отвлеченный идеализм.*** Онтологический идеализм исходит не из противопоставления духа материи, понимаемых как субстанции, а из противопоставления *вечного — временному*, точнее говоря, мира вне временных идей — миру реальному.

При этом под реальным бытием идеализм понимает все, что возникает и исчезает во времени, т. е. события и *процессы* как *материальные*, так и *психические.* Этому миру физических и психических процессов идеализм противопоставляет вневременный мир идей.

Философски неискушенному уму странной представляется мысль, что может существовать какая-то иная реальность, помимо материи и духа. Тем не менее открытие и утверждение этой третьей, по значению же первой, реальности составляет бессмертную заслугу идеализма и его основателя — Платона. В этом отношении рассудочная метафизика XVII–XVIII вв. представляет собой регресс философской онтологической мысли по сравнению с расцветом ее в древней Греции.

Что же такое идеи? В обычном словоупотреблении мы говорим «идея» в смысле «мысли» или «представления». Так, мы говорим «у меня появилась идея», разумея под этим возникающую и исчезающую во времени человеческую мысль. Совсем иное значение придается понятию идеи в онтологическом идеализме. Под «идеей» здесь разумеется не «мыслящая», а «мыслимая» мысль — предмет философского умозрения.

Прообразом мира идей являются математические и логические законы, выражающиеся в суждениях 2 × 2 = 4 или А = А. Законы эти обладают характером абсолютной или, как говорится в философии, «аподиктической» достоверности[52]. Их ценность независима от превратностей чувственного опыта, и, мало того, они не могут быть полу-

чены из чувственного опыта. Вспомним, что в природе не встречается идеальных линий, плоскостей, чисел и т. п. Необходимо, следовательно, предположить, что познания, подобные математическим, имеют другой — не чувственный, а чисто умозрительный источник. Платон считал, что этим источником достоверного познания является мир идей, за ближайший пример которых мы взяли пока идеи математические и логические.

Но, конечно, мир идей не исчерпывается математическими и логическими законами. Они служат лишь преддверием идеального бытия. Подлинный мир идей содержит качественные родовые определения сущего. Так, с точки зрения Платона, можно говорить об идее каждой вещи — об идее растения или животного, об идее растительного и животного мира вообще, об идее человека, наконец, об идеях истины, добра и красоты, в которых вневременный мир идей находит свое логическое и этическое завершение. Платон учит об иерархическом строении мира идей — от идей частного характера до идей всеобщих.

Вообще, идеи, по Платону, — источник *единства* и *гармонии* в вечно изменчивом, хаотическом и дисгармоничном мире явлений. Поэтому Платон определяет идеи как «единое во многом»[53].

Мир вечно изменчивых психофизических явлений открывается нам через чувственное восприятие, вневременный мир идей — через чистое Умозрение, свободное от всего чувственного. Мир явлений существует, по Платону, лишь на основе идеального бытия. Сам по себе лишенный онтологической реальности, он — лишь бледное и искаженное отражение мира идей. Платон приравнивает мир явлений возникающим и тут же исчезающим теням подлинной реальности — трансцендентного мира идей. В одном из своих диалогов он определяет отношение между двумя мирами в следующем вопросе: «Что есть то, что всегда бывает и никогда не есть, и что есть то, что всегда есть, но никогда не бывает?»[54]. Согласно Платону, следовательно, мир явлений существует лишь постольку, поскольку он причастен миру идей. Мир явлений отчасти есть, отчасти же не есть — он находится между миром идей и небытием. (Нужно иметь в виду, что для Платона материя и есть небытие, ибо она противится всякому разумному определению). Мир явлений есть искаженное отражение мира идей на фоне несущего — материи. Наша душа, по Платону, первично была причастна миру идей, однако отпала от него, попав таким образом в плен к телу и свойственной ему чувственности.

Нужно оценить всю революционность платоновского идеализма. Мир явлений, мир окружающей нас действительности, который всеми молчаливо считается за единственную реальность, признается Платоном лишь за полупризрачное отражение неизвестной здравому смыслу подлинной реальности — вечного мира идей. Учение это, открывающее перспективы

вечности, удовлетворяет, помимо всего прочего, этически-религиозным требованиям человеческой совести.

В нашу задачу не входят сколько-нибудь детальное изложение учения Платона. Схематический эскиз его метафизики был намечен нами лишь в качестве классического образца онтологического идеализма со всеми его достоинствами и недостатками. При этом совершенно ошибочным было бы считать учение Платона устаревшим и давно преодоленным. В философии нет старого и нового, а есть истинное и ложное. Кроме того, именно современная философская мысль во многих отношениях возрождает платонизм (например, в теории реального бытия, присущего общим понятиям).

Основным пороком идеализма платоновского типа является тот крайний дуализм, та онтологическая пропасть, которую он видит между миром идей и миром явлений. Стоя на позиции подобного дуализма, невозможно понять, как мир явлений может быть все-таки причастным миру идей и как мог вообще возникнуть мир явлений. Ведь мир идей лишен всякой динамики, он есть как бы завершенный в себе гармонический аккорд, он есть предмет стремления, а не причина его. Материя же — небытие — также не может быть причиной возникновения мира явлений.

Как известно, Аристотель подверг эту сторону учения Платона критике и преобразовал его философию в духе монизма. Аристотель стремился преодолеть непримиримую противоположность между идеей и явлением, выдвинув вместо этого относительное противопоставление «формы» — «материи», причем «форма» понималась им как «действующая идея», имманентная, а не трансцендентная явлению. Система Аристотеля отличается от платоновской большей логической продуманностью и стройностью. Однако мы коснемся ее в другой связи — при изложении идеал-реалистических систем, одним из классических примеров которых она является.

Не нужно, однако, забывать, что противоречия между Платоном и Аристотелем не до такой степени антагонистичны, как излагается это во многих учебниках философии. Ибо аристотелизм представляет собой не столько противоположность платонизма, сколько его логическое исправление и завершение.

Перейдем же теперь к схематическому описанию конкретного идеализма как системы более сложной, чем только что изложенная нами точка зрения отвлеченного идеализма платоновского типа.

***3.7. Конкретный идеализм.*** Итак, рассудочная метафизика субстанций оказалась внутренне порочной и бесплодной. В силу своей механистичности она утратила органичность и живой динамизм космоса.

Более глубок и плодотворен путь *онтологического идеализма*, открывающего в бытии третье измерение — мир вневременных идей, возвышающийся над миром вечно изменчивых явлений. Но, повторяем, пороком идеализма платоновского типа является тот неестественный разрыв, та пропасть, которую он видит между миром идей и миром явлений. Платонизм есть классический образец отвлеченного, отрешенного идеализма.

Более полноценной формой онтологии является мировоззрение, которое можно назвать *конкретным идеализмом* и которое получило свое классическое выражение в философии немецкого идеализма — у Фихте, Шеллинга и Гегеля.

За основной онтологический принцип здесь признается не рассудочно мыслимая субстанция и не отвлеченная идея, а живой конкретный дух во всей полноте его творческой мощи. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что «Абсолютное Я» Фихте или «Абсолютный Дух» Гегеля как небо от земли разнятся от духовной субстанции, как ее понимали Декарт или даже Лейбниц. Немецкий идеализм (за пример которого мы берем здесь систему Гегеля) отличается от спиритуалистических систем двумя главными существенными признаками: во-первых, он понимает дух не по аналогии с текущими во времени психическими процессами, а скорее по аналогии с носителем психических актов — с человеческим «я», возведенным в онтологическую, сверхчеловеческую степень. Точнее говоря, Дух понимается Гегелем как сверхвременное бытие, проявляющее, однако, свою сущность во времени и в пространстве, а не в отрешении от них. И, во-вторых, Дух понимается не в смысле законченной в себе, готовой субстанции (т. е. не как объект), а как *субъект*, как принцип творчества и развития. Недаром Гегель выдвинул на первый план принцип: субстанция должна быть мыслима не как объект, но как субъект. Дух Гегеля есть платоновская идея, ставшая живым субъектом.

Иначе говоря, в противоположность *статическому* и *неисторическому* характеру идеализма Платона, конкретный идеализм Гегеля носит динамический и исторический характер. Этот динамизм получил свое кульминационное выражение в диалектическом методе Гегеля. Согласно этому методу, всякое положение (тезис), будучи продуманным до своего логического предела, приводит к самоотрицанию (антитезису). В свою очередь, продуманное до конца самоотрицание (антитезис) приводит к «отрицанию отрицания», т. е. к новому положению — «синтезу» тезиса и антитезиса. Так, самое богатое по своему замыслу понятие *бытия*, при его логическом продумывании, оказывается самой бедной, отвлеченной и пустой абстракцией (из всего существующего), превращаясь, таким образом, в понятие *небытия*. Но единство бытия и небытия дает новое понятие *становления* (ибо в становящемся что-то уже «есть», но чего-то еще «нет»). Так, чувственный мир явлений есть для здравого смысла

единственная подлинная реальность. Однако если мы отдадим себе отчет в том, что в нем «все течет», что все в нем временно, то мы придем к заключению, что единственно устойчивое (реальное) — это отношения между явлениями, подчиняющиеся логическим законам тождества (А есть А), противоречия (А не есть не-А) и исключенного третьего (всякое Б есть либо А, либо не-А). Иначе говоря, динамизм мира явлений оказывается призрачным, и вместо него мы получаем статический мир формальной логики. На вечно изменчивый мир явлений как бы накидывается сеть логических законов, умерщвляющая этот мир и превращающая его в нечто неподвижное. Но осознание того, что всякое понятие переходит в свою противоположность, открывает нам мир живой диалектики, в котором всякое А есть в то же время и не-А. В мире Духа мы имеем единство изменчивости чувственного и вневременности формально-логического мира, в нем нам открывается живой динамизм и живая органичность мира идей.

Абсолютная Идея первоначально существует «в себе» — как вечный замысел о мире. Но, по закону диалектики, Идея «отпускает» себя в свое «инобытие». Таким образом, вместо абсолютного единства Абсолютной Идеи мы получаем множественность и раздробленность, «вне-себя-бытие» природы. В историческом процессе Абсолютная Идея, отпавшая от самой себя и обратившаяся в свою противоположность, осознает самое себя, становясь «для-себя-бытием» в человеческом самосознании. Здесь, как и везде у Гегеля, «противоречие есть душа развития»[55]. Гегель применяет, иногда гениально удачно, но чаще всего насильственно, свой диалектический метод и к истории человечества. Он считает, что при применении диалектического метода исчезнет вся кажущаяся неразумность и неосмысленность природного и исторического процесса, и мы узрим в мировом процессе великий смысл — самообнаружение и самоосознание абсолютной Идеи. Тогда мировой и исторический процесс предстанет перед нами как процесс для человека трагический, но в целом осмысленный и внутренне оправданный. «Все действительное разумно, все разумное действительно»[56].

Нет сомнения в том, что конкретный идеализм Гегеля приводит нас к более глубокому постижению бытия, чем отрешенный идеализм Платона, не говоря уже о системах рассудочной метафизики. Система Гегеля преодолевает разрыв между сущностью и явлением, характерный для отвлеченного идеализма. Здесь сущность есть субстанциальная суть явления, а явление есть обнаружение сущности.

Слабость конкретного идеализма гегелевского типа заключается в другом — в его крайнем «мистическом рационализме», в абсолютизации Разума. Гегелевский панлогизм несостоятелен прежде всего гносеологически. Ведь согласно Гегелю, разум способен «вывести», «деду-

цировать» из самого себя весь мир, наподобие того, как паук ткет из себя паутину. Естественно, что при этой сверхчеловеческой задаче все противоразумное, иррациональное, противоречащее разуму не принимается во внимание, оказывается вне поля зрения философа. Оно и признается Гегелем лишь в качестве «иррационального остатка». Недаром он говорил: «Если моя философия не согласуется с фактами, тем хуже для фактов»[57].

Но разум по своей природе лишен творческой силы, коренящейся всегда в иррациональном. Разум установлен всегда на *данное*, он не может заменить собой чувственного восприятия, он может лишь находить смысл в данных в опыте явлениях. Строение сознания таково, что в нем объект не производное от субъекта, он дан субъекту. Бытие не определяет сознания, но и сознание не определяет бытия. В «данном» всегда есть элемент иррациональности. Так, знаменитый тезис о разумности всего действительного и действительности всего разумного разбивается о момент иррациональности в сущем. Панлогизм Гегеля осуществлен путем насилия над данными в опыте феноменами, путем выхолащивания из опыта всего иррационального. В этом отношении позитивизм был естественным коррективом к «онтологии абсолютного разума», хотя сам позитивизм повинен в больших философских грехах, чем Гегель. («Орлам случается и ниже кур спускаться, но курам никогда до облак не подняться»[58]). Но как бы то ни было, «иррациональный остаток», нехотя признаваемый Гегелем, взорвал изнутри его систему.

С этим тесно связан вопрос о ценности диалектического метода. Как один из методов постижения истины он вполне законен. В известном смысле, все великие философы-идеалисты были диалектиками, все они стремились к высшему синтезу, достигаемому через «единство противоположностей» (Платон, Николай Кузанский). Ограничению подлежит лишь выдавание диалектического метода за единственный правомерный метод философии.

Во-первых, голое *отрицание* понятия никогда не даст нам его *противоположность*. Антитезис никогда не породит синтеза. Под «не-А» разумеется все, что не есть А, а не противоположность этого А. Гегель преувеличил «мощь отрицания». Во-вторых, противоположность не обязательно означает противоречие, тогда как Гегель сознательно смешивает эти понятия. Поэтому антитезис невыводим непосредственно из тезиса, а синтез — из антитезиса. Синтез может быть получен лишь путем одновременного усмотрения «единства противоположностей» как некоего *целого*. Иначе говоря, диалектика незавершима без *интуиции*, без интеллектуального созерцания предмета в его целостности. В целом же есть всегда момент иррациональности, неподводимый под понятие.

*
* *

Но если диалектика Гегеля приемлема с оговорками и при условии ее завершенности в интуиции, то «диалектика» в понимании так называемого диалектического материализма не выдерживает никакой критики. Если сам Гегель несколько повинен в преувеличении «мощи отрицания», мощи антитезиса, то в диамате момент противоречия абсолютизирован. Противоречие в диамате — «основное», в то время как единство, синтез есть нечто «производное». Диалектика Гегеля питается пафосом синтеза, хотя и не достигает его. Диалектика «диаматчиков», абсолютизируя противоречие, делает синтез и единство принципиально невозможными. Тем самым диамат искажает замысел гегелевской диалектики. Мало того, сама диалектика, лишенная целостной природы синтеза, становится механистической. Переход от тезиса к антитезису осуществляется как бы автоматически. Поэтому механистическая диалектика диамата никак не может быть названа законной наследницей органической диалектики Гегеля. Само выдвижение на первый план антитезиса и противоречия объясняется стремлением оправдать непримиримую классовую борьбу. Если Герцен говорил, что «диалектика Гегеля — это алгебра революции»[59], то в диамате диалектика стала философским прообразом большевистской беспощадности и непримиримости.

***3.8. Иррационализм.*** Осознание иррациональной стороны сущего приводит нас к идее онтологии иррационального, к *метафизике иррационализма.*

История философии знает две классические системы, построенные на этом принципе: метафизику «Мира как воли и представления» Шопенгауэра и интуитивную философию иррационального «жизненного порыва» Бергсона. Обе эти системы носят романтический характер — пессимистический у Шопенгауэра, завершающийся в его апологии небытия, нирваны[60], и оптимистический у Бергсона, проникнутый верой в творческую мощь «жизненного порыва». Обе эти системы законны и естественны. Они глубоко проникают в иррациональную основу сущего, игнорируемую прежде академической философией и составлявшую больше предмет интуиции мистиков и поэтов.

Утверждение и глубокий анализ сверхрассудочной цельности изначально творческого «жизненного порыва», противопоставление его механистическому рассудку и неорганической материи составляет непреходящую заслугу французского философа.

Важно подчеркнуть, что под жизненным порывом Бергсон отнюдь не понимает какую-то новую субстанцию. Для него понятие порыва ценно именно тем, что в нем подчеркивается творческий, динамический харак-

тер этого начала. Жизненный порыв действует не по законам причинности, ибо сущность его заключается в свободном творчестве. Свобода составляет едва ли не главную характеристику élan vital[61].

Именно поэтому Бергсон отвергает не только детерминизм, но и действие в соответствии с целями — телеологию, которая, по его мнению, есть продукт *рационализации* жизненного порыва, хотя и не столь мертвящей, как детерминизм. Ибо, в его глазах, телеология ограничивала бы свободу élan vital, правда, не позади стоящей, слепой причиной, но все же впереди поставленной целью. Телеология не объясняла бы то постоянное творчество онтологически нового, никогда не бывшего в мире, постоянное изобретение новых путей и средств, в чем проявляется изначальная гениальность жизненного порыва.

Именно поэтому жизненный порыв не есть энтелехия в смысле Аристотеля или Дриша[62], ибо энтелехия лишь регулирует физико-химические процессы, сама будучи тождественной себе, статичной. Жизненный же порыв есть сама творческая изменчивость — durée[63], не нуждающаяся, как выражается Бергсон, в носителе, в «подпорке». В этом смысле жизненный порыв столь же иррационален и неуловим, столь же вечно изменчив, как и само время. Но это не есть то время, которое мы измеряем по часам и в котором настоящее, прожив неуловимый миг, отходит в небытие. Здесь прошлое проникает собой настоящее, а настоящее предвосхищает будущее в творчестве нового. Иррационализм Бергсона находит свое крайнее, невиданное в истории философии выражение в его гениальной метафизике времени.

Однако как Шопенгауэр, так и Бергсон терпят крушение при попытке дать *генезис* разума из иррациональной воли. Ибо разум столь же первичен, как и воля, рациональное столь же невыводимо из иррационального, как и наоборот. Всякая попытка понять разум как вторичное, производное разбивается о тот факт, что при этом необходимо пользоваться услугами того же самого разума. Так, противоборство интеллекта и иррациональных порывов в человеческой душе указывает на то, что и интеллект представляет собой реальную силу. Обратное воздействие разума на волю становится столь же неразрешимой загадкой, как и обратное воздействие сознания на материю в материалистических системах. Признание Бергсоном того, что «жизненный порыв» не имеет плана, но имеет, может быть, замысел, означает, что он приписал иррациональному разумное начало. Бергсон прав в своей критике аналитического рассудка, но не в своем романтическом восстании против синтетического по своей природе разума. Так всякая односторонность в замысле философской системы мстит за себя конечной неувязкой. Рациональное и иррациональное суть антитезы, не исключающие, а дополняющие друг друга.

***3.9. О непостижимости бытия.*** Итак, мы видели, что материализм, спиритуализм, дуализм и плюрализм, отвлеченный и конкретный онтологический иррационализм — системы односторонние, неспособные объять собой *бытие* в его полноте и целостности. Вообще, всякий «изм» есть верный признак односторонности. Это утверждение отнюдь не означает неуважения к той гигантской работе мысли, о которой свидетельствует история философии. Наоборот, та же история философии показывает, что последовательная односторонность, гениальные заблуждения мысли больше послужили прогрессу философии, чем беспринципный синкретизм или старательные, но лишенные всякой оригинальности компиляции. Историк философии хорошо видит заблуждения других, но сам он обыкновенно бывает неспособен создать целостную систему. Гениальные заблуждения и односторонности в философии ценнее филистерского «всего понемножку». Кто хочет объять необъятное, рискует схватить руками пустоту.

Разумеется, и органическое мировоззрение, обязанное столь многим Гегелю и Бергсону и намечающееся в современной философии в трудах Лосского, Франка, Штерна, Шелера, Уайтхеда и других, не свободно от односторонностей. Однако оно пытается учесть опыт лучших традиций философской мысли, стремится избавиться по крайней мере от тех односторонностей, которые в настоящее время могут быть осознаны.

Основа органического мировоззрения — осознание принципиальной невозможности подвести бытие под какую-нибудь одну категорию, равно как и разложить его на сумму ряда категорий — духовного, материального, рационального, иррационального и т. д. Оно готово подписаться под фразой Платона: «Когда вы говорите о бытии, употребляя то и дело глагол "есть", вы разумеете, конечно, нечто понятное и очевидное. Мы же, чем больше задумываемся о бытии, тем в большее приходим смущение».

Органическое мировоззрение открывает Непостижимое на дне каждой категории, каждого пласта бытия — в материи, в биоорганической жизни, психическом бытии, бытии социальном и духовном. Но осознание этой непостижимости сущего не означает здесь иррационализма. Слова Николая Кузанского — «непостижимое постигается через посредство его непостижения»[64] — подлинное гносеологическое motto[65] органического мировоззрения.

Согласно интуитивистской теории знания, предмет наличествует в познании непосредственно. Это означает, что осознание непостижимости бытия есть признак подлинного обладания Непостижимым — бытием во всей его полноте. Ибо подлинно непостижимое не есть непостижимое только для нас (а для других существ, может быть, постижимое) — оно есть Непостижимое «в себе». Бытие, по своей синтетической природе

превосходящее всякие категории, непостижимо не в силу своей иррациональности, а в силу того, что оно как бы возвышается над самой противоположностью рационального и иррационального. Если слова имеют здесь какое-нибудь значение, то можно сказать, что бытие не иррационально, а сверхрационально.

Так, мистическая интуиция бытия в его непостижимости есть высшая основа органического мировоззрения, которое пытается понять бытие как органическое целое всех его пластов, вовсе не пытаясь при этом вывести один род бытия из другого или — еще того хуже — подвести само бытие под одну из его категорий. Однако органическое мировоззрение вовсе не ставит знака равенства между различными категориями бытия, — *внутри* бытия оно видит иерархическую структуру. Материя, с точки зрения органического мировоззрения, образует низший, беднейший пласт бытия, в то время как в бытии духовном явлено наибольшее приближение к взыскуемой абсолютной полноте и богатству.

В заключительной части нашего труда мы снова подойдем к предельной проблеме онтологии — проблеме абсолютного бытия. Теперь же спустимся с высот мистической интуиции Непостижимого и перейдем к анализу основных понятий и принципов органического мировоззрения.

## Глава 4.
## ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

***4.1. Целое и агрегат.*** Согласно популярным взглядам, основную тему онтологии составляет спор между «материализмом» и «идеализмом». При этом, как известно, материалисты признают за основную реальность материю, считая дух, сознание, идеи за нечто производное, вторичное. А так называемые идеалисты приписывают подлинную реальность духу, сознанию, видя в материи лишь внешнюю видимость или, в лучшем для материи случае, внешнее обнаружение духа.

Нет сомнения, что в этом традиционном противопоставлении есть доля истины. Однако понятие духовного или душевного бытия получило в западной философии некую специфическую, суженную постановку, делающую эту проблему рационально неразрешимой и напоминающую иногда спор о том, кто кого произвел — яйцо ли курицу или курица яйцо. Ибо как материализм, так и спиритуализм должны отрицать *взаимодействие* материи и психики по той простой причине, что за тем или другим началом отрицается самобытность. Дуализм же материального и душевного начала — признание материи и духа равноценными по бытию — делает взаимодействие души и тела непонятным. Как известно, психологи и философы, отрицающие возможность метафизики, не примыкающие ни к материалистическому, ни к спиритуалистическому лагерю, придерживаются так называемой «теории психофизического параллелизма», согласно которой душевные и материальные процессы происходят параллельно, как бы по предустановленной гармонии[66], причем ни один ряд не вмешивается причинно в другой. Подобная теория равнозначна, однако, признанию принципиальной неразрешимости психофизической проблемы. Эта рациональная неразрешимость проблемы коренится в самой ее постановке, где «материи» или «психике» заранее приписываются свойства, исключающие одно другое, — обладание сознанием, с одной

стороны, и неодушевленность, инертность, с другой. Однако проблема взаимоотношения материи и духа, вернее, того, что кроется под этими терминами, глубже и шире психофизической проблемы. Ибо под «духом», «духовным бытием» понимается: 1) некая индивидуальность, обособленность, своеобразие — в противовес безличности всего материального, 2) способность действовать в соответствии с намеченными целями — целенаправленность, целесообразность, — в противоположность механистичности материи, так сказать, толкаемой причинно из прошлого, а не устремленной к целям, находящимся в будущем, 3) под «духом» мы разумеем носителя и создателя ценностей, — в противовес равнодушию материи к каким бы то ни было ценностям и оценкам. И, наконец, 4) к сущности духовного бытия принадлежит обладание «душой», «со знанием», — в противоположность неодушевленности и бессознательности материи («мертвая материя»).

Традиционная трактовка основной метафизической проблемы гипостазирует, абсолютизирует именно эту последнюю пару понятий: одушевленность и неодушевленность, оставляя первые три признака духовного бытия вне поля зрения. Между тем основные вопросы метафизики не только не могут быть решены, но и сколько-нибудь удовлетворительно поставлены, если не иметь в виду всего комплекса перечисленных противопоставлений.

В свете осознания этой многоплановости исходной метафизической проблемы проблема психофизическая (оказавшаяся камнем преткновения для материализма и спиритуализма) оказывается сравнительно частным вопросом, который может быть решен не иначе как в связи со всем комплексом вопросов.

Этот комплекс — индивидуальность, целенаправленность, обладание ценностью, одушевленность — может быть объединен и обозначен как проблема *целостности*. Иначе говоря, исходный метафизический вопрос не укладывается в формулу: одушевленность или неодушевленность, он может быть выражен лишь в следующей дилемме: есть ли данное явление некое целое, обладающее *своеобразием, целенаправленностью и ценностью*, или оно может быть исчерпывающе объяснено как сумма внешних по отношению друг к другу элементов, т. е. как *агрегат*, действующий по законам механической причинности? Короче говоря, не противоположность между «духом» и «материей», а противоположность между «органическим целым» и «механическим агрегатом» должна стать исходной точкой подлинной критической метафизики. Мало того, проблема целостности носит более универсальный характер, чем проблема психофизическая. Было бы наивным сразу ставить вопрос об одушевленности атома или молекулы. Однако есть смысл ставить вопрос так: являются ли материальные частицы механическими элементами, или

в них можно усмотреть органическое строение? Вполне уместен также вопрос: сводятся ли все функции биологического организма к процессам физико-химическим (т. е. механическим), или для понимания сущности организма необходимо признать сверхмеханический фактор — энтелехию[67], — дирижера жизненных процессов, направляющего их к какой-то цели? Тот же вопрос определяет понимание структуры и сущности психики: подобна ли законосообразность душевной жизни законам неорганической природы, отличаясь от них лишь большей сложностью, — или в области душевной жизни мы вступаем в сферу свободы от природной необходимости? Или, формулируя эту дилемму другими словами: можно ли объяснить связь душевных явлений между собой чисто внешне — т. е. ассоциативно; состоит ли душа из мозаики представлений, или душевная жизнь изначально обладает творческим характером и свободой, о чем свидетельствует нам самосознание?

Тот же вопрос оказывается не менее существенным для понимания структуры общества: исчерпывается ли общество механической суммой или равнодействующей своих членов, или это реальность особого, сверхиндивидуального порядка? Исчерпывается ли сущность культуры совокупностью, хотя бы бесконечно сложной, выработанных методов труда, орудий производства, произведений искусства и т. п. — или оно представляет собой органическое, своеобразное целое, проникнутое определенным, неповторимым стилем, вникая в который можно угадать идею данной культуры?

Как видим, вопрос: органическое целое или механический агрегат, «личность» или «вещь», — шире и глубже традиционной психофизической проблемы.

Мало того, как это подсказывается вышеприведенными примерами, противопоставление «личности» и «вещи» не тождественно и не параллельно противопоставлению духа материи. Ибо есть психические состояния, которые можно объяснить преимущественно механистически (например, физиологически обусловленные ощущения), и есть материальные образования, обнаруживающие скорее органическую структуру (строение микроматерии внутри атомного мира).

Отметим же теперь главные признаки, отличающие механистическое миропонимание от органического. Согласно механистическому миропониманию, всякое целое есть *сумма* или комбинация самостоятельных элементов. Так, линия определяется в духе этого мировоззрения как сумма точек, движение — как ряд перемен местоположения тела в пространстве, материя — как совокупность неделимых частиц. Биологический организм, с этой точки зрения, есть чрезвычайно сложная комбинация процессов физико-химических, душевная жизнь есть еще более сложное сплетение ощущений, представлений и т. п. Короче говоря, строение каждого

явления представляется сторонникy этого мировоззрения механическим *агрегатом* (неупорядоченным или машинообразным). Важно подчеркнуть, что механистическое миропонимание не всегда бывает материалистическим. Метод здесь существеннее мировоззрения.

В противоположность этому, органическое мировоззрение признает целое несводимым к сумме или равнодействующей составных элементов (например, линия несводима к сумме точек, ибо беспредельное нагромождение точек никогда не создаст линии). Согласно органическому взгляду, элементы существуют не иначе как в *системе некоего целого*, которое, в силу этого, *первичнее* частей. Иначе говоря, целое — *первично*, отдельные же его элементы — производны. Примером органического целого является биологический организм, все органы которого реагируют на раздражения координирование, согласованно, т. е. именно как целое. Однако понятие органического целого отнюдь не ограничивается его биологическим смыслом. Оно может быть применено также и в до- и сверхорганической сфере. Так, линия, согласно органическому мировоззрению, понимается не как сумма точек, а как некая непрерывность, внутри которой располагаются точки. Иначе говоря, точку можно получить из линии (путем перерыва, пересечения), но не наоборот. Так, время не есть сумма моментов, а некое единство прошлого, настоящего и будущего.

Душевная жизнь также не исчерпывается суммой ощущений, желаний, чувств — она представляет собой целостный поток переживаний, в котором можно выделить элементы, условно называемые ощущениями, представлениями и т. п. Мало того, в душевной и духовной жизни осуществляется качественно большая степень органической целостности, чем в биологическом организме. Органическое мировоззрение отнюдь не означает поэтому биологизма — стремления понять бытие, исходя из той формы его, которая явлена в (биологически понимаемой) жизни.

Понятие «целого» отнюдь не равнозначно понятию «субстанции». Субстанция в традиционном понимании мыслилась как некая *простая*, тождественная себе сущность. В понятии же «целого» заключается идея «множественности», а именно множественности и разнокачественности частей и функций, которые сочетаются в единство. Именно в силу этого противопоставление «целого» «агрегату» отнюдь не тождественно противоположению «духа» «материи», поскольку дух и материя понимаются субстанциально. Кроме того, своеобразие понятия «целого» выражается также и в том, что здесь подразумевается не только единство множественности, но и единство материальных и душевных процессов. «Органическое целое» *психофизически нейтрально*, ибо целостность присуща как материальной, так и психической стороне «целого». При этом нельзя сказать, что целое целостно, ибо оно одушевлено. Скорее наоборот — оно

одушевлено потому, что оно целостно. Психическая сторона целого является его нормальной внутренней формой.

***4.2. Целесообразность.*** Итак, целостность структуры (несводимость к сумме частей) — статический признак органического целого. Динамическая же сторона органического целого выражается в целенаправленности его проявлений (в то время как механический агрегат может действовать лишь автоматически, «вслепую», по закону причинности). Целенаправленность, целесообразность искони присуща прежде всего биоорганической жизни, проявляясь, однако, в более утонченной форме в душевной, социальной и духовной жизни. Вообще всякое действие, имеющее характер *поступка*, с необходимостью предполагает целесообразность, — оно определяется не только стоящей за ним причиной, но и, прежде всего, направленностью на предстоящую цель. И подобно тому как органическое целое несводимо к сумме составляющих его частей, так и целесообразность (т. е. динамическая сторона органического целого) принципиально несводима к многообразию внешних причин. Мало того, целесообразность есть естественная форма динамического проявления органических целых. Лишь органическое целое способно проявлять целесообразную деятельность. (Недаром в русском языке слова «целое» и «цель» образованы от одного корня.) Механический же агрегат может действовать лишь по закону причинности.

Поэтому понятно и естественно, что механистический способ мышления слеп к категории целесообразности, что в механистическом мировоззрении нет места для категорий «целесообразности» и «целого». Как известно, материалистически настроенные биологи склонны отрицать реальность целесообразности даже в органическом мире, считая, что биоорганические процессы представляют собой сложное сплетение причинных процессов, производящих лишь иллюзию целесообразности. Достаточно, однако, задуматься над тем, что если бы механистический детерминизм был прав, то возникновение, сохранение и развитие органических образований оказалось бы непонятным чудом, притом — чудом, ежесекундно совершающимся. Математическая вероятность того, что внешняя связь механических элементов создаст такое осмысленное целое, как организм, и будет способствовать его развитию, — чудовищно мала; она выразилась бы бесконечно малой величиной в бесконечно большой степени, практически сведясь к нулю (ибо нужно отдать себе отчет в том, что и мельчайший организм состоит из миллиардов клеточек, все функции которых скоординированы друг с другом). Даже такой «простой» орган, как глаз, представляет собой сложнейший и тончайший организм, в своем целом дающий, тем не менее, такое простое и вместе с тем чудесное явление, как зрение, представляющее собой целостный акт.

Целенаправленность, господствующая в биоорганической природе, не означает, что природа есть завершенное гармоничное целое. Точно так же и всякий организм не вполне органичен. Болезни, носящие паразитический характер (например, рак), нецелесообразны по отношению к организму. Однако они целесообразны по отношению к носителям рака. Таким образом, указание на нецелесообразность некоторых органических процессов нисколько не колеблет самого принципа целесообразности.

На самом деле, непонятное на первый взгляд сочетание сложности строения и единства функции обусловлено двумя различными взглядами на один и тот же феномен: то, что при механистически-рассудочном подходе представляется как сложный машинообразный агрегат, в действительности есть единое целое. Или, другими словами: то, что с внешней точки зрения представляется как механизм, действующий по закону причинности, на самом деле есть проявление целесообразной деятельности. Это означает, что органические структуры включают в себя и механическую сторону: *всякая целесообразность предполагает причинность как материал своего воплощения.* В свою очередь, *механический автоматизм функций* (изучаемый биологами) *предполагает целесообразность как условие его осмысленности.*

Необходимо также подчеркнуть, что целесообразность вовсе не обязательно означает рассудочную преднамеренность. При таком рассудочном понимании целесообразности она была бы необъяснимой загадкой в дочеловеческом мире (такой загадкой и представляется для рассудка всякий инстинкт). Нецелесообразностью проникнуты и бессознательные стихии души (современный психоанализ, открывший «подсознательное», дает разительные примеры бессознательной целесообразности подсознательных тенденций). Даже такие мнимомеханические проявления организма, как рефлексы, предполагают целенаправленный инстинкт самосохранения и сохранения рода.

Это значит, что органическое мировоззрение, утверждающее реальное значение категории целесообразности, шире механистического, видящего в мире лишь слепую цепь причин и следствий.

Необходимо отметить еще одну существенную черту органических целых: их *психофизическую нейтральность.* Целесообразность присуща как физиологической, так и психической стороне организма. Ибо биоорганическое целое есть живое единство психической и телесной сторон.

В связи с вышесказанным можно дать следующее определение «органического целого» (заимствованное в основном у Штерна[68]): «Органическое целое есть такое бытие, которое, несмотря на множественность частей, представляет собой своеобразное структуральное единство и,

несмотря на множественность функций, осуществляет единую целеустремленную деятельность». В этом определении ценно подчеркивание «многоединства» — единства множественности, которое составляет главную характеристику органического целого. Иначе говоря, здесь множественность есть материал для воплощения единства. Ибо целое есть не что иное, как единство, воплощенное в множественности. Каждое органическое целое, с этой точки зрения, беспредельно дробимо (на части), не переставая от этого быть целым. «Организм есть механизм, состоящий из бесконечного количества частей и функций» (Лейбниц)[69].

Это значит, что во всяком живом органическом целом дано живое единство причинности и целесообразности. Причинность есть воздействие частей на целое. Целесообразность же есть воздействие целого на части. Оба эти рода детерминации сосуществуют во всяком живом органическом целом. При этом детерминация телеологическая (воздействие целого на части) носит более глубинный характер, чем детерминация причинная, составляющая предмет исследования биологии. Однако в основе причинной детерминации лежит детерминация телеологическая, без которой организм был бы лишь сложным механизмом.

***4.3. Историчность.*** Органические системы, в отличие от механических, характеризуются своей *историчностью* и своим творческим характером. Для механической системы прошлое практически нереально. Зная скорость, местоположение, вес и упругость движущихся в замкнутой системе твердых тел, мы можем теоретически вычислить все комбинации взаимоотталкиваний этих тел, всю будущую судьбу этой механической системы. При этом прошлое этой системы для нас несущественно. По отношению же к органической, целостной системе такое механическое предсказание будущей судьбы принципиально невозможно. Мало того, для понимания настоящего этой системы нам необходимо знать ее прошедшее, ее историю.

Так, для полного диагноза органической болезни (не механических ранений) врачу необходимо знать историю этой болезни, ее генезис. Для полного понимания невроза необходимо знать историю данной душевной болезни, неотделимой от целостной биографии пациента. А понять характер данного народа можно лишь через знакомство с его историей. Органические системы тем и отличаются от механических, что они реагируют на внешние раздражения *на основе прошлого опыта*, они имеют, выражаясь словами Дриша, «*исторический базис реакции*»[70]. Все органическое обладает *памятью*, биологической или душевной. (Такие явления, как, например, иммунитет, необъяснимы без наличия биологической, абсолютно бессознательной памяти организмов.) Память же, как показывают данные новейшей психологии, сохраняет все наше прошлое, при-

чем лишь сравнительно незначительные отрывки этого прошлого могут быть сознательно вспоминаемы. Биологические процессы *необратимы*, что и выражается в созревании, развитии и старении организмов. Это значит, что в органических системах прошлое незримо присутствует в настоящем, определяя (но *не предопределяя*) весь дальнейший ход развития органических систем. В биологических организмах явлено единство прошлого и настоящего. В силу этого их настоящее принципиально не может быть абстрагировано, оторвано от прошлого. Иначе говоря, то время, которое реально для всего органического, не гомогенно (однородно), а гетерогенно (разнородно). Органическое время не есть математическое время, измеряемое часами; каждый организм имеет свое собственное мерило времени. Так, время для бабочки протекает иначе, чем для гусеницы. Память (которую нужно отличать от воспоминаний, в которых прошлое «вспоминается», а не существует) есть реальная связь настоящего с прошедшим, есть первая ступень преодоления временной разобщенности бытия.

Однако эта необратимость органического времени чревата выводами и по отношению к будущему органических систем. Она означает постоянное творчество принципиально *нового*, небывшего в мире, в жизни всего органического. Мало того, жизнь и творчество в каком-то глубинном смысле суть синонимы. Возникновение онтологической новизны автоматически явствует из первофеномена *необратимости* органического времени. Повторения мыслимы лишь в системе «неорганического», в системе математического, однородного времени. В неоднородном же, органическом, необратимом времени каждый настоящий миг содержит в какой-то (пусть практически иногда минимальной) степени нечто абсолютно новое по отношению к прошлым состояниям данного органического целого. Все живое не только «протекает» во времени, но и реально «длится». Для всего живого время есть не только «категория», «координата», но и некая внутренняя судьба. Ибо все органическое не только неразрывно связано с прошлым, но также и свободно от предопределяющего значения этого прошлого. Для органических систем реально не только прошлое, но и будущее. Безвозвратность, неповторимость прошлого означает также и неотвратимость будущего — не того будущего, которое имплицитно[71] уже содержится в настоящем, но того будущего, которое «родится» как некая онтологическая новизна. Обратим внимание на то, что для механических систем будущее уже заключено в настоящем и лишь происходит позже, будучи принципиально выводимо из настоящего.

В душевной жизни связь прошлого с будущим осуществляется через *ожидание* и *воображение*. Но смысл ожидания и воображения и заключается в том, что в них «интендируется» (предносится) нечто новое. В нашей

душевной жизни будущее творчески предвосхищается в ожидании и воображении. Творческий акт и осуществляется через воображение.

Одним словом, «исторический базис реакции» и постоянное изобретение новых путей или, иначе говоря, реальность прошлого и будущего — характернейшая черта органических целостностей, принципиально отличающая их от механических систем.

***4.4. Многоединство.*** Итак, органическое целое есть действующее целесообразно единство множественности. Однако сущность органического целого не исчерпывается этими определениями — настоящая структура целого много сложнее.

Дело в том, что *части органического целого сами суть органические целые низшего порядка.* В то же время *каждое органическое целое, в свою очередь, — часть органического целого высшего порядка.* Так, например, каждый индивидуальный организм состоит из органов, клеточек и т. п., будучи в то же время частью своего *рода.* Таким образом, строение органического целого носит *солидарно-иерархический* характер, ибо единство целого создается солидарностью его органических частей ради служения данному органическому целому высшего порядка (принцип иерархии). Говоря о «солидарности», мы имеем в виду, разумеется, не сознательную солидарность, а солидарность инстинктивную, которую можно назвать «солидарностью» лишь по частичной аналогии с ее высшими, сознательными проявлениями.

В силу этого каждое органическое целое живет как бы *тройной* жизнью: своей собственной, жизнью низших, включенных в него целых и, наконец, жизнью целого высшего порядка, в которое включено оно само. Этот тройственный аспект можно усмотреть и в жизни такого высокоразвитого органического целого, как душа человека. Ведь каждая душа живет жизнью низших влечений (например, сексуального), далее, своей собственной жизнью и, наконец, жизнью социальной, как член коллектива (жизнью нации, науки, искусства и т. п.).

Этот тройственный аспект органического целого нисколько не нарушает (в принципе) его единства. Наоборот, «единство множественности», составляющее исконную черту целого, находит здесь свое полноценное выражение. Так, наше «я» не перестает быть «я» оттого, что оно живет, помимо собственной жизни, жизнью *данных* нам влечений и жизнью того коллектива, того «мы», органической частью которого оно себя ощущает.

***4.5. Индивидуальность.*** Итак, если статическая сторона, т. е. *структура* органического целого такова, что оно не может быть понято как «агрегат» составляющих его частей, то динамическая сторона целого выражается в целесообразности, точнее говоря, целенаправленности,

которая, опять-таки, не может сводиться к сумме механических причин.

Живым органическим целым присуще, однако, еще одно существенное определение, тесно связанное с предыдущими, — их *индивидуальность*, обособленность, своеобразие. Механистическое мировоззрение не знает понятия индивидуальности в собственном, не переносном смысле этого слова. Оно знает лишь *единичности* — редко встречающиеся в опыте, но принципиально *повторимые* комбинации, комплексы составных элементов, подобно тому, как в природе встречаются камни и скалы причудливой формы. Всякая индивидуальность, с механистической точки зрения, не есть нечто исконное, первозданное, а вызванное условиями внешней среды *видоизменение* безличной сущности (при этом не столь существенно, подразумевается ли под этой сущностью материя или дух).

С точки же зрения органического мировоззрения, индивидуальность, наоборот, представляет собой нечто первичное, несводимое к особой комбинации безличных элементов. *Всякое органическое целое, в силу своей органичности, индивидуально*; в известном смысле целостность и индивидуальность суть синонимы, различные обозначения одной и той же сущности. Воздействие целого на части возможно именно потому, что это целое самобытно, что оно субъект, носитель и осуществитель совершаемых им действий, т. е. потому, что оно индивидуально. Всякое живое органическое целое обладает собственной структурой, собственным способом (стилем) самопроявления. На низших ступенях развития индивидуальность проявляется в микроскопической, иногда в бесконечно малой степени. Однако чем выше ступень эволюции, тем в более яркой, самобытно-своеобразной форме проявляется искони присущая органическому целому индивидуальность.

В философии существуют две противоположные трактовки проблемы индивидуальности: монистическая и плюралистическая. Всякий монизм склонен видеть в индивидуальности частное, обусловленное обстоятельствами места, времени и среды, проявление некоей общей, безличной сущности. Согласно такому взгляду, индивидуальность есть всегда нечто вторичное, метафизически несущественное, чуть ли не случайное.

Естественно, что всякий материализм должен отрицать первичность индивидуального начала. Однако это отрицание первозданности индивидуальности свойственно также многим идеалистическим и спиритуалистическим учениям. Так, с точки зрения Гегеля, человеческая индивидуальность есть лишь орудие Абсолютного Духа. (По Гегелю, самосознание личности есть самообман — на самом деле все значение личности состоит лишь том, что она — временный носитель Абсолютного Духа.)

Западная философия знает, однако, и иное понимание сущности личного бытия, утверждающее его полноценность. Так, например, для

Лейбница весь мир есть органическая совокупность множества индивидуальных субстанций, «монад»[72]. Лейбниц признает при этом иерархическую лестницу монад, начиная с низших, погруженных в материальность, и кончая высшими, одаренными самосознанием (человек). Наивысшей монадой, т. е. абсолютной личностью, объемлющей все остальные, является Бог. Подобная плюралистическая точка зрения дает философское оправдание самобытности и первичности индивидуальности. Поэтому подобное направление в философии уместно называть *персонализмом.*

Органическое мировоззрение приемлет мысль Лейбница о том, что в основе всякого бытия лежит индивидуальное начало, что безличное бытие вторично и производно. Существенное отличие органического мировоззрения от лейбницианства заключается в том, что монады Лейбница являются абсолютно замкнутыми в себе существами, «без окон и дверей»[73], между которыми существует «предустановленная гармония»[74]. Согласно же органическому мировоззрению, органические целостности, «личности» находятся в постоянном взаимодействии друг с другом.

Индивидуальность, «личность» не есть просто привилегированный придаток органического целого (например, «человеческий дух»), которое само но себе, без этого придатка, безлично. Личность, индивидуальность проникает собой все органическое целое, причем *как его психическую, так и физиологическую стороны.* Самое существо личности психофизически нейтрально. Это положение, составляющее один из краеугольных камней органического мировоззрения, нуждается, однако, в пояснении.

Разумеется, если понимать под «физиологической стороной» личности материальный состав тела, то утверждение психофизической нейтральности личности покажется абсурдным. Ибо приписывать индивидуальность материи значит впасть в грубый гилозоизм[75]. Если, однако, понимать под «физиологической стороной» тела своеобразный оттенок его структуры, ритм его функционирования, то мы с полным правом можем приписывать телу индивидуальный характер, персональность. Ведь на этих ритмах телесных функций основывается различие темпераментов, характеров, наблюдаемое в таких утонченных телесно-душевных проявлениях, как, например, неповторимая индивидуальность почерка. Неповторимо индивидуальный отпечаток носит лицо человека. Вряд ли среди миллионов человеческих лиц можно найти два абсолютно похожих (недаром почти неразличимое сходство становится притчей во языцех). С механистической точки зрения, неповторимая индивидуальность лица представляет собой загадку. Однако с органической точки зрения, утверждающей исконную первичность индивидуальности, неповторимое своеобразие индивидуальности, выраженное в человеческой лич-

ности, непосредственно раскрывает индивидуальное начало, изначально присущее всякому органическому целому.

***4.6. Идеальное бытие.*** Индивидуальный характер всякого органического целого дает нам право сделать метафизические выводы. Ибо это означает, что всякое органическое целое приурочено к какому-то индивидуальному *носителю* своих проявлений, к субъекту-деятелю. Этот субъект-носитель, поскольку он оформляет в единство различные функции целого в пространстве и во времени, сам по себе должен быть мыслим сверх-пространственным и сверх-временным. Иначе как мог бы он обладать памятью, которая (как это показал Земон) есть неотъемлемое свойство всего органического[76]. Ибо память предполагает известное стояние над временем деятеля, «теперь» вспоминающего прошлое. Лосский называет сверхвременного носителя органических процессов «субстанциональным деятелем»[77]. Как таковой субстанциональный деятель аналогичен человеческому «я» — ибо само наше «я» есть высшая форма развития этого деятеля. Однако на низших ступенях органической жизни эта аналогия весьма отдаленна, ибо «деятели», например, низших животных обладают психической жизнью в очень примитивной форме. Они безличны по сравнению с нашим «я», оставаясь, тем не менее, личностными в своей бессознательной самосути. На низших формах жизни «деятель» есть, разумеется, не личность, но некоторая отдаленная потенция личности. Его уместно поэтому обозначить термином «личноид» — подобно тому как внутреннюю психическую жизнь его принято называть «психоидной». При этом философская последовательность обязывает нас мыслить и элементы неорганической материи (поскольку в них существует органическое строение) как имеющие свою внутреннюю пра-психоидную сторону, в основе которой лежит тот же «субстанциональный деятель».

Но мало того, в основе живого органического целого лежит его *идея* как та *цель*, в направленности на которую и в осуществлении которой данное органическое целое проявляет себя в пространстве и во времени. Ибо каждое органическое целое в какой-то, пусть иногда минимальной степени есть нечто своеобразное. В направленности на эту цель и проявляется искони присущая этому целому целесообразность. Ведь каждое органическое целое стремится не только сохранить себя, но и осуществить свою сущность. Эта цель отнюдь не продукт творчества органического целого, но условие его бытия. Аристотель и в наше время Дриш называют эту идею-цель организма «энтелехией», фактором сверх-механическим, целостным.

Таким образом, *сверхвременный* субстанциональный деятель как метафизический субъект целостности и *вневременная* идея — предмет

его направленности — высшие онтологические условия возможности живого органического целого.

Живое органическое целое, как и все, текущее в пространстве и во времени, есть *процесс* (правда, процесс своеобразный, «функциональный), — оно принадлежит к царству реального бытия*. Идея же данного органического целого и его носитель — «субстанциональный деятель» как начало, возвышающееся над пространственно-временной внеположностью, принадлежат к царству *идеального* бытия. При этом условимся называть бытие вневременных идей отвлеченно-идеальным бытием, а бытие субстанционального деятеля — конкретно-идеальным бытием.

В данном труде мы имеем в виду почти всегда живое органическое целое как начало, способное к самосохранению и саморазвитию.

Реальное бытие всегда существует на основе бытия идеального, в котором заложено условие возможности его существования. Разумеется, идеальное и реальное бытие сопряжены друг с другом — и именно в живом органическом целом явлено их живое единство.

Иначе говоря, органическое мировоззрение есть идеал-реализм: оно учит о реальности как идеального мира идей, так и о реальности мира явлений — и материальных, и психических.

Под «реальным бытием» подразумевается при этом все, что возникает и исчезает во времени, начиная от материальных «вещей» и кончая высшими проявлениями духовной деятельности. Все *процессы*, *акты и диспозиции* (предрасположенности, установки) принадлежат к царству реального бытия.

Под «идеальным бытием» подразумевается все, что свободно от форм пространства и времени. Так, все *математические объекты* (числа, идеально правильные фигуры, уравнения и т. п.), равно как и *логические законы*, принадлежат к царству идеального бытия. Они *не материальны*, но и *не психичны*, они не возникают и не исчезают во времени, а возвышаются над временным потоком. Поэтому они имеют значение для всех отрезков пространства и времени. Они не продукты творчества человеческих или даже сверхчеловеческих субъектов. Во времени существуют лишь осознающие их *психические акты*. Так, мое стремление понять данную теорему и мое понимание ее — психичны, *смысл* же этой теоремы — не временен и не психичен, а идеален.

---

* Итак, органическое строение составляет исконную черту сущего. Тем не менее нужно отличать *отвлеченную органичность*, какова, например, органичность пространства, от конкретной органичности живого органического целого (поэтому мы и употребляем то и дело выражение «живое целое»). Мало того, органическое строение имеют и продукты творчества — например, произведения искусства, о которых лишь метафорически можно сказать, что они «живут собственной жизнью».

Но математические и логические законы — лишь низший пласт идеального бытия. Они имеют значение и для механических систем. Более высокие формы идеального бытия это *родовые идеи*, например идея данного вида организмов, идея растительного и животного царства, наконец, идея человека. Будучи идеями для разума, они в то же время суть *цели* для осуществляющей их воли и *ценности* для эмоциональной стороны человеческой души.

Установка на идеальное бытие носит бессознательный характер в биологической и душевной жизни. Мир идей открывается во всей своей чистоте лишь для жизни духовной.

Важно при этом лишний раз подчеркнуть, что бытие реальное существует на основе бытия идеального, что бытие идеальное есть условие возможности бытия реального.

Все перечисленные нами основные признаки органических систем — целостность структуры, целенаправленность проявлений, историчность судьбы и персональность — предполагают наличие единого деятеля, который «осуществляет» целесообразность, «имеет» свою историю и «обладает» индивидуальностью. В данном случае как нигде уместна и необходима аналогия с нашим «я» (являющаяся, впрочем, чем-то большим, чем просто аналогией). Ибо это «я» вспоминаю, сравниваю, переживаю, решаю, сочетаю воедино все свои многообразные и многокачественные проявления. Подобное же «я», пусть и неосознанно, лежит в основе всех живых органических целостностей.

Как ни странно, но слишком многие люди не склонны признавать реальность и действенность этого «я». Ибо глубинно понятое «я» есть ео ipso[78] начало духовного характера, «я» по своей природе — изначально свободно, сверхпространственно и сверхвременно. Мало того, «я» — сверхпсихично. «Я» «имею» душу, «имею» сознание, но я не есмь душа, не есмь только сознание, иначе как мог бы я «иметь» их? Задуматься о сущности своего «я» — значит сделать уже шаг по пути открытия идеального бытия. Ибо «я» и есть идеальное, причем не отвлеченно-, а конкретно-идеальное бытие. Мы все склонны забывать о своем «я» не в смысле эгоизма и эгоцентризма, которым мы все страдаем, но в смысле самоосознания. Как остроумно говорит Фихте, большинство людей готовы считать себя скорее куском лавы с луны, чем своим собственным «я»[79].

Поэтому такая простая и самоочевидная истина, как сверхвременная реальность нашего «я», мало кем усваивается в ее глубинном смысле.

Необходимо, однако, строго отличать вневременность идей от сверхвременности «субстанционального деятеля». Идея сама по себе не может ничего творить, но лишь служит масштабом творчества. Она отрешена от времени. Субстанциональный же деятель, возвышаясь над временем,

действует вместе с тем во времени, будучи в известных границах его господином. Поэтому он не вне-, а сверх-временен.

Настоящая работа не посвящена исследованию идеального бытия. Поэтому мы ограничимся этими общими замечаниями и приступим далее к нашей основной теме — исследованию форм, степеней и качеств воплощения органической целостности в *реальном* бытии. Будем, однако, помнить, что сущность форм реального бытия не может быть исчерпывающе понята в отрыве от бытия идеального, особенно на высших ступенях развития органических систем.

## Глава 5.
## О МЕХАНИСТИЧЕСКОМ И ОРГАНИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Состоит ли мир из совокупности вещей и событий во времени и в пространстве, или в нем осуществлена известная степень органического единства, дающая право говорить о мире как о целом? Тот или иной ответ на этот вопрос имеет определяющее значение для духа философской системы, для характера целого миросозерцания.

Прежде всего нужно сказать, что механистическое миросозерцание может опереться для утверждения своей правоты на очень серьезные аргументы. Основной из них — указание на пространственно-временную разобщенность, внеположность вещей и событий в мире. Две материальные вещи не могут занимать одно и то же место, они находятся вне друг друга. Всякое событие, не совпадающее по времени с другим событием, т. е. случившееся раньше или позже другого, также находится вне этого события, ибо различные моменты времени внеположны по отношению друг к другу. Наконец, следствие какой-либо причины находится уже вне этой причины, которая, породив следствие, канула в небытие прошлого. А с чувственной точки зрения, всякое прошлое равносильно небытию, ибо все чувственное живет в настоящем. Одним словом, пространственно-временно-каузальная разобщенность, раздробленность — то, что Гегель называл Auseinandersein[80], — составляет основную категорию всякого реального бытия.

Если признать, что мир имеет только этот аспект разобщенности, то всякая связь и взаимодействие мировых элементов может носить исключительно внешний характер. В материальном мире эта связь осуществляется посредством толчка, в органическом — посредством чрезвычайно сложной, машинообразной системы толчков, в психическом мире — посредством чувственного восприятия внешнего мира. Можно сказать, что в таком, механистически мыслимом мире *все трансцендентно всему.* Как атомы в

своем существе непроницаемы друг для друга, так и все живые существа как бы заперты в пределах самих себя, будучи не проницаемы в своем самобытии друг для друга. Подлинная симпатия, основанная на непосредственном восприятии чужого «я», равно как и сочувственное соучастие в судьбе своего ближнего, невозможны в таком мире.

В таком случае, эгоизм остается единственно естественным и единственно возможным побуждением поступков. Кроме того, в таком мире невозможна *история* в смысле единства прошлого и настоящего, в смысле воздействия прошлого на настоящее, ибо прошлое, с этой точки зрения, практически равносильно небытию — его *уже* нет. Будущего же *еще* нет, так что реально только неуловимое настоящее. Девиз «carpe diem» — «лови момент»[81] — при таком положении вещей — единственное содержание морального закона.

Нет сомнения, что подобная картина заключает в себе элемент истины о нашем мире, в котором разрывы и обеднения бытия, скоропреходящесть всех его благ кажутся чуть ли не законом. Однако столь же несомненно, что эта картина выражает лишь один аспект строения мира. Ибо если признать подобную механистическую (не обязательно материалистическую) картину мира за единственно правильную, то все реально существующие *единства* в мире станут непонятным чудом.

Прежде всего, непонятно и необъяснимо при этом становится взаимодействие элементов мира друг с другом. Даже в области теоретической физики проблема «действия на расстоянии» (actio per distans)[82] становится неразрешимой, — точнее, объяснение ее отодвигается в бесконечность (ибо тогда необходимо свести действие на расстоянии к сумме механических толчков, высылаемых телом материальных частиц). Мировой же эфир, постулируемый в качестве «пропускающей» среды, которая объясняла бы действие на расстоянии, как известно физикам, должен был бы обладать качествами, исключающими одно другое (абсолютная упругость, свойственная твердым телам и, наряду с этим, свойства жидкости и т. д.).

В области же биоорганических явлений шанс на то, что слепая игра механических сил образует органическое тело, способное к самосохранению и саморазвитию, с математической точки зрения, бесконечно мал (если не признать целестремительного начала, объединяющего все функции организма в самостоятельное целое, что было бы отказом от механицизма). Уже Кант считал, что появление и развитие организмов в мире, управляемом лишь механическими законами, было бы непонятным чудом. Теория Дарвина, построенная на механистической основе, не разрешает этого вопроса и опять-таки отодвигает его в бесконечность, ибо закрепление случайно-счастливых изменений возможно лишь благодаря

инстинкту самосохранения, т. е. телеологическому принципу, допускающему реальное объединение частей в одно целое на основе общей цели.

В области душевной жизни, с механистической точки зрения, необъяснимую загадку представляет собой человеческое «я» как духовный центр личности, как объединяющее начало душевной жизни. Ибо материальный состав организма, в том числе и мозг, представляет собой *множество*, из которого невыводимо то реальное единство, которое искони присуще «я» и всем его непосредственным проявлениям. Далее, необъяснимы, с механистической точки зрения, *память* как подлинное созерцание прошлого и все те поступки, которые обусловлены прошлым опытом, т. е. историей души. Ибо механистический взгляд может признавать лишь *суррогат* памяти в виде *настоящих* состояний мозга и нервной системы, в которых сохранены следы прошлых состояний, а не они сами. Необъяснимым становится и творческий акт, например создание мелодии, что предполагает сочетание всех отрезков течения мелодии в целостное музыкальное произведение — творец созерцает своим духовным оком всю мелодию как целое, в котором прошлое реально присутствует в настоящем и в настоящем предвосхищается будущее. То слитное взаимопроникновение, побеждающее пространственную и особенно временную внеположность явлений, которое явлено в психике, принципиально не объяснимо для сторонников механистического взгляда на вещи.

Наконец, как мы уже упоминали, подлинная симпатия, основывающаяся на реальном восприятии чужого «я», настолько непонятна для сторонников механицизма, что они вынуждены отрицать реальность этого восприятия. Ибо, с точки зрения механицизма, каждый индивидуум как бы замкнут в пределах своей собственной индивидуальности и способен лишь на внешнее общение с себе подобными. Поэтому весь мир духовных ценностей, основывающийся на альтруизме, на служении истине, добру, красоте, с механистический точки зрения, нереален — он всего лишь иллюзия, имеющая видимость реальности благодаря сложной игре эгоистических мотивов. Поэтому для механицизма остается закрытой область духовной жизни, он слеп к ней.

Под механицизмом мы понимаем всякое мировоззрение, согласно которому мир есть агрегатная совокупность изолированных элементов, взаимодействие которых носит внешний характер и подчиняется исключительно закону причинности.

Наиболее крайним выражением духа механицизма является материализм, особенно механистический, сводящий мир к пляске абсолютно бездушных атомов (или других мельчайших неделимых частиц) и видящий в душевной жизни пассивную надстройку над реальным базисом движущейся материи. Но тем же духом механицизма заражены и все учения, допускающие лишь чисто внешние отношения между элементами мира.

Совсем другой характер носит органическое мировоззрение, согласно которому все элементы мира не изолированы друг от друга, а взаимосвязаны, взаимоданы друг другу в системе общего целого. Нет ни одного мирового элемента, который не находился хотя бы в самом отдаленном контакте с другими элементами, какой бы пространственной или времен ной пропастью ни были они разделены. Иначе говоря, согласно духу органического мировоззрения, в мире все имманентно всему. При этом органическое мировоззрение допускает различные степени этой взаимоимманентности, отнюдь не растворяя все элементы мира во всепоглощающей мировой субстанции, материальной или духовной.

Вообще, монизм единой мировой субстанции (à la[83] Спиноза) чужд духу органического мировоззрения. Подобный монизм — продукт механистического образа мышления, он основан на попытке *подменить единство однообразием.* Подлинное же единство есть всегда *единство разнокачественной множественности.*

В истории мировой метафизической мысли распространены две крайние тенденции: растворение всех элементов в единой всепоглощающей субстанции (Спиноза) и тенденция отрицания внутренней связи между элементами мира (механистический материализм). Органическое мировоззрение стремится сочетать ценные стороны каждой из этих тенденций, соблюдая равновесие между ними.

Попытаемся же наметить, в каком смысле и в каких границах органическое мировоззрение признает взаимоданность, с одной стороны, всех элементов мира, и их относительную самостоятельность, с другой.

Основные категории органического мировоззрения — первокатегория *целого* (выше уже обрисованная нами) и тесно связанная с ней категория *взаимодействия.*

Взаимодействие является основной чертой динамической стороны мира. Если бы мир состоял из абсолютно изолированных элементов, то в этом мире ничего бы не «происходило», а значит, не было бы *мира* как единого космоса. Был бы ряд (пусть бесконечный) замкнутых в себе атомов — физических или психических. Ясно, что при абсолютной изолированности элементов мира не может быть и речи о взаимодействии, а следовательно, и о системе мира. Сторонники механистического мировоззрения могут на это возразить, что возможность взаимодействия обеспечена уже тем, что материальные частицы находятся в одном пространстве и что достаточно внешнего причинного воздействия одного тела на другое, чтобы образовать систему мира. Необходимо иметь, однако, в виду, что всякое воздействие одного тела на другое есть, в то же время, и взаимодействие, что выражено в третьем законе механики Ньютона, согласно которому «действие равно противодействию». Ибо воздействие одного тела на другое не привело бы к толчку, если бы это другое тело не

оказывало первому сопротивления. Причем для того, чтобы произошло взаимодействие, необходимо, чтобы оба тела одновременно, строго синхронно производили действие взаимоотталкивания. А это, в свою очередь, возможно лишь в том случае, если между обоими телами существует какая-то связь, если они соединены друг с другом чем-то третьим. Это положение имеет аподиктическую достоверность, вытекая с необходимостью из самого понятия взаимодействия.

Ибо взаимодействие *не есть сумма двух толчков*, а некое *первичное органическое целое*, проявление согласованной внутренней активности тел. Именно эту самостоятельную активность тел даже в их механических взаимоотношениях имел в виду Лейбниц, говоря, что «при ударе тел каждое из них претерпевает действие только по причине своей собственной упругости»[84]. Взаимодействие тел есть некое взаимоопределение их, что предполагает, как это убедительно выяснил еще Спиноза, их включенность в некое третье, объединяющее начало, или, говоря нашим языком, предполагает некую степень органической целостности даже в строении материи (кстати сказать, развитие современной физики идет как раз в этом направлении). Чем же объединены между собою тела? Очевидно, не пространством, ибо пространство есть принцип *внеположности тел* (два тела не могут занимать одно и то же место). Поэтому внутренняя связь между телами, о которой идет речь, может быть только сверх-пространственной. Лосский называет эту внутреннюю сверхпространственную связь между телами «отвлеченным единосущием». Это единосущие, эту единоприродность необходимо понимать не как субстанцию тел, являющихся ее «модусами» или «атрибутами», а как *единство* их. (Правда, здесь речь идет лишь о формальном единстве, обуславливающем *возможность* «органического целого», а не его действительность.) Точнее, сами тела необходимо мыслить как относительно непроницаемые пространственные проявления сверхпространственных «деятелей» (носителей *сил*). Иначе говоря, органическое мировоззрение обязывает к *динамическому пониманию материи* (впервые сформулированному Кантом и получающему в последнее время все новые подтверждения со стороны теоретической физики)[85].

Иначе говоря, проблема «действия на расстоянии», составляющая камень преткновения механистического учения о материи, разрешается с точки зрения органического мировоззрения утверждением органического строения материи (в какой-то минимальной степени) или — что одно и то же — утверждением наличия сверхпространственной связи между «субстанциональными деятелями», лежащими в основе даже материальных процессов. С точки зрения этого учения становится понятной парадоксальная на первый взгляд мысль Фарадея: «Если принять, что

вещи находятся там, где они действуют, то каждый атом проникает собой в какой-то степени весь мир».

Неисчислимое количество световых и электромагнитных волн пересекают пространство, в какой-то степени отражаясь на материальной жизни всей вселенной. Радиопередача и телевидение стали, с этой точки зрения, непосредственно ощутимым и вошедшим в быт доказательством этого вездеприсутствия тел. Световые, звуковые и электрические образы вещей проникают собой вселенную. Об этом Болдырев написал свою интересную книгу о «вездеприсутствии вещи-образа»[86]. Это вездеприсутствие «вещей-образов» нужно понимать не только в пространственном, но и во временном смысле, как это показывает теория относительности Эйнштейна. Ни одно материальное событие не исчезает в прошлом, а присутствует в каком-то смысле в каждом моменте материальной жизни вселенной.

Правда, материя по своему строению наиболее приближается к «механическому агрегату»; в силу этого она имеет естественную тенденцию к *распадению* (недаром Бергсон характеризует материю как «реальность распадающуюся»[87]). Взаиморазобщенность, саморассеянность бытия явлена более всего именно в материи. Однако реальность «действия на расстоянии» показывает, что и материи в какой-то степени присуще органическое строение, что даже в ней хотя бы и в минимальной степени преодолевается пространственно-временная разобщенность бытия.

Но если даже строение материи не абсолютно механистично, то биоорганическая жизнь представляет собой уже классический пример целостности строения и целесообразности функций. Каждый организм есть солидарно-иерархическое симпатическое единство множества низших ценностей, сочетающихся в целостность сравнительно высшего порядка, воплощением которой и является данный организм. Но мало того, каждый организм живет, помимо своей собственной, индивидуальной, также и родовой жизнью. Это означает, что между членами данного рода существует, помимо внешней, также и внутренняя, симпатическая связь, которая выражается внешне во взаимопомощи. Подобная же внутренняя, сверхиндивидуальная и сверхродовая связь существует и между различными родами, так что весь растительный и животный мир можно рассматривать как некое первичное единое целое. Эта внутренняя солидарность *биологической жизни* носит настолько глубинный характер, что «борьба за существование» по сравнению с ней фактор вторичный, производный*. Это видно уже из того, что абсолютная борьба невозможна и

* Если аспект борьбы более бросается в глаза, чем скрытый, глубинный аспект симпатической солидарности, то происходит это потому, что борьба воспринимается нами всегда на неосознанном фоне солидарности, подобно тому как болезнь более ощутительна, чем здоровье, потому что она воспринимается на фоне здоровья как чего-то самоочевидного.

немыслима, ибо она привела бы к самораспадению организмов, в то время как абсолютная солидарность есть, разумеется, идеал, не содержащий, однако, в себе внутреннего противоречия.

Впрочем, вопрос о первичности борьбы или солидарности будет нами рассмотрен более подробно ниже. Сейчас нам важно установить, что органическое строение мира, позволяющее говорить о мире как целом, есть некая первоосновная реальность. Однако, с другой стороны, мир, разумеется, далек от полноценной органической целостности. Органическая целостность имеет различные *степени* и *качества*. Совершенная органическая целостность означала бы абсолютное преодоление пространственно-временной разобщенности и чуждости, внутренней враждебности бытия. Она означала бы, следовательно, преодоление *смерти* и *греха*. Она означала бы царство абсолютно полноценных, абсолютно неповторимых личностей, находящихся между собой в совершенном любовном общении и осуществляющих гениальные творческие акты. Она означала бы свободное вхождение их в Абсолютную Личность — Бога и Его Царство. Совершенная органическая целостность могла бы осуществиться лишь в Царствии Божием, в котором «времени больше не будет»[88] (ибо здесь не было бы пропасти между прошедшим, настоящим и будущим, зияющей в нашем мире).

Идеал этот недостижим, разумеется, на биологическом уровне. Совершенная органическая целостность есть понятие духовного порядка. По сравнению с ним та степень органической целостности, которая осуществлена в нашем мире, может показаться ничтожной. Тем не менее, по сравнению с картиной мира, рисуемой механистическим мировоззрением, она разительна и онтологически глубинна. В частности, действие на расстоянии, целостное строение органического мира, единство души — неразрешимые загадки с точки зрения механистического мировоззрения — получают свое метафизическое объяснение с точки зрения миро воззрения органического. Не теряя ничего в своей таинственности, они перестают быть противоречиями.

В свете органического мировоззрения становится понятным, что в мире *все имманентно всему*, что пространственно-временная разобщенность бытия не абсолютна, что между телами и душами существует внутренняя связь, к реальности которой мы становимся все более глухи в силу механистического образа мышления, который столь свойственен нашей индивидуалистической цивилизации.

## Глава 6.
## ИЕРАРХИЧЕСКОЕ СТРОЕНИЕ БЫТИЯ

***6.1. Постановка проблемы.*** Итак, по своему строению всякий элемент бытия может быть механическим агрегатом (неупорядоченным или машинообразным) или органическим целым (в той или иной степени органичности). Нормальная форма функционирования агрегатов — причинность. Нормальная форма функционирования целостностей — целесообразность. При этом, поскольку всякое органическое целое является вместе с тем и агрегатом, в нем действует также и закон причинности.

Важно при этом подчеркнуть, что органическое целое *невыводимо* из агрегата, однако механический агрегат может быть понят из органического целого, а именно как продукт его распада, как предел ослабления органичности. Этим принципом *степени* органичности преодолевается дуализм основных форм строения бытия (дуализм механических и органических систем).

Разумеется, анализ *строения* бытия недостаточен еще для определения *содержания* видов бытия. Вопрос «механическая сумма или органическое целое», имея первостепенное методологическое значение, не может все же заменить собой проблемы качественного содержания видов бытия (проблема эта обычно принимает вид спора «материализма» и «идеализма» — дух или материя?). Система метафизики не может быть завершена без той или иной постановки и решения этой проблемы.

В настоящей главе представлен набросок введения в метафизику: анализ главных черт основных видов бытия — *материального, биоорганического, психического, социального и духовного.* Лейтмотив настоящей главы — идея качественного повышении видов бытия по этим ступеням, идея иерархичности бытия. Мысль эта, разумеется, не нова. В древности ею была проникнута метафизика Аристотеля. В наше время лучший анализ иерархичности видов бытия был дан Н. Гартманом. В основном мы придерживаемся постановки этой идеи, как она была выражена Гартма-

ном. Однако идея иерархичности бытия ассимилирована здесь в духе органического мировоззрения и приобретает в силу этого иной смысл, чем гартмановская классификация, отклоняясь от нее в ряде существенных пунктов.

Традиционная прямолинейная постановка проблемы качественного содержания бытия («дух или материя», «идеализм или материализм») грешит тем, что здесь понятиям материи и особенно духа придается слишком широкое значение: очень часто «дух» отожествляется с психикой вообще, тогда как на самом деле между душевной и духовной жизнью существует дистанция весьма почтенного размера. Кроме того, средний между психикой и материей вид бытия — бытие биоорганическое — обычно игнорируется в своем качественном своеобразии: органическое бытие при этом понимается просто как «одушевленная материя», как некая механическая совокупность «духа» и «материи». На самом же деле органическое бытие обладает своеобразными, лишь ему присущими чертами и не может рассматриваться как простая сумма: дух плюс материя. И, наконец, понятие материи подверглось за последние десятилетия весьма существенному изменению, мимо которого не может пройти философия, предвосхитившая, впрочем, многие открытия современной физики.

Нужно при этом подчеркнуть, что деление видов бытия на пять категорий отнюдь не означает «квинтилизма» (учения о пяти мировых субстанциях). Здесь речь идет не о субстанциях, а о видах, ступенях бытия. Идея субстанции вообще чужда духу органического мировоззрения: метафизика субстанций представляет собой, повторяем, продукт механистической постановки онтологических проблем. Не взаимоотношение между субстанциями, а взаимоотношение между идеальным и реальным бытием — вот центральная проблема органического миросозерцания. Ибо «органическое целое» и есть не что иное, как *единство идеального и реального бытия.*

***6.2. Бытие материальное.*** Бытие материальное, материя есть некая чувственно воспринимаемая реальность, существующая в пространстве и во времени и выразимая математически. Особенно существенна при этом связь материи с *пространством.* Протяженность материи составляет ее самый специфический признак. Материя рассеяна в пространстве и вне пространства перестала бы быть материей. Недаром Гегель определял материю как Auseinandersein — «вне-себя-бытие»[89], как пространственно-временную *внеположность.*

Столь же существенна связь материи с числом. Именно по отношению к материи больше всего оправданы слова из Библии о том, что «положил Господь меру и число всем вещам». Все успехи физики в деле познания материальной природы были одержаны благодаря применению матема-

тического метода. Современная физика, порвав с традициями классической механики Галилея и Ньютона и евклидовой геометрией, пользуется лишь более утонченными математическими «конструкциями», потерявшими свой прежний наглядный характер. Можно даже сказать, что современная физика, т. е. теория относительности и квантовая теория, стала еще более математической, чем прежде. (Недаром один из современных физиков сказал, что материя в современном понимании превратилась в «пучок дифференциальных уравнений».)

Но если протяженность и количественная множественность составляют, так сказать, априорные черты строения материи, то ряд других китов, на которых держалось традиционное понятие материи, подвергся в современной физике революционному преобразованию. Так, на основании исследования радиоактивности элементов, равно как и на основании квантовой теории, современная физика отбросила понятие материи как инертной *массы*, состоящей из непроницаемых неделимых частиц (корпускулярная теория материи), движущихся по закону механической причинности (следствие равно причине), т. е. по инерции. В современном понимании материя проницаема и динамична. Движение или, вообще говоря, изменение, «творческая изменчивость» составляет присущее материи первосвойство. Далее, принцип механической причинности, который в течение веков считался аксиоматичным, потерял как будто свою непререкаемую значимость: современная физика предоставляет все более места закономерности статистической, вычисляемой при помощи теории вероятности и оставляющей известный простор случайности.

На основании всех этих открытий и теорий, поколебавших, между прочим, закон сохранения материи, некоторые физики, пытаясь философски осмыслить этот переворот, утверждают, что материя «исчезла»[90], что она одухотворилась и что в недрах ее имеет место «свобода воли», понимаемая, кстати говоря, как чистый произвол. Закон причинности некоторыми физиками вообще выбрасывается за борт.

Огромное философское значение целой серии революционных «переоценок ценностей» несомненно. Парадоксально, но факт: *преодоление материализма* произошло, главным образом, благодаря *анализу глубинной структуры материи*. Та твердыня, опираясь на которую материализм нередко производил успешные вторжения в область биоорганического и психического бытия, оказывается взорванной изнутри.

Необходимы, однако, осторожность и критичность в оценке открытий и теорий современной физики. Если в свое время принципы классической механики считались многими неопровержимым доказательством в пользу философского материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт), то это указывало лишь на отсутствие подлинно философского, критического духа. Материализм, ссылавшийся на принципы классической

механики как на «доказательство» своей истинности, не может не быть назван наивным. Но столь же наивен и спиритуализм, провозглашаемый «научно доказанным» неумеренными приверженцами квантовой теории.

*Материя «исчезла» лишь с точки зрения корпускулярной теории.* По существу же, она лишь переменила свои свойства, став проницаемой, динамичной и, в известных пределах, органичной. Правда, больше нельзя говорить о материи как о субстанции: субстанциальное, вещественное понимание материи несовместимо с данными современной физики (впрочем, оно было отброшено еще Лейбницем и Кантом). Однако с полным правом можно и теперь говорить о *материальных процессах*, в отличие от процессов иной категориальной структуры. Если прав Рассел, утверждая, что за последние десятилетия наше знание духа материализовалось, а знание материи одухотворилось, то все же незыблемой остается грань, отличающая материю от иных типов бытия (хотя эта грань и перестала быть пропастью).

Однако, повторяем, мысль о материи как о некой *непроницаемой* сущности, всецело подчиненной закону механической причинности, современной физике пришлось отбросить. Вообще кризис детерминизма — самый больной нерв современной физики; в этом пункте и заключается центр тяжести того переворота во взглядах на материю, под знаком которого стоит современная наука. Принципиальная непредвидимость внутриатомных процессов («принцип неопределенности» Гейзенберга) дает эмпирическое (а не только метафизическое) основание говорить о возможности микроскопической (которой практически можно пренебречь) «свободы воли» микрочастиц и микроволн. Если сам основатель квантовой теории Макс Планк и продолжает утверждать принципиальную незыблемость детерминизма (с точки зрения Высшего Существа), то это уже дело *веры*, а не мнимого знания, как прежде.

Что же может сказать по этому вопросу философия? Во-первых, то, что с точки зрения физики «принцип неопределенности» настолько же не доказывает индетерминизма, насколько классическая механика Галилея и Ньютона не доказывала правоты детерминизма. Ибо, поскольку физика имеет дело с явлениями материальными (а не сущностью бытия), теоретически вполне правомерен взгляд, согласно которому закон причинности господствует в мире явлений, а не «вещей в себе». В свою очередь, научно неопровержим взгляд, что индетерминированность внутриатомных процессов есть следствие нашей ограниченности; по существу же, как в макро-, так и в микрокосмосе господствует всемогущий закон причинности.

Однако, с другой стороны, нет сомнения в том, что классическая механика серьезно препятствовала индетерминистам перенести вопрос

свободы воли из плоскости чистой метафизики в плоскость непосредственного опыта, в плоскость «физики». В этом отношении «принцип неопределенности» Гейзенберга дает в руки индетерминистам сильный эмпирический аргумент. Смысл этого аргумента может быть понят, однако, лишь на основе определенной философской системы; сам же по себе взятый, «принцип неопределенности» не опровергает детерминизма.

Наряду с «принципом неопределенности» Гейзенберга эпохальное философское значение имеет учение современной физики об *органическом строении материи.* Согласно этому учению (в формулировке Планка), «каждая материальная точка системы находится одновременно во всем пространстве, занимаемом этой системой, и притом не высылаемым ею силовым полем, но своей массой и своей энергией». Т. е. строение, например, атома (который, согласно современной физике, представляет собой целую систему) носит не механический, а органический характер. В нем имеет место не только взаимодействие частиц, но и воздействие целого на части.

Тем не менее как индетерминированность, так и органичность строения присущи материи в микроскопической степени и констатируемы лишь по отношению к микрочастицам. Практически же, т. е. по отношению к нашим «грубым» органам чувств, материя остается той косной, механической силой, за каковую она испокон веков считалась.

Таким образом, современная физика дает необычайно сильные аргументы в пользу признания *духовных основ* материи, точнее, материальных процессов. Однако, повторяем, это признание нисколько не подкрепляет наивного спиритуализма во взгляде на материю. Ибо несомненно, что первично органичная и «свободная» материя имеет стихийную и сильную тенденцию к механизации, косности, детерминизму. (Недаром Пуанкаре говорил: «Материя — это детерминация»). Иначе говоря, имея духовные основы, материя все же остается материей — в ней (в первичной, «духовной» материи) есть роковая тенденция к «материализации». Поэтому нельзя считать «косную» материю, данную нам в опыте, за продукт грубости наших органов чувств. В самой материи есть тенденция к косности, которая и делает ее материей. Согласно этому взгляду, если бы мы обладали способностью проникать вглубь вещей, мы увидели бы, что в основе материи лежит живое духовное начало — «субстанциональный деятель» (по терминологии Лосского), однако наряду с этим мы увидели бы «материализацию» и механизацию этого начала по мере его вступления в пространство. Поэтому *причинность* остается по-прежнему (хотя и с оговорками) основной категорией материальных процессов.

Таким образом, не поступаясь принципами органического мировоззрения и признавая первичную органичность и индетерминированность материи, можно в то же время повторить слова Пуанкаре: «Материя — это детерминация». Материя остается низшим пластом бытия, в котором явлено наибольшее приближение к косности.

*
* *

Философия физики различает три основные теории материи:

«корпускулярная теория» (называемая также «атомистической»), согласно которой материя состоит из неделимых мельчайших частиц, как бы они ни назывались — «атомы», «электроны» и т. п. В настоящее время эта теория претерпела столь решительные удары, что у нее осталось мало защитников.

«Энергетическая теория», видящая в материи одно из проявлений энергии. Первым шагом на пути к энергетическому пониманию материи стал закон сохранения энергии при превращении ее из одного вида в другой (например, из тепловой в кинетическую), установленный Р. Майером. Однако при этом энергия все же понималась материально, в основном — кинетически. Даже электрическая и радиоактивная энергия кое-как укладывались в кинетические схемы. Лишь в самое последнее время удалось установить переход материи в чисто энергетическое (нематериальное) состояние. Большинство современных физиков придерживается энергетизма.

«Динамическая теория», согласно которой материя есть особое состояние равновесия сил. Здесь материя сводится к продукту действия сил. Теория эта впервые была высказана Бошковичем[91] и затем в более строгой формулировке — Кантом. Важно подчеркнуть, что здесь сила понимается не как свойство материи, а как то, что лежит в основе самой материи и ее «производит». Энергетизм и динамизм сходятся в неприятии корпускулярной теории. Есть, однако, различие между энергетизмом и динамизмом: понятие энергии не предполагает понятия ее «носителя», в то время как сила немыслима без ее субстанциального источника — «субстанциального деятеля» (которого необходимо мыслить по бесконечно отдаленной аналогии с человеческим «я»). Поэтому, по нашему мнению, энергетизм находится на полпути между «корпускулярным» и «динамическим» пониманием материи. Энергетизм не вполне освобождается от материализма. Это утонченный, завуалированный материализм. Динамическая же теория материи (не менее энергетизма подтверждаемая современной физикой) решительно утверждает, что материя как субстанция не существует, что есть лишь материальные процессы, в основе которых находятся сверхматериальные, сверхпространственные «субстанциальные деятели»,

носители сил, вступающих в пространство. Полное преодоление материализма в физике возможно лишь на основе «динамической теории».

***6.3. Бытие биоорганическое.*** Бытие биоорганическое существует на основе материального и представляет собой не что иное, как бесконечно сложное видоизменение материальных процессов. Однако никакой биологический организм необъясним всецело из материальных процессов, т. е. чисто причинно. Строение организма несводимо к сумме составляющих его частей в силу того, что оно есть органическое целое. Биоорганические процессы необъяснимы всецело законом причинности. Детерминация биоорганических процессов носит иной категориальный характер — характер *целесообразности,* включающей в себя причинность, но не исчерпывающейся ею. Поэтому самое детальное знание материальной, причинной стороны биологических процессов не в состоянии объяснить сущности *жизни.* Для биологии жизнь всегда останется предельным понятием, *тайной.*

Биоорганическое бытие хотя и сводимо (в идеале) к процессам материально-причинным, однако *невыводимо* из них, подобно тому как высокохудожественную статую можно «свести» к сумме материальных частиц, однако создать эту статую может лишь гений скульптора. Иначе говоря, хотя организм основывается на материальном фундаменте, тем не менее он перерастает этот фундамент. Материя есть лишь необходимый *материал* для воплощения органической формы. Организм предполагает наличие не только материи, но и сверхматериального, сверхмеханического фактора — «скульптора жизни». Бытие биоорганическое качественно отличается от материального, представляет собой некую новую категорию.

Правда, и современная физика приходит к выводам о «нематериальном» характере материи (квантовая теория), утверждая наличие известной степени органичности и индетерминированности в строении материи. Однако органичность и индетерминированность присущи материи в минимальной степени. Кроме того, если даже видеть сущность материи не в сумме материальных частиц, а в энергетических квантах, то этим нисколько не объясняется своеобразие органической жизни. Ибо признание того, что организм есть сумма квантов, дает немногим более для понимания его своеобразия, чем прежний материалистический взгляд на организм как на механическую совокупность атомов. «Живой мир, — пишет Завадская, — представляет собой замкнутый мир существ, и никакими усилиями науки не удалось до сих пор создать ни одной живой клетки. Живой мир берет из неживого необходимый для себя материал, но не просто берет, а *ассимилирует*».

Живой мир предполагает своеобразную организацию материи, выражающуюся в особых функциях: *питания, роста и размножения.* В неор-

ганическом мире можно найти лишь бесконечно отдаленные аналогии этих функций, характерных для мира живых существ.

В *питании* (которое на низших ступенях развития совпадает по функции с дыханием) проявляется наибольшая степень зависимости организма от внешнего мира. Организм, лишенный питательных веществ, осужден на быструю гибель. Однако питание же служит доказательством автономности и самобытности жизни: воспринимаемые при питании вещества ассимилируются, перерабатываются организмом сообразно присущим ему потребностям. Особенно ярко эта ассимилирующая способность проявляется у растений, этих «величайших химиков земли», словно чудом превращающих неорганические вещества в годные для организма. В *росте* выявляется внутренняя активность целестремительного, творческого жизненного фактора. Рост, развитие сопровождаются дифференциацией частей, при сохранении и усилении единства целого. В *размножении* проявляется сверхиндивидуальная активность живых существ, их способность утверждать себя во времени. Размножение есть утверждение родовой индивидуальности данной группы живых веществ, в размножении проявляется присущее жизни стремление к *бессмертию*. (Кстати сказать, природа совершенно равнодушна к гибели миллионов живых существ; жизнь индивида для нее ничто. Однако в то же время природа ревниво заботится о сохранении рода).

Таким образом, в питании, росте и размножении, по возрастающим ступеням, проявляется целестремительный, творческий, сверхматериальный фактор, составляющий «спецификум» жизни. Для неисправимых материалистов приведем следующее соображение: организм беспрестанно обновляется; как показывают данные биологии, по истечении нескольких лет весь материальный состав высокоразвитого организма меняется до мозга костей, и тем не менее форма и строение организма остаются тождественными себе. Следовательно, это сохраняемое тождество организма не есть функция материи, а упорядочивающее материю начало.

Невнимание к присущей жизни целестремительности — самое слабое место дарвинизма, пытающегося понять жизнь при помощи методов, применимых лишь к области неорганического, т. е. механически и причинно. Как известно, дарвинизм объясняет развитие организма случайно-счастливыми изменениями, вызванными влиянием среды и закрепляемыми затем наследственностью. Однако использование случайно-счастливых изменений, равно как и «закрепление» их, возможно лишь на основе *инстинкта самосохранения*, т. е. фактора, по своему смыслу, телеологического. Критики дарвинизма уже не раз указывали на то, что влияние среды и «борьба за существование» объясняют лишь вымирание неприспособленных, а не творческое развитие жизни. Впрочем, дарвинизм давно уже преодолен в современной биологии и сохраняет свое значение главным

образом как классическое заблуждение (ибо классические заблуждения необыкновенно поучительны в деле искания истины).

Итак, организм представляет собой органическое целое, а не механическую сумму; даже на внешние раздражения организм реагирует всегда как целое (стоит подчеркнуть, что даже такие «материалистические» на правления биологии, как рефлексология Павлова или американский бихевиоризм, исследуют реакцию организма как целое, не стремясь свести их к усложненному химизму). Именно поэтому целестремительность является нормальной формой деятельности организма. Неоценимая, философски значимая заслуга «неовитализма»* (Дриш, Икскюль) заключается в опытно-спекулятивном опровержении всякой материалистически ориентированной биологии. Ибо неорганическая материя играет в организме роль *материала*, являющегося объектом воздействия сверхмеханического, сверхматериального фактора «энтелехии» (т. е. как бы дирижера жизненных процессов, «носителя жизни»). В силу этого жизнь нельзя понять как «надстройку» над неорганическим базисом. Жизнь не есть случайно-счастливое следствие игры неорганических сил; наоборот, неорганические процессы суть лишь материал для воплощения сверхматериального фактора, направляющего их течение к осмысленной цели (как бы мы ни называли этот фактор: «энтелехией» вместе с Дришем или «жизненным порывом» вместе с Бергсоном). Нет поэтому ничего более беспомощного и вульгарного, чем определение Энгельсом жизни как «особой формы существования белковых тел»[92]. Единственно, что можно извлечь из этой мысли, — это указание на то, что именно белковые вещества, благодаря их способности соединяться с кислородом, а также благодаря «трепетности» их реакций, стали благодарным материалом для воплощения творчески-изменчивой стихии жизни.

Однако целостность, присущая организму, проявляется не только в пространстве, но и во времени: прошлое организма присутствует в настоя-

---

* Неовитализм — довольно распространенное в современной биологии направление, отрицающее принципиальную возможность сведения биологической жизни к механическим, материальным процессам и утверждающее наличие сверхмеханического, сверхматериального фактора в основе каждого организма. Этот жизненный фактор неовиталисты вслед за Аристотелем называют «энтелехией». Главный представитель неовитализма — Дриш, пришедший к своей теории на основании ряда экспериментальных опытов. Особенно интересны его опыты с явлением регенерации (восстановления). Так, разрезая яйца морского ежа, он сумел получить из них соответственно меньших морских ежей. Дриш считает, что принципиально невозможно, чтобы даже сложная машина (а строение всякого организма, согласно механицизму и материализму, подобно строению сложной машины), будучи разделенной пополам, осталась по строению подобной себе. Отсюда он делает вывод, что в течение материальной стороны биологических процессов постоянно вмешивается регулирующий сверхматериальный фактор.

щем, действенно определяя систему его реакций в настоящий момент. В органическом мире *прошлое реально.* Оно образует так называемый «исторический базис реакции» — способность организма реагировать на внешние и внутренние раздражения сообразно своему прошлому опыту. При этом под «прошлым опытом» надо понимать не только индивидуальную, но и родовую историю организма. Прошлое рода реально и для индивида, что выражается в известном законе Геккеля, согласно которому индивидуальное развитие организма («онтогенез») повторяет в ускоренном темпе развитие рода («филогенез»)[93].

«Исторический базис реакции» (термин Дриша) означает, что организм *развивается*, что он проходит стадии рождения, созревания, расцвета и умирания. Все живое развивается и стареет. При этом, согласно телеологическому взгляду на жизнь, старение и умирание имеют внутренние, а не только внешние причины. Организм стареет и умирает не потому только, что в его теле накапливаются вредные вещества (материалистический взгляд), но прежде всего потому, что он не в состоянии больше нести в себе бремя прошлого.

При этом нужно также отметить, что «исторический базис реакции» не означает того, что биоорганизмы обладают способностью памяти, которая составляет специфическую черту более высокой ступени бытия — мира психики. Ибо психическая память предполагает объективацию прошлого — способность сознательного вспоминания. «Память» же организмов не объективирована, она совершенно бессознательна. Земон ввел специальный термин для органической памяти (в отличие от психической) — «мнема».

Эволюция органического мира в целом характеризуется, как это замечено было еще Спенсером, *дифференциацией и интеграцией*[94], при сохранении гармонического отношения между ними. В этом лежит основание того, что развитие органической природы идет в направлении все большей *индивидуации.* В высших формах органической жизни индивидуальность более ярко выражена, чем в низших, где не всегда можно говорить об индивидуальном существовании простейших организмов. Однако за высшую степень индивидуации организма приходится расплачиваться смертью. Простейшие организмы менее подвержены смерти, они живут скорее родовой, чем индивидуальной жизнью, да и граница эта не везде заметна. Можно подумать, что из двух возможностей — родового бессмертия при отсутствии индивидуальности и развития индивидуальности при подверженности смерти — природа имеет тенденцию выбирать второе.

*
* *

Мы уже подчеркивали, что зависимость высших категорий бытия от низших не носит того одностороннего характера, который утверждается

упрощающей метафизикой материализма: высшие категории ни в коем случае нельзя понимать как «надстройку» над низшими, как простую или даже сложную «функцию» последних. Эта тенденция приводит к грубому насилию над феноменами, к игнорированию специфического и своеобразного характера феномена высшего порядка.

Зависимость высших категорий бытия от низших надо понимать в том смысле, что низшие категории являются *материалом* воплощения высших. Органическое начало есть *форма* для неорганической материи. Биоорганическое бытие зависит от материального, поскольку всякая форма зависит от материала, без которого она не имеет возможности воплотить себя. Однако более глубокий характер имеет обратная зависимость — материи от формы, ибо от формы зависит целесообразное использование материала в интересах сохранения и развития. Воздействие материи на форму есть воздействие *частей на целое.* Воздействие формы на материю есть воздействие *целого на части.* Первая форма зависимости носит причинный, вторая — целесообразный характер. Объяснение совмещения этих двух форм детерминации во всяком организме требовало бы особого исследования. Однако само это совмещение есть факт, из которого должен исходить всякий натурфилософ.

***6.4. Психическое бытие.*** *Бытие психическое, душевная жизнь* представляет собой новую категорию, качественно отличную от бытия материального и биоорганического, хотя и основывающуюся на них. Несомненна зависимость психики от материи — правда, через посредство биоорганической жизни. Однако, несмотря на эту зависимость, душевная жизнь представляет собой новое измерение, новое качество бытия, столь же несводимое к процессам биоорганическим, как последние несводимы к процессам материальным.

С формальной стороны, психика отличается от материи и организма тем, что психические акты и состояния существуют *не в пространстве*, а в чистом *времени.* Поэтому все количественные определения по отношению к душевной жизни имеют лишь символическое значение, душевная жизнь выразима только в качественных определениях.

Можно отметить еще целый ряд специфических черт, присущих исключительно психике: душевные состояния *взаимопроницаемы* (всякое переживание есть сложно-слитный комплекс), в противоположность непроницаемости материи; далее, лишь к области душевной жизни непосредственно применимо понятие *акта* как внутреннего, *творческого усилия*; лишь в области душевной жизни можно говорить о ее «*внутреннем состоянии*». Наконец, душевная жизнь носит ярко выраженный *персональный*, личностный характер, она характеризуется *интимностью*, слитностью с нашим «я». Поэтому единственный подлинный источник

познания душевной жизни — *самонаблюдение.* Резюмируя, можно сказать, что душевная жизнь обладает характером органической цельности в качественно превосходной степени, превышающей органическую цельность биологического организма.

Что же касается динамической стороны душевной жизни, то она не может быть исчерпана ни понятием причинности, ни категорией целесообразности, хотя обе эти категории действительны и для психики. Душевная жизнь, с динамической стороны, есть некий свободный, сплошной творческий поток, наиболее блестящее описание которого дал Бергсон.

При этом отношение психики к организму носит несколько иной характер, чем отношение организма к материи. Правда, психика подобным же образом основывается на органических процессах, как организм основывается на процессах материальных. И мало того, психика столь же невыводима из процессов биоорганических, как последние — из процессов материальных. Если бы даже наука когда-нибудь достигла возможности выразить все психические акты и состояния на языке физиологических *рефлексов* — даже и в этом предельном случае наше знание *сущности* душевной жизни не обогатилось бы ни на йоту (хотя непомерно обогатилась бы физиология, точнее, знание физиологических коррелятов психики). Ибо душевная жизнь в своей чистой форме доступна лишь *самонаблюдению*, и смысл рефлексов был бы понятен лишь на основании сравнения их с самонаблюдаемыми внутренними состояниями. Однако, повторяем, есть существенное отличие между отношением организма и материи, с одной стороны, и отношением психики и организма, с другой. Биоорганический сверхмеханический фактор («энтелехия» Аристотеля и Дриша) формирует *материю,* будучи все же связан материей как материалом. Душевная же жизнь связана с органическими процессами лишь как со своими «носителями»; по существу же она *свободна* от них, открывая новое, бесконечно более *богатое* измерение бытия. Гнев, восхищение, отчаяние, умиление, любовь, ненависть, презрение, благоговение — все эти психические состояния бесконечно богаче по содержанию, чем те физиологические корреляты их, которые, по-видимому, когда-нибудь станут достоянием физиологии. Если позволительно пользоваться аналогиями, то физиологические рефлексы представляют собой как бы партитуру, психические же состояния — исполняемую по партитуре симфонию, глубина, красота и смысл которой доступны лишь через живое сопереживание, через музыкальную интуицию.

Иначе говоря, физиологические рефлексы — не «материал» воплощения души, но лишь телесные симптомы душевной жизни. Поэтому можно сказать, что душевная жизнь имеет еще более своеобразную структуру по сравнению с биоорганизмом, чем биоорганические процессы — по сравнению с неорганической материей.

Душевная жизнь свободна от своего биоорганического фундамента, несмотря на свою зависимость от него. Эта «свобода в зависимости» не есть логическое противоречие, а яркий пример живой диалектики бытия — «единства противоположностей», но не в марксистском, а в гегелевском смысле слова.

Итак, главный и незаменимый источник познания душевной жизни — самонаблюдение (и интуиция чужого «я»).

Однако осуществить внутреннее видение собственной душевной жизни не так легко — не в силу природы предмета, а в силу того, что механистические привычки мышления мешают чистоте и подлинности самонаблюдения, адекватному переводу самонаблюдения на язык отвлеченной мысли. Так, если самонаблюдающий заранее скажет себе, что он будет наблюдать связь представлений, возникновение ощущений и т. п., то это значит, что он уже смотрит на собственную душевную жизнь сквозь очки принятых на веру положений о том, что душевная жизнь слагается из ощущений, представлений, понятий и т. д. Кроме того, внимание большинства людей настолько приковано к внешнему миру, что им представляется ненужным и противоестественным «обратить глаза души» (по выражению Платона) внутрь себя и осуществить акт само наблюдения. Коль скоро, однако, эти препятствия (предвзятость к самонаблюдению и отвращение к нему) преодолены, можно констатировать следующие истины, подсказанные уже предшествующим изложением.

1. Душевные состояния или, как их иногда называют, «факты сознания» — *непротяженны*, не находятся в пространстве (в пространстве, в теле находятся их физиологические корреляты); они — чисто качественны. Эта, по существу, простая истина о непространственности душевной жизни с трудом усваивается, однако, многими умами, слишком привыкшими иметь дело с явлениями в пространстве. Но достаточно понять, что сама постановка вопроса о том, какой величиной, фигурой и т. п. обладает та или иная моя мысль, мое чувство, моя воля, — нелепа, чтобы убедиться в непространственном характере души. Даже те душевные функции, которые непосредственно связаны с телом, не могут быть точно локализованы.

«Душа находится целиком в теле и в каждой части тела» (Дунс Скот)[95]. Непространственная целость души есть основное ее свойство, из которого должна была бы исходить всякая психология. Строго говоря, душа вообще не находится в теле; скорее наоборот — тело находится в душе как орган или орудие ее проявления в пространстве, в материальном мире. С этой точки зрения, уничтожение тела лишает душу возможности действовать в нашем материальном мире, но отнюдь не может уничтожить самую душу.

Подобно тому как музыкальная симфония может быть сведена к совокупности колебаний воздушных волн такой-то длины — но это сведение само по себе не дает нам никакого понятия о красоте и смысле этой симфонии, — подобно этому сведение душевной жизни к совокупности условных и безусловных рефлексов само по себе ничего не дает нам для понимания сущности душевной жизни. Рефлексология, в лучшем случае, схватывает, так сказать, тени души в пространстве, но не саму душу.

2. В душевной жизни нет ничего статического, неподвижного. Душевная жизнь есть сплошной поток изменений, подчиненный некоему, в свою очередь изменчивому, ритму. Не может быть двух абсолютно равных между собой душевных состояний, хотя бы в силу того, что мнимо похожее на предшествующее состояние уже окрашено воспоминанием об этом предшествующем состоянии. В сплошном потоке душевной жизни нет и не может быть перерывов; прерываться могут лишь отдельные мысли, представления, но не сам поток внутренней жизни. Душевная жизнь динамична. Душа никогда не прекращает своей деятельности; «душа мыслит всегда» (Мальбранш), даже во сне (частичным доказательством чему являются сновидения, лишь незначительная часть которых, по данным современной психологии, удерживается в дневной памяти).

3. Прошлые душевные состояния не исчезают бесследно, а проникают собой состояния данного момента, влияя на весь дальнейший ход душевной жизни. В душевной жизни прошлое не умирает, а присутствует в настоящем, участвуя в творчестве будущего. Настоящее насыщено прошлым и чревато будущим. Память и воображение — наиболее чистая стихия душевной жизни, в то время как в настоящем моменте всегда есть привкус телесности, материальности. Без памяти и воображения душевная жизнь свелась бы к ряду возникающих и тут же исчезающих моментальных ощущений (что, быть может, составляет психику примитивных животных).

4. При всей своей изменчивости и динамичности душевная жизнь отнюдь не хаос, она являет собой живое единство, насквозь проникнутое индивидуальным, интимным своеобразием личности. Уже первофеномен памяти есть живое и неопровержимое доказательство исконного единства психики. Ибо память предполагает соотнесенность всех пережитых и переживаемых душевных состояний к единому, тождественному пункту — «я»; в противном случае мы не сознавали бы свое прошлое как свое.

*
* *

Иначе говоря, душевная жизнь представляет собой высокую степень органической целостности в ее неповторимо-индивидуальном оформлении. Если в биологическом организме преодолевается пространст-

венная внеположность частей путем единства совершаемых функций, то в душевной жизни преодолевается пропасть, отделяющая прошлое от настоящего, преодолевается временная разобщенность отдельных моментальных состояний. Стихия душевной жизни побеждает время — в памяти и в воображении. Но, с другой стороны, эта победа, разумеется, условна. Сознание невозвратимости прошлого и неуверенности в будущем лишний раз подчеркивает, что в условиях нашего, далекого от идеала совершенной органичности мира неосуществима целостность времени, преодоление разрывов между прошлым, настоящим и будущим. Поэтому на дне всякого, даже радостного воспоминания всегда лежит грусть о прошлом, и ко всякому, даже радостному ожиданию, примешана доля страха.

Душевная жизнь — более глубокий вид целостности, чем те ее формы, которые явлены в биологическом организме. Непосредственное описание душевной жизни утверждает нас в правоте органического миросозерцания. Ибо, поскольку мы мыслим душевную жизнь механистически, как сложную игру отдельных представлений, ощущений, мыслей и т. д., мы никогда не проникнем к ее первоистокам. Мало того, при этом мы насилуем и извращаем подлинную, целостную картину душевной жизни. Это, разумеется, не значит, что ощущения и представления — вымыслы научной психологии. Однако они существуют как отдельные моменты *целостного фонда* душевной жизни. В душевной жизни осуществляется, больше чем где бы то ни было, примат целого над частями. Иначе говоря, представления не накладываются друг на друга, образуя как бы психическую «мозаику»; скорее, они проникают друг друга, и лишь наше внимание выделяет из этой слитности одно или несколько представлений, поскольку в данный момент именно эти представления имеют для нас жизненное значение. Неправота позитивистской «психологии без души» заключается именно в механистическом, «мозаичном» понимании душевной жизни, с которым в современной психологии должно быть покончено. Правда, очень часто представления возникают в нашей душе как бы непроизвольно, без всякой видимой целесообразности. Однако эта непроизвольность отнюдь не означает случайности, не означает механистического нагромождения ассоциаций, всплывающих на поверхность сознания. Современный психоанализ (учения Фрейда, Адлера, Юнга) убедительно показал, что возникновение в сознании непроизвольных ассоциаций коренится в *подсознательных тенденциях*, что они имеют символическое значение, служа симптомами для выражения этих подсознательных стремлений. Подсознание есть корень души. Подсознательные же тенденции руководятся не сознательной волей, знающей границы достижимого, но исключительно стремлением к определенной ценности (грубо говоря — стремлением к «удовольствию»), без оглядки

на окружающую нас реальность и на препятствия к достижению взыскуемой ценности. Как выражается Фрейд, они руководятся исключительно «принципом удовольствия», а не «принципом реальности»[96]. Следовательно, в мнимо непроизвольной игре представлений организующим и направляющим началом являются целеустремленные, хотя и не всегда сознаваемые, подсознательные тенденции. Исконная органичность и динамичность душевной жизни получает в психоанализе свое глубинное подтверждение.

Но повторяем, что органичность душевной жизни носит более глубокий характер, чем органичность биологического организма. В душевной жизни не может быть пространственной внеположности частей, ибо душа не находится в пространстве. Органичность душевной жизни — чисто временна. В силу этого душевные состояния могут буквально проникать друг друга. Например, наблюдая с балкона красивый пейзаж и слушая в то же время симфонию, передаваемую по радио, я могу, опять-таки в то же самое время, унестись мыслью в прошлое, воспоминание о котором было пробуждено во мне созерцанием пейзажа и музыкой. Конечно, мое внимание несколько отвлекается — то от пейзажа, то от звуков музыки, то от образов прошлого, но различные чувства и мысли, проникающие мое сознание и подсознание, сосуществуют в самом строгом смысле слова. Еще более глубокий характер единства имеет память, в которой преодолевается, до известной степени, разрыв времени на настоящее, прошлое и будущее. Если почти все наше прошлое обычно покрыто мраком забвения, то все же оно существует в нас, мы носим его с собой. Мало того, сама граница между настоящим и прошлым относительна; это разграничение вносится в целостно-неделимую стихию души механистическим рассудком и интересами практики. Предоставим слово Бергсону, живо и красочно описавшему это взаимопроникновение прошлого и настоящего, составляющее основной закон строения психики:

«...Простой здравый смысл подсказывает нам, что, когда мы говорим о настоящем, мы думаем об известном промежутке времени. Какого времени? Невозможно установить его точно, это — нечто колеблющееся. Мое настоящее в данный момент — фраза, произнесением которой я занят. Но это только потому, что мне угодно ограничить этой фразой поле моего внимания. Это внимание может удлиниться или укоротиться, как промежуток между двумя остриями циркуля. Сейчас острия отдаляются как раз настолько, чтобы идти от начала до конца моей фразы; но если мне захочется отдалить их более, мое настоящее может обнять, помимо последней моей фразы, ту, которая ей предшествовала... Пойдем далее: внимание, которое (теоретически) может быть бесконечно расширяемо, могло бы задержать вместе с предыдущей фразой все предшествовавшие фразе лекции, и события, предшествовавшие самой лекции, и какую

угодно часть того, что мы называем нашим прошлым. Следовательно, различие, проводимое между нашим настоящим и прошлым, если не произвольно, то, по крайней мере, ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание к жизни. Настоящее занимает ровно столько места, сколько — усилие нашего внимания. Как только это специальное внимание выпускает что-нибудь из поля зрения, тотчас же то, что оно покидает, само собой становится прошлым. Одним словом, наше настоящее падает в прошлое, лишь только прекращается наш прямой к нему интерес... Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы, таким образом, в неделимом настоящем всю прошлую историю нашей сознательной личности — без сомнения, не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывное настоящее, и непрерывно движущееся: такова, повторяю, мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с начала и до конца непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость — с мгновенностью. Это будет длящееся настоящее. И это не гипотеза. Случается, в виде исключения, что внимание сразу отрывается от своего интереса к жизни: тотчас же, как по волшебству, прошлое становится вновь настоящим. У лиц, перед которыми встает угроза внезапной смерти, у альпиниста, низвергающегося в глубину пропасти, у приговоренного к повешению на эшафоте может произойти резкий поворот во внимании, как бы изменение в направлении сознания. Обращенное до сих пор к будущему и поглощенное потребностями действия, оно внезапно теряет к ним интерес. Этого достаточно, чтобы тысячи якобы забытых мелочей вспомнились, чтобы вся история личности развернулась перед ней, как панорама. Следовательно, прошлое тут было налицо, но не делалось того, что было нужно, чтобы его заметить»[97].

Благодаря этому взаимопроникновению прошлого и настоящего душевную жизнь можно определить как «*историческую систему*», где настоящее состояние души не может быть понято без знания ее прошлого. Подчеркнем, что эта психическая память глубоко отличается от памяти органической, которая свойственна биологическим организмам. Органическая память тождественна дрессировке, в то время как психическая память предполагает свободу от прошлого, при присутствии этого прошлого в настоящем. «Тайна духа заключается в том, что он в любой момент несет с собой всю свою историю» (Кьеркегор). Чрезвычайно важно при этом подчеркнуть, что в пределах механических систем не может быть речи о реальности прошлого, о реальности истории в строгом смысле этого слова. Целостность души никогда не может быть постигнута до конца рассудком. Поэтому для научной психологии предмет ее исследования — человеческая душа — всегда останется «предельным понятием»,

тайной. Однако эта целостность души должна быть тем фоном, потерять из виду который — значит убить предмет своего исследования.

***6.5. Социальное бытие.*** Социальное бытие есть особая категория, особая область бытия. Подобно душевной жизни, бытие социальное невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Так называемые «фито-социология» и «экология» имеют, правда, дело с «сотрудничеством» между растительными и животными организмами. Но взаимодействие это лишь с весьма грубыми натяжками может быть признано отдаленно напоминающим социальные явления в человеческом мире. Уже факт существования экологии как особой науки, как особой ветви биологии доказывает неподводимость под нее «homo-социологии» — социологии в собственном смысле. Биологические законы действуют до известной степени и в социальном мире, но это констатирование ничего не дает для понимания законов социальных.

Социологию нельзя равным образом рассматривать как часть психологии. Разумеется, в социальном бытии есть своя психическая сторона, ибо социальное бытие возникает из *взаимодействия* между личностями. Однако сущность социальной жизни не исчерпывается ее психической стороной. Главная черта социального бытия подсказывается ее межиндивидуальным и межгрупповым, «интерментальным» характером. В социальном бытии мы имеем дело со взаимодействием личностей и общественных групп, в то время как психология изучает индивидуальную человеческую душу. Это различие достаточно четко отграничивает социологию от психологии. Правда, помимо индивидуальной существует так же «коллективная» психология, изучающая «коллективную душу» народов, рас, культур, психологию масс и т. п. Социология могла бы быть подведена под коллективную психологию лишь в том случае, если мы смогли бы рассматривать все социальные явления как «представления» и состояния метафизической «коллективной души». Подобная трактовка коллективной психологии была бы, однако, метафизикой дурного толка, в духе панпсихизма. Если же понимать коллективную психологию в ее специфическом, не излишне обобщающем смысле, как науку, изучающую коллективный слой души, то и тогда явления взаимодействия индивидуальных сознаний лишь частично попадут в разряд предметов, изучаемых коллективной психологией. Знание коллективной психологии (кстати сказать, науки еще зарождающейся) может существенно углубить социологию, но отнюдь не заменить ее.

Вообще, нужно сказать, что основывать социологию на психологии было бы такой же односторонностью, как и наоборот — основывать психологию на социологии. В самом строении психики есть социальная сто-

рона. Однако ложным социологизмом было бы сводить душевную жизнь исключительно к социальным ее функциям.

Бытие социальное и психическое не субординированы друг другу, а координированы друг с другом. Между ними нет иерархического соотношения. Они оба основываются на биоорганическом базисе, и над ними обоими возвышается духовное бытие.

Социальное бытие есть своеобразная реальность. Ее основной чертой является взаимодействие между индивидами, между индивидами и социальными группами и между самими группами. Равным образом, социология изучает условия и факторы возникновения и распадения групп и законы их взаимодействия. При этом социология рассматривает лишь общие формы этих взаимодействий, предоставляя изучение частных форм другим наукам (политической экономии и др.). В этом своем качестве социология есть самостоятельная, особая наука, право на существование которой дано особым характером ее предмета — социального бытия.

Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы самого разного порядка, начиная от факторов чисто механических, биологических, собственно социальных (социально-психических) и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-нибудь *одного* фактора представляет собой предвзятость, приводящую к грубому насилию над социальными феноменами, представляет собой рецидив упрощающей метафизики монизма. Научная социология может основывать свои построения лишь на *плюрализме* факторов.

Однако плюрализм социальных факторов и вытекающая отсюда роль случайностей в социальной жизни отнюдь не означает ее хаотичности и неупорядоченности. Сколь ни велика в социальной жизни роль механических факторов (географических и т. п.), они скорее играют роль ее катализаторов, чем определяющего фактора. Каковы бы ни были факторы образования «коллективных единств» (социальных групп), — раз возникнув, они действуют как своеобразные, относительно самостоятельные социальные *целостности.* Мало того, такие механические факторы, как, например, орудия производства, в конечном счете суть продукты творчества людей, т. е. производные от творческого акта — начала органического.

Социальная жизнь может и должна быть понята прежде всего из нее самой, из факторов собственно социальных или, как принято говорить, «социально-психических», т. е. из социальных актов и их проводников (тех или иных условных социальных раздражителей — например, средств связи, лозунгов и т. п.)[98].

Методологически существенно важен вопрос: должна ли социология пользоваться психологическими понятиями, или ее идеал — искоренить всякий психологизм, приводящий к ненаучному «субъективизму», и, опираясь только на внешние факты, стать своего рода «коллективной рефлексологией» в духе учения Бехтерева? Нам представляется, что дилемма эта поставлена излишне радикально и потому неправильно. Бесспорно, что социология должна, прежде всего, рассматривать объективно данные факты, воздерживаясь по возможности от всех оценок и от всех психологических понятий. Для этого социолог должен вынести субъективные элементы за скобки, свести употребление их к минимуму. Однако, не говоря о неосуществимости этого идеала, для того чтобы понять смысл социальных явлений, нельзя не пользоваться психическими данными (а ведь психическое бытие настолько же дано, насколько даны и внешние факты). Смысл социальных явлений может быть понят лишь интроспективно. Для этого недостаточен самый тщательный анализ состава и функциональных связей данной группы явлений. Характерно, что Питирим Сорокин, ученый, склонный к «объективизму» в социологии, кончил тем, что признал необходимость и ценность «смыслового метода», особенно при подходе к высшим формам социальной жизни, помимо обычных методов — причинного и функционального[99].

Для понимания характера социальных явлений первостепенно важен вопрос: сводится ли общество к сумме отдельных лиц, к равнодействующей их поведения, или оно представляет собой своеобразную реальность? С точки зрения крайнего «социологического реализма»[100], общество первичное индивида, оно есть организм, органами или клеточками которого являются индивиды. С точки зрения крайнего «социологического номинализма», реально существуют лишь отдельные лица, в то время как общество есть производное от суммы индивидов, обозначаемое общим понятием («общество») лишь для языкового удобства, ради экономии мышления и слов, из-за нашей неспособности разложить сложную ткань социальной жизни на ее индивидуальные составляющие. Истина, как это часто (но не всегда) бывает, лежит посредине: общество не есть мифическая сущность, существующая вне и независимо от составляющих его индивидов, но общество нельзя рассматривать и как простую сумму или равнодействующую поведений отдельных лиц. Общество не есть простая сумма индивидов уже потому, что об обществе можно говорить лишь при условии *взаимодействия* (функциональной и причинной связи) между индивидами. Явление же взаимодействия вводит новый, неуловимый для механистических методов фактор: всякое взаимодействие представляет собой некую целостную систему. Однако одного факта взаимодействия недостаточно для образования «коллективного единства». Толпа еще не есть коллективное единство, взаимодействие между враждебными друг

другу индивидами не создает из них социального целого. Коллективное единство образуется тогда, когда члены его почувствуют себя объединенными какой-либо общей целью, общностью интересов, почувствуют себя солидаризованными через эту цель.

Нужно различать при этом органические группы, возникшие стихийно-бессознательно (например, семья как институт, племя), и группы, созданные и оформленные сознательной человеческой волей (например, профсоюзы, экономические тресты и т. п.). Строение групп первого рода приближается к органическому целому, строение групп второго рода — к механическому агрегату. Немецкий социолог Теннис называет группы первого рода Gemeinschaft (общностью), группы второго рода — Gesellschaft (обществом)[101]. Группы второго рода объединены общностью частных интересов. Группы первого рода — общностью бытия (волей к совместной судьбе). Ясно, что взаимодействие у «органических» групп носит более глубинный, более солидарный характер, чем у групп «механических», которые, тем не менее, социально, внешне более активны.

Однако термины Gesellschaft и Gemeinschaft употребляются нами в ином смысле, чем у Тенниса: «органические» группы могут быть объединены не только в порядке природно-стихийном, но и в порядке духовном — они могут быть объединены общей верой, общей идеологией. В их основе могут лежать не только биологические, но и духовные факторы. Солидарность во имя общей веры, общей идеи-силы может оказаться еще сильнее, чем солидарность инстинктивная. Поэтому тезис Тенниса о том, что развитие общественной культуры идет от «инстинктивных общностей» к механически дифференцированному «обществу», представляется нам ложным. Развитие механической цивилизации может, правда, пойти в обратном направлении, чем развитие органической культуры, но цивилизация может возникнуть лишь на основе культуры.

«Органические» группы носят самоценный, «механические» группы — служебный характер. Но сам служебный характер механических групп как бы указывает на то, что в основе их лежат — пусть через ряд посредствующих звеньев — группы «органического», самоценного характера. Идеальное отношение между «органическими» и «механическими» группами есть отношение взаимодополнения: сфера социальных организаций существенно расширяет и обогащает лежащие в ее основе органически солидарные, самоценные группы. С.Л. Франк выражает различие между механическими и органическими группами в терминах «общественность» или «социальность» (группы механические) и «соборность» (группы органические)[102]. Терминология Франка представляется нам более подходящей, чем терминология Тенниса, которой мы пользовались до сих пор лишь для того, чтобы навести мысль читателя на механический и органический слои социального бытия.

Рассматривая общество в его современном аспекте, можно указать на две органические, «соборные» группы, отличающиеся особенной устойчивостью и высокой степенью органичности: семью и нацию. Возникнув на биологической основе, группы эти спаяны воедино прежде всего духовными, этическими факторами. В нации, например, наличествуют основные признаки духовного, личностного бытия: единство (национального) самосознания, свобода, своеобразие, направленность на сверхнациональные ценности («национальная миссия»).

В силу этого семья и нация могут быть названы чем-то большим, нежели «общественными организмами», — они суть «соборные личности». Группы, расположенные между семьей и нацией, носят более механический, более служебный характер: они служат или саморазвитию личности, или семье, или нации и государству. Разумеется, социальное развитие вовсе не заканчивается нацией или национальным государством. В будущем возможно образование человечества как всеобъемлющего социального организма, как всеобъемлющей «коллективной личности», а не только собирательного понятия. Однако на данном этапе человечество есть больше идея, чем реальное единство. Соответственно этому, интенсивность межнациональных отношений в настоящее время еще довольно слаба, она даже слабее, чем это было, например, в XIX веке.

Но, помимо семьи и нации, существуют и иные устойчивые органические группы, объединенные общностью бытия. К их числу относится в первую очередь церковь, являющаяся «соборной личностью» в большей степени, чем семья или нация. Однако единство церкви есть явление в значительной мере сверхсоциального порядка. Церковь лишь внешней своей частью укладывается в сферу социального бытия, в плоскость социологии. Существуют также органические группы, созданные человеческой волей и обнаруживающие, тем не менее, высокую степень органичности (например, некоторые политические партии). Вообще общество многолико. Одна и та же личность может быть органически включенной в целый ряд разнокачественных общественных групп, независимо от того, оформлены они организационно или нет.

Первостепенную роль в социальной жизни играют также «объективированные социальные целостности» — *продукты* индивидуального и коллективного творчества, например язык, национальная культура, искусство. Однако мы говорим теперь не столько о факторах социальной жизни, сколько о ее живых субъектах.

Итак, обществу присуще органическое строение, скрывающееся за внешней социальностью, носящей скорее механизмоподобный характер. В своем целом общество есть коллективная личность, являющаяся естественным дополнением личности индивидуальной. Эта изначальная «личностность» общества проявляется и во времени — в истории. Всякая орга-

ническая группа также имеет свой «органический базис реакции». Мало того, само понятие «истории» заимствовано именно из общественной, а не из биологической сферы. «Историческая память» есть не метафора, а одна из движущих первореальностей социального бытия. Социальные явления в их целом могут быть поняты прежде всего при помощи исторического подхода. В социальной жизни органических групп прошлое не отпадает в небытие, а является действенным фактором настоящего и будущего. Традиция играет в социальном мире роль аналога наследственности; она связывает прошлое с настоящим, создает постоянство и единство в жизни органических социальных групп.

*
* *

Так как каждый человек живет в обществе и постоянно вступает во взаимодействие с другими лицами, с общественными группами, организациями и т. д., то естественно возникает соблазн свести всю жизнь личности исключительно к социальным ее функциям. А так как часто даже личное творчество (художественное и иное) имеет свою социальную подоплеку, то отсюда возникает соблазн понять и построить социологию как какую-то всеобъемлющую науку, в которой содержится ключ к разрешению всех вопросов человеческого бытия. Подобный пан-социологизм (получивший свое крайнее выражение в марксизме) неизбежно приводит к абсолютизации общества, к идолатрии коллективизма.

Некоторые социологи, загипнотизированные этой всепроникаемостью социальности, обусловленностью ею всех областей человеческого творчества, приходят к своеобразной фетишизации общества. Так, Дюркгейм видит в обществе (а не в силах природы) подлинный источник религии, сущность которой заключается в бессознательной персонификации общества[103]. Нечего и говорить, что подобный пан-социологизм на практике вырождается в коллективизм и, в пределе, тоталитаризм — насилие анонимного по своей природе общества над живой и конкретной личностью.

Однако подобное крайнее расширение понятия общества и самой социологии представляет собой продукт ослепления, которое ничуть не идет на пользу самой социологии. Если любое явление человеческой жизни имеет свою социальную сторону, то отсюда не следует, что человеческая жизнь исчерпывается социальностью. Искусство, например, имеет свою социальную функцию, но решающими для понимания сущности искусства являются не социологические, а эстетические критерии. Несомненны социальная *обусловленность* и социальное значение морали. Но саму мораль можно понять только с помощью этических ценностей, имеющих всеобщую значимость.

Социология изучает лишь формы взаимодействия между индивидами и группами, равно как все факторы, определяющие собой характер этого взаимодействия, и явления, из этого взаимодействия непосредственно вытекающие. Предмет социологии, таким образом, достаточно широк. Но он не настолько всеобъемлющ, чтобы растворить в себе все прочие науки о человеке.

***6.6. Духовное бытие.*** *Духовное бытие* представляет собой, опять-таки, новую категорию, возвышающуюся над душевной жизнью, подобно тому как последняя возвышалась над биоорганическим базисом, а этот последний — над неорганической материей. Под духовным бытием мы разумеем то, что обычно определяется как «высшие формы психической деятельности», — область познавательных, творческих моральных, эстетических и мистических актов, область науки, искусства, философии, религии (разумеется, мы имеем в виду сферу живой духовной жизни, а не только изучение ее в специальных дисциплинах).

Естественен при этом вопрос: почему эта область выдвинута нами в качестве особой категории, а не включена в область хотя и высшей, но все же психической жизни? Ответ на этот вопрос подсказывается характером феноменов духовной жизни: центр тяжести в них лежит не в индивидуальных состояниях личностей, совершающих моральные, эстетические и прочие акты, а в объективном *содержании* их творчества — в красоте и величественности Девятой симфонии Бетховена, в высокой моральной ценности нравственного подвига, в философском значении «Критики чистого разума» Канта. В этой области личность как бы трансцендирует за пределы самой себя, встречаясь лицом к лицу с миром объективных, сверхличных ценностей — познавательных, моральных, эстетических, религиозных.

Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, т. е. трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа. Мир абсолютных ценностей всегда трансцендентен по отношению к реальному бытию. Поэтому духовная жизнь есть всегда касание мирам иным[104].

Пробуждение духа в человеке есть процесс для души болезненный, хотя эта болезнь — не к смерти, а к новому рождению в духе. Овладение души духом возможно лишь через первоначальное внутреннее раздвоение и борьбу. Своей вершины духовная жизнь достигает в мистическом опыте, который всегда есть трансцензус за пределы мирового бытия, встреча с Абсолютным.

Субъективные состояния Бетховена, Канта, человека, совершившего нравственный подвиг, представляют собой, безусловно, высокий интерес для *истории* науки, искусства, философии и этики; однако в области

духа на первом месте стоит объективное *содержание* их творчества или его продуктов. Ибо познавательные, моральные, эстетические и прочие духовные акты именно тем отличаются от актов чисто психических, что они сообразуются с некоей объективной иерархией, объективной закономерностью царства ценностей. Некоторые группы ценностей имеют нормативный характер, например в математике, логике; нормативный характер носит также всякий нравственный закон. Более высокие типы ценностей не имеют нормативного характера, например ценность святости, которая есть уже дело религиозного *призвания*. Существенно, однако, что в духовном мире «не по милу хорош, а по хорошу мил» — в духовном мире важно в первую очередь непосредственное отношение к миру ценностей, здесь осуществляется примат ценности над бытием.

Духовная жизнь подобным же образом свободна от всего внешнего, пространственного, как и жизнь душевная. Но, в отличие от душевной жизни, духовная жизнь свободна в своем существе и от формы времени. Духовная жизнь происходит и во времени, и над временем. Акты веры, раскаяния, совести, художественного вдохновения совершаются в *сверхвременных мигах*; они лишь осознаются и переживаются уже в плоскости души — во времени. Ибо духовная жизнь дана не в психических процессах, а в самом «я», в самой «самости», которая стоит над временем, хотя и проявляет себя во времени.

Поэтому мы можем наблюдать не сами духовные акты, но лишь их *душевные симптомы*. Дух никогда не может быть объектом, даже внутренним, как наша душа. Духовная жизнь познается не путем самонаблюдения, а путем самопереживания; дух нельзя объективировать, сделать из него объект психологии. Духовная жизнь — сверхпсихична, хотя, разумеется, и связана с психикой.

В царство духа мы вступаем там, где начинается область *общезначимого* или, иначе говоря, область *бескорыстных* актов. Говоря «платоническим» языком, это есть область бескорыстной любви к истине, добру, красоте, которые, по самому смыслу понятий, обладают характером общезначимости, в отличие от субъективных мнений, полезностей и приятностей, всегда относительных и изменчивых.

Психическая жизнь всегда руководствуется интересами, страстями, подсознательными влечениями; обладая автономией и свободой по отношению к своему биоорганическому базису, она, однако, всегда детерминирована изнутри — мотивами. Как существа психобиологические, мы все прежде всего — практики, эгоисты, эгоцентрики, сколь утонченные формы ни приобретали бы наши интересы и влечения. Как существа психобиологические, мы все принадлежим еще к царству *природы*. Дух же принадлежит к царству *свободы*. «Дух дышит, где хочет»[105]. Духовная жизнь свободна от всякой реальной детерминации. Она детерминиро-

вана лишь идеально — иерархией ценностей. Свобода есть стихия духовного бытия. Тайна свободы раскрывается лишь в духе. Поэтому всякое детерминистское понимание духа, причинное или даже телеологическое, убивает дух. Дух — сверхприроден и сверхсоциален.

Основная черта духовного бытия заключается в том, что оно способно противопоставлять себя природе, способно противопоставлять себя *данным* нам психоорганическим влечениям ради бескорыстной любви к истине, добру и красоте. Дух есть, выражаясь словами Шелера, «аскет жизни», «вечный протестант против эмпирической действительности»[106], он способен сказать свое «нет» потоку психоорганической жизни. Предметы духовных актов никогда *не даны в природе*; так, низшая ступень духовного бытия — область математических идей, чисел — представляет собой не природные, а идеальные объекты. И хотя знание математики может иметь и имеет практическое применение, всякое математическое познание требует известной умственной аскезы по отношению к эмпирическим данностям, среди которых нет чисел, идеально правильных математических фигур, дифференциальных уравнений и т. д. Но область общезначимости не исчерпывается областью идей логических и математических; всякое добро и всякая красота в не меньшей степени общезначимы, хотя всегда бывает трудно установить конкретные случаи их воплощения.

Ценность нравственного подвига, замечательного художественного произведения не менее объективны и общезначимы, чем суждения математические, хотя они и обладают гораздо более сложными критериями и хотя человеческая предубежденность является почти неискоренимым врагом объективных этических и эстетических суждений. Ибо в области духовного бытия психические акты направлены на объективный мир ценностей (истина, добро, красота), открываемый и воплощаемый ими в том или ином своем аспекте. И этот мир не менее объективен и «предметен», чем мир материальной действительности. Без причастия этому миру человек был бы лишен того, что делает его человеком, личностью — существом, обладающим свободой, нравственной вменяемостью, творческими дарами и способностью осознания абсолютных ценностей.

Считать мир духа лишь усложнением и утончением психики значит не видеть специфичности духовного бытия — его *сверхиндивидуального* характера, его неотменимой значимости, особенно разительно проявляющей себя в нравственном опыте.

Разумеется, духовное бытие основывается на психическом — реализация ценностей и сопричастность к ним невозможны без направленных на эти ценности индивидуальных сознаний. И тем не менее духовное бытие столь же несводимо к психическому, сколь биоорганические процессы несводимы (и при этом принципиально) к простому усложнению процессов материальных. Здесь снова мы наблюдаем тот же категориальный

закон: высшие категории основываются на низших, но не сводятся к их усложнению, а представляют собой новые своеобразные и самоценные структуры.

При этом отношение между духовным и психическим бытием имеет аналогию в отношении между бытием биоорганическим и материальным: духовное бытие также играет роль «формы», формирующей и преображающей «материал» души. Тем не менее эта аналогия лишь частична: «энтелехия» *детерминирует* неорганическую материю, в то время как отношение души к миру ценностей есть отношение свободы: ценности могут быть сколько угодно нарушаемы и игнорируемы в психоматериальной действительности. Однако, поскольку они стали в определенный момент предметом сознания или мерилом поведения, они уже не могут быть «отмыслены» и приобретают детерминирующую власть над сознанием. Даже лица с позитивистским или материалистическим складом ума не могут отрицать нормативного характера логики, этики и эстетики. При этом такие лица сплошь и рядом совершают нравственные, эстетические и даже религиозные акты, сталкиваясь лицом к лицу с их сверхиндивидуальной значимостью. Однако глубоко укоренившиеся в них материалистические и рационалистические предрассудки мешают им произвести акт непредвзятого самонаблюдения и осознать предметную реальность мира ценностей. Явление это — раскол между зараженным «просвещенством» сознанием и непререкаемостью аксиологического опыта — настолько распространено, что заслуживает психопатологического исследования. Духовная жизнь несводима не только к психической, но и к социальной жизни. Поэтому социологический подход к искусству, морали, религии всегда неадекватен своему предмету. Социология может давать лишь необходимый фон для понимания духовной жизни. Искусство, мораль и религия обусловлены в каком-то смысле социальной жизнью, ибо они возникают не в безвоздушном пространстве, а в социальной среде. Но эта зависимость не объясняет самого существа духовной жизни, подобно тому как влияние тела на душу не объясняет сущности души. Здесь мы имеем новый пример «свободы в зависимости», характерный для взаимоотношения между низшими и высшими формами бытия.

Н. Гартман различает три рода духовного бытия: дух персональный (духовная жизнь личности), дух объективный (духовная жизнь общества, раскрывающая себя в историческом процессе) и дух объективированный — продукты духовного творчества (например, художественные произведения). Соотношение между духом персональным и объективным также иерархично: дух персональный зависит от духа объективного, но представляет собой высшую ступень духовной жизни. Дух объективный, обладая большей онтологической мощью, лишен интимности бытия и не посредственного отношения к ценностям абсолютным. Дух

персональный вне объективного лишен онтологически-исторического фундамента. Лишь сочетание персонального и объективного духа дает полноту духовной жизни.

Царство идей-ценностей есть предметный полюс духовного бытия. Это царство есть то, приобщение к чему превращает психическое бытие в бытие духовное.

Но духовное бытие имеет еще один полюс — субъективный, — это личность. Человеческая личность (но именно личность, а не индивидуальность) также принадлежит уже к царству духа, а не только к царству природы. Личность определяется через два основных признака: через устремленность к миру идей-ценностей и через *самосознание.* И, как это ни парадоксально, личность не есть уже предмет психологии, она есть субъект бытия. Наше «я» есть непсихическое начало, оно стоит над потоком душевной жизни как ее носитель, как ее духовный центр, как трансцендентальное условие возможности душевной жизни. Ибо «я», как каждый может удостоверить, необъективируемо; «я» никогда не может быть «предметом» психологии, ибо оно есть то, что «опредмечивает» предмет — оно есть субъект par excellence[107]. «Я» имею душу, имею сознание, но я не есмь душа, не есмь только сознание, иначе как мог бы я иметь их? Недаром Паскаль спрашивал: что есть наше «я», если оно не находится ни в душе, ни в теле?[108] «Я» или, точнее говоря, «самость» есть источник *единства* душевной жизни, и уже в силу этого оно не совпадает с душевной жизнью, ибо единство чего-то не есть это что-то.

В психической жизни недуховного характера само «я» рассеяно, потеряно в объектах, оно забывает о себе, будучи заинтересовано миром объектов. «Я» дано самому себе лишь в *самосознании* и во всех явлениях душевной жизни, сопутствуемых самосознанием. Но самосознание предполагает способность возвышения над самим собой, предполагает *бескорыстный* интерес к самому себе. Поэтому личность как категория духовного бытия начинается с самосознания. Незаменимость, неповторимость личности коренится в том, что она носит в себе актуальную бесконечность; личность и есть индивидуализированная бесконечность. Личность неисчерпаема, хотя это неисчерпаемое богатство открывается лишь любящему взгляду. И именно в силу своей незаменимости личность обще значима, она есть, выражаясь языком Лейбница, «индивидуальное зеркало вселенной»[109].

Важно подчеркнуть, что духовная жизнь не ограничивается областью интеллекта. Волевая и эмоциональная сферы человеческой жизни также могут иметь духовный или недуховный характер. Можно говорить о духовных и о всего лишь душевных эмоциях, об одухотворенной и о всего лишь душевной воле. Дух разнится от души не менее, чем душа от тела. Например, сожаление о прошедшем, грусть о нем есть душевное

состояние; раскаяние же в прошлом, побеждающее это дурное прошлое, есть духовный акт.

Душевные состояния всегда эгоцентричны, они всегда носят личный характер (моя грусть, моя радость). Духовные же акты всегда «идеоцентричны»; в них преодолевается, забывается все личное, что отнюдь не означает безличности духовной жизни. Дух всегда персонален. Духовная жизнь личностна, но не лична. Душевная жизнь знает лишь блага (относительные ценности); духовная же жизнь направлена на абсолютные ценности.

Духовное бытие проявляет себя непосредственно в науке и философии, в этической жизни, в художественном творчестве и, в своей полноте, в жизни религиозной. Духовная жизнь есть область касания абсолютным ценностям. Религиозный опыт есть предельная сфера духовной жизни. В религиозном опыте истина, добро и красота нераздельны, ибо образуют триединство в Боге.

*
* *

Итак, материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие суть возрастающие по степени сложности и высоты онтологические категории. При этом реализация каждой высшей категории возможна на основе низшей (в этом — относительная правда материализма и психологизма); однако высшие категории принципиально *не выводимы* из низших, это — своеобразные структуры, с собственной закономерностью, *новые* бытийственные качества (и в этом — непререкаемая правда идеализма). Так, даже простейший организм принципиально несводим к совокупности физико-химических процессов (в этом — правда витализма и холизма*, см. эмпирические доказательства этой несводимости у Дриша, Смэтса и др.). Так, «физиологическая психология», пытающаяся свести единство душевной жизни и сознания к «надстройкам» над процессами физиологическими, совершает насилие над предметом своего исследования, что убедительно показано с философской стороны Бергсоном и Аскольдовым-Алексеевым[110], а со стороны опытной пси-

* Холизм (от греческого ὅλος — целый) — направление в биологии и физике, исследующее целостные (т. е. несводимые к сумме частей) структуры, главным образом в области органической жизни. Основатель этого направления — фельдмаршал Смэтс (глава Южно-Африканского Союза). Холизм противопоставляет себя всякому механицизму. Это течение родственно неовитализму, но расходится с ним в том, что не признает наличия сверхматериального, вне организма находящегося фактора. Холизм считает, что принцип целостности заключен в самой структуре организмов. Кроме того, холизм пытается понять физические законы как крайнее упрощение законов биологических, считая ложной и необоснованной попытку свести законы биологии к усложнению законов физико-химических.

хологии — в ряде новых течений, особенно в так называемой структурной психологии (Gestaltpsychologie[111]). Наконец, одним из достижений современной философии является преодоление так называемого психологизма — стремления свести логику, этику, эстетику и прочие формы духовного бытия к чисто психическим ассоциациям (причем необъяснимым оставался нормативный характер этих наук). Одним словом, современная наука и философия осознали своеобразие высших форм бытия, их качественное своеобразие и несводимость к категориям низшим. В свете осознания этой истины становится понятной принципиальная несостоятельность всякого отвлеченного *монизма*, имеющего претензию свести все многообразие форм бытия к проявлениям единой субстанции — духовной (спиритуализм) или материальной (материализм).

Всякая монистическая метафизика, признающая одну субстанцию, носит поэтому упрощающий и некритический догматический характер. И это относится в принципе одинаково как к «метафизике снизу» (материализм), так и к «метафизике сверху» (идеализм). Мнимое единство подобных мировоззрений всегда бывает куплено ценой насилия над многообразием окружающего нас мира, в частности — путем насилия над «категориальными законами».

Единство и цельность мироздания могут быть поняты не на основе единообразия всепоглощающей простой субстанции (материи или духа), а на основе органической сопряженности всех мировых элементов и всех сфер и категорий бытия. Органическое мировоззрение исповедует не отвлеченное единство простой субстанции, но конкретное единство мира как органического целого. Ибо подлинное единство есть всегда «единство множественности», более того — «единство единства и множественности», или «всеединство», говоря словами Владимира Соловьева.

Изложение условий возможности единства мира как органического целого требует, однако, особого рассмотрения.

*
* *

Итак, мы познакомились с понятием органической целостности, в основе которой лежит субстанциальный деятель. То же начало раскрывает себя в высших формах духовного бытия как «самость», направленная на мир абсолютных ценностей.

Иначе говоря, идеальное бытие есть одновременно и *основа*, и конечная *цель* реального бытия. Однако идеальное бытие несводимо целиком к категории «духа», так же как реальное бытие не исчерпывается материей. Поэтому не дуализм духа и материи, дуализм идеального и реального,

вечного и временного, единого и множественного есть основная проблема онтологии.

Всякое понятие мыслится всегда на фоне противоположного ему понятия. Понятию духа противоположна не только материя, но мир *природы* (материя плюс биоорганическое и психическое бытие). Материи можно противопоставлять биоорганическую жизнь или психику. В свою очередь, миру вообще (дух плюс природа) можно противопоставлять сверхмировое бытие — Творца.

Если понимать дух в его противопоставлении не только материи, но и всей природной и социальной жизни, то нельзя иметь ничего против понимания мирового процесса как иерархического воплощения и раскрытия духовной сущности. Понятие же духа в его противопоставлении только материи обедняет дух. Ибо сущность духовной жизни состоит не только в преодолении материальной множественности, в организации материи, но и в самораскрытии духовной сущности.

Помимо этого, в нашем понимании, дух по сути своей персонален, а не безличен. Исходя из этих соображений, мы предпочитаем называть вышеизложенную систему идеал-реализмом или онтологическим персонализмом, а не новой формой спиритуализма, предпочитаем говорить о примате духа над природой и социальностью, а не только над материей.

Дух понимается нами не как безликая субстанция, а как носитель и созидатель единства, совершенной органической целостности, абсолютных ценностей.

## Глава 7.
## ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОГО ПЕРСОНАЛИЗМА (солидаризма)

***7.1. О строении личности.*** Человеческая личность есть живое единство всех пластов бытия — материального, биоорганического, психического, социального и духовного[112]. Поэтому понятие личности нельзя вывести из какой-либо одной категории. Однако высшие в иерархии бытия пласты в большей степени определяют существо личности, чем пласты низшие. Так, определение личности как духовной самости более глубоко проникает в суть личности, чем ее психологические или социологические определения. Однако духовное бытие личности не отрешено от биологических данных, от ее психических и социальных определений. Духовное начало в личности проявляется в одухотворении души и социальной сферы. Дух не существует в отрыве от души и общества. Не существует отрешенного духа, есть лишь воплощенный дух. Поэтому попытка понять личность как чисто духовную сущность была бы рецидивом ложной метафизики спиритуализма.

Личность есть органическое целое в качественно-превосходной степени. Именно личность, а не биологический организм — подлинный прообраз органической целостности. Органическое мировоззрение, с этой точки зрения, раскрывает себя как иерархический персонализм. Человеческая личность есть вершина одухотворенного и целостного земного бытия. Ибо в основе каждого органического целого лежит субстанциональный деятель[113], т. е. личностное начало.

Понятие личности не равнозначно понятию человека. Далеко не каждый человек является личностью, хотя каждый человек есть потенциальная личность. Человек становится личностью в любви и творчестве, в служении высшим ценностям.

Понятие личности не вполне совпадает также и с понятием индивидуальности. Биологически и психологически яркая индивидуальность не

есть еще личность. Ибо личность есть в первую очередь понятие этического, аксиологического порядка, в то время как в индивидуальности выражается лишь психо-физиологическая оригинальность.

Сущность личности составляют следующие характеристики:

1) *Единство самосознания.* Еще Лейбниц говорил, что главное отличие человека от животного мира заключается не столько в обладании сознанием (ибо и высшие животные обладают «практической интеллигенцией»), сколько в обладании самосознанием. Личность способна сознавать не только окружающий мир, но и самое себя. Человеческое «я» не находится ни в теле, ни в душе, ибо оно есть то, что имеет тело и душу. Способность объективировать себя, соблюдать дистанцию по отношению к себе составляет одну из основных особенностей личности. Только личность может иметь собственную судьбу, осознавать себя тождественной себе при всех внешних и внутренних изменениях.

2) *Внутренняя свобода.* С онтологической точки зрения, известная степень свободы изначально присуща любому органическому целому. Однако только личность обладает такой степенью свободы, что она может быть названа «свободой воли». Ибо личность способна противопоставлять себя не только внешнему миру, но и своим собственным влечениям. Личность не исчерпывается суммой присущих ей влечений (как это полагает психоанализ), в ней есть некий неуловимый «плюс» — человеческое «я», способное давать то или иное направление своим влечениям. «Я» человека как начало духовное есть одновременно и раб и господин тела и души. Раб — ибо высшие формы бытия зависят от низших. Господин — *ибо высшие формы автономны по отношению к низшим и способны подчинять их себе.*

3) *Своеобразие и незаменимость.* Каждая личность есть нечто своеобразное, незаменимое по ценности. Само понятие «личности» генетически образовано от понятия «лица». Человеческая же индивидуальность ярче и нагляднее всего проявляется в лице.

Понимание личности как индивидуального видоизменения самой по себе безликой сущности зачеркивает онтологическое своеобразие личности. Мы уже отмечали, что метафизика отвлеченного спиритуализма или идеализма неблагоприятна для положительного понимания личности. Личность может быть понята во всей своей онтологической значимости лишь на основе органического мировоззрения, подчеркивающего индивидуальность каждого органического целого. Само духовное бытие — персонально.

4) *Непосредственное отношение к миру ценностей, направленность на абсолютные ценности.* Человек утверждает себя как личность в направленности на сверхличные (в пределе — абсолютные) ценности, в служении высшим ценностям. Сама идея «ценности», в отличие от благ, доступна лишь личности.

Личность не может быть только частью некоего «высшего единства». Личность по своей природе тоталитарна, поэтому всякая тоталитаризация общества губительна для нее. Хотя индивидуальная человеческая личность органически включена в общество, культуру, исторический процесс, она не исчерпывается своей социальной стороной. Ибо личность служит ценностям не только через посредство общества, культуры, истории, но и непосредственно. Мало того, непосредственное отношение к абсолютным ценностям присуще только личности. В силу этого для личности принципиально неприемлема всякая этика авторитета.

В сочетании неповторимо личного и направленности на сверхличные и сверхобщественные ценности заключается парадоксальное строение личности. Личность и индивидуальна, и универсальна; она есть «индивидуальное зеркало вселенной»[114].

Направленность на сверхличные ценности и составляет коренное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Ибо индивидуализм, доведенный до своего логического предела, обожествляет личность, делает ее слепой к миру абсолютных ценностей. Персонализм же, утверждая *абсолютоподобие* (но не абсолютность) личности, видит в служении абсолютным ценностям смысл бытия личности. Глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе. Ибо понятие личности предполагает Абсолютную Личность — Бога. Макс Шелер говорит: «Не идея Бога есть антропоморфизм, но идея человека есть теоморфизм». То есть в самом понятии личности содержится ее абсолютоподобие — образ Божий в человеке. Говоря словами Кьеркегора, только личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному[115].

Строение личности таково, что в ней наличествуют три иерархически соподчиненные сферы: подсознание, сознание и сверх-сознание.

1) *Подсознание* — резервуар относительно безличных, стихийных влечений. В подсознании можно различать три следующих иерархически между собой соотнесенных пласта: а) биоорганический инстинкт самосохранения, б) психоорганическое стремление к наслаждению, ярче всего выражающееся в сексуальном влечении (насколько глубоко укоренено в душе это влечение и насколько различно оно маскируется, видно из исследований Фрейда), в) психическое стремление к самоутверждению (чаще всего — к власти). Это влечение теснее, интимнее всего связано с нашим «я», но не тождественно ему. Оно выражается в стремлении быть или казаться значительным (гордость и тщеславие). Поэтому влечение к самоутверждению особенно склонно питаться иллюзиями и создавать иллюзии. После исследований Адлера не может быть сомнений в самобытности и глубине этого влечения[116].

Подсознательные влечения относительно безличны, стихийны. Это свойство их выражается в русском языке в безличных оборотах: «мне

хочется» (а не «я хочу») и т. п. Подсознательные влечения не владеют непосредственно сознанием, но даны ему как материал.

2) *Сознание* с его центром — нашим «я». «Я» — не только центр сознания, но и духовный центр всей человеческой личности. «Я» изначально обладает свободой. В силу этого «я» настолько же неопределимо в предметных терминах, насколько рационально неопределима свобода. «Я» может давать то или иное направление подсознательным влечениям, поддаваться им или овладевать ими, вытеснять их или их сублимировать. Обычно сознание, в интересах целеустремленной борьбы за существование, вытесняет подсознательные влечения, руководящиеся исключительно «принципом удовольствия»[117], самоудовлетворения, без оглядки на ситуацию организма во внешнем мире, на ситуацию человека в социальной среде, на объективную ценность предмета влечения. В свою очередь, подсознательные влечения, приспособляясь к природе сознания, так сказать, рационально маскируются, внушая сознанию те или иные рациональные доводы в свою пользу. Наш рассудок чаще бывает адвокатом подсознания, чем глашатаем истины. Борьба между сознанием и под сознанием — между «цензурой сознания» и «хитростью подсознания» — приобретает часто очень утонченный характер.

3) *Сверхсознание* — источник религиозно-моральных императивов (совесть!) и творческих вдохновений. Эта область наименее исследована психологией. В частности, психоанализ З. Фрейда сводит сверхсознание к особой функции подсознания. Интересно, что сознание может вытеснять не только низшие подсознательные влечения, но и высшие стремления. Я могу, например, заглушать в себе голос совести, не слушаться его. Это лишний раз свидетельствует о свободе, изначально присущей «я».

С точки зрения персонализма, сверхсознание есть высшая психическая инстанция личности, через которую она связана с миром сверхличных ценностей. Сверхсознательные стремления также обладают характером данности, присущей и подсознанию: голос совести, например, говорит как будто не от имени «я», а обращаясь к «я». Характером данности сверху обладает и художественное вдохновение. Однако дело моей свободы дать сверхсознательным порывам целеустремленное выражение или замуровать их. Вдохновение зависит не от моего «я», но дело моего «я» — творчески использовать вдохновение. Смутный голос совести говорит иногда в самом закоренелом преступнике, но раскаяние и действенное преображение личности зависит уже от ответа «я» на сверхсознательные порывы.

***7.2. Личность и общество.*** Персонализму чужда ложная метафизика коллективизма, видящая в личности лишь орган или орудие общества. Однако персонализму чужд также индивидуализм, понимающий отношение между личностью и обществом как отношение внешнее, не призна-

ющий сверхличной реальности общества. С точки зрения персонализма, между личностью и обществом существует внутреннее отношение. Личность органически включена в общество как органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности не полно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь путем компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности[118]. В личности есть не только «оно» (подсознание), «я» (сознание) и «сверх-я» (сверхсознание), но и сфера «мы» (я как русский, я как член партии, я как европеец, я как член церкви).

Людские сообщества — не механические, лишь внешне организованные суммы лиц. Они суть органические образования. Нужно при этом отличать сообщества чисто служебного характера (например, экономические предприятия, армия и т. п.), объединенные общностью частных интересов, от сообществ самоцельных и самоценных (например, семья или нация). Говоря словами Тенниса, нужно отличать Gemeinschaft от Gesellschaft'а[119]. При этом служебные, механизмоподобные сообщества, объединенные общностью интересов, существуют всегда на основе сообществ, объединенных общностью бытия, волей к совместной судьбе.

Классические примеры таких органических сообществ — семья и нация. «Мы» служебных сообществ условно и периферийно, «мы» сообществ самоценных реально и глубинно. Сфера социальных организаций всегда предполагает существование социального организма. На данном историческом этапе такими целостными социальными организмами являются нации, в особенности те из них, которые не только номинально оформлены государством.

На основании принципов персонализма самоценные единства являются не столько социальными организмами, сколько коллективными личностями. В самом деле, такому высокоразвитому социальному организму, как нация, присущи основные признаки личностного бытия: *единство* (национального) *самосознания*, внутренняя свобода, выражающаяся в стремлении каждой нации к суверенитету, к государственному оформлению, *своеобразие* — каждая нация обладает своим неповторимым национальным характером, своей культурой, и, наконец, *направленность на сверхличностные*, в данном случае *сверхнациональные, ценности*, выражающаяся в чувствовании каждой нацией своей особой *национальной миссии* (особенно у великих наций).

Строение коллективной личности (за пример которой мы берем нацию) отлично, однако, от строения личности индивидуальной. Во-первых, субъект коллективной личности есть не трансцендентное сознанию

высшее социальное «я», а имманентное сознанию «мы». Коллективная личность есть личность полифоническая, соборная. Приписывание коллективной личности высшего «я» есть плод некритической персонификации общества, плод заключения по аналогии. Утверждение субъекта коллективной личности как «мы» законно и основывается на феноменологии социальной сферы в личности.

Далее, в личности коллективной подсознание и сверхсознание ярче выражены, чем сфера сознания. Можно говорить о коллективной душе, но не о коллективном разуме. «Коллективное подсознание» есть не метафора, а реальность, в наше время почти не нуждающаяся в доказательствах. В революциях и войнах коллективное подсознание прорывает плотины «цензуры общественного сознания», проявляясь в разрушительной форме. Однако коллективная личность бывает способна и к сублимации влечений — к подлинному национальному подъему, к жертвенности.

Наконец — и это главное, — коллективная личность не имеет того непосредственного отношения к миру абсолютных ценностей, которое присуще личности индивидуальной.

В силу этого, будучи онтологически более мощной, коллективная личность менее совершенна по ценности, чем личность индивидуальная. Личностное начало в ней менее реализовано, чем в личности индивидуальной. Поэтому безусловное подчинение личности индивидуальной личности коллективной всегда антиэтично. Нет ничего хуже тирании общества над личностью, подмены совести индивидуальной «совестью» коллективной. Нации суть коллективные личности лишь в земном, человеческом плане. Им не свойственно абсолютоподобие и потустороннее бессмертие, присущее личности индивидуальной.

Разумеется, нации суть коллективные личности, прагматически значимые лишь в нашу эпоху. Еще более объемлющие коллективные личности, обладающие, в свою очередь, специфическими особенностями, это — культурно-исторические типы[120]. В пределе, наиболее объемлющей коллективной личностью является человечество как целое. Однако человечество существует пока более в идее, чем в действительности. Соборная личность человечества находится еще в процессе своего воплощения.

Единственная коллективная личность, обладающая полнотой личностного бытия, не только историческим, но и мистическим бессмертием, есть *церковь*. Реальное и безусловное, а не номинальное и внешнее объединение человечества во вселенский духовный организм может совершиться только через церковь. Именно в церкви сознание «мы» получает свое высшее выражение (я как член соборной церкви — как *христианин*). С полным правом поэтому Вл. Соловьев видел в разделении церквей симптом разъединения человечества, симптом неудачи исторического христианства. Ибо личность может войти в Царство Божие не только

индивидуально, но и коллективно, как член церкви. Но тема о церкви вы ходит уже за пределы настоящей работы.

Мы не можем также в пределах этой работы наметить разнообразные и разнокачественные отношения личности индивидуальной к личностям коллективным. Скажем лишь, что отношения эти таковы, что коллективные личности никогда не могут автоматически воздействовать на личность индивидуальную. Внушения коллективных личностей могут стать действенными лишь через их ассимиляцию личностью индивидуальной, через подведение индивидуальной мотивации под сверхличные мотивы высших социальных реальностей. «Хитрость Разума», о которой говорил Гегель, есть реальность[121]. Однако она осуществляется не автоматически, а путем свободной ассимиляции.

Впрочем, цель настоящей главы — наметить лишь общие принципы социального персонализма.

## Глава 8.
## МЕТАФИЗИКА ВРЕМЕННОГО ПРОЦЕССА

***8.1. Время и вечность.*** Наш мир находится в пространстве и во времени. Пространство и время — основные категории мирового бытия. Констатируя это, мы отнюдь не впадаем в кантианство, согласно принципам которого пространство и время суть субъективные категории нашей познавательной способности, а не свойства самого бытия. В нашем понимании, пространство и время — онтологичны, а не гносеологичны.

Остановим свое особенное внимание на категории времени, как онтологически более глубокой, чем пространство. Ибо лишь материальное и биоорганическое бытие находятся в пространстве; душевная же жизнь протекает лишь во времени (см. гл. 6.4 «Психическое бытие»).

Прежде всего, нужно различать время как категорию и реальное время или, иначе говоря, временность и само время.

Временность есть то математическое, абстрактное, однородное время, которое мы условно измеряем часами. Как таковая, временность есть некая неуловимая и вместе с тем реальнейшая реальность. Она неуловима, ибо сущность временности заключается в непрестанном течении времени. Строго говоря, уловить настоящий миг невозможно, ибо в тот момент, когда я думаю о настоящем, оно уже обратилось в прошлое. На какие бы мельчайшие миги мы ни делили время, мы никогда не доберемся до «атома времени», никогда не уловим неуловимое. В этом смысле у времени нет «сущности», оно — бессущностно. Но в то же время это неуловимое, в момент своего зарождения умирающее настоящее (Хронос, пожирающий своих собственных детей[122]) есть наиреальнейшая реальность. Нам некуда укрыться от вечно бегущего времени, мы не можем «остановить время». Невозвратность прошлого и неотвратимость будущего непререкаемо свидетельствуют о реальности времени. Даже материалисты не могут не согласиться, что неуловимое, невесомое время намного реальнее материи. Рождение и смерть лишь особенно ярко напоминают нам о реальности

времени. Время постоянно умирает в прошлое и рождается в будущее. С этой, онтологической точки зрения, всякий переход из настоящего в прошлое, всякое исчезновение времени в бездну небытия прошлого уже есть смерть. И в этом смысле наша смертная жизнь есть наша жизненная смерть: вечная умираемость времени составляет его сущность. Всякое забвение уже есть предвосхищение смерти во времени. И недаром выражение «предать забвению» звучит как «приговорить к смерти».

Но мы не можем уловить не только бесконечно малый момент времени, мы не можем объять мыслью и время в его целом. Вечно бегущее время как бы вечно стремится достигнуть своего завершения — вечности, но оно никогда не может ее достигнуть. Время есть бесконечная, безнадежная погоня за вечностью. Ибо вечность времени не есть подлинная, завершенная в себе вечность. Вечный переход времени в будущее никогда не достигает этого будущего, переходящего через настоящее в прошлое. Будущее во времени оказывается неизбежно мнимой величиной. Время как бы вечно озабочено мнимым будущим. В этом смысле Плотин характеризует время как «хлопотливую сущность»[123]. Мертвая вечность прошлого, эфемерная вечность настоящего и мнимая вечность будущего суть лишь жалкие пародии на вечность, которая принципиально недосягаема для времени и во времени.

Погруженность нашего мира во время означает, что в нашем мире принципиально недостижима вечность, недостижима совершенная целостность, которая означала бы преодоление дурного разрыва времени на внеположные по отношению друг к другу прошлое, настоящее и будущее. Если в главе «Психическое бытие» (6.4) мы подчеркивали органическую целостность «психического времени», то мы обращали также внимание на условность и относительность этой целостности. Однако мы должны тут же подчеркнуть, что этот дурной разрыв времени не абсолютен. Если бы он был абсолютен, то «связь времен» распалась бы, если бы прошлое было бесконечно удалено от настоящего, а настоящее — от будущего, то время не могло бы «течь», оно распалось бы на ряд прерывистых, атомоподобных «мигов». Время несет в себе смерть, оно — смертоносно, но оно все же живет, хотя эта жизнь — к смерти. Время есть как бы компромисс между безвременным мигом и сверхвременной вечностью. «Время есть движущийся образ вечности» (Платон)[124]. Время нельзя сконструировать из отдельных моментов, подобно тому как целое нельзя сконструировать из суммы частей.

Эти соображения наводят нас на мысль, что кроме «механического», однородного времени существует и «органическое», целостное время, в котором разрыв на прошлое, настоящее и будущее не абсолютен. «Связь времен» не менее реальна, чем само неуловимое время. Поэтому всякая жизнь подвержена смерти и в то же время потенциально бессмертна. Мы

уже указывали на то, что реальность *памяти* есть живое доказательство исконной целостности времени. Мало того — это целостное, органическое время, или, по Бергсону, «длительность» (durée)[125] — онтологически первичнее математического времени. Само понятие «прошлого» и возможность сопоставления его с «настоящим» можно осуществить лишь при условии памяти. При этом память отнюдь не есть лишь свойство психики в лишенном памяти времени. Память есть первосвойство самого «бытия во времени»; память осознается в нашей психике, но отнюдь не творится ею. Психическими могут быть акты воспоминания и забывания, сама же память и само забвение суть первоаспекты самого времени — самого «бытия во времени». Память *онтологична, а не только психична.* Именно поэтому всему живому присуща в какой-то степени память (сознательная или бессознательная). Все живое не только протекает во времени, но и само длится.

Таким образом, нужно различать математическое, абстрактное время и целостное время, длительность (или, если угодно, различать временность и само время). При этом из абстрактного времени нельзя сконструировать длительность. Наоборот — абстрактное время есть низший предел живой длительности.

Абстрактное время неразрывно связано с пространством: оно и есть не что иное, как проекция реального времени на пространство, — «опространствленное время» (поэтому-то мы и измеряем время пространством, часами). Реальное же, целостное время не связано непосредственно с пространством. Но даже абстрактное время никогда не может быть вполне «опространствлено», иначе время потеряло бы свою живую длительность. Время может быть графически изображено лишь условно, символически, и тем не менее без этого символического обозначения нельзя обойтись в математической физике. Так, в четырехмерной геометрии Минковского (положенной в основу теории относительности Эйнштейна) время играет роль четвертой координаты, «четвертого измерения»[126]. Координата времени изображается здесь в качестве мнимой прямой, проходящей через действительную точку (центр координат), движение по которой возможно лишь в одном направлении. Эта мнимость времени по отношению к пространству лишний раз подчеркивает, что время принципиально несводимо к пространству, даже в качестве «четвертого измерения».

Четырехмерное пространство Минковского допускает два основных философских толкования. Одно, наиболее популярное, отвечающее стремлению к наглядности, состоит в том, что время есть лишь особая, «мнимая» координата. При этом толковании необратимость времени (невозвратность прошлого) и, тем самым, своеобразие времени фактически сводится на нет. Время здесь статизируется, математизируется. Согласно

же другому толкованию, введение координаты времени означает динамизацию пространства, его «овременение».

Первое толкование механистично, второе близко по духу органическому мировоззрению, ибо время первороднее, целостнее пространства. Второе, динамическое толкование пространства лишний раз подчеркивает первичность времени, примат времени над пространством. Ибо время более глубоко укоренено в бытии, чем пространство. «Время есть последняя одежда, которая сокрывает "вещь в себе" (сущность вещей) от нашего умственного взора» (Шопенгауэр).

Но будучи первичной категорией мирового бытия, время метафизически не первично для бытия вообще. Можно представить себе бытие, не обусловленное временем. Ведь само сознание времени предполагает некий безвременный фон — подобно тому как мы можем воспринять движение, не будучи сами в движущемся теле, стоя сами на относительно неподвижной точке. Сознание времени — сознание его текучести, его разделения на прошлое, настоящее и будущее — предполагает, как мы уже не раз отмечали, память. Но сама память предполагает соотнесенность вспоминаемого, пережитого прошлого и переживаемого настоящего к единому, тождественному пункту — «я». Наше «я» одновременно погружено во время, подвержено изменчивости — и в то же время стоит над временем, сохраняет свое само-тождество в противоречивой стихии временности. Наше «я» — временно-сверхвременно, оно одновременно трансцендентно и имманентно времени. Сверхвременность «я» не есть плод метафизического домысла, но есть высшее условие возможности со знания времени. Аналогично и строение всякого «я», всякого «субстанционального деятеля», на какой бы ступени развития он ни находился.

Вообще, сверхвременность есть условие возможности временности. Многие чересчур эмпирические умы вряд ли согласятся признать это положение. Ибо под «сверхвременностью» они понимают постоянство во времени. Но подобные эмпирики забывают, что во времени невозможно никакое постоянство, что река времен вечно течет, что каждый миг инороден по отношению к другому мигу. Единство «я», проявляющее себя в единстве сознания, возможно поэтому лишь в силу сверхвременности этого «я». Глубинная сущность нашей личности возвышается над временным потоком, не вмещается в категорию времени. Разумеется, мы имеем при этом в виду не то, что мы по большей части называем «я», — не нашу психофизическую личность, подверженную смертоносному и хлопотливому бегу времени, но наше глубинное, подлинное «я» — нашу «самость». Мы имеем в виду нашего незримого созерцателя в нас самих, которого большинство людей сознает лишь в критические минуты жизни, когда мы сталкиваемся лицом к лицу с необходимостью жизненно и нравственно важного выбора...

Реальное единство — сверхвременность «самости» — необходимо отличать от функционального, условного единства — до-временности, материи. Неуничтожимость материи (подвергнутая, впрочем, сомнению в современной физике) означает не возвышение над временем, а косность. Неуничтожимость материи органически связана со статичностью пространства, «в» котором она «находится». Но пространство никак не может быть названо «сверхвременным», ибо оно вообще, само по себе, не «длится». Пространство просто непричастно времени. Время находится вне пространства, хотя пространство находится и во времени.

Аналогично этому, статическое единство логических законов и вообще всякого отвлеченно-идеального бытия не означает еще сверхвременности. Отвлеченные идеи — вневременны, лишь психические акты их осознания, уразумения длятся во времени. Сами идеи непричастны времени, пребывая «в себе». Но, повторяем, было бы величайшим оптическим обманом ума видеть во вневременных идеях гавань вечности.

Но вернемся к идее сверхвременности, найденной нами в метафизической глубине нашей личности — в «самости». Сверхвременность самости относительна, ибо она преодолевает временную разобщенность бытия лишь в пределах одной определенной личности, в исчезающе краткий, с точки зрения вечности, период ее земного существования. Но даже и в этих пределах преодоление времени в данном случае относительно. Нам трудно, кроме разве предсмертных минут, созерцать нашу жизнь во всем ее временном протяжении как единое целое. Хотя мы несем в себе всю нашу историю, сосредоточенную, как в незримом фокусе, в нашем «я», — все же эта имманентность прошлого настоящему весьма относительна. Здесь прошлое скорее отражается в настоящем, чем проникает собой настоящее. Одним словом, сверхвременное в нашей самости далеко еще от вечности, хотя заключает в себе онтологический намек на вечность.

Тем самым мы подходим к идее вечности в ее радикальном отличии от времени. Сверхвременное не есть еще вечность, но оно есть уже предвосхищение вечности.

Время есть вечная изменчивость, вечное исчезновение настоящего в прошлое и вечное зарождение тотчас же умирающего будущего. Нет ни чего реально-устойчивого во времени, все и вся уносит с собою Лета — река забвения — река времени. Все и вся — кроме того, кто созерцает эту реку! В индусской философии есть идеи-образы «поля» (мира во времени) и «обозревающего поле» (наше глубинное «я», которое «не от мира сего», почему оно и может созерцать текущий во времени мир).

Для того чтобы сознавать, вернее, созерцать время, наше «я», наша «самость» должна быть мыслимой и, главное, переживаемой как находящаяся сверх времени — как укорененная в вечности. «Чтобы обоз-

реть все башни города, нужно выйти из этого города» (Ницше). Чтобы обозреть время в его целом, нужно выйти из времени — выйти из мира. Осознание сверхвременности, сверхмирности «самости» есть первый прорыв на пути в вечность. Это созерцание вечности, предвосхищаемой в сверхвременности, чрезвычайно трудно, утомительно и устрашающе для нашего, привыкшего к «глаголу времен»[127] разума. Трансцензус за пределы времени с трудом дается нашему духу, слишком погруженному в наш мир. Обычно вечность понимается нами как бесконечная продолжительность времени, представить которую мы не в состоянии. Но бесконечная продолжительность времени никогда не может дать нам вечности, подобно тому как бесконечное расширение плоскости никогда не даст нам «третьего измерения». Ибо *вечность трансцендентна времени*, она не вмещается в плоскость времени. Чтобы помыслить реально вечность, надо, прежде всего, отрешиться от всех понятий и представлений, заимствованных из области времени. Ни бесконечная длительность, ни одно временность не могут дать нам понятия о вечности (ибо понятия эти суть лишь аспекты самого времени). Под вечностью мы разумеем нечто одно временно и бесконечное, и завершенное. Это значит, что идея вечности антиномична для нашего разума.

Перед лицом вечности всякое, даже беспредельно длящееся время обнаруживает себя как преходящий миг. Перед лицом вечности преходящими кажутся не только любые периоды времени, но и само время. Ибо сущность времени и заключается в его преходящести. Вечность невыразима ни в каком понятии или слове, ибо наши понятия и слова приспособлены к бытию, текущему во времени, в них всегда есть неизгладимый налет временности.

Вечность несказуема в слове и понятии, она — несказанна. Поэтому вечность угадывается скорее в молчании, чем в слове, скорее в сознании ее непостижимости, чем в каких-либо рационалистических конструкциях. Но это молчание должно быть говорящим, это непостижение — постигающим. Так, мертвые, по Парменид у, «видят тьму и слышат молчание»[128].

Под идеей вечности мы должны разуметь не только ту относительную сверхвременность, которая явлена в нашей самости, но абсолютную сверхвременность, способную к сочетанию воедино, к преодолению всех времен, а не только того ничтожного отрезка времени, в течение которого мы проходим круг нашей земной жизни. Вечность есть абсолютная сверхвременность, которая может быть присуща лишь сверхмировому бытию, Богу. Вечность и есть один из главных атрибутов Абсолютного.

Наша жизнь погружена во время. Время и жизнь в каком-то глубинном смысле — синонимы. Поэтому вечность непредставима и чужда для всего живого. Мы все инстинктивно боимся вечности, так же как инстинктивно боимся смерти. Вечность, о которой мы все постоянно забываем

при жизни (т. е. во времени), напоминает о себе в смерти. Лишь перед лицом смерти, перед лицом всякого *конца* мы непосредственно ощущаем дыхание вечности. Смерть есть неопровержимое доказательство того, что во времени невозможна вечность, что вечность всегда трансцендентна времени. Тайна смерти теснейшим образом соприкасается с тайной вечности. Понять, что такое вечность, можно лишь через радикальную отрешенность от всего временного. Ибо время не со-вечно вечности, и вечность не со-временна времени. Вечность есть то «всегда», которое не бывает во времени «никогда». «Никогда» и «всегда» звучат почти одинаково для погруженного во время. И все же «никогда» и «всегда», как небо от земли, разнятся друг от друга.

«Никогда» есть предвосхищение отрицательного аспекта вечности — предвосхищение отрешенной от всего временного вечности. Такая отрешенная вечность равнодушна ко времени. С точки зрения времени, она есть не бывающее «никогда», но сущее «всегда» Ничто.

Однако подобное отрицательное понятие безвременной вечности не полно. Отрицательная вечность не преодолевает времени, а отрешается от него. Между тем в идее вечности заключено не только «никогда», но и «всегда». В идее вечности должна быть заключена актуальная бесконечность всех времен. В подлинной, положительно понимаемой вечности не просто «отрицается», а «преодолевается» различие между прошлым, настоящим и будущим. Здесь прошлое и будущее должны реально присутствовать в настоящем. Подлинная вечность есть победа над временем, а не отказ от времени. Вечность трансцендентна времени, но время имманентно вечности. В подлинной вечности содержится память о преходящем — о времени. Если бы не было вечности, то прошлое было бы безвозвратно забыто хлопотливым по своей сущности временем. «Вечная память», о которой поется в православной панихиде, есть упование на эту победу над временем, упование на преображение времени, на вхождение времени в вечность. Безвременная вечность не могла бы помнить о временном, ибо время для нее только река забвения — Лета[129]. Подлинная же вечность означает не уничтожение времени, а его преображение. Евангельские слова о том, что «времени больше *не будет*», нельзя понимать (как это часто делается) как простое отрицание времени, но — как вхождение времени в вечность, как преодоление разрывов между прошлым, настоящим и будущим (при сохранении формального различия между ними). Это вхождение времени в вечность будет *воскрешением* вечно умирающего времени. Подлинная вечность не есть застывшее, как бы остановившееся время, но есть время, слившееся воедино с вечностью. Живая вечность христианского Царства Божьего не есть мертвая вечность буддийской Нирваны[130].

Вечность трансцендентна времени, но время имманентно вечности. Вечность буддийской Нирваны есть вечность небытия, в то время как вечность христианского Царства Божьего есть вечность абсолютной полноты бытия.

Если вхождение в вечность достижимо в каком-то смысле через смерть, через умирание для этого мира, через умирание для времени, то само Царство Божие не есть смерть, а есть победа над смертью, есть «жизнь вечная».

Вообще, отношение между вечностью и временем — не простая, а антиномичная проблема; она может быть выражена лишь в антиномиях[131]. Ибо если вечность первичнее времени (а к утверждению этого сводится все наше изложение), то это означает, что время возникло «когда-то». В этом смысле можно и должно говорить о «генезисе времени». Между вечностью и временем не может быть рационального перехода. Само время есть результат «выпадения» из вечности, результат искажения и ущербности вечности. Тайна сотворения времени тождественна тайне сотворения мира. Метафизическим недомыслием было бы ставить вопрос о том, «когда» возник мир. Ибо само время возникло вместе с миром. До сотворения мира времени «не было». Время есть самое неопровержимое свидетельство некоего первородного порока, первородной ущербности в самом бытии. И вместе с тем время есть залог нового обретения вечности.

Иначе говоря, нужно различать между предмирной вечностью, бывшей до миротворения (времятворения), и послемирной вечностью, которая еще «грядет» (когда «времени больше не будет»). В первой вечности времени еще не было, во второй — его не будет. Говоря гегелевским языком, первая вечность есть вечность «в себе», вторая — вечность «для себя», вечность, прошедшая через искус времени и победившая время. И, разумеется, вторая вечность — вечность Царства Божьего, онтологически бесконечно богаче довременной вечности, хотя, впрочем, это различие можно делать лишь с точки зрения «мира».

В силу принципиальной несоизмеримости времени и вечности беспредельная продолжительность времени ни на йоту не приближает нас к вечности, подобно тому как беспредельное расширение плоскости не приближает нас к третьему измерению. Но в силу той же несоизмеримости вечное может воплощаться в любом промежутке времени, и время может временно приобщаться к вечности, подобно тому как третье измерение может пересечь плоскость в любой точке. Поэтому «воплощение вечности во времени» есть не парадокс мысли, а парадокс бытия.

С высшей, христианской точки зрения, само Боговоплощение есть свободное вхождение вечности во время, что является залогом ответного свободного вхождения времени в вечность — залогом воскрешения

времени в преображенном, целостном его прообразе. Но эти темы принадлежат уже религиозной философии и богословию, мы лишь невольно подошли к ним, невольно, ибо в мире Духа «все дороги ведут в Рим» — к тайне Божественного откровения.

Мы можем закончить этот раздел подсказанным всем ходом мысли утверждением, что вечность бесконечно первичнее времени, что вечность есть высшее условие возможности времени, что без идеи вечности мы не можем понять и времени. Если органическое мировоззрение исповедует примат времени над пространством, то в более глубинном аспекте оно же утверждает *примат вечности над временем.* Ибо живой труп нашего разорванного времени разложился бы на безвременные миги, если бы само время не питалось вечностью. Реальность «органического времени» в этом свете предстает нам как указание на то, что связь между вечностью и временем не окончательно порвана в нашем взаимочуждом и взаимовраждебном мире. Ибо само время есть крайне ущербное «*подобие* вечности», но «подобие *вечности*».

«Sentimus, experimurque nos aeternos esse» (Спиноза) — «Чувствуем и знаем, что мы вечны»[132].

***8.2. Об идее развития.*** Изменения, происходящие в мире, представляют собой не простую *смену* явлений, а *процессы*, в которых творятся некие новые формы и разрушаются старые. Современная наука и философия давно приучили нас рассматривать мир не как простую совокупность готовых вещей и форм, которые лишь длятся во времени, сами оставаясь неизменными, но как совокупность *процессов.* С этой, так называемой эволюционной точки зрения, в мире нет вечных вещей и форм. Существуют лишь вещи и формы относительно устойчивые. Наука приучила нас смотреть даже на такие устойчивые формы, как солнечная система или живущие в настоящее время на земле организмы, как на продукт длительного и сложного развития, как на временный — в космическом плане — этап в процессе эволюции материи и жизни.

В XIX веке понятия «эволюции», «развития» получили настолько широкое распространение, а вера в возможность рационального объяснения всех явлений природы и истории путем применения «эволюционного» метода стала настолько догматичной, что можно с полным правом назвать XIX век — в плане развития научной мысли — «веком эволюционизма». Два мыслителя сыграли решающую роль в деле основания и популяризации эволюционизма — Гегель и Спенсер. Как ни различны между собой идеалистическая система Гегеля и позитивистская философия Спенсера — их объединяет вера в эволюцию, возведенная ими в степень непогрешимой научной догмы. Нужно при этом отметить, что понятия эволюции и развития вошли в плоть и кровь интел-

лигенции преимущественно в спенсеровском, позитивистском смысле. Мировоззрение же Спенсера, как и позитивизм вообще, в значительной степени заражено духом механицизма. Соответственно этому, понятие развития, органическое по своему исконному смыслу, получило в значительной степени механизированный смысл. Это обстоятельство дает нам повод отмежеваться от механистического понимания развития ради утверждения смысла этого понятия в духе органического мировоззрения.

Понятие развития необходимо отличать от понятия эволюции. Ибо эволюция есть не что иное, как механистически понятое развитие.

*Эволюция* понимается как причинно обусловленный процесс, в результате которого возникают новые, более сложные и более организованные формы бытия*. При этом в духе последовательного механицизма эти новые формы не должны мыслиться как онтологически «высшие» и «лучшие»; это было бы внесением элемента «объективной оценки», в то время как последовательный механицизм считает все оценки субъективными. Однако в ставшем для нашего времени привычным словоупотреблении понятие эволюции получило именно этот «прогрессивный» смысл. Эволюция понимается преимущественно как спонтанно происходящий медленный прогресс.

В отличие от этого, *развитие* есть процесс целенаправленный, процесс осуществления намеченной цели. Понятие развития по своему исконному смыслу *органично* и *телеологично.* Лишь органические целостности, действующие целенаправленно, способны к развитию. Развитие может иметь место лишь там, где, помимо закона причинности, действует также принцип целесообразности. В силу этого развитие, в отличие от эволюции, не может быть сведено к результату воздействия внешних факторов; основными факторами развития являются, в основном, присущие данному органическому целому внутренние тенденции.

Противоположным понятию развития является понятие распада, который характеризуется ослаблением и, в пределе, уничтожением единства, т. е. превращением органического целого в механический агрегат (смерть).

Всякое развитие предполагает:

1) исходную точку — органическую целостность низшего порядка (например, эмбрион);

2) цель развития — идею органического целого высшего, более сложного по сравнению с исходным порядка. Цель эта предполагается неосуществленной, т. е. существующей в идее, но еще не в действительности. Само развитие есть целеустремленный органический процесс перехода от

---

* Соответственно этому, эволюция понимается исключительно как результат воздействия внешних факторов, как своего рода равнодействующая этих факторов.

низшей к высшей целостности того же типа (пример — развитие эмбриона в человека). Выражение «органический процесс» означает, что в ходе развития новое целое возникает не путем мозаичного прилаживания частей друг к другу (т. е. не «ассоциативно»), а путем выделения частей из целого (т. е. «диссоциативно»);

3) наличие единого, самотождественного субстрата — носителя развития — того, что развивается, — «субстанционального деятеля»[133] (развитие само по себе, без субстрата, есть саморазлагающееся, некритическое понятие). На низших ступенях этот субстрат существует более потенциально, чем актуально; он *воплощается* в процессе развития. Поэтому то, что «снизу», генетически, представляется как «развитие» низшей целостности, с онтологической точки зрения, «сверху», есть воплощение высшей целостности.

Мы имеем право говорить о развитии лишь там, где можно обнаружить эти предпосылки (исходную точку, цель и субстрат), являющиеся *условиями возможности развития*. Как таковые, эти предпосылки *не могут быть продуктом развития*. Этим констатированием кладется предел неумеренным претензиям эволюционизма объяснить *все* формы бытия как продукт развития.

Факторы *среды* играют, разумеется, важнейшую роль в процессе развития. Всякий организм подвержен воздействию окружающей среды, берет необходимый для себя *материал* из нее и неизбежно должен *приспособляться* к окружающей среде. Факторы же воздействия среды носят причинный характер. Отсюда появляется соблазн объяснить развитие (скажем, биоорганического мира) *исключительно* из факторов среды (причем некоторые факторы онтогенетически могут признаваться внутренними, однако филогенетически они понимаются как продукт факторов внешних, как, например, в дарвинизме). Все детерминистские теории ограничены, однако, тем обстоятельством, что всякий организм не просто пассивно испытывает воздействия среды, но *выбирает* из них те материалы, которые необходимы для его развития. Само приспособление есть явление телеологического порядка — оно предполагает целенаправленный инстинкт самосохранения и способность выбирать те или иные пути приспособления.

Само собой разумеется, что ассимиляция материалов среды и выбор путей приспособления суть процессы бессознательные. Мало того, они совершаются преимущественно автоматически, на основании прошлого опыта как данного индивида, так и его предков. Дарвиновская теория о закреплении оказавшихся полезными реакций организма, равно как о передаче этих реакций путем наследственности, сохраняет свое значение. Ограничению и непризнанию подлежат лишь претензии этой теории на полное объяснение этим путем явлений приспособления и

развития. Претензия эта настолько же неосновательна, насколько неосновательна была бы попытка свести всю человеческую жизнь к совокупности полезных привычек, «условных рефлексов». Сколь большую роль ни играли бы привычки, в основе их лежат целеустремленные приспособительные акты, застывающие впоследствии в форме привычек. Мало того, само существование «условных рефлексов» предполагает *бессознательную память*, т. е. органическую включенность прошлого опыта в настоящее. Мы не говорим уже о том, что новые, непредвиденные ситуации, в которые то и дело попадает организм, требуют, соответственно, новых реакций организма, требуют изобретения новых путей к решению новых задач, которые жизнь ставит перед данным организмом.

При этом целенаправленные творческие акты лежат в основе механизма рефлексов, доступных наблюдению и изучению с внешней стороны. Биология, имеющая дело именно с этим механизмом рефлексов, оперирует механистическими методами, применение которых в этой области законно и плодотворно. Заблуждение механицизма в биологии начинается там, где он претендует свести сущность биологической жизни к усложненному механизму рефлексов.

Это означает, что в основе приспособления лежит какая-то минимальная степень *творчества* — проявления спонтанной самоактивности организма в выборе путей осуществления и воплощения присущей данному организму идеи. Бергсон в своей «Творческой эволюции» приводит ряд ярких примеров, иллюстрирующих творческую гениальность и остроумие, изначально присущие «жизненному порыву» (например, образование тождественного органа на совершенно разных путях развития). О чрезвычайной находчивости организма в регенерации поврежденных или даже утраченных органов свидетельствуют и опыты Дриша. Приспособление к данным условиям есть уже явление вторичное. Бергсон дал блестящее опровержение теорий, сводящих сущность жизни к одному только приспособлению.

*
* *

Как известно, в биологии существуют три основные теории развития: *дарвинизм*, видящий в развитии случайно счастливый результат игры внешних, причинно-действующих механических сил; *ламаркизм*[134], считающий развитие следствием телеологических, целенаправленных факторов «упражнения органов», «отбора»; и теория творческой эволюции Бергсона, видящая в развитии результат творческого усилия сверхиндивидуального «жизненного порыва». Учению Бергсона близка по духу *мутационная теория* де Фриза[135].

Концепция развития в духе органического мировоззрения стоит ближе всего к учению Бергсона. Мы видим в развитии три иерархических пласта: творческий, телеологический и причинный.

*
* *

Особенно интересный пример явлений, в которых ярко проявляется способность организмов к целостному, имеющему сверхиндивидуальные последствия целенаправленному творческому акту, представляют собой *мутации*[136]. В мутациях преображается весь облик данного организма и *его потомства.* Некоторые биологи называют поэтому мутации «творческими актами природы». С точки зрения органического мировоззрения, в мутациях мы имеем дело с творческими актами сверхиндивидуального органического целого (рода). Сравнительная редкость мутаций с лихвой искупается теми колоссальными, передаваемыми по наследству изменениями, которые производятся здесь в самом строении организма. Может быть, мы имеем здесь дело с выбором новой, более высокой по типу идеи, чем та, которой руководствовался до сих пор данный органический вид.

Само развитие есть некая равнодействующая между лежащим в его основе целенаправленным творческим актом и механизмом сложившихся привычек — «условных рефлексов».

Необходимо отметить, что хотя развитие предполагает замысел, цель, однако оно совершается отнюдь не стопроцентно планомерно. Ибо, во-первых, в развитии большую роль играют механические факторы среды — как материал, с которым приходится считаться архитектору жизни. Кроме того, само развитие может пойти по ложному пути, приводящему данное целое в тупик. Так, эволюция животного мира путем развития монументальных организмов, вроде ихтиозавров, оказалась, по-видимому, одним из таких тупиков природы.

Итак, первично-движущей силой развития является творческая способность, которой изначально одарены организмы, творческая гениальность «жизненного порыва», которая проявляется в осуществлении идей данного организма, в избрании путей и средств этого осуществления. Приспособление — уже относительно вторичный феномен, ибо это не столько творческий, сколько консервативный фактор развития. Приспособление имеет в виду сохранение своеобразия данного организма, защиту его от изменчивых факторов среды. Приспособление осуществляется через механизм рефлексов-привычек, через реакции организма на воздействия окружающей среды. Эти реакции могут быть поняты механистически, но лишь потому, что в основе приспособления лежат творческие и телеологические факторы.

Понятие развития как целенаправленного органического *процесса* применимо непосредственно лишь к тем сферам бытия, которые погружены во время, где причастность к сверхвременности существует лишь в форме необходимого онтологического минимума, т. е. преимущественно к области биологической жизни. Для высших же сфер бытия, которые непосредственно причастны сверхвременности, понятие развития применимо лишь отчасти. В области душевной, исторической и особенно духовной жизни идея развития отступает на задний план перед идеями творчества, солидарности и религиозно-морального восхождения. В высших сферах бытия мы имеем дело не столько с процессами, сколько с актами, направленными на те или иные ступени царства ценностей.

В понятии развития не содержится указания на творчество онтологической новизны, ибо развитие есть развертывание во времени того, что было «свито» — что содержалось потенциально в исходной точке развития (например, в эмбрионе). Развитие больше протекает в абстрактном, математическом времени, чем в творческой изменчивости органического, целостного времени.

Кроме того, понятие развития этически нейтрально; в нем не содержится указания на восхождение к высшим ценностям, но лишь на возрастание богатства содержания развивающегося органического целого. Можно, правда, говорить о моральном, эстетическом и т. п. развитии. Но — лишь до того предела, где начинается собственная область духовной жизни, — подобно тому как можно говорить о развитии ребенка и юноши вплоть до того, когда он начинает жить полноценной жизнью биологически и душевно взрослого. Оригинальная, созревшая личность (а всякая личность своеобразна, оригинальна в качестве личности, а не только психосоциального индивида) живет уже духовной жизнью, в направлении Добра или Зла, а не просто развивается. За порогом развития начинается уже сфера духовного творчества или духовного разложения, — роста в направлении Добра или падения в направлении Зла.

Сущность жизни, особенно душевной, исторической и духовной, во все не исчерпывается развитием. Само понятие развития в применении к духовной жизни обедняет дух. Развитие есть онтологически пропедевтическое понятие. Поэтому понятие развития лишь отчасти укладывается в плоскость онтологии. Само бытие не развивается — оно *есть*.

Поэтому смысл развития никогда не может быть понят «снизу» — генетическим, эмпирическим методом. Смысл развития может быть понят лишь «сверху» — из сферы *идеального бытия*.

Это относится и к биоорганической жизни, но прежде всего к жизни душевной и духовной. Так, прослеживая развитие эмбриона ребенка и

ребенка через отрочество в сознательную личность, мы никогда не уловим момента «рождения личности» в человеке. Человеческая личность ни в коем случае не «продукт развития» внешних или даже внутренних сил. Личность может быть понята лишь непосредственно из царства ценностей, точнее, из тех ценностей, на которые она направлена, которым она причастна. Личность творится Богом, она предсуществует в вечности (но не во времени!). Кроме того, личность творит дополнительно самое себя не только эмпирически, но, прежде всего, интеллигибельно[137], в сверхвременных духовных актах выбора тех или иных ценностей. Личность лишь «воплощается» в телесно-душевной стихии отдельного человеческого индивида. И так как это воплощение есть сверхвременный акт, то он может оказаться, в проекции на время, растянувшимся на весь период биологического и социального созревания данного человека.

Так как мы уже знакомы с тем, что вечное может воплощаться во времени, то метафизическая суть личности не должна противоречить в наших глазах ее эмпирическому, природно-историческому базису.

Личность не столько развивается, сколько творит (или разрушает) себя на основе созданной Богом первозданной ее самости.

За некритической верой в объяснимость всего развитием скрывается всегда бессознательная абсолютизация времени, вера в творчество новых ценностей в самом времени, отрицание вечности. Но развитие никогда не в состоянии преодолеть смертоносного времени. Поэтому всякое развитие, насколько оно мыслится лишенным сверхвременного фундамента, оказывается ни к чему. Цель развития не может заключаться в самом развитии.

Творчество, напротив, раскрывается в органическом, целостном времени, где прошлое необратимо, но реально вспоминается, и где постоянно творится новое. Но органическое время есть уже рефлекс вечности во времени, рефлекс идеального бытия в бытии реальном.

Итак, развитие занимает серединное положение между эволюцией и областью творческих актов. Именно поэтому понятие развития применимо непосредственно лишь к серединным категориям бытия (к биоорганической жизни), и лишь с оговорками и ограничениями оно применимо к категориям высшим.

Поэтому, с одной стороны, мы выдвигали органическую идею развития в противовес механистической идее эволюции. С другой стороны, мы стремились показать несводимость творчества к развитию.

***8.3. Солидарность как фактор развития.*** До сих пор мы говорили о развитии так, как будто организмы представляют собой некие простые единства. Однако строение всякого органического целого таково, что

части его также являются целостностями низшего порядка. Они есть не просто единства, а «многоединства».

Это обстоятельство открывает нам глаза на особый фактор развития — на силу, создающую и удерживающую присущее организму многоединство. Особенно ярко проявляется эта сила в родовом инстинкте, создающем из особей одного рода сверхиндивидуальное единство. Эту объединяющую силу можно поэтому назвать инстинктивной солидарностью, аналогичной солидарности как объединяющей силе людских сообществ.

Так как каждое органическое целое представляет собой иерархически упорядоченный союз множества целых низшего порядка и само включено в целостности высшего порядка, то можно сказать, что *принцип солидарности заключен уже в самом строении органического целого.* Без этой стихийной солидарности *внутри* данного организма этот организм распался бы. Органические части организма объединены между собой солидарным служением *целому.* Эта внутрииндивидуальная солидарность настолько первична, что, вероятно, будет с трудом усвоена умами, слишком привыкшими к механистическим шаблонам мысли. Однако она составляет первофеномен жизни. Более ощутима солидарность, существующая между особями данного рода, родовая солидарность. Примерами ее особенно яркого, доходящего до степени организации выражения могут служить «государства» пчел и муравьев. Огромная роль взаимопомощи в процессе эволюции органического мира в настоящее время общепризнана. (См. классическую в этом роде работу П. Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции»[138]). Явления, аналогичные взаимопомощи и взаимообслуживанию, существуют и на самых низших стадиях развития природы (например, симбиоз). Они изучаются сравнительно новой наукой — фито- и биосоциологией. Уже Дарвин обратил внимание на то, что некоторые виды животных, органы которых сравнительно слабо приспособлены к борьбе за существование, выживали и развивались успешнее более жизнеспособных видов по той причине, что у них была более развита взаимопомощь. Нет сомнения в том, что успехи человеческого рода в деле борьбы с природой и овладения ее силами следует в значительной мере приписать способности человека к организованной взаимопомощи. Необходимо иметь в виду, что человек, с чисто биологической точки зрения — существо малоценное; его органы и инстинкты значительно менее совершенны и безошибочны, чем органы и инстинкты животных. Разумеется, победа человека над силами природы далеко не объясняется *одним* фактором солидарности. Мало того, солидарность имеет первично-этический, а не «эволюционный» смысл. Поэтому в разрезе проблемы развития солидарность играет роль лишь одного из факторов. Однако огромная роль этого фактора неоспорима. Может быть,

ни в какой другой области родовая солидарность не проявляется столь стихийно и могуче, как в половом инстинкте и связанной с ним заботе о будущем потомстве. Одно это обстоятельство лучше всех прочих аргументаций иллюстрирует реальность рода как органического целого сверхиндивидуального порядка. Природа в высшей степени равнодушна к гибели особей, однако она ревниво относится к сохранению рода.

Солидарность в природе не ограничивается солидарностью родовой. Поразительное бессознательное взаимоприспособление, которое обнаруживается во взаимоотношениях растительного и животного царства, позволяет говорить о природе как о едином органическом целом высшего порядка. Выражение «душа природы» больше чем поэтическое сравнение. Это поэтическое откровение реальности природы как целого.

В отличие от бессознательной природной солидарности, солидарность в человеческом мире, имея природную основу, носит сознательный характер. Она выражается в направленности поведения групп на общую цель и во внешне-организованных путях ее осуществления — путем разделения труда и социальных функций. То обстоятельство, что в развитии людских сообществ свободная воля и сознание людей играют первостепенную роль, чревато положительными и отрицательными последствиями. Отрицательные последствия этой *замены инстинкта рассудком* выражаются в том, что людские сообщества, по сравнению с природными, менее сплоченны, более склонны к распадению. Рассудок слишком часто становится слугой эгоизма. Целый ряд людских сообществ образуется на основе взаимной выгоды. В таких случаях мы имеем дело с утилитарной, прикладной солидарностью, заслуживающей скорее название псевдосолидарности.

Есть, однако, сообщества, образовавшиеся или создавшиеся не столько по утилитарным, сколько по иным, более глубоким мотивам. К их числу принадлежат прежде всего (в порядке генетическом) *семья* и *племя*. Образовавшиеся на биологической основе (инстинкт сохранения рода), эти единства связаны прежде всего *волей к совместной судьбе*. В их основе лежит не столько общность частных интересов, сколько *общность бытия*, т. е. солидарность сверхутилитарного порядка. Подобной же волей к совместной судьбе, через сотрудничество и служение общему предмету, объединена *нация*, представляющая собой классический образец социального органического целого. Но целое нации создается и поддерживается национальной солидарностью, носящей ярко выраженный сверхутилитарный характер. Органическим целым еще более объемлющего характера является *культура*. Так, мы говорим об античной, древнеиндийской, средневековой, западноевропейской культуре, разумея под этим некие единства.

Наиболее чистое выражение принцип солидарности находит в *христианской церкви.* Та бескорыстная любовь к ближнему, которую возвещает христианство, есть наиболее чистое выражение солидарности, пере росшей семейные, феодальные, классовые, национальные и прочие рамки.

Таким образом, бессознательная, инстинктивная, природная солидарность, солидарность семейная или племенная, солидарность национальная или государственная, наконец, солидарность общечеловеческая — таковы, грубо говоря, основные формы солидарности. Нетрудно показать, что устойчивость и единство социальных целых держится на солидарности. *Общество, по своей природе, солидаристично.* И нетрудно показать, что солидарность между членами данного социального целого существует ради *служения этому социальному целому. Солидарность вне служения есть прекраснодушная утопия*, и все проповеди подобной солидарности, лишенные *онтологической основы* (служение целому или идее), становятся скучными и никому не нужными*.

В свою очередь, служение целому или идее осуществляется через *солидарность.*

Подобно тому как высшие формы бытия невыводимы из низших, так же и *высшие формы солидарности невыводимы из низших*: так, солидарность национальная не есть просто «продукт развития» солидарности семейной или племенной, солидарность в человеческом мире не есть просто продукт развития инстинктивной природной солидарности. Ибо, хотя в порядке временном, генетическом высшие формы бытия появляются *после* и *на основе* низших форм (см. гл. 6 «Иерархическое строение бытия»), они не могут быть поняты только как продукт развития форм низших. В порядке онтологическом (в идее) низшие формы бытия изначально подчинены высшим. Это положение с необходимостью вытекает из сущности развития. Ибо всякое развитие есть органический процесс осуществления определенной идеи, формирующей цель развития. Цель эта осуществляется обычно не сразу, а через ряд посредствующих звеньев, ступеней, которые во времени предшествуют конечной цели. «То, что является по природе последним, появляется во времени как первое; а то, что является по природе первым, появляется во времени как последнее» (Аристотель). Так, идея человека уже заключена в человеческом эмбрионе; однако физически и духовно зрелый человек созревает лишь в процессе длительного развития. Высшие формы бытия пользуются низшими *как материалом для своего воплощения.* Ибо то, что в порядке временном представляется как развитие низших форм в высшие, в порядке

* Христианская любовь к ближнему возможна лишь через служение Богу и Его Царству, когда я вижу в своем ближнем потенциального члена этого Царства, усматривая в нем, даже в состоянии падения, образ и подобие Божие.

онтологическом есть воплощение высших форм на материале форм низших. Развитие и воплощение суть один и тот же феномен, рассматриваемый с разных точек зрения («снизу» и «сверху»). Соответственно этому, низшие, частные формы солидарности суть лишь ступени воплощения солидарности универсальной, выраженной в наиболее чистой форме в идее христианской любви.

Итак, солидарность, наряду с творческим актом, — одна из главных движущих сил развития. С известной точки зрения, солидарность есть, в лучшем смысле этого слова, *консервативный* фактор развития, а творческая мощь — фактор *прогрессивный.*

Творчество, лишенное солидарной (т. е. этической) основы, грозит выродиться в зло — разрушение. Солидарность без творчества лишается своего положительного смысла.

***8.4. Солидарность и вражда.*** Утверждение солидарности в качестве первичного (хотя и не единственного) фактора развития может вызвать возражение указанием на могучую роль факторов борьбы. Мало того, борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. «Война есть отец и царь всех вещей» (Гераклит)[139]. «Противоречие есть душа развития» (Гегель)[140]. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений — дарвинизма в биологии и марксизма в социологии. И нужно без обиняков признать, что во взгляде этом есть значительная, часто многими преуменьшаемая, доля истины. Ограничению подлежит, однако, та абсолютизация факторов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо, сколь ни первичными и безусловными кажутся на первый взгляд факторы борьбы, не они основа развития.

В каждом явлении можно усмотреть органическую основу и механистический аспект. Подобно этому, строение каждого органического целого таково, что в нем существует солидарная, целостная основа и аспект борьбы. — Борьба и солидарность не могут быть поняты как две равнозначащие силы. Связующая и объединяющая сила солидарности *первичнее* разъединяющей и отчуждающей силы борьбы. Сама борьба может существовать лишь там, где имеется налицо солидарность *внутри* борющихся групп. Абсолютная борьба есть абсолютное противоречие, непредставимое в мысли и не могущее существовать на практике. Абсолютная борьба, «война всех против всех»[141] привела бы к распадению органических целых. Ведь даже простой организм представляет собой не простое единство, а «многоединство», основанное на бессознательной солидарности его органических частей.

В противоположность этому, абсолютная солидарность (т. е. абсолютная органичность) есть состояние нереализуемое, разумеется, в условиях нашего мира; однако этот идеал не содержит в себе противоречия. Принципиально он осуществим. Мало того, борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот. Разумеется, фактически сознание необходимости борьбы способствует усилению солидарности данного органического целого (например, нации). Способствует, но не вызывает! Без наличествующей уже, скажем, национальной солидарности необходимость борьбы перестала бы быть необходимостью, ибо не было бы того, ради чего бороться. Но этого мало. *Борьба предполагает включенность борющихся между собой целостностей в некое объемлющее их единство* — в органическое целое объемлющего порядка. Так, например, борьба между данными видами может происходить в пределах определенного природного ландшафта, классовая борьба — в пределах одного общества, борьба различных влечений в человеческой душе предполагает наличие души как единого органического целого и т. д. Но, с другой стороны, *антагонистическая* борьба внутри данного объемлющего целого является также показателем *недостатка органичности* этого объемлющего целого. Так, в совершенном обществе не может быть внутренней антагонистической розни. Это приводит нас к выводу о том, что антагонистическая борьба есть использование сцепляющих сил объемлющей целостности (т. е. сил солидарности) в интересах самоутверждения целостностей низшего порядка.

Здесь необходимо учесть еще один феномен, характерный для взаимоотношения между борющимися между собой целостностями и объемлющим их единством, а именно: использование объемлющим единством факторов борьбы ради интересов целого. Так, борьба видов в природе развивает, в порядке тренировки органов, жизнеспособность этих видов, этим самым способствуя развитию природы в целом. Борьба различных общественных групп между собой развивает общественное сознание этих групп, которые *могут* (здесь речь идет о возможности) с тем большим успехом включиться в дело общесоциального строительства. Человек, одержимый жаждой власти и победивший в себе эту страсть, направляет энергию побежденного влечения на служение высшим ценностям. Здесь мы имеем дело с феноменом, который условно можно назвать *сублимацией борьбы.*

Феномен этот наталкивает на некоторые выводы. Он указывает на то, что в самой борьбе нужно различать два аспекта: отрицательный и положительный, аспект чисто *антагонистический* и *сублимированный.* Что касается отрицательного, антагонистического аспекта борьбы, *о котором до сих пору нас шла речь*, то относительно него сохраняют свою принципиальную силу все вышеприведенные соображения о ее вторичности и принципиальной устранимости. Что же касается положительного, суб-

лимированного аспекта борьбы, то здесь дело обстоит не столь просто. Уже то обстоятельство, что солидарность существует всегда только на основе служения высшему целому или на основе идеи, указывает на то, что принцип сублимированной борьбы заложен в самом строении органического целого. Ибо направление энергии органических частей на служение целому возможно лишь путем *преодоления* врожденного низшим целостностям «эгоизма». Всякое же преодоление возможно лишь путем борьбы. Правда, в биоорганическом мире части как бы автоматически служат целому (родовой инстинкт). Однако метафизическая последовательность обязывает нас признать, что в бессознательных недрах биологической жизни происходит своего рода борьба за служение целому, которая в результате сублимации превращается в родовой инстинкт. В человеческой душе этот феномен можно видеть во весь его рост: развитие человеческой личности требует постоянного самопреодоления, т. е. борьбы с самим собой.

Факт наличия антагонистической борьбы в природе указывает на то, что природа отнюдь не завершенное органическое целое. Органическое мировоззрение вовсе не отрицает значения факторов борьбы. Оно отрицает лишь абсолютизацию борьбы, возведение ее в непреложный и принципиально неустранимый закон. Мало того, именно органическое мировоззрение дает возможность понять глубинный характер борьбы, как в биоорганическом, так и в человеческом мире.

С точки зрения механистического мировоззрения, борьба носит внешний характер, ибо механицизм вообще признает лишь внешние отношения между элементами мира. Согласно же принципам органического мировоззрения, борьба имеет, кроме внешнего ее проявления, еще и глубинный, внутренний аспект — она происходит не только *между* органическими целостностями, но и *внутри* них (в силу того что каждая целостность есть *незавершенное* многоединство). Отсюда понятно, что борьба, происходящая в недрах природы, приобретает зачастую демонический иррациональный характер. Подобно тому как глубинный, корневой слой человеческой души, подсознание — резервуар иррациональных сил, зачастую приобретающих демонический характер, — так и потаенная душа природы имеет свое стихийно-демоническое «подсознание» (кавычки здесь особенно необходимы, ибо в природном мире нет «сознания», но есть душа). Хотя рационально-механистическое мировоззрение, столь типичное для XIX в., и возводит неправомерно борьбу за существование в ранг универсального закона природы (дарвинизм), тем не менее оно *рационализирует* аспект борьбы, понимая ее в чисто утилитарном плане. Подобно тому как в человеческом мире солидарность, а соответственно этому, и борьба не могут быть сведены к чисто утилитарным мотивам, — подобно этому и в природном мире как инстинктивная

солидарность, так и борьба не укладываются в прокрустово ложе рационально-утилитарных оценок.

В этом отношении ближе к истине стоят учение Шеллинга о «демоническом в природе и человеческой душе»[142], учение Шопенгауэра о «слепой воле к жизни» и поэзия Тютчева, вдохновленная интуицией «первозданного хаоса» в глубинах природной души:

О, страшных песен сих не пой,
Про древний хаос, про родимый...[143]

Недаром один из основателей «органического мировоззрения», Н.О. Лосский, называет наш мир «царством вражды». И все же борьба может быть понята и оценена во всей своей трагической значимости лишь на основе первофеномена солидарности и на основе принципов «органического мировоззрения».

Наличие борьбы *внутри* органического целого указывает на то, что, помимо инстинкта самосохранения и объединяющих сил солидарности, в недрах каждого целого действует и другое, деструктивное начало, проявляющее себя в человеческой душе как ненависть. Ненависть не есть не достаток любви, она — ее противоположность. Ненависть стремится, в пределе, к уничтожению своего предмета. При этом ненависть может направляться не только на внешние объекты, но и на самое себя. Фрейд называет эту разъединяющую и деструктивную силу «влечением к смерти» (Todestrieb), приписывая ей такую же первичность, как и творчески-солидарной силе любви. Подобный крайний дуализм влечений принципиально неприемлем. На основе подобного дуализма невозможно понять структуральное *единство* органических целых, в том числе единство души.

Однако, будучи онтологически вторичной, деструктивная сила ненависти представляет собой реальную, относительно самобытную силу. Поэтому прав был Достоевский, утверждая, что человечеству присущ не только инстинкт самосохранения, но и инстинкт разрушения и самоуничтожения[144].

Мы склонны поэтому признать реальность фрейдовского «влечения к смерти» как *регрессивной* силы, действующей во всем живом и проецируемой в большинстве случаев *вовне*. Чем выше данное целое по развитию, тем сильнее проявляется эта деструктивная и демоническая сила *хаоса*.

Однако мы отрицаем онтологическую первичность этой силы. Ибо разрушение *предполагает* наличие целостности (предмета разрушения) и сил целостности (творчества и солидарности). Если многим деструктивная сила ненависти может казаться более сильной, чем конструктивная сила любви, то иллюзия эта основана на том, что все отрицательное

ярче воспринимается нами, чем положительное. Происходит это потому, что положительное молчаливо предполагается при этом как нормальное. Так, болезнь ощущается нами ярче здоровья, ибо она есть отрицание здоровья.

Мы не можем в пределах этой главы входить в подробное описание и осмысление «диалектики борьбы». Вопрос этот в его этическом, решающем аспекте будет затронут в следующей части нашего труда. Сейчас мы можем сделать лишь общее заключение о том, что момент сублимированной борьбы принадлежит к сущности развития и диалектически связан с солидарностью, будучи *моментом самой солидарности.* Момент сублимированной борьбы может быть, в свою очередь, преодолен и отменен лишь в абсолютно завершенном и совершенном органическом целом, т. е. лишь в Царствии Божием. Антагонистический же аспект борьбы всегда представляет собой следствие *узурпации* сил солидарности. Он практически неизбежен, но онтологически вторичен.

***8.5. О метафизике истории.*** Исторический процесс качественно отличается от процессов биоорганической природы; он требует иных познавательных методов, чем методы, которыми оперирует биология.

Биоорганические процессы совершаются согласно естественным законам. Правда, метафизически говоря, и в основе биоорганических процессов лежат телеологические и творческие факторы, не поддающиеся механистической рационализации. Однако автоматизм биологических функций настолько силен, что экспериментальная биология, не ставящая себе целью философские обобщения, может вынести метафизически первичные факторы развития за скобки. Если законы природы, строго говоря, суть не столько законы, сколько стабилизовавшиеся привычки, то привычки эти настолько закоренелы, что их можно принять за законы. Природа есть сфера вечных повторений, жизнь одного экземпляра рода лишь микроскопически отличается от жизни другого экземпляра. Все организмы проходят неизбежные стадии рождения (или выделения), созревания, старения и смерти. Поэтому символ природы есть круг.

В противовес этому, исторический процесс есть результат сознательной воли (но не произвола!) людей и людских сообществ. Это не противоречит тому, что исторический процесс также носит стихийный характер. Но эта стихийность коренится в конечном счете в факторах индивидуального и коллективного под- и сверхсознания, в «духе времени», а не в слепой игре природных сил.

Во всяком случае, мы не можем говорить об «исторических законах» в таком же смысле, в каком говорим о законах естественных. Если и в истории можно наблюдать повторения, то это не относится к подлинно историческому в истории, которое неповторимо. Риккерт в значитель-

ной мере прав, говоря, что, в то время как цель естествознания — установление *общего* (закона), — цель исторической науки — установление *индивидуального*[145]. Историческое время — не кругообразно, как в мире природы, оно раскрывается в истории в своей однонаправленности и необратимости. История — живое опровержение соломоновского афоризма «ничто не ново под луной».

Если в естествознании всякая оценка справедливо считается недопустимой, то в области истории нельзя обойтись без оценок, хотя бы историк и писал свои труды по возможности объективно, sine irae et studio[146]. Уже *выбор* исторического материала, та или иная *трактовка* его содержит скрытую оценку. История без оценочного элемента была бы протокольной хронологией.

Эта неизбежная эвристичность[147] истории отнюдь не означает ее ненаучности. Ибо мир ценностей не менее объективен, чем предметный мир. Воздержание от суждений о ценностях в историографии возможно лишь до известной степени в низшем, чисто фактическом пласте истории. («Пафос историка — в констатации факта».) Всякая же попытка проникнуть в связь и смысл исторических событий неизбежно сталкивает нас лицом к лицу с миром воплощающихся в историческом процессе ценностей.

Исторический процесс есть процесс органический, хотя в нем действуют и механические факторы. Как все органическое, он не может быть понят как сумма или равнодействующая различных исторических факторов. Но еще более порочно сведение исторического процесса к производной *одного* какого-либо фактора (марксизм и гегелевская философия истории). Как все органическое, исторический процесс неподводим под категории «одного» или «множества»; он есть единство множественности, данное sub specie[148] времени. Исторический процесс многослоен, многоэтажен; в нем действуют, в различной степени и в различных отношениях, материальные, биоорганические, индивидуально- и коллективно-психические, социальные и духовные факторы. В силу законов иерархии бытия духовные факторы истории в конечном счете решающие.

Субъект исторического процесса — человечество. Однако человечество как целое скорее задано, чем дано. Высшие реальные субъекты истории — «культурно-исторические типы»[149] (египетский, антично-греческий, древнеиндусский, романо-германский и др.), представляющие собой органические целостности сверхнационального и сверхсоциального порядка.

К ложному и дурному биологизму ведет применение биологических законов и методов к истории культур. Историко-культурологические работы Данилевского, Леонтьева, Шпенглера, Шубарта и др., сыгравшие

новаторскую роль в культурологии, грешат в значительной мере подобным биологизмом[150].

Культурно-исторические типы — не биологические, а духовные организмы, своеобразные *коллективные личности* (или, по крайней мере, личностные образования) высшего типа, состоящие, в свою очередь, из коллективных личностей сравнительно низшего порядка. Поэтому существенно не то, что культурно-исторические типы проходят стадии рождения, созревания, упадка и смерти, но то — *какие ценности* в них раскрываются. Ибо смысл истории может быть приоткрыт лишь на основе идеального бытия — царства ценностей.

Культурно-исторические типы не готовые сущности, лишь развертывающиеся во времени; они творчески раскрывают себя во времени, проходя различные индивидуализированные стадии. Так, мы можем говорить не только о душе западноевропейской культуры вообще, но и о душе Средневековья, душе Ренессанса, Реформации и пр. «Дух времени» — больше чем метафора; за ним кроется метафизическая реальность.

Индивидуальная человеческая личность органически включена (правду не абсолютно) не только в общество, но и в исторический процесс, а тем самым и в субъект его — тот или иной культурно-исторический тип, а через него — и в человечество. Поэтому исторический процесс не внеположен по отношению к индивидуальной личности, он — часть судьбы личности. Ибо личность не существует в отрыве от истории. Мировая история имманентна человеческой личности.

В мировой философии распространены два крайних взгляда на историю: отрицание ее метафизического значения (Шопенгауэр: «история есть одна и та же пьеса, по-разному разыгрываемая различными актерами»[151]) — и взгляд, согласно которому Абсолютное раскрывается только через диалектику исторического процесса (Гегель). Оба взгляда неверны и грешат антиперсоналистским пониманием истории, хотя Гегель здесь оказывается ближе к истине, чем Шопенгауэр.

Тайна истории заключается в том, что в ней вечное воплощается во временном. Человеческая личность связана с вечным не только через историю, но и непосредственно (через религию). Тем не менее через историю человеческая личность соотносится со всей полнотой человеческого мирового бытия. Историческая память есть отражение вечности во времени, онтологический намек на бессмертие человечества.

Положительный смысл исторического процесса заключается в преодолении времени во времени, в собирании человечества, в воплощении полноты мира ценностей в человеческом бытии.

Но это не значит, что исторический процесс есть процесс планомерного воплощения Добра. Исторический процесс, с мистической точки

зрения, есть, по выражению Вл. Соловьева, «тяжба сил добра и зла». История полна катастроф и великих неудач. По мысли Бердяева, сама история есть великая неудача[152]. Исторический процесс носит трагический характер; стихия истории бывает неизмеримо более разрушительна, чем стихийная игра слепых сил природы. Органическая целостность исторического процесса есть скорее целостность *драмы*, чем планомерного воплощения идеи.

Однако раскрывающиеся в истории силы зла могут быть поняты не иначе как на фоне ее исконного положительного смысла, подобно тому как болезнь познается на фоне здоровья.

Мало того, быть может, в самих исторических трагедиях скрыт провиденциальный смысл. Может быть, Апокалипсис есть прообраз всякой истории. Но это уже особая тема, выходящая за пределы данного изложения.

В пределах же настоящей главы мы могли дать лишь общие соображения о смысле исторического процесса с точки зрения органического мировоззрения.

## Глава 9.
## АБСОЛЮТНОЕ

Несмотря на то что бытие в мире взаимно разобщено, взаимочуждо и взаимовраждебно, мир представляет собой единое органическое целое. Это целое далеко от идеала совершенной органичности; однако аспект разобщенности и борьбы в мире не первичен; мало того, этот аспект может быть понят лишь на основе первозданной органичности его строения. Плотин выражает эту мысль, метафорически сравнивая мир с гигантской головой, имеющей бесчисленное количество лиц, смотрящих в разные стороны, но имеющих общий затылок[153].

Это значит, что всякое бытие в мире носит частный характер по отношению к миру как целому. Всякое частное бытие обусловлено, пусть через бесчисленный ряд посредствующих звеньев, бытием универсальным — миром как целым. Ибо части существуют не иначе, как на основе и в системе целого. Однако наш мир далеко не совершенное и завершенное органическое целое, в котором в каждой части отражалось бы это целое и в котором каждая часть была бы причастна жизни целого.

Между тем наш ум не успокаивается на идее относительного целого (каким является наш мир разобщенности и вражды). Наш разум ищет та кого бытия, которое, само не будучи обусловлено ничем, обуславливало бы собой всякое частное бытие. Иначе говоря, наш разум может успокоиться лишь на идее абсолютного бытия — первосущности и первопричины всех вещей, совершенной и всеобъемлющей органической целостности. Так, за конечностью он ищет бесконечность, за временем — вечность, за цепью причин и следствий — первопричину, за рядом обусловленностей — безусловность, за множественностью — единство, за относительностью — абсолютность.

С другой стороны, абсолютное бытие нигде не дано. Всякая попытка мыслить его в *противопоставлении* бытию относительному и частному лишает его абсолютности. Ибо Абсолютное не может предполагать ничего

вне себя. Если же мы попытаемся мыслить абсолютное бытие как все объемлющее Все, вне которого ничего не может быть, то подобная идея, нарушая закон логики, согласно которому всякое А предполагает не-А, становится нереализуемой в мысли. Мы в состоянии мыслить *нечто* лишь на фоне чего-то *иного*. Так, наша мысль, желая объять Все, схватывает лишь абстрактную пустоту — Ничто. И все же наша мысль имеет неискоренимую тенденцию мыслить Немыслимое. «Наивысшая страсть разума — мыслить Немыслимое» (Кьеркегор).

Мы не можем при этом поступиться ни одним из предикатов Абсолютного: абсолютностью, противопоставляемой относительности, и всеобъемлемостью, не терпящей ничего вне себя. Иначе говоря, идея абсолютного бытия носит для нашего разума *антиномичный* характер: она нереализуема в логической мысли, и все же наш разум не может без нее обойтись. Здесь более чем где-либо применим афоризм Овидия: «nec cum te, nec sine te vivere possum» — «не могу жить ни с тобой, ни без тебя»[154].

Идея Абсолютного иррациональна или, лучше сказать, сверхрациональна. Но наш разум приводит нас к иррациональной идее Абсолютного с логической необходимостью. Таков парадокс Абсолютного (у С. Франка в «Предмете знания» и «Непостижимом»[155] с предельной ясностью показано, что сфера рационального с необходимостью предполагает сферу иррационального, подобно тому как всякое А с необходимостью предполагает не-А).

Поэтому понятно, что всякая попытка рационально выразить сверх рациональное, всякая проекция сверхрационального на плоскость разума, неизбежно будет антиномичной. Под антиномией подразумевается при этом такое логическое противоречие, которое возникает с логической необходимостью, в отличие от простого логического противоречия, которое основывается на неправильном сочетании исключающих одно другое понятий или суждений.

Абсолютное должно быть, с одной стороны, всеобъемлющим, все проникающим; с другой стороны, оно должно быть *отрешенным* от всякого частного бытия (само слово «absolutus» буквально означает — «отрешенный»). Оно должно быть не относительным единством, которое содержится в множественности, но абсолютным единством, в котором содержится множественность, но которое само никак не обусловлено множественностью. Оно должно быть, выражаясь по Соловьеву, «всеединством»[156].

Это значит, что Абсолютное есть одновременно и Всё, и Ничто. Всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь, и Ничто, поскольку оно не может быть *чем-то*, могущим быть противопоставленным *иному* (недаром Николай Кузанский определяет Абсолютное как «не-иное»[157]).

Отрешенность Абсолютного от всякого частного бытия означает его абсолютную трансцендентность всякому бытию. В этом смысле Абсолютное не может быть в мире. Оно внемирно или, лучше сказать, надмирно. Поэтому интуиция Абсолютного предполагает *трансцензус* за пределы мирового бытия, *как реального, так и идеального.* Интуиция Абсолютного предполагает отрешение от всех категорий мирового бытия. Мало того, она предполагает отрешение от разума. Она предполагает выход из сферы постижимого в сферу непостижимого. Здесь особенно глубокий смысл приобретает афоризм Николая Кузанского, мыслителя, исполненного пафосом Абсолютного: «Непостижимое постигается через посредство Его непостижения». В этом аспекте Абсолютное есть «без дна», беспредельная первооснова всякого бытия, — оно есть Ничто. Индусская философия дала нам классические образцы проникновения в Абсолютное в аспекте его отрешенности от мира. Переход от всеобъемлющего Брахмана Упанишад к буддийской Нирване[158] является логическим завершением такого, отрицательного, понимания Абсолютного. Но о мистической встрече с Божественным Ничто свидетельствуют и христианские мистики («Мистическая ночь» Иоанна Креста[159]). Майстер Эккарт называет эту мистическую первооснову бытия не Богом, а «Божеством» («Gottheit»)[160]. В современной философии, в общем мало склонной к проблеме абсолютного бытия, неизбывность идеи Ничто как необходимого *фона* мирового бытия («Inderweltsein») выявлена лучше всего в экзистенциальной философии Хайдеггера.

Однако здесь, разумеется, речь идет не об абсолютном Ничто, с которым наша мысль может примириться еще менее, чем с положительной идеей Абсолютного. Наша мысль неизбежно пытается мыслить *ничто* как *нечто.* Само суждение «Ничто есть» представляет собой уже не антиномию, а логическое противоречие. Здесь речь идет о «Божественном Ничто», об абсолютно трансцендентном всякому бытию аспекте Абсолютного. Это есть такое Ничто, в котором Фауст, отвечая Мефистофелю, надеялся найти Всё: «В твоем Ничто я Всё найти надеюсь»[161].

Но Ничто не может быть основанием бытия. Абсолютная трансцендентность всякому мировому бытию есть лишь отрицательный аспект Абсолютного. Основанием мирового, относительного бытия может быть лишь бытие сверхмировое, абсолютное — первосущая *мощь* бытия, обладающая предикатами безусловности, первосущности, первопричины, бесконечности, вечности и всеединства. Абсолютное не только отрешено от мира, иначе оно действительно было бы равнозначно Ничто. Абсолютное должно быть мыслимо одновременно как всепроникающее Все. Само будучи, с точки зрения мира, безусловно над миром, оно может быть в мире, может свободно присутствовать в мире, однако не в порядке природной или логической необходимости, а в порядке свободы (языком

религии говоря — в порядке *благодати).* Вечность может воплощаться во времени именно потому, что она находится над временем. Тайна абсолютной трансцендентности Абсолютного восполняется тайной его свободной имманентности. Бог — во всем. *Зерно истины, содержащееся в пантеизме, заключается именно в свободной, а не необходимой имманентности Абсолютного.* Лишь христианское миропонимание может дать оправдание иррациональному зерну истины, заключающемуся в пантеизме. Абсолютное необходимо трансцендентно и свободно имманентно.

Итак, отрицательный аспект Абсолютного есть Ничто, положительная же его сущность, принципиально неопределимая, может быть косвенно обозначена как всеединство, как первосущность и первопричина мира. Все эти предикаты имеют, однако, значение лишь в отношении Абсолютного к мировому бытию. Абсолютное бытие само по себе, в своем само бытии, абсолютно неопределимо и превышает все определения. Всякое название по имени есть оскорбление Абсолютного, есть продукт дурной рационализации.

Этой рационализацией Сверхрационального заражены все так называемые доказательства бытия Божия[162], из которых наиболее существенны доказательство *онтологическое* (когда из понятия Абсолютного выводится необходимость его существования) и *космологическое* (заключение от бытия мира как следствия — к его первопричине). Тем не менее, освобожденные от рациональной скорлупы, они обнаруживают иррациональное зерно истины.

Ибо сверхрациональная идея Абсолютного возникает с логический необходимостью. Идея Абсолютного *неотмыслима.* С точки зрения интуитивистской теории знания, неотмыслимость идеи Абсолютного как незримого *фона* всех категорий означает изначальную *данность* самого Абсолютного разуму, означает его незримое присутствие в нем. Будучи абсолютно трансцендентным, Абсолютное потенциально постоянно находится «при нас», «в нас», но осознание его предполагает *абсолютный трансцензус.* В этом — иррациональное зерно истины онтологического доказательства. Иррациональное — ибо идея Абсолютного *антиномична,* — она заставляет нас мыслить Абсолютное одновременно как Ничто и как Всё, как абсолютно-трансцендентное и как абсолютно-имманентное. В этом смысле иррациональное зерно истины онтологического аргумента заключается, разумеется, не в доказательстве, а в онтологическом *указании* на абсолютное бытие.

Аналогичным образом, и космологическое доказательство, заключающее от мира как следствия к Абсолютному как первопричине, несостоятельно лишь при подобной, рационалистической его формулировке. Ибо цепь причин и следствий потенциально бесконечна. Заключение от следствия к первопричине представляет собой иррациональный скачок

мысли через бесконечность. Но иррациональное зерно истины космологического аргумента заключается в указании на то, что мир не может быть основанием и первопричиной самого себя. Цепь причин и следствий сама по себе ведет в дурную бесконечность. Закон причинности действителен в пределах мира; мы не имеем права, как это показал Кант, применять его к «вещи в себе» — к Абсолютному[163].

Причина и следствие неразрывно связаны между собой, одно предполагает другое. Если бы Абсолютное полагалось как причина мира, то это означало бы, что не только мир обусловлен Богом, но и Бог каким-то образом обусловлен миром. — Хотя причина реально не обусловлена следствием, но вне следствия она теряет свой смысл как причина. Т. е. причина со-обусловлена следствием *логически* (взаимо-принадлежность понятий причины и следствия). Между тем Абсолютное, по смыслу самого понятия, никак не может быть со-обусловлено относительным.

Первопричиной мира может быть, следовательно, лишь такая причина, которая не была бы логически со-обусловлена следствием. Эту идею абсолютной причины Кант называл «причинностью из свободы»[164] — способностью начинать *новый ряд* причин и следствий, причем сам этот необходимый ряд возникает не с необходимостью, а свободно. Мы должны, следовательно, предположить такую причину, которая *не нуждается вследствие для восполнения своего бытия.* Это означает, что, с одной стороны, *мир не может быть первопричиной самого себя;* с другой стороны, *мир не мог возникнуть с необходимостью* (природной или логической). В этом смысле *бытие мира онтологически случайно.* (Некоторые схоласты считали, что бытие каждой вещи — случайно, бытие же мира как целого — необходимо. Верно как раз обратное: каждая вещь предполагает мир, в системе которого она существует. Мир же — случаен.) Абсолютное есть и не может не быть. Мир есть, но он мог бы не быть.

С религиозной точки зрения, мир может быть мыслим лишь как *свободное создание Творца.* Бытие мира предполагает бытие Творца. Но бытие Творца не предполагает необходимости создания мира.

Идея подобной абсолютно-свободной первопричины, разумеется, антиномична. Но наш разум неизбежно впадает в противоречия при всякой попытке мыслить Абсолютное.

Так понимаемое «космологическое доказательство» не есть, разумеется, доказательство; глубинно понятое, оно есть опять-таки онтологически-необходимое указание на Абсолютное — sub specie[165] идеи причинности.

Диалектика Абсолютного тесно связана с качественным различием между конечностью и бесконечностью.

Бесконечность не может быть получена из суммы конечностей. Так, арифметическая прогрессия 1, 2, 3, 4 и т. д. не может быть ни завершена, ни ограничена. Строго говоря, мы не можем представить себе ни конечного, ни бесконечного, ибо нами всегда будет мыслиться какой-то фон этой конечности. Недаром Гегель заклеймил подобную потенциальную бесконечность кличкой «дурная»[166]. Но в то же время наш разум при счете руководствуется не реализованной в мысли идеей бесконечности как необходимым фоном всякой конечности. Кантор показал возможность и необходимость идеи завершенной, «актуальной» бесконечности. Идея актуальной бесконечности — иррациональна, но она логически необходима.

Так, величина $\sqrt{2}$ может быть разложена на потенциальную бесконечность ряда: один плюс половина, минус одна восьмая, плюс одна шестнадцатая, минус пять стодвадцатьвосьмых, плюс... Однако бесконечный ряд этот *завершен* в величине $\sqrt{2}$; он есть некое определенное целое, т. е. актуальная бесконечность в миниатюре. Сама величина $\sqrt{2}$ может рассматриваться как *предел* геометрической регрессии, ей трансцендентный. Но она может быть понята и как *весь этот ряд в его целостности*, т. е. имманентно. (См.: Уайтхед, «Принципы математики»[167].)

Подобно этому, идея всеобъемлющей актуальной бесконечности *антиномична* для разума (ибо она должна быть мыслима одновременно и бесконечной и завершенной). Но эта антиномичная идея актуальной бесконечности с необходимостью лежит в основе идеи счета, в частности в основе геометрической регрессии и учения о пределах. Она не осознается нами в силу своей «трансцендентальной априорности», в силу того, что она есть высшее условие возможности счета, а не предметно представимая идея. Но она является метафизическим корнем как идеи конечности, так и идеи потенциальной бесконечности. Спор о том, является ли идея бесконечности лишь отрицанием конечности или, наоборот, идея конечности есть отрицание бесконечности, логически неразрешим. Он может быть примирен лишь в идее актуальной бесконечности как совершенной и завершенной целостности.

Аналогичным образом, идея вечности качественно отлична от идеи времени. Вечность не может быть получена из бесконечной длительности времени, подобно тому как само время не может быть получено из суммы неделимых моментов. Это значит, что, с одной стороны, вечность от решена от временного потока, трансцендентна времени. Но эта отрешенность вечности от времени *не означает ее безвременности*, подобной той, что свойственна математическим идеям или законам логики. Вечность трансцендентна времени, время не со-вечно Абсолютному, но время не может быть трансцендентно вечности, ибо в положительной идее вечности заключена актуальная бесконечность

всех времен. Вечность означает победу над временем, а не только отрешенность от времени. Вечность означает преодоление того дурного разрыва, который господствует между прошлым, настоящим и будущим; она означает их актуальное единство, отнюдь не равнозначное отрицанию динамичности времени, его статизации и нивелировке. С этой точки зрения, вечное может воплощаться во времени, и само время может приобщаться вечности. «Мгновение есть точка пересечения вечности и времени» (Кьеркегор)[168]. С этой точки зрения, можно говорить о памяти как «рефлексе вечности во времени». Мало того, само различие между прошлым, настоящим и будущим не осознавалось бы нами, если бы мы были всецело погружены во время, если бы наше «я» не было укоренено в вечности. Это означает, что в основе идеи времени лежит, опять-таки, трансцендентальная идея вечности как актуальной бесконечности всех времен.

В целом диалектика предикатов Абсолютного дает метафизическое основание для утверждения *логической несостоятельности всякого пантеизма.* В основе пантеизма лежит, как правило, бессознательная *абсолютизация относительного*, т. е. мира, или *релятивизация абсолютного* (мирское представление о Боге). В основе пантеизма лежат идеи потенциальной, дурной бесконечности и потенциальной вечности (бесконечной длительности времени). Поскольку пантеизм возвышается до идей актуальной бесконечности и трансцендентной времени вечности, он уже находится на пути к теизму (например, Плотин), он уже освобождается от абсолютизации относительного.

* * *

Всякое бытие в мире относительно. (Мы имеем в виду подлинный, метафизический, а не ложный, теоретико-познавательный релятивизм.) Но и мир как целое — *не абсолютен.* Он не является завершенным и совершенным органическим целым. Выдавать мир за Абсолютное несостоятельно не только этически (это означало бы дешевое оправдание зла, дешевую теодицею), *но и логически.*

Мы имеем при этом в виду не только наивный пантеизм, прямо отождествляющий мир с Богом, но и все, в том числе более тонкие и более соблазнительные, виды пантеизма, в частности так называемый *панентеизм*[169].

Таков, прежде всего, статический панентеизм, полагающий мир как часть Божества. Согласно этому учению, мир относится к Абсолютному, как часть к целому. Однако относительное не может быть даже частью Абсолютного; это означало бы, опять-таки, какое-то обуславливание Абсолютного относительным. В совершенной органической целостности

(каковой является Абсолютное) не может быть дуализма между частью и целым. Здесь в части целиком отражается целое. Иначе мир как часть Абсолютного должен был бы обладать предикатами Абсолютного, что абсурдно.

Но несостоятелен также «динамический панентеизм», выраженный в своей классической форме в учении Плотина — мыслителя, у которого в других отношениях нужно учиться более, чем у кого-либо, тому, что такое Абсолютное. Согласно этому учению, мир есть следствие абсолютной первопричины, самой по себе трансцендентной миру и превышающей все определения. Мир возник путем *эманации* (излучения) Абсолютного. И подобно тому как лучи света, ослабевая по мере удаления от своего источника, теряются во тьме, — подобно этому эманация Абсолютного (наш мир) угасает в материи. (В силу этого наш мир погружен в материальность.) Не будучи сотворен, мир возник, однако, с необходимостью, ибо следствие неизбежно вытекает из первопричины.

Но абсолютная первопричина не нуждается в следствии для восполнения своего бытия. Она есть «причинность из свободы». В возникновении мира нельзя усмотреть необходимости. Бытие мира случайно. Всякая попытка доказать необходимость возникновения или даже сотворения мира влечет за собой уклон в пантеизм.

*
* *

Намеченная нами критика пантеизма чревата выводами и по отношению к атеизму.

Атеизм, отрицающий Бога Творца, не может не видеть первопричину мира в самом мире. Для атеиста мир не создан, но существовал и будет существовать вечно. Все в этом несотворенном мире объяснимо все сильными «законами природы».

Однако законами природы можно (теоретически) объяснить все, кроме существования самих законов природы. Достаточно задать атеисту вопрос о происхождении законов природы, как он должен будет ответить тавтологической, т. е. ничего не говорящей ссылкой на сами эти законы природы.

Иначе говоря, атеист должен будет перенести предикаты Абсолютного (первосущность, первопричинность, вечность, безусловность и т. п.) на сам мир или на законы, в нем царствующие.

Так, отрицание Абсолютного мстит за себя абсолютизацией относительного. Иначе говоря, способного к последовательному мышлению атеиста легко привести, при условии его интеллектуальной честности, к пантеизму как учению, обожествляющему мир в его целом.

Итак, атеизм есть бессознательный пантеизм; в качестве такового атеизм логически столь же несостоятелен, как и пантеизм.

* * *

Итак, логическая сущность пантеизма заключается в явной или скрытой абсолютизации относительного или в перенесении части предикатов абсолютного на относительное. Но есть еще особый род скрытого пантеизма, основывающийся на релятивизации Абсолютного.

Сюда относится прежде всего учение о «становящемся Боге». Учение это вызвано к жизни этическими соображениями — стремлением дать этически безупречную теодицею (оправдание Бога — учение о том, как совместить бытие Божие со злом, господствующим в мире).

Сущность этого учения заключается в утверждении, что Бог не есть, а «становится». Бог, согласно этому учению, находится не позади, а впереди мира, не как его первопричина, а как его конечная цель. Бог абсолютный есть цель Бога становящегося. Эта цель существует лишь в идее. Реальный Бог есть становящийся, разделяющий страдания мира. Становящемуся Богу несвойственно всемогущество, ему свойственна всеблагость. Становящийся Бог — страдающий Бог.

Мотивы этого учения были сильны у гностиков[170], согласно учению которых мир сотворен «демиургом» (всемогущим, но не всеблагим Богом, чем и объясняются несовершенства мироздания). Подлинный же Бог призван освободить человечество от лежащего во зле мира. За всеблагость Бога и против его всемогущества высказывается Дж. Ст. Милль, видящий в таком учении единственный способ освободить Бога от вины за мировое зло[171].

Очень часто сторонники этого учения ссылаются на образ Христа, видя между идеями Бога Отца и Бога Сына непримиримое противоречие. Бог Отец создал мир — юдоль скорби и греха, — Бог Сын стремится освободить, спасти мир от этой юдоли. В самой абсолютности Божией они видят признак этического несовершенства (всемогущий, но не всеблагий Бог, создавший лежащий во зле мир, равнодушен, по-видимому, к человеческим страданиям). Кстати сказать, такие лица склонны отрицать Ветхий Завет во имя Нового, Бога Отца во имя Бога Сына.

Элемент истины, содержащийся в этом учении, заключается в *идее богочеловечества* — в воплощении Абсолютного в относительном. Это воплощение, смысл которого можно понять лишь на основе свободы, а не необходимости, есть *вторая антиномия Абсолютного*, тайна которой явлена *лишь в христианском учении*. Эта вторая антиномия Абсолютного не может быть логически выведена из первой антиномии (противоречивые свойства Абсолютного). Однако наш разум может логически-антиномически осмыслить идею богочеловечества. Мы еще вернемся ко «второй антиномии Абсолютного». Пока же обратимся к учению о становящемся

Боге, возводящему «вторую антиномию» в ранг Абсолюта и этим самым извращающему ее смысл.

В своем логическом пределе учение о становящемся Боге основывается на крайнем дуализме двух начал: одного, которому приписывается абсолютность по бытию (законы природы, согласно Льву Шестову, — законы разума) и относительность по ценности, и другого, которому приписывается абсолютность по ценности и относительность по бытию. Но Абсолютное не терпит ничего, даже относительного, вне себя. Абсолютное, лишенное чего-то (хотя бы ценности, ибо ценность также каким-то образом *есть*), перестает быть Абсолютным. Из этого ясно, что учение о становящемся Боге релятивизирует Абсолютное, и притом дважды. Логическая несостоятельность идеи о становящемся Боге очевидна.

Ссылка на то, что любое суждение об Абсолютном не может не быть противоречивым, не может быть принята. Не всякое противоречие есть антиномия. Антиномиями могут быть названы лишь такие противоречия, которые возникают с логической необходимостью. Суждения же типа «абсолютное относительно» или «относительное абсолютно», к которым сводится в конце концов идея становящегося Бога, как и всякий пантеизм, *абсурдны, а не антиномичны*, противо-, а не сверхразумны. Законы тождества и противоречия в них не отменяются, а просто нарушаются.

Уместно упомянуть еще об одной разновидности пантеизма, которую можно парадоксально, но с достаточным основанием назвать «мэоническим пантеизмом» или «панмэонизмом». Мы имеем в виду учение Бердяева о «божественном мэоне»[172]. Согласно учению Бердяева, «Бог Творец всесилен над бытием, но не всесилен над небытием, над несотворенной свободой»[173]. Развивая эту мысль, Бердяев пытается дать этически оправданную теодицею.

Однако логический скелет подобного учения несостоятелен. Одно из двух: или под «мэоном» Бердяев действительно понимает «несотворенную свободу», т. е. *возможность всего*. Но в таком случае мэон есть особый род бытия, ибо возможность и свобода также бытийственны. Они не принадлежат лишь к области предметного, «готового» бытия, по отношению к которому их можно условно назвать «мэоном». Это было бы «Божественное Ничто», в котором Фауст с основанием надеялся найти «Всё». В таком случае Абсолютное (Бог Творец) с необходимостью ограничивается другим Абсолютным (мэоном), что лишает оба принципа абсолютности, релятивизируя идею абсолютности. Или «мэон» есть абсолютное небытие («укон»). Но тогда суждение «Бог не властен над небытием» лишается всякого смысла. Абсолютизация Ничто представляет собой логический нонсенс, осужденный еще Платоном в «Софисте»[174].

Мало того, эти суждения вступают в противоречие с учением о сотворении мира Богом из Ничто[175], которое нельзя понимать в том смысле, что при сотворении мира действовали два первофактора: Абсолютное и Ничто. Ничто нельзя понимать как *материал,* из которого Бог сотворил мир. Это означало бы, опять-таки, какую-то обусловленность Абсолютного небытием. Ничто нельзя понимать как некую особую сущность. Ничто — абсолютно безсущностно, абсолютно небытийственно. Или, иначе говоря, сущность Ничто заключается в абсолютном отрицании. «Ничто ничтотствует» (Хайдеггер)[176]. В таком своем качестве идея абсолютного Ничто не менее антиномична для разума, чем идея Абсолютного (ибо наш разум имеет неискоренимую тенденцию мыслить ничто как *нечто,* — подобно тому, как он стремится мыслить Сверхчто — Абсолютное — как *что-то*). Идея абсолютного Ничто возникает с логической необходимостью как противопонятие Абсолютного. Но эта идея логически неавтономна, она отражает лишь нашу неспособность мыслить Абсолютное в его абсолютном самобытии. Идее Ничто не соответствует никакая реальность; она есть «предельное противопонятие».

Абсолютное Ничто не есть то Ничто, которое Гегель считал условием возможности становления[177]. Становиться может лишь то, что одно временно есть и не есть. Но здесь под «не есть» подразумевается «может быть» или «будет», т. е. бытие в возможности. Мы же имеем в виду идею абсолютного Ничто, которое не может быть бытием, ибо «esse» Ничто заключается в его «non esse»[178].

Но догмат о сотворении мира Богом из Ничто нельзя понимать и в том смысле, что Бог берет *из себя* материал для сотворения мира (свою божественную природу). Такое понимание миротворения ограничивало бы, опять-таки, Абсолютное, ограничивало и рационализировало бы тайну *абсолютного творчества.* Это был бы также один из утонченных видов пантеизма (так, учение Якоба Беме об отпадении божественной природы от Бога как начале сотворения мира также несвободно от пантеизма). Сотворение мира необходимо мыслить как свободное возникновение *онтологической новизны,* не содержавшейся «прежде» ни в Ничто, ни в Абсолютном. Такое понимание миротворения, разумеется, антиномично, как и всякая мысль об Абсолютном.

С точки зрения такого понимания, между Абсолютным и миром лежит непроходимая (в порядке необходимости) *онтологическая пропасть.* Пуповина, соединяющая Творца с тварью, разрезана. Сотворенный мир предоставлен самому себе. Бог может присутствовать в мире лишь свободно, в порядке благодати, а не в порядке природной или логической необходимости. Миру дана была возможность быть «при Боге» или отпасть от него. В отпадении мира от Бога, в возникновении царства взаиморазобщенности и вражды заключается тайна грехопадения, *не*

*тождественная тайне миротворения.* Отпадение мира от Бога не вытекает с необходимостью из миротворения, всякое отождествление отпадения с миротворением ограничивало бы первозданную свободу твари, переносило бы ответственность за грехопадение на Творца. Отпадение мира *от* Бога (не *из* Бога) есть некий первичный процесс, по отношению к которому процессы, совершающиеся в нашем мире (развитие), — вторичны. Итак, наш мир есть «павший», «отпавший».

Однако идеальный образ мира заключается в совершенной органической целостности, в преодолении взаиморазобщенности и вражды. Таков, по-видимому, идеальный замысел Бога о мире — идеальная, первозданная *природа* мира. Но мир и в теперешнем его космическом, «падшем» состоянии — не абсолютно неорганичен. Без минимума органической целостности мир превратился бы в хаос, не был бы миром. Мир все же представляет собой единое органическое целое, способное к эволюции в направлении повышения степени и качества органичности. В свете учения об Абсолютном, в свете религиозной метафизики, первозданная органичность мира объяснима лишь из Абсолютного. Мир как творение Творца — *абсолютоподобен.* Учение об абсолютоподобии мира, о *софийности твари* может быть развито в свободной от пантеизма форме. — Все сотворенное «добро зело»[179].

Учение о софийности твари особенно близко восточному, православному пониманию христианства. В частности, русская религиозная мысль имеет стихийную тягу к этому учению. Оно заключено потенциально у Киреевского, в учении Соловьева о «Втором Абсолютном», о «Мировой душе». Сюда же относится учение о св. Софии, Премудрости Божией о. Павла Флоренского, софиология о. С. Булгакова[180]. Органическое мировоззрение, развиваемое на христианской основе, дано в классической форме в учении Лосского.

Органическое мировоззрение приобретает свой положительный смысл лишь на основе христианского миропонимания. Но в пределах настоящей работы мы шли скорее «снизу», чем «сверху». Мы не задавались целью дать религиозную метафизику, а лишь *подвести* к ней. Поэтому мы позволим себе оборвать наше изложение. Скажем лишь несколько слов о метафизическом смысле догмата Троичности.

Абсолютное до сих пор было для нас метафизическим псевдонимом Бога Творца. Но Абсолютное не исчерпывается этой своей первой ипостасью. Бог есть не только Бог Отец, но и Бог Сын, и Бог Дух Святой.

Бог не только сотворил отпавший от Него мир, но послал Сына Своего для искупления грехов мира, для спасения мира. Вочеловечение Бога Сына имеет свой метафизический смысл как свободная релятивизация Абсолютного, как воплощение Абсолютного в относительном. Это есть *вторая антиномия Абсолютного*, могущая быть развернутой лишь в рамках рели-

гиозной антропологии, ибо мы касаемся здесь области метафизики человеческой судьбы. Вся антиномическая парадоксальность Боговоплощения потрясающе выражена в знаменитом отрывке из Тертуллиана: «Бог распят. Это истинно, ибо невозможно. Это славно, ибо постыдно. Это правда, ибо это невероятно. Это свято, ибо позорно. Верю, ибо это абсурд»[181].

Мы говорили уже о том, что смысл второй антиномии Абсолютного, смысл Боговоплощения может быть понят во всей его предельной значимости лишь на основе первой антиномии, на основе абсолютности Бога Творца. Всякий отрыв Бога Сына от Бога Отца есть ересь не только в религиозном, но и в логическом смысле этого слова. Подобный отрыв релятивизирует Абсолютное в порядке необходимости, а не в порядке свободы (вторая антиномия). Релятивизация же Абсолютного есть абсурд, и не тот абсурд, о котором говорил Тертуллиан и который, в действительности, есть антиномия, а абсурд в логическом смысле этого понятия. На дне подобного отрыва содержится дуализм, «учение о двойной истине», т. е. неверие в единого Бога.

Но учение о Троице приводит нас с необходимостью и к *третьей антиномии Абсолютного* — к свободной абсолютизации относительного, — к постулату чаемого вхождения преображенного мира в Царство Божие, — к тайне *освобождения* мира и человека. Это есть та победа над грехом и смертью, которая символически празднуется в празднике Воскресения Христова. Абсолютное есть не только первооснова мира, Оно не только воплощено в тайне вочеловечения Сына Божия, Абсолютное есть также Дух Святой — высшая цель, стоящая перед миром — вхождение мира в Царство Божие.

Учение о преображении твари, об обожении мира и человека, опять-таки, ближе восточному, чем западному пониманию христианства. Недаром оно получило свое первое — пусть еретическое — выражение у Оригена, а затем у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и в русской религиозной мысли.

Размеры и характер замысла настоящей работы не позволяют нам сколько-нибудь обстоятельно развить «вторую» и «третью» антиномии Абсолютного. Ибо настоящая книга ставит себе целью подвести к религиозной метафизике, а не углубляться в нее. Может быть, лучше было бы поэтому не затрагивать совсем эти темы, близкие сердцу каждого христианина, чем касаться их наметками. Автор готов принять все возможные упреки подобного рода. Но ему все же хотелось наметить путь осмысления учения об Абсолютном в его полноте (учение о Троичности). Ибо конечный смысл органического мировоззрения раскрывается для него лишь на христианской основе.

# Часть III
# АКСИОЛОГИЯ

## Глава 10.
## О ПОНЯТИИ «ЦЕННОСТИ»

***10.1. О теории познания ценностей.*** Дать определение ценности почти так же трудно, как дать определение бытия. Ибо ценности суть нечто столь же первичное, как и бытие. Поэтому ценности не поддаются обычному определению — через общий род и специфический видовой признак. Попробуем, тем не менее, если не определить, то как-то подойти к понятию ценности, «сформулировать» это понятие в порядке смыслового его описания.

В описании этом различаются два основные вида суждений о ценностях — субъективные и объективные суждения. Субъективные суждения выражают фактическую оценку какого-либо объекта, без притязания на объективное значение этой оценки. Так, мы говорим «этот человек мне нравится», не утверждая при этом, что этот человек обладает качествами, достойными того, чтобы нравиться. В отличие от этого, в объективных суждениях утверждается объективная, положительная или отрицательная ценность объекта оценки. Так, суждения «этот человек добр», «эта пьеса талантливо написана» являются примерами объективных суждений о ценностях. Разумеется, это различие чисто формальное. Объективные по форме суждения о ценностях сплошь и рядом оказываются необоснованными и ложными. В данном случае нас интересует, однако, формальный смысл этих суждений. Ибо наше исследование о ценностях будет исходить из анализа объективных суждений о них.

Что же разумеем мы под «ценностями» как предметами объективных суждений? Ближайший формальный ответ на этот вопрос можно сформулировать так: ценности суть некие *качества* вещей, событий, личностей, выражаемые обычно в языке посредством имен прилагательных: добрый, злой, красивый, уродливый, нежный, грубый, восхитительный, отталки-

вающий, симпатичный, антипатичный и т. д. Так, мы говорим: этот человек добр или зол, эта мелодия нежна, этот пейзаж красив, этот поступок благороден и т. п. Отсюда видно, что качества, воспринимаемые нами как ценности, всегда относятся к какому-то носителю качеств, выражаемому посредством имени существительного. Попробуйте искусственно отмыслить ценности — и мир потеряет свою качественную сторону, потеряет свое ценностное значение, станет мертвенным и схематичным. Ибо качества, воспринимаемые как ценности, пронизывают собой бытие.

Понимание ценностей как качеств носит, однако, неопределенно широкий характер: есть качества, сами по себе не содержащие в себе ценности. Так, краски и звуки суть качества, но лишь определенное сочетание их может быть положительно или отрицательно ценным — гармоничным или дисгармоничным. Итак, если ценности суть качества, то не все качества суть ценности. Ценными могут быть те качества, которые имеют для нас то или иное значение. Ценности суть те качества, которые обладают своей *логической противоположностью*, которые *логически обратимы*. Так, ценность доброго предполагает противоценность злого, ценность красивого — противоценность безобразного и т. д. Итак, ценности суть логически обратимые качества — качества, имеющие положительное или отрицательное значение. В понятии ценности скрещиваются категории «качества» и «значения».

Для анализа ценностей нам следует, в силу этого, обратиться к той сфере человеческого сознания, где качества выступают не как признаки предметов, но где они непосредственно *даны* сознанию. Такой сферой сознания является сфера *эмоциональная*. Ибо если для рассудка ценности суть лишь «прилагательные», «предикаты», то в эмоциях ценности *непосредственно переживаются*. Современная же гносеология требует начинать анализ с непосредственного описания непосредственных данных со знания. Гносеологическое исследование ценностей должно начинать, следовательно, с анализа непосредственных данных *эмоционального* со знания.

* * *

С точки зрения эмоционального сознания, ценности перестают быть только предикатами объектов. Они сами становятся предметными данностями. Носители же качеств становятся относительно вторичными. Иначе говоря, в сфере эмоционального сознания действует примат качества над количеством, «значения» над «означаемым», ценности над бытием. Если рассудок имеет склонность отвлекаться от всего качественного, считая ценности субъективными вторичными свойствами, то эмоциональное сознание имеет обратную склонность — отвлекаться от

фактического состава предметов, событий для того, чтобы найти и пережить те ценности, которые в них содержатся.

Подобно тому как качества предметов могут быть с успехом отвлечены от самих предметов, например цвета от вещей, в которые они окрашены, — подобно этому ценности могут быть с успехом отвлечены от тех предметов и событий, которые этими ценностями обладают. И подобно тому как сущность цветов и звуков лучше всего познается именно в этом отвлечении («чистые» цвета — спектр, музыкальные звучания), подобно этому сущность ценностей лучше всего познается в их отвлечении от «носителей» ценностей.

Мало того, это отвлечение ценностей от предметов инстинктивно совершается в актах восприятия ценностей — в актах эмоционального переживания ценностей. Таким путем образуются общие понятия мира ценностей. Так, «красивый» из предиката превращается в идею *красоты*, которая лишь воплощается в различных предметах. Так, мы говорим о *красоте* пейзажа, симфонии, *доброте* человека, *благородстве* поступка и т. п., в то время как суждения «пейзаж красив», «человек добр» и т. п. неадекватны переживаниям ценностей, открывающихся в пейзаже, человеке и пр. Мир ценностей открывается лишь тем, кто способен различать понятие «красивый» и идею Красоты, понятие «добрый» и идею Добра и т. д. (У Канта есть различие между «связанной» и «свободной» красотой[182]. С нашей точки зрения, для эмоционального сознания всякая красота «свободна», в то время как для рассудка всякая красота «связана»). Здесь мы имеем нечто аналогичное проблеме реальности общих понятий в логике, с тем, однако, отличием, что «общие понятия» мира ценностей не поддаются рационализации. Ибо рассудок сам по себе слеп к миру ценностей.

Вопрос о том, соответствуют ли идеям красоты, добра и т. п. какие-то реальности, или они суть лишь условные обозначения, лишен смысла. Ибо для эмоционального сознания сама красота есть предметная реальность, свидетельствующая о себе в переживаниях красоты. Можно утверждать лишь, что эмоции суть чисто субъективные состояния, и в силу этого анализ данных эмоционального сознания окажется чисто субъективным построением.

Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, подвергнем анализу сам состав эмоционального сознания. Ибо проблема субъективности или объективности ценностей может быть правильно поставлена именно через анализ эмоций. При этом те, кто стоит на точке зрения понимания эмоций как чисто субъективных состояний, не могут не признать нашего построения хотя бы в качестве феноменологии эмоционального сознания.

***10.2. Опровержение релятивизма в аксиологии.*** Наиболее распространенное мировоззрение в области аксиологии — *релятивизм.* Если в области бытия мало кто делает из релятивизма последовательные выводы (субъективный идеализм), то в области ценностей релятивизм проявляется обычно в крайней его форме в утверждении относительности и субъективности всех ценностей. Заявления вроде: «всякая мораль относительна», «о вкусах не спорят» — стали чуть ли не поговорками. Оставим пока в стороне то обстоятельство, что исповедание относительности морали на практике приводит к отрицанию всякой морали, что всерьез принятый моральный релятивизм может привести, в пределе, к оправданию преступления. Сосредоточимся пока на чисто теоретической стороне дела, т. е. именно на той области, в которой аксиологический релятивизм кажется самому себе наиболее неуязвимым.

Согласно аксиологическому релятивизму, единственная бесспорная ценность — субъективное удовлетворение или польза.

Соответственно этому, аксиологический релятивизм стремится понять все так называемые объективные ценности как продукт психологически хорошо обоснованной иллюзии, реальное ядро которой составляет более или менее сложная игра субъективных удовлетворений и их ассоциативных компонентов. (См., например, психологическое обоснование этики у Дж. Ст. Милля).

Самая грубая форма аксиологического релятивизма — *гедонизм*, видящий единственную положительную ценность в наслаждении моментом. Более глубокую и тонкую форму аксиологического релятивизма представляет собой *эвдемонизм*, считающий основной ценностью субъективное благо, причем в понятие блага входят не только физиологические, сиюминутные, но и духовные состояния удовлетворенности. Эвдемонизм может быть *индивидуальным* или *социальным.* В последнем случае за основную ценность признается благо *общества.* Особая форма аксиологического релятивизма — *утилитаризм*, согласно которому основной ценностью является *польза*, индивидуальная или коллективная. Соответственно этому, нужно различать индивидуалистический и коллективистский утилитаризм.

Понятие пользы, однако, по своему смыслу относительно. Нечто может быть полезным не само по себе, а по отношению к какой-то ценности, принимаемой за основную. Если эта основная ценность является объективной, сверхличной, то утилитаризм становится моментом объективистской аксиологии. Обычно, однако, польза понимается как то, что служит *для* личного или общественного блага. Утилитаризм поэтому, строго говоря, представляет собой не столько самостоятельное этическое учение, сколько такую форму личного или социального эвдемонизма, в которой подчеркивается значение *средств* для достижения блага.

При этом все формы аксиологического релятивизма видят во всех «объективных» ценностях лишь *средство* для достижения субъективного удовлетворения, *личного или группового.* Чрезвычайно важно при этом подчеркнуть, что всякая коллективистская аксиология, коллективистская этика — тоже форма аксиологического субъективизма и релятивизма. Ибо ценность, с этой точки зрения, — то, что служит благу данной общественной группы, а не то, что *ценно само по себе.* Кроме того, так как обычно социальные утилитаристы и эвдемонисты понимают общество механистически, как сумму лиц, то всякая коллективная этика сводится в конце концов к особой разновидности индивидуализма. Впрочем, опровержение коллективизма в аксиологии будет дано нами ниже. Сейчас же попробуем проследить последние логические выводы из аксиологического релятивизма и субъективизма индивидуалистического типа.

Итак, согласно аксиологическому релятивизму, единственная основная ценность — субъективное состояние удовлетворения того или иного вида.

Так, любя и ценя музыку, я иду на концерт и слушаю симфонию не ради бескорыстной любви к этого рода искусству, но потому, что слушание музыкального произведения доставляет мне особое чувство удовлетворения, которое и является единственно подлинным мотивом моей любви к музыке.

Или если я оказываю другу помощь в беде, рискуя своей жизнью, то и здесь конечная цель моего благородного поступка — то особое чувство удовлетворения, которое я испытываю при совершении поступка и после него. Таким образом, подлинным мотивом морали оказывается стремление к достижению самоудовлетворения, т. е. в конце концов — любовь к себе.

Иначе говоря, единственной подлинной ценностью, согласно этой теории, оказывается мое субъективное состояние удовлетворения. Педагог мог бы сказать, что он ничего не имеет против такой теории; главное — лишь бы состояния удовлетворения достигались посредством морали, искусства и пр., а не посредством беспардонного эгоизма, пьянства, разврата, рвачества и т. п. В достижении того, чтобы высшие, а не низшие ценности пробуждали чувство удовлетворения, скажет он, и заключается главная задача воспитания.

Однако педагог может так говорить лишь потому, что сам он при этом невольно становится на точку зрения аксиологического объективизма. Достаточно задать ему вопрос: почему он считает состояния удовлетворения от совершения морального поступка более *ценными,* чем удовлетворения после удачной кражи, — как этот педагог столкнется лицом к лицу с проблемой объективной оценки внутренних удовлетворений разного вида. Он должен будет высказать объективное суждение о цен-

ности, выйдя из сферы субъективности. Он становится вынужденным сравнивать различные удовлетворения по их объективной ценности. (Сторонник психологистского обоснования этики, Дж. Ст. Милль, мыслитель, отличающийся интеллектуальной честностью, должен был признать это затруднение, встречающееся на пути всякой психологистской аксиологии).

Для человека же, всерьез руководствующегося стремлением к самоудовлетворению, не будет никаких «высших» или «низших» ценностей. Такой человек был бы, подобно пушкинскому Германну, «homme sans moeurs et sans religion» — человеком без морали и религии[183]. Ибо аксиологический релятивизм уничтожает смысл таких понятий, как Добро, Красота и пр., как ценностей, по своему смыслу, надличных. Но, повторяем, указание на антиморальные выводы из какой-либо теории еще не есть опровержение этой теории. Кроме того, аксиологический релятивист мог бы упрекнуть нас в искажении его теории, ибо в ней не утверждается, что люди *сознательно* руководствуются стремлением к самоудовлетворению. Ибо, скажет он, в силу сложной игры ассоциаций, предметами так называемых этических и эстетических стремлений являются «общее благо» и прочие ценности, называемые нами объективными и имеющие психологически убедительную видимость таковых. Однако аксиологического релятивиста нетрудно все же заставить признать, что в конце концов в основе всех, в том числе и моральных, побуждений лежит стремление к самоудовлетворению. Вся разница между моральными и неморальными поступками сводится лишь к различию в средствах, в «ассоциациях» стремления к самоудовлетворению. (Так, если постоянно наказывать ребенка за кражу и внушать ему, что это — грех, то у него в конце концов идея кражи будет столь прочно ассоциироваться с неприятными последствиями, что он и впоследствии будет гарантирован от соблазна кражи.) Но для человека, понявшего ту «истину», что эгоизм есть подлинная основа морали, нет оснований стесняться в выборе угодных ему средств для достижения самоудовлетворения.

Для того чтобы опровергнуть релятивизм в аксиологии, необходимо обратиться к единственному подлинному средству — непредвзятому анализу актов восприятия ценностей и актов оценки, — подобному тому, с каким мы уже познакомились в области гносеологии. Да мы и занимаемся сейчас гносеологией ценностей. Итак, попробуем временно отвлечься от всех теорий субъективистского или объективистского толка и проследить структуру аксиологических актов.

Предположим, что я гуляю ранней осенью по лесу, вдыхая живительный лесной аромат и наслаждаясь «пышным природы увяданьем». Сознание мое занято созерцанием красоты осеннего леса, переливов красок

листвы и т. д., что доставляет мне большое наслаждение. Замечаю ли я в этот момент свое наслаждение? Да, я его непосредственно ощущаю и, мало того, могу обратить на него свое внимание. Однако в этот момент сразу же меняется вся перспектива моих эмоций. Я начинаю уже наслаждаться своим наслаждением, а не красотой леса. Точнее, я наслаждаюсь уже инерцией недавнего наслаждения. Если я попытаюсь фиксировать более длительное время свое внимание на своем собственном наслаждении, то оно начнет бледнеть и в конце концов растает, если не будет питаться новым притоком живого восприятия окружающей меня красоты. Это означает, что субъективное состояние удовлетворения невозможно без его *предмета* — ценности. Этот предмет-ценность носит характер «данности», в то время как состояние удовлетворения, наслаждения — сугубо «мое». При этом «данность» ценности есть условие возможности возникновения «моего» удовлетворения. Мало того, само «мое» состояние удовлетворения является лишь симптомом причастности к «данным» ценностям, а не их причиной. Анализ любого ценностного акта убеждает нас в правильности этого положения, выражающего структуру акта восприятия ценностей.

Так, совершение морального поступка доставляет мне высокое удовлетворение. Является ли предвкушение этого удовлетворения главным мотивом совершения морального поступка? Если бы это предвкушение было главным мотивом, то мой поступок, имея видимость моральности, не был бы на самом деле таковым и, следовательно, не мог бы мне доставить большого удовлетворения. Мы, правда, совершаем иногда поступки «для очистки совести», но подобный мотив никогда не мог бы вдохновить нас на добровольный подвиг или самопожертвование. Лишь интуитивное чувство ценности высшей, чем ценность моей личной жизни, может стать этим мотивом. Но это значит, что так называемое моральное удовлетворение есть производная ценность — есть *симптом* реализации ценности сверхличной.

Таким образом, строение ценностных актов таково, что предметом их может быть лишь некая объективная ценность. Однако реализация этой ценности сопровождается внутренним удовлетворением. Это внутреннее удовлетворение настолько органически связано с реализацией предметной ценности или восприятием ее, что оно становится для переживающего ценности субъекта как бы частью самой объективной ценности. Отсюда и возникает соблазн принять эту часть за целое — pars pro toto, и видеть в психологическом состоянии удовлетворения главный источник морали и искусства. Но как только философ вступает на путь психологизма в аксиологии, он неизбежно попадает в сети релятивизма и оказывается неспособным объяснить природу моральных и эстетических актов.

Сама психология морали, эстетики и религии может быть правильно понята лишь на основе сверхпсихической природы объективно данных ценностей, т. е. на основе аксиологии. С другой стороны, неизбывность чувства субъективного удовлетворения обязывает нас признать относительную правду эвдемонизма и включить элементы эвдемонизма в развиваемое нами объективистское учение о ценностях. Но, повторяем, субъективное чувство удовлетворения не может расцениваться иначе, как *симптом* или *дополнительный мотив* совершения ценностных актов. При этом не нужно забывать, что само чувство удовлетворения — тоже ценность, но ценность дополнительного, производного свойства.

Нам остается еще рассмотреть особый вид психологизма в аксиологии, исходящий в области этики из своеобразной природы совести. Да, вы правы, скажет нам сторонник такой теории, — мораль действительно нельзя сводить к продукту игры субъективных удовлетворений и интересов. Но вы совершенно напрасно совершаете скачок в метафизику ценностей. Все дело в том, что в нашей душе есть особая психическая инстанция, называемая совестью. Она есть некий осадок, образовавшийся под влиянием различных факторов среды, воспитания, наследственности, страха перед возможным наказанием и т. п. В силу этого совесть производит впечатление какого-то высшего голоса, высшей силы, тогда как на самом деле она есть продукт воспитания природных склонностей и социальной среды. В ответ на это нужно возразить, прежде всего, что в основе подобного толкования совести лежит неорганическое, механистическое понимание душевной жизни вообще, несовместимое с ее целостной природой. Если даже мертвые материалы сопротивляются внешнему воздействию («сопротивление материалов»), если биологические организмы ассимилируют внешние воздействия в нужном им направлении, то *единство души* есть факт, не нуждающийся в доказательствах. Целостный характер свойственен и совести. Голос совести не приводит мне доводы «про» и «контра» (это — дело рассудка), а говорит: это — хорошо, а это — плохо. (Другое дело, что голос совести редко говорит вообще.) Смысл приведенного возражения сводится, следовательно, к тому, что совесть есть особый окольный путь стремления к самоудовлетворению или к избежанию возможных неудовлетворений. Но по отношению к такой идее применимы все принципиальные возражения против эвдемонизма, только что рассмотренные нами.

Сущность совести будет раскрыта нами ниже. Пока же отметим только, что сущность совести не может быть понята вне ее непосредственной установки на абсолютные ценности. Совесть есть орган абсолютных ценностей в человеческой личности. Она принадлежит царству духовного бытия, ее сущность — сверхпсихична. Она вообще не может быть

понята в рамках одной лишь психологии. Существование объективных, абсолютных ценностей есть условие возможности совести. Душевные переживания могут вызывать лишь воспоминания о голосе совести или ожидание его. Так, мы нередко воздерживаемся от аморальных поступков из-за боязни «угрызений совести». Но тут мы имеем дело уже со вторичным феноменом моральной жизни. Совсем другой характер носит то предвосхищение победы над злой волей, объективное изобличение ее низости и не допустимости, которое заявляет о себе в *самом* голосе совести.

Но совесть не может быть объектом самой себя, ее сущность заключается в направленности на высшие моральные, объективно-сущие ценности. Поэтому нельзя основывать этику на совести — это было бы утонченной формой психологизма в этике. Точнее говоря, нельзя обосновывать этику субъективной стороной совести, могущей стать предметом психологии. Именно поэтому все призывы к «совести» остаются обыкновенно безрезультатными. Совесть не может быть понята и не может действовать в отрыве от объективных ценностей, ибо в единстве с ними заключается ее сущность. Но и наоборот — одно лишь указание на объективную неполноценность аморального поступка, без игры на порождаемых этой моральной неполноценностью психических симптомов, может оказаться недейственным.

***10.3. Объективность мира ценностей.*** Может быть, мы несколько отошли в сторону. Но произведенный нами предварительный анализ совести лишний раз убеждает нас в правильности положения, согласно которому ценности обладают характером данности, — что они даны мне через мои эмоциональные реакции на них. Говоря словами Макса Шелера, эмоции суть те субъективные одежды, в которых перед нами предстают объективные ценности.

Или, иначе говоря, бытие ценности есть необходимое условие возможности оценки. *Оценка не порождает ценность, а «открывает», «утверждает» ее в том или ином аспекте бытия.*

Мало того, отрицание объективности бытия ценностей делает совершенно непонятным своеобразный характер нравственных и эстетических актов, равно как и всю структуру эмоционально-волевой жизни.

Разумеется, при этом наши оценки, претендующие на объективность, на самом деле сплошь и рядом оказываются субъективными. Однако эта практическая относительность оценок не может служить решающим аргументом против объективности ценностей, подобно тому как ошибки в суждениях о бытии не могут служить аргументом против реальности бытия.

Мы можем заблуждаться в своих оценках, но мы не можем ошибаться насчет самих ценностей, которыми мы руководствуемся в наших оценках. Так, Дон Кихот может видеть «Елены красоту в цыганке смуглой», но он не может ошибаться в том, что в его душе живет идеал красоты, который он в своем ослеплении неоправданно проецирует на Дульсинею. Декарт говорил, что мы можем сомневаться в чем угодно, но не в своем собственном сомнении[184]. Подобно этому, мы можем заблуждаться в своих оценках, *но не в тех ценностях, в соответствии с которыми мы производим оценки.* Мы можем ошибаться лишь в *наличии* фактической воплощаемости ценности в том или ином явлении. Строение чистых ценностных суждений таково, что в них *ценность* — субъект, а бытие — предикат суждения. В тех суждениях, где ценность является лишь предикатом (свойством), например в суждении «этот дом красив», мы имеем дело с косвенными суждениями о ценностях, здесь суждение не адекватно непосредственным данным эмоционального сознания — непосредственному переживанию ценности. Да мы и пользуемся такими суждениями в тех случаях, когда ценность лишь сопутствует предмету, а не непосредственно переживается. Человек же, находящийся под впечатлением мастерского исполнения симфонии, может передать свое переживание скорее выражением «какая красота!» (воплощена в этой симфонии), чем суждением «эта симфония красива».

Это показывает, что ценности в чистом виде *автономны* в какой-то мере по отношению к реальному бытию, что интуиция ценностей как условие возможности оценок обладает *априорным* по отношению к предметному опыту характером. Ценности лишь «открываются», «воплощаются» в реальном бытии, которое может «обладать» той или иной ценностью, быть причастным миру ценностей, но не быть само по себе ценным. Поэтому и никакая личность сама по себе не может быть ценной, быть источником ценностей. Она может становиться ценной по мере своей причастности к миру ценностей. «Никто не совершенен, кроме Отца нашего».

Ценности априорны по отношению к предметному опыту, по отношению к реальному бытию. Это значит, что они независимы от предметного опыта. В то же время, будучи априорными, они не только «формы». Ценности по-своему не менее предметны, чем предметное бытие (см. превосходное обоснование материальной априорности ценностей у Макса Шелера[185]).

Априорность ценностей нужно понимать в двояком смысле:

1) В смысле априорности аксиологического опыта по отношению к опыту предметному. — Мы уже говорили о том, что при непосредственном переживании ценностей реальные «носители» их как бы «выносятся за скобки». Так, например, в восприятии чужого «я» мы стремимся прежде

всего уловить ценностное содержание данного лица, угадывая «между строк» качество этого лица. Априорность аксиологического опыта лучше всего выражается в самом строении чистых ценностных суждений, где бытие — лишь предикат ценности.

2) В смысле априорности самих ценностей по отношению к аксиологическому опыту. — Как мы уже отмечали, бытие ценности есть условие возможности оценок. Сущность эмоциональной жизни может быть понята лишь на основе бытия ценностей, переживаемых в эмоциях. Сами эмоции суть не что иное, как *бессознательные суждения о ценности.* Ибо, строго говоря, ценность есть не столько предмет оценки (этот предмет есть какой-то фрагмент бытия), сколько *условие возможности оценок.* Это условие возможности оценок, т. е. сами ценности, не могут быть, в свою очередь, предметом оценок; восприятие самих ценностей с необходимостью носит характер непосредственного созерцания, т. е. интуиции.

Таким образом, объективность мира ценностей носит особый, не предметный, а априорный характер.

Отсюда вытекает ряд существенных для понимания природы ценностей следствий. Во-первых, *ценности трансцендентны по отношению к реальному бытию,* которое может быть лишь причастным миру ценностей, но не быть само по себе ценностью. Но, с другой стороны, так как ценности воплощаются в бытии, что означает и приумножение самого мира ценностей (ибо всякая реализация положительной ценности сама по себе есть положительная ценность), то нужно признать, что *реальное бытие имманентно миру ценностей.* Ибо отрешенные категориально от бытия ценности перестали бы быть ценностями. Образуя, по выражению Н. Гартмана, «в себе сущую идеальную сферу», мир ценностей первично соотнесен с реальным бытием. Мало того, эта соотнесенность с реальным бытием составляет необходимый момент самой структуры мира ценностей. Поэтому радикальное противопоставление ценностей — бытию грешит неоправданным платонизмом. Если расширить понятие бытия за пределы «реального бытия» (бытие в пространстве и во времени), то ценности имманентны бытию, и само бытие первично пронизано ценностями. С полным правом поэтому Лосский определяет высшую ценность как «абсолютную полноту бытия»[186]. Первично и в пределе нельзя отделить бытие от ценности. Однако в нашем мире, в котором единство реального и идеального бытия существует лишь как необходимый минимум и как высшее задание, проводить различие между миром ценностей и миром реального бытия (в смысле трансцендентно-имманентного взаимоотношения между ними) методологически и по существу необходимо, что подсказывается самим характером аксиологического опыта.

Итак, непредвзятое описание (феноменология) актов восприятия и переживания ценностей убеждает нас в объективности мира ценностей как своего рода *данностей* эмоционального сознания. Имея в виду эту своеобразную объективность и закономерность мира ценностей, неподвластную рассудку, Паскаль и говорил о том, что, помимо «логики разума», существует «логика сердца»[187]. Характер «моих» психических актов носят при этом сами акты восприятия ценностей, мои эмоциональные реакции на них. Одна и та же ценность может при этом вызывать различные реакции. Так, чужой талант может вызывать восхищение у одних, зависть у других и пр. При этом мое восхищение само по себе является некоей положительной, а зависть — отрицательной ценностью. Эти ценности, дополнительные по отношению к основной (в данном случае — к чужому таланту), могут, в свою очередь, стать предметом переживания или восприятия наблюдающего меня субъекта или меня самого (в самонаблюдении). В этом последнем случае предметом восприятия становятся мои собственные эмоции. При этом, опять-таки, объективация собственной зависти сопровождается симптомами неудовлетворения, могущего дойти до степени стыда, злобы на себя и т. д.

Иначе говоря, восприятие и переживание ценности имеет всегда многоступенчатый характер, вызывая более или менее сложные эмоции.

Тем не менее остается законом, что все мои эмоциональные реакции и симптомы возможны, если в моем сознании наличествует сама объективно данная ценность положительного или отрицательного характера. *Эмоции не создают ценностей, а направлены на них или обладают ими.* Объективность ценностей есть условие возможности аксиологического опыта.

Такова структура («eidos»[188]) эмоциональной жизни и аксиологического опыта.

Но если феноменология аксиологического опыта убеждает нас в объективности мира ценностей, то какие же законы царят в этом мире? Иначе говоря, каково взаимоотношение между самими объективными ценностями? Ответ на этот вопрос может дать, опять-таки, сам аксиологический опыт, драматический характер самой нашей эмоционально-волевой жизни, в которой постоянно происходит борьба между ценностями *высшими и низшими*, постоянные конфликты между различными ценностями.

Самая жизненно важная задача аксиологии — установление *объективной иерархии ценностей сообразно их рангу.* Заметим при этом, что говорить о высших и низших ценностях можно лишь при условии объективности мира ценностей.

Установление объективной иерархии ценностей может быть дано не путем отвлеченного умозрения, а на единственно достоверной основе

самого аксиологического опыта, в котором «даны» ценности. Но если до сих пор предметом нашего анализа было строение аксиологического опыта, то теперь наше внимание будет устремлено на характер самих объективных ценностей, «данных» в этом опыте. Поэтому из области *феноменологии* эмоционального сознания мы переходим в область *метафизики самих ценностей.* Иначе говоря, аксиологический опыт будет теперь для нас уже не предметом, а лишь исходной точкой.

## Глава 11.
## ОТНОСИТЕЛЬНАЯ И АБСОЛЮТНАЯ ЭТИКА

***11.1. О традиционных типах этики.*** Этика есть учение об общеобязательных нормах поведения, учение о должном, об императивных ценностях.

Как в онтологии, так и в области этики между философами нет единого мнения о характере морали, содержании нравственного закона, о происхождении и значении нравственности. Но в нашу задачу и не входит дать историю этики или подробную классификацию уже существующих этических систем. Равным образом, в нашу задачу не входит социологическое рассмотрение кодексов морали различных народов и культур. Подобные изыскания могут дать ценный материал для построения этики, но сами по себе они не могут обосновать этику. Ибо история этики еще не есть сама этика. Задачи социологии морали и философского обоснования морали — принципиально различны. Нравственное сознание проявляет себя в обществе и истории, но предметом и источником его являются сами моральные ценности. Иначе говоря, философское обоснование этики должно быть свободно от всякого социологизма и историзма. Мало того, философское обоснование этики не должно основываться и на психологии морали. Ибо психология нравственного сознания имеет своим предметом не сами моральные ценности, а их отражения и преломления в психике. Иначе говоря, философская этика должна быть свободна также и от всякого психологизма. Ибо, повторяем, цель настоящей главы — дать не историю или психологию этики, а саму систему этики.

Однако для ориентации читателя мы позволим себе краткое отступление в сторону с тем, чтобы дать, в качестве фона дальнейшего изложения, предельно сжатое обозрение основных типов традиционных этических учений. При этом, придерживаясь принципа, которому мы следовали в

первой и во второй части нашего труда, мы будем располагать эти учения иерархически, по степени их сложности.

Простейший тип этики — *гедонизм*. Согласно этому учению, единственной положительной ценностью является чувственное удовольствие, наслаждение моментом. Девиз этого учения — «carpe diem, quam mini mum credula postero» («Лови момент, как можно меньше заботясь о будущем» — Гораций[189]).

Против гедонизма можно выставить два основных аргумента. Во-первых, как показывает опыт, страдание и мучение имеют в жизни решительный перевес над моментами наслаждения. В силу этого сознание неосуществимости гедонистического идеала нередко приводило философов-гедонистов к пессимизму. Так, греческий философ Гегезий, оставаясь последовательным гедонистом, пришел к выводу, что жизнь не имеет ценности и что предпочтительнее небытие. Главное же, гедонизм принципиально слеп к нечувственным, собственно моральным мотивам поведения — к чувству долга, справедливости, любви к ближнему и т. д. Иначе говоря, гедонизм есть этика, отрицающая смысл подлинно моральных мотивов.

Более сложная система этики — *эвдемонизм*, для которого основная ценность есть «благо», «блаженство», т. е. внутреннее состояние удовлетворения. Эвдемонизм не ограничивает понятие блага чувственными наслаждениями; наоборот, выше чувственных удовольствий он ставит духовное блаженство. Идеальным нравственным состоянием считается гармония души и тела, телесных и душевных потребностей. Отношения между благом и добродетелью для последовательного эвдемониста есть отношение между целью и средством. Добродетель, строго говоря, есть для эвдемониста не что иное, как правильный путь для достижения блага, есть воспитание и проявление в себе тех качеств, совокупность которых дает состояние внутреннего удовлетворения, называемого благом.

Против эвдемонизма можно выставить прежде всего уже приведенное нами (в главе 10) соображение: необходимость сравнивать между собою различные удовольствия *по их объективному достоинству*, по их объективной ценности. Иначе у эвдемониста не было бы оснований предпочитать духовные блага чувственным удовольствиям. Но этим самым эвдемонизм должен поставить выше самого блага объективное качество (достоинство) этого блага, выйдя, таким образом, из рамок того принципиального субъективизма (сосредоточенность на собственном удовлетворении), в утверждении которого заключался смысл этого учения. Иначе говоря, последовательный эвдемонизм должен признать некие объективные, уже не эвдемонистические критерии оценки. В противном случае эвдемонизм превратился бы в своего рода утонченный гедонизм, попав,

таким образом, в безысходный плен эгоизма (смысл жизни — исключительно удовлетворение субъективных потребностей).

Кроме гедонизма и эвдемонизма, популярностью в этике пользуется *утилитаризм*, возводящий в ранг основной ценности пользу.

На первый взгляд может показаться, что, в противоположность явному субъективизму гедонистической и эвдемонистической морали, этика утилитаризма обладает объективными критериями оценок. Ведь понятие «пользы» явно не совпадает с «удовольствием»; наоборот, не все полезное приятно. Именно полезные вещи легче всего поддаются эквивалентной, количественной оценке — их легче всего свести к ценностям экономическим, к «стоимостям». Однако смысл полезности заключается в том, что она, удовлетворяя субъективные потребности, служит потенциальному благу. Понятие пользы, по своему смыслу, относительно: вещь может быть полезна не сама по себе, а по отношению к субъективным потребностям. Вещи полезны, насколько они средства для достижения блага. Таким образом, в основе утилитаристской этики лежит бессознательный, по большей части, эвдемонизм.

Диаметрально противоположна субъективистским этическим учениям — «этика долга» Канта. За основную ценность признается здесь не субъективное состояние удовлетворенности, а объективный нравственный закон, выражающий себя в «категорическом императиве» (безусловном повелении) совести — в сознании моральной, необходимости следования идее долга. Категорический императив совести выражается, по Канту, в формуле: «поступай всегда так, чтобы максима твоего поведения могла стать универсальным законом природы»[190]. Этика Канта *автономна*, т. е. она основывается не на природных склонностях или внушениях общества, а черпает свою силу из самого морального закона. Наша система этики в значительной степени включает в себя элементы этики Канта. Поэтому мы не будем сейчас излагать ее сколько-нибудь подробно. Предвосхищая будущие выводы, скажем лишь, что для нас принципиально неприемлем формализм кантовской этики. Ибо долг получает свой смысл в зависимости от той ценности, ради которой я должен следовать велению долга. Иначе говоря, этика долга Канта нуждается в восполнении ее этикой конкретных ценностей. Ссылка на голос совести вне установления объективной иерархии ценностей не может дать подлинного обоснования этики.

Приступим же теперь к нашей главной задаче — к обоснованию морали.

***11.2. О моральных и внеморальных мотивах.*** Подобно тому как теория знания может основываться не на догматических предпосылках, а на непосредственной достоверности — на анализе непосредственных

данных (теоретического) сознания, — подобно этому единственный путь для правильной постановки этических проблем должен заключаться прежде всего в анализе непосредственных данных нравственного сознания. Иначе говоря, исходным пунктом этики должны быть не обобщения из опыта (понимаемого в смысле внешнего наблюдения) и не умозрительные, априорные конструкции, а смысловое описание самой структуры моральных актов. При этом философ-моралист должен больше всего опасаться подменить философское обоснование морали ее проповедью. Ибо «проповедовать мораль легко, обосновать мораль трудно» (Шопенгауэр).

Главное здесь — вопрос о предмете моральной оценки. Очевидно, что этим предметом может быть не сам поступок и не его действительные или возможные последствия, а, прежде всего, *мотив* поступка. Добрым мы называем поступок, совершенный из благих побуждений, по доброй воле; злым — поступок, продиктованный злой волей. В этом смысле можно подписаться под знаменитыми словами Канта: «Ничто на свете не может быть названо без оговорок добрым, кроме доброй воли». Всякая оценка поступка только по его последствиям неизбежно приводит к подмене моральной оценки оценкой утилитарной (с точки зрения причиненных поступком вреда или пользы). Если «нет худа без добра», то мы не имеем права приписывать «худу» заслугу за ту долю невольного добра, которая из него получилась.

Данте принадлежат крылатые слова о том, что «благими намерениями вымощена дорога в ад». И этика должна учесть ту глубокую жизненную мудрость, которая вложена в эти слова. Но *намерение* не есть еще *мотив*. Намерение может сделаться мотивом, но может так и остаться неспособным к действию благим пожеланием. Намерение выражается в сослагательном наклонении: «я хотел бы сделать это», в то время как мотив, т. е. воля к действию, выражается в изъявительном наклонении, в категорической форме: «я хочу сделать это» (по возможности сейчас же). Мотивы поступков можно разделить на три основные категории: мотивы, целью которых является мое собственное благо; мотивы, цель которых — благо других (отдельного лица или некоего коллектива); и поступки, мотивом которых является причинение другим зла. При этом моральным мы называем поступок, мотивом которого является не предвкушение субъективного удовольствия или пользы, не стремление избежать неудовольствия или вреда, не стремление доказать другим и себе свою значительность, не страх перед возможным наказанием или желание похвалы, а бескорыстное стремление к благу других. Это положение вытекает из непосредственного анализа нравственного акта. Оно является общим местом этики, которое многие моралисты, тем не менее, забывают. Оно должно стать исходным пунктом дальнейших

рассуждений, но не более того, ибо проблема заключается в том, *что* мы понимаем под «благом» и *что* — под «другими». Ибо нередко то, что принимается за благо и добро, на самом деле оказывается злом. Недаром Гоголь проронил свои пророческие слова: «Грусть от того, что не видишь Добра в добре...»[191]

Отсюда a priori ясно, что поступки, продиктованные стремлением к моему личному благу, т. е. вытекающие из эгоизма, eo ipso[192], не могут быть моральными. И *эго* относится не только к слепому эгоизму со всеми его непосредственными проявлениями — страхом за свою жизнь и за свое личное благополучие, стяжательством, сластолюбием и т. п., но и к более утонченным проявлениям эгоизма. К числу этих утонченных проявлений относится всякого рода лицемерие — сознательное или бессознательное желание обмануть других и себя относительно подлинных мотивов наших поступков. Сюда относится не только страх перед общественным мнением или оглядка на него, но и страх перед наказанием в «том» мире. Мы подчеркиваем: не страх Божий — не смутное сознание своего морального несовершенства перед лицом Божественной справедливости, но исключительная боязнь *последствий* Божьего суда — страх перед потусторонним наказанием. Даже стремление к самосовершенствованию, поскольку оно сопровождается мыслью, чтобы я был хороший (т. е. заслуживающий чьей-то похвалы), также не свободно от утонченного эгоизма, также имеет привкус эгоцентризма и, следовательно, не может относиться к числу чисто моральных мотивов.

Вообще, всякая этика «разумного эгоизма» в принципе ничем не лучше этики откровенного, слепого эгоизма. Всякая этика, базирующаяся на эгоизме, не выводит нас из пределов субъективизма и не может не быть этикой относительной, т. е. действительной лишь для данного лица, в данное время.

Моральными не могут быть названы и поступки, продиктованные так называемым высшим эгоизмом — эгоцентризмом, т. е. тщеславием или гордостью, хотя бы из-за гордости человек и поступился до известной степени своей материальной выгодой или даже рисковал жизнью. Разумеется, ценность поступка, продиктованного стремлением защитить свою честь, показать свою храбрость и прочее, выше ценности поступка, продиктованного жаждой наживы. Однако перед лицом моральных ценностей эта разница отнюдь не принципиальна.

Эгоизм и эгоцентризм — настолько прирожденные свойства человеческой природы, что, даже пытаясь бороться с ними, человек то и дело оказывается в их власти. Нередко за кажущимся стремлением к истине или красоте скрывается задняя мысль доказать другим и себе свою значительность на поприще науки или искусства. Нередко за маской морального негодования скрываются на самом деле зависть и

ревность. Психоанализ Фрейда и индивидуальная психология Адлера разработали целую систему методов, разоблачающих самообманы человеческого разума.

Поступки, продиктованные эгоизмом или эгоцентризмом, обусловлены соображениями моего личного блага, как бы это благо ни понималось. При этом эгоизм и эгоцентризм равнодушны к чужой беде, слепы к благу или горю других. Однако эгоизм как таковой не стремится к причинению другим зла, идя на это зло лишь в случае «технической необходимости». В этом смысле эгоизм не столько аморален, сколько внеморален.

Подчеркнем при этом, что эгоизм и эгоцентризм сами по себе отнюдь не зло. Они становятся злом постольку, поскольку вступают в конфликт с ценностями морального характера. «Ничто не является злым по природе, но лишь по способу употребления становится злым злое» (Василий Великий).

От поступков, продиктованных эгоизмом и эгоцентризмом во всех их видах и обличиях, необходимо отличать поступки, продиктованные ненавистью. Ненависть не есть просто одна из форм эгоизма, она есть противоположность любви, а не эгоизма. В ненависти, как и в любви, личность выходит из состояния внутренней самозамкнутости; ненависть бывает направлена на самое существо ненавидимого. Всякая ненависть стремится, в пределе, к уничтожению своего предмета, нанесению ему зла. В противоположность равнодушию эгоизма к судьбе других, ненависть живо заинтересована в своем объекте; только она заинтересована не в благе его, а в нанесении ему зла. Ненависть есть отрицание бытия своего объекта. В этом смысле ненависть есть разрушительная сила, противоположная творческой силе любви. Это — ненависть, так сказать, природная и социальная.

Более глубокая, метафизически-демоническая форма ненависти сосредотачивается на самом моменте уничтожения и разрушения. Она стремится к причинению своему объекту возможно больше и как можно более длительных мук, проявляясь в форме сатанинского садизма. Такая ненависть содержит в себе момент любования муками мучимого объекта. Она находит свое косвенное выражение в институте пыток. Косвенное, ибо даже в тоталитарном государстве пытки играют роль лишь средства для того, чтобы вырвать у пытаемого нужное признание, действительное или мнимое. Здесь низменное средство применяется для достижения цели, которая организаторам пыток представляется благом (например, искоренение врагов для торжества своей идеи). Прямое же выражение сатанинская ненависть находит в бескорыстном любовании муками (вспомним «ананасный компот» Лизы Хохлаковой в «Братьях Карамазовых»[193]). Эмбрионом такой сатанинской ненависти является злорадство, которое

заключается в радости от недостатков ненавидимого и от испытываемого им зла, в печали по поводу положительных его качеств и испытываемого им блага. Можно было бы дать целую градацию форм ненависти, начиная от причинения объекту неприятностей (поступками или замечаниями) и кончая убийством, причинением ему мук физических и душевных.

Таким образом, внеморальные мотивы можно разделить на три основные категории:

1) эгоизм (роднящий человека с животным),

2) эгоцентризм (специфическая человеческая черта, легко переходящая в манию сверхчеловечества) и

3) ненависть (носящая сатанинский характер).

Ясно, что этика, основанная на эгоизме, эгоцентризме и ненависти, не может быть названа этикой в подлинном смысле этого слова, хотя практически эти системы «этики» являются едва ли не господствующими в социально-политической жизни человечества.

Если антиморальные мотивы или равнодушны к благу другого, или прямо направлены на причинение другому зла, то мотивы подлинно моральные могут иметь своей целью только благо других. В соответствии с этим, добрая воля может выражаться:

1) в воздержании от нанесения другим зла (высшее основание права) и

2) в прямой форме — в любви к ближнему, в действенном стремлении к благу ближнего (высшее основание морали).

***11.3. О коллективистской этике.*** Но если этика индивидуальной выгоды, индивидуального успеха не может быть названа подлинной и если подобные формы этики давно уже дискредитированы в нравственной философии, то до сих пор большим кредитом доверия пользуется этика коллективной выгоды, коллективного блага — так называемый коллективный утилитаризм и коллективный эвдемонизм.

Согласно этому учению, поступок морален в том случае, если он совершен не во имя личных интересов, а во имя интересов коллектива.

Что общее благо выше по своей ценности, чем благо личное, составляет одну из аксиом нравственного сознания. Верность своему коллективу, например своей семье, своей нации, испокон веков считалась высокой моральной ценностью. Может ли, однако, общее благо быть верховным принципом нравственности? Достаточно задуматься над этим вопросом, чтобы возникли серьезные сомнения.

Во-первых, понятие общего блага довольно неопределенно. Оно зависит от того, какой коллектив мы имеем в виду. Семью? Класс? Политическую партию? Нацию? Или, наконец, человечество?

Ясно, что исключительная забота о своей семье, преданность исключительно своему классу, своей нации и т. д. неизбежно приводит к этике группового эгоизма. Исключительная преданность только своему коллективу, при равнодушии к другим коллективам, неизбежно приводит к «двойной морали» — положительной по отношению к «своим» и готтентотской по отношению ко всем «чужим»[194]. По отношению к «другим», «чужим», с этой точки зрения, все позволено. В пределе, подобная «частно-коллективистская» этика приводит к оправданию насилия над «чужими» коллективами. Пример национал-социализма в этом отношении весьма поучителен. Образцом подобной двойной, по существу же «никакой», морали может служить и так называемая классовая мораль с присущей ей идеей «диктатуры пролетариата». Ясно, что здесь в принцип возводится групповой эгоизм, который ничуть не лучше эгоизма индивидуального.

Момент бескорыстности, содержащийся в этике группового эгоизма, несомненен. Однако он сводится на нет скрытой или явной аморальностью по отношению к «чужим».

Итак, частно-коллективистская этика основывается или на «разумном эгоизме» — на сознании, что моя судьба так тесно связана с судьбой «моего» коллектива, что в моих же собственных интересах защищать интересы этого коллектива, — или же на «стадном чувстве», когда личность, строго говоря, не столько жертвует собой ради блага коллектива, сколько отождествляет себя с ним. Отсюда ясно, что частно-коллективная этика не дорастает до сознания незаменимой ценности человеческой личности, что самая личность понимается здесь лишь как социальный атом, а не как носитель самосознания.

* * *

Кант раз и навсегда показал, что моральный закон должен иметь характер универсальной, всечеловеческой значимости, характер безусловного долженствования.

В качестве такового моральный закон в корне отличен от всех «советов житейской мудрости» и «правил целесообразности», апеллирующих, в последней инстанции, к эгоизму и высказываемых не в категорической, а гипотетической форме: «если хочешь того-то и того-то, действуй так-то и так-то». Примерами гипотетического императива могут служить суждения вроде следующих: «не употребляй алкоголя, ибо этим ты разрушаешь свое здоровье и перестаешь быть полезным членом общества», или: «никогда не желай другому зла, ибо если бы все стали желать друг другу зла, то жизнь стала бы невыносимой для всех, в том числе и для тебя», или: «живи добродетельно, ибо только путь добродетели может принести

тебе благо», или, наконец: «живи добродетельно, ибо ты рано или поздно будешь наказан за свои пороки». Как видим, последним аргументом, лежащим в основе этих псевдоморальных сентенций, оказывается забота о собственной пользе: «если не будешь следовать этим правилам — тебе же будет хуже». Таким образом, этика, основанная на «гипотетическом императиве», всегда будет той или иной разновидностью знакомой нам теории разумного эгоизма.

Подлинным же аргументом морали может быть лишь бескорыстная любовь к добру ради добра, хотя бы ради этого добра мне пришлось пойти на страдания и муки. Но в чем же заключается это искомое Добро? Сама готовность к жертве ради той или иной идеи отнюдь не может еще быть доказательством полноценности взыскуемого Добра. Патриот может пожертвовать жизнью ради своего отечества, хотя бы его правительство вело завоевательную войну; революционный фанатик может пойти на подвиг ради торжества своей, даже аморальной, революционной идеи. Магометанин легко идет на смерть в Священной войне ради торжества Ислама, не говоря уже о соблазнительных воздаяниях в магометанском раю[195]. Сколько в истории бывало примеров подвигов и мучений, совершенных и перенесенных во имя ложных, друг друга исключающих идей и богов.

Это лишний раз показывает, что субъективная преданность идее (или человеку) никак не может служить критерием моральной полноценности этой идеи. Верность своим убеждениям, своей вере есть признак честности, жертвенности, но не моральности. Само служение — человеку, «своему» коллективу или идее — вызывает положительную моральную оценку. Но первостепенно важен вопрос о предмете служения. Так, служение ложной, т. е. морально неполноценной или аморальной идее, никак не может быть названо добром, хотя сам мотив служения и содержит в себе момент бескорыстности.

Это лишний раз показывает, что при обосновании этики субъективная жертвенность никак не может быть исходной точкой. Решающий критерий в этике — сам предмет служения, природа той ценности, ради которой приносятся в жертву эгоистические интересы. Так, служение «своему» коллективу морально оправдано лишь в том случае, если этот коллектив не превратился в самоцель, а сам служит идее, имеющей сверхличную и сверхобщественную ценность.

Таким образом, мы на новом пути приходим снова к знакомому нам выводу, что всякий психологизм в этике делает нас слепыми к миру сверхличных первоценностей, — который и является подлинным предметом этики.

***11.4. Об «этике альтруизма».*** Но, быть может, нас упрекнут в клевете на человеческую природу и преждевременном скачке в область

метафизики. Зачем искать источник морали, скажут нам представители натуралистической этики, в сверхличном, чуть ли не мистическом моральном законе, если человеческой природе свойственны не только эгоизм и эгоцентризм, но и альтруизм. Уже в природном мире, как показал Кропоткин и другие ученые, существует не только борьба за существование, но и взаимопомощь[196]. Еще в большей степени этот естественный альтруизм, *естественная* солидарность проявляется в человеческом мире, начиная от солидарности семейной, племенной и кончая солидарностью социальной. Пусть эгоизм и вражда практически имеют перевес над силами солидарности; все же естественный альтруизм есть факт, и задача нравственного воспитания заключается в культивировании врожденного инстинкта солидарности. Таким образом, не покидая твердой почвы опыта, можно дать эмпирическое, а не метафизическое обоснование морали.

В том, что альтруизм, так же как и эгоизм, инстинктивно свойственен человеческой природе, не может быть никакого сомнения. Однако альтруистические мотивы сами по себе слишком слабая и ненадежная опора этики. Для этого они слишком неустойчивы и, главное, слишком региональны. Естественный альтруизм распространяется обыкновенно на членов своей семьи, на друзей; личная склонность и личная симпатия играют здесь решающую роль. Сущность же морального закона заключается в его универсальном характере, в призыве к бескорыстной любви к ближнему. Поэтому поступки, вытекающие из естественного альтруизма, не могут быть морально полноценными. Они лишены идеальной, не подверженной текучести временного процесса основы. Они лишены категорического императива служения ближнему. Говоря так, мы вовсе не повторяем заблуждения Канта, утверждавшего, что поступок, вытекающий из естественной склонности, лишен всякой моральной цены, что и вызвало известную эпиграмму Шиллера:

> Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
> Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
> Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
> И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг![197]

Ибо под моральным основанием поступка мы понимаем не просто уважение к моральному закону (ибо закон можно лишь уважать), а любовь к высшей ценности (см. об этом ниже).

Солидаризация людей между собой возможна не самотеком, но через объединяющий их предмет — через объединяющую их ценность, ради служения которой они солидаризуются между собой. Но так понимаемая солидарность предполагает опять-таки наличие сверхличных цен-

ностей, т. е. имеет не природный, а метафизический базис, между тем как смысл этики естественного альтруизма заключается в отрицании метафизических основ морали, в понимании человека как чисто природного существа.

* * *

Моральный закон предполагает, с одной стороны, эгоизм, ради преодоления которого он и вызван к жизни. С другой стороны, моральный закон предполагает естественный альтруизм как ту природную почву, на которой он только и может пустить свои корни в человеческой душе.

Но сам моральный закон не может основываться ни на эгоизме, ни на естественном альтруизме, не может быть ни эвдемонистическим, ни утилитарным, ни даже альтруистическим. Человеческая личность не должна быть ни рабой личных или коллективных благ, ни рабой личной или коллективной пользы, ни, наконец, рабой собственного или чужого произвола. Человеческая личность вообще не должна быть средством ни для другой личности, ни для того коллектива, к которому она принадлежит. Утверждение объективного достоинства личности, ее самоценности должно быть основным постулатом всякой подлинной этики. Подлинная этика не может не быть персоналистской. «Поступай всегда так, чтобы человечество, как в твоем лице, так и в лице твоих ближних, было всегда целью, а не средством», — так гласит третья формула категорического императива Канта[198].

***11.5. Личность и сверхличные ценности.*** Здесь нас могут упрекнуть в порочном круге мыслей: с одной стороны, моральный закон выводится нами из бескорыстного стремления к благу других, к благу ближнего; с другой стороны, само стремление к благу ближнего требуется моральным законом. Мы сами настаивали на том, что субъективное благо, вне причастности к сверхличной ценности Добра, не может быть основной ценностью. Здесь мы как будто стоим на распутье: с одной стороны, стремление к благу других, поскольку оно не черпает свою императивность из сверхличного морального закона, подкапывает фундамент этики, ибо делает моральный закон ненужным. С другой стороны, следование моральному закону, вне живой любви к человеческой личности, лишает этику человечности, делает ее отвлеченной и бескровной.

Однако порочность этого круга мыслей — лишь кажущаяся. Она есть отражение антиномической природы самой личности. Ибо, во-первых, личность, по смыслу своего определения, своеобразна по бытию и незаменима по ценности. Утверждение самоценности человеческой личности — основной постулат этики. Во-вторых, ценность личности пред-

полагает существование сверхличных ценностей, в служении которым личность только и может стать полноценной. Сочетание неповторимо индивидуального и сверхличного составляет парадоксальную, но основную черту строения личности. Личность и неповторимо индивидуальна, и универсальна; она есть, по словам Лейбница, «индивидуальное зеркало вселенной»![199]

Бескорыстное стремление к благу ближнего имеет своей предпосылкой усмотрение сверхличных ценностей в самой личности. При этом отношение между ценностью сверхличного Добра и ценностью самой личности есть отношение взаимодополнения, а не отношение цели к средству. Личность ценна не только как носительница морального закона, но и сама по себе. «Человеческая личность не может быть рабой даже во имя Истины, Добра и Красоты» (Рабиндранат Тагор)[200]. Но личность, слепая к миру абсолютных ценностей Истины, Добра и Красоты, теряет этим самым свою ценность, свою личность. Такова основная антиномия нравственного сознания.

Итак, утверждение самоценности личности, при ее направленности на сверхличные ценности, есть первый постулат этики.

Личность ценна не только как член того или иного коллектива — семьи, класса, нации, культуры, даже человечества, — но, прежде всего, в своем внутреннем существе, в своей неповторимой самости. Это менее всего значит, что личность изолирована от всего мира, что она сама для себя оказывается всем миром, подобно монаде Лейбница[201]. Личность всегда есть и «я», и член какого-то «мы». Вне социальной сферы, вне семьи, нации, государства и т. п. личность не может проявлять себя. Выход из сферы субъективной самозамкнутости, трансцендирование личности за пределы самой себя требуется самим строением личности. Но личность не исчерпывается ни своей природной, ни своей социальной сферой. В каком-то, самом глубинном смысле, всякая личность одинока в мире, что совершенно отчетливо обнаруживается перед лицом смерти. Ибо внутреннее, субстанциальное ядро личности, ее «я», ее самость — «не от мира сего», и потому в сокровенной глубине души мы не можем не чувствовать свою чуждость миру.

Любовь к ближнему, к которой призывает моральный закон, должна быть направлена, прежде всего, именно на субстанциальное ядро личности, а не на личность как члена какого-то коллектива, хотя бы этим коллективом было человечество. Не любовь к человечеству, а любовь к человеку (к «ближнему») есть основное требование этики. Но, повторяем, любовь к человеку и служение сверхличной и сверхобщественной идее добра предполагают друг друга, образуя нерасторжимое двуединство. В этом отношении показательны односторонности этических учений Канта и Шопенгауэра. Для Канта основное требование этики — следо-

вание моральному закону; любовь же к человеку, как думает Кант, приложится сама собой. Для Шопенгауэра, напротив, априорный «категорический императив» Канта есть «умозрительный мыльный пузырь», есть моральная декламация высокого стиля[202]. Этика, по Шопенгауэру, должна основываться исключительно на сострадании; моральный же закон тогда «приложится сам собой». Этот дуализм (между идеей служения и идеей любви или сострадания) может быть преодолен лишь в этике конкретных ценностей. Подлинно моральные мотивы одновременно альтеро-центричны и идео-центричны. Любовь к человеку, не укорененная в добре, лишена нравственного пафоса; на ней лежит отпечаток безысходности, сознания невозможности помочь человеку. В этом отношении характерно, что, проповедник сострадания к человеку и враг всякой «морали сверхличного добра», Шопенгауэр видит единственный путь избавления от страданий и зла в погашении самой воли к жизни, достигаемом через аскезу.

В свою очередь, исключительная преданность идее добра (или тому, что принимается как добро), вне любви к живому человеку, к конкретной личности, легко переходит в фанатизм.

Лишь персоналистская этика, утверждающая двуединство сверхличного и личного в человеке, способна примирить дуализм идеи служения и идеи любви к ближнему.

В чем же проявляется, прежде всего, моральный закон, сознание абсолютной ценности добра?

В согласии с Владимиром Соловьевым, мы находим эти основные, еще не императивные, проявления морального закона в *стыде, жалости и благоговении*[203].

Стыд предполагает бессознательное ощущение различия между моей высшей и низшей природой; стыдящийся как бы инстинктивно осуждает свои низшие влечения как несовместимые с достоинством его «я», его подлинной личности. В силу стыда мы невольно стремимся скрыть подлинное, безобразное лицо наших низших влечений (скрыть откровенную сексуальность, тщеславие и т. п.).

В жалости проявляется сознание единства «я» и «ты», сознание того, что «дальний», «другой» — мой «ближний». Необходимо, однако, тут же дистанцироваться от того толкования жалости, которое предлагает Шопенгауэр. Согласно учению Шопенгауэра, в жалости преодолевается самообман человеческого разума, рисующий нам мир как совокупность изолированных элементов и видящий непроходимую пропасть между душами людей. На самом же деле, по Шопенгауэру, мир, как порождение «воли», един, так что все существа в мире — порождения единой сущности. Например, если я, движимый состраданием к нищему, оказываю ему помощь, то я как бы вижу самого себя в горестном обличии этого

нищего. Таким образом, Шопенгауэр, в противоречие со своими собственными положениями, как бы стремится свести сострадание к своего рода «трансцендентальному эгоизму» (я сострадаю, в сущности, самому себе). Но сострадание к самому себе, строго говоря, невозможно. Сострадание всегда направлено на «другого», в этом заключается его смысл. Сознание *единства* «я» и «ты» не означает тождества между ними. Мистерия жалости в том и заключается, что здесь преодолевается разобщенность между душами людей.

Смысл благоговения заключается в сознании бытия абсолютной ценности, непостижимой для моего рассудка. Отношение личности к сверхличным ценностям выражается эмоционально, прежде всего в благоговении.

Единство стыда, жалости и благоговения достигается лишь в любви к ближнему.

***11.6. Феноменология совести.*** Свое самое непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести. Правда, сама по себе совесть никак не может быть залогом морального поведения. Обыкновенно все призывы к совести («да постыдитесь же!», «неужели ваша совесть молчит?» и т. п.) остаются недейственными. Ибо голос совести говорит лишь в человеке, предрасположенном к восприятию этого голоса. Главное же — сущность совести заключается в непосредственной *направленности* на объективную иерархию ценностей. *Объективная иерархия ценностей есть условие возможности совести*, есть тот источник, из которого совесть черпает свой пафос. Всякая же апелляция к совести только как к психической инстанции (а не к самому моральному закону) не достигает цели, ибо низшие ценности в большей степени владеют нашим «я», чем ценности высшие. Без морального пафоса невозможно преодоление низших влечений.

Но если голос совести и редко побуждает нас следовать по пути добра, то он (и только он) может научить нас различать добро и зло. Произведем поэтому краткий анализ природы совести.

1. Основная черта совести — ее *бескорыстный* характер. Совесть не преследует никаких практических интересов, она говорит как нелицеприятный наблюдатель и молчаливый судья наших поступков. Перед судом всевидящей совести нельзя скрыть ни одного сознательного или бессознательного мотива. Совесть есть как бы *посредник* между царством абсолютных ценностей и человеческой личностью. Совесть есть точка пересечения ценности и бытия в личности.

2. Голос совести говорит далеко не всегда, но сама совесть беспощадно регистрирует все наши поступки и мотивы. Совесть пишет в нашей душе

как бы симпатическими чернилами[204]. Благодаря совести мы все втайне знаем степень нашего морального несовершенства, хотя скрываем от других и от себя это потаенное знание.

3. Совесть говорит не от имени «я», а обращаясь к «я». Наше «я» — лишь *восприемник*, а *не творец* голоса совести. Совесть менее всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной *«данностью сверху»*. «Совесть говорит в модусе молчания» (Хайдеггер)[205]. Голос молчания есть противоречие во всех случаях, кроме единственного исключения: голоса совести. Мы можем до известной степени заглушать в себе голос совести, можем заставить совесть говорить то, чего хочет наша сознательная воля. Мы можем заглушать голос совести, но не изменять его.

4. Совесть осуждает нас не за сами поступки, а за *характер мотива*, из которого они вытекают, — за выбор низкой, ложной или мнимой ценности. Она осуждает не сам поступок, а его первопричину: направленность нашего «я» на низшие или отрицательные ценности. Она не говорит: «ты вчера совершил дурной поступок», но: «ты — дурной человек, и это особенно проявилось в твоем дурном поступке».

Говоря так, мы вовсе не подписываемся под шопенгауэровским толкованием совести. Согласно учению этого мыслителя, наш глубинный, «умопостигаемый» характер неизменяем. «Каков в колыбельке, таков и в могилку». Смысл голоса совести Шопенгауэр сводит к жгучему сожалению от того, что я таков, а не иной. Шопенгауэр прав лишь в том, что корни злой воли находятся в самом нашем существе, а не только в мотивах. Ближе к истине стоит в этом отношении учение Канта, согласно которому мы обладаем свободой как способностью начинать новый ряд поступков (через преображение злой воли путем следования моральному закону).

5. Как заметил еще Сократ, совесть разоблачает зло (говорит, чего ненужно делать), но не указывает прямо путь добра[206]. Ибо вознесение души к добру предполагает уже *ответную* реакцию нашего «я» на голос совести.

Есть два рода совести: 1) *разоблачающая* — осуждающая нас за уже совершенное зло, и 2) *предостерегающая* нас от совершения зла в будущем. Первая форма совести призывает наше «я» к раскаянию; вторая — к преображению злой воли.

*
* *

В нашей душе есть психические инстанции, подделывающиеся под голос совести, мимикрирующие под него, стремящиеся убедить нас в том, что наши желания, каковы бы они ни были, соответствуют объективному

добру. Рассудок склонен играть роль как бы адвоката наших потаенных стремлений. В нас живет стремление к самооправданию. В противоположность этому, голос совести носит всегда *обвинительный* характер. Правда, иногда кажется, будто совесть «грызет» нас не за злые дела, а за какую-либо упущенную возможность, хотя бы мы стремились к удовлетворению наших эгоистических стремлений. Однако здесь мы имеем дело не с самой совестью, а с ее психическим эрзацем. Ибо *досада* не есть еще угрызение совести.

Совесть знает о добре и зле бесконечно больше, чем наше сознательное «я». Источники совести теряются в глубине нашего существа. Совесть есть орган познания добра и зла, орган восприятия абсолютных ценностей. Жалобы на то, что этот орган несовершенен, лишены основания. Совесть никогда не ошибается. Но, повторяем, явственность голоса совести возможна лишь при воле к восприятию этого голоса. Большей же частью мы не хотим слушать голоса совести и, сознательно или бессознательно, заглушаем его. Имея в виду эту практическую смутность голоса совести, Макс Шелер выше совести ставит «непосредственную интуицию Добра в его самоданности», т. е. моральную интуицию. Однако если бы мы обладали таким лучезарным органом познания добра и зла, то этика не была бы проблемой. Фактически, непосредственной интуицией добра обладает *сама совесть, а не наше «я»*, способное лишь воспринимать ее голос.

Совесть необъяснима ни природно, ни социологически. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо самое существо совести — метафизично. В нас самих осуществляется живая метафизика бытия, метафизика ценностей.

Проблема заключается, однако, не в том, что голос совести говорит или молчит, а в том, *что* он говорит, — в объективной и абсолютной иерархии ценностей, с которой он сообразуется. Поэтому обосновывать этику совестью, понимаемой только как психическая инстанция, было бы утонченной формой психологизма в этике. Но проблема объективной иерархии ценностей, равно как и проблема моральных санкций за нарушение морального закона (к чему приводит нарушение иерархии ценностей), будет рассмотрена нами в специальных главах. Пока же перейдем к проблеме нравственной свободы, так как источник всякого несовершенства и злой воли лежит в злоупотреблении свободой. Ибо ценности не обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле, и отношение реальной воли к идеальным ценностям есть, прежде всего, *отношение свободы.*

*11. 7. О моральной свободе.* Личность, находящаяся во власти низших, относительно безличных влечений, направленных на такие ценности, как

самосохранение, чувственное наслаждение и самоутверждение, не есть еще подлинная личность. Но и личность, находящаяся во власти коллектива, отождествляющая свои интересы с интересами коллектива, живущая только сознанием «мы», а не сознанием «я», — такая личность также не может быть названа личностью в собственном смысле этого слова. Ибо в первом случае личность детерминирована собственным подсознанием, во втором — обществом.

К сущности же личности принадлежит прежде всего свобода от всякой детерминации — та свобода, которая непосредственно переживается нами в самосознании. Мало того, непосредственное отношение к ценностям может иметь только существо, обладающее свободой, способное свободно избирать те или иные объективные ценности. Существо детерминированное могло бы стремиться лишь к субъективным и относительным ценностям самосохранения, наслаждения или пользы, на которые направлены врожденные нам потребности и стремления. Любить же истину ради истины, любить добро ради добра может лишь существо свободное, способное освобождаться от постоянно тяготеющих над нами подсознательных влечений и общественных внушений. На этой свободе самосознания, на этом непосредственном отношении к царству ценностей основывается моральная вменяемость, моральная ответственность личности. Личность, по самому смыслу этого понятия, есть существо изначально свободное. Вне свободы воли нет ответственности, вне ответственности нет морали. Это — старая и вместе с тем вечно новая истина морального сознания. И, мало того, вне свободы воли не может быть ни бескорыстного искания истины, ни чистого наслаждения красотой.

Вообще всякая объективная ценность может быть предметом лишь свободного избрания. Человек, не свободно, а автоматически служащий добру, был бы «автоматом добродетели»; само же Добро потеряло бы в таком случае свою «добротность». Если бы идеальные ценности истины, добра и красоты детерминировали нашу волю, то они перестали бы быть истиной, добром, красотой. Существование объективных ценностей предполагает и свободу в качестве ценности. Ценность служения Добру предполагает возможность одержимости злом.

При этом мы должны различать отрицательную свободу «от» чего-либо и положительную свободу «ради» чего-то — ради ценностей. Отрицательная свобода есть произвол. Она означает свободу от какой бы то ни было реальной детерминации. Она есть «возможность всего». Как таковая, отрицательная свобода не поддается рациональному определению, ибо любое определение означало бы ее детерминацию. Реализация такой свободы — свободы произвола — была бы равносильна безумию. Отрицательная свобода была бы чистым «заявлением своеволия». Абсо-

лютизация такой свободы означала бы распад личности на ряд сиюминутных капризов. В этом смысле абсолютный произвол диалектически уничтожил бы свободу личности, ибо сделал бы ее рабой произвола. Иначе говоря, отрицательная свобода обессмыслила и обесценила бы самое себя.

Отрицательная свобода не может поэтому сама по себе быть основой ответственности и вменяемости.

От отрицательной свободы необходимо отличать положительную свободу — свободу от всякой реальной детерминации ради служения идеальным, сверхличным ценностям истины, добра и красоты. В положительной свободе сохраняется момент свободы отрицательной — «возможность быть иным», — свобода от всякой необходимой реальной детерминации. Однако этот момент произвола получает смысл и ценность в направленности личной воли на сверхличные ценности. Ибо я могу служить истине, добру и красоте только в том случае, если моя личность не ограничивается ее природой (биологическими и социальными данными), всегда направленной на ценности субъективные и относительные. Иначе говоря, служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющий момент моей личности — начало сверхприродное, духовное. Ибо природа всегда означает детерминацию, дух же, по своему изначальному смыслу, свободен, хотя и может впадать в рабство у природы.

Естественно при этом возникает вопрос: почему положительная свобода проявляется в служении, и не исключают ли служение и свобода друг друга? На этот вопрос можно дать следующий ответ: да, свобода и служение исключали бы друг друга, если бы предметом служения было реальное бытие — кто-нибудь или что-нибудь (какой-либо человек или какое-либо общество как таковое).

В таком случае этот человек или это общество сами требовали бы оправдания своего бытия, и служение им было бы идолопоклонством. Но истинный предмет служения есть не «кто-то» и не «что-то», т. е. не реальное, во времени текущее бытие, а сверхличная и сверхобщественная *идея*, да еще такая идея, как идея Добра, т. е. нечто ценное само по себе. Служение же идее Добра ограничивает, правда, произвол, но не исключает, а проявляет положительно понятую свободу. Мало того, положительная свобода человеческой личности может проявляться только и именно в служении, ибо человек не есть Бог. Подобно тому как личность становится личностью в направленности на ценности сверхличные, так и свобода становится подлинной свободой в добровольном самоограничении произвола, в служении сверхличным, идеальным ценностям. Таков основной парадокс строения личности, таков основной парадокс свободы.

Если угодно, отношение между отрицательной и положительной свободой можно выразить в такой формуле: положительная свобода осуществима через возможность свободы отрицательной (произвола). Т. е. в свободе положительной произвол не уничтожается, а сублимируется, преображается. Или, выражаясь образно, произвол есть как бы иррациональный корень свободы, положительная же свобода служения есть ее плод.

Вне отношения к идеальному бытию свобода вырождается в произвол. И лишь в причастности к идеальному бытию — абсолютным ценностям — сама свобода добровольно ограничивает себя, чтобы осуществить себя, стать подлинной свободой Духа.

***11.8. Множественность кодексов морали и единство этики.*** Широко распространенное мнение об относительности всякой морали опирается, главным образом, на факт исторического многообразия фактически действующих моральных кодексов. История культуры и этнография повествуют нам о том, насколько различны нравы народов, насколько различны у них понятия о добре и зле. На человека, некритически верившего в абсолютность морали и открывшего глаза на историческое многообразие человеческих понятий о добре и зле, это открытие действует обескураживающе, если он вообще серьезно относится к этическим проблемам. Обыкновенным следствием такого прозрения бывает моральный скептицизм, удобный для лиц, стремящихся избавиться от всех буржуазных предрассудков, и драматически переживаемый лицами с повышенными нравственными запросами.

Абсолютна ли, однако, эта относительность морали? Означает ли относительность человеческих понятий о добре и зле относительность самого добра?

Непосредственное описание данных нравственного самосознания свидетельствует о безусловном и абсолютном характере нравственного закона как категорического императива. Голос совести нельзя заглушить ссылками на относительность морали у разных народов и в разные времена. Мы получаем, таким образом, антиномию: голос нравственного само сознания, голос совести свидетельствует нам об абсолютности морали, в то время как исторический, да и повседневный опыт учит нас о ее относительности.

С точки зрения этики ценностей, фактически существующая множественность морали не *противоречит* объективности царства моральных ценностей. Ибо, во-первых, фактические моральные кодексы всегда считаются с психическими особенностями тех народов и тех групп, к которым они обращены. Иначе говоря, в них идеальная, т. е. вечная основа воплощена в конкретно-исторические формы и символы, понятные для

тех народов и культур, в среде которых они возникают. Вечная основа морали всегда искажается условиями временного процесса. В силу этого одна и та же ценность может быть основой различных моральных императивов. Так, имея, например, в виду одну и ту же житейскую ценность разумной бережливости, мы не будем проповедовать «экономию» Плюшкину, которому, напротив, мы рекомендовали бы впрыснуть долю эпикурейской морали. Но вполне уместно давать советы бережливости и воздержания расточителю. Недисциплинированным людям необходимо прививать чувство долга, но лицу с гипертрофированным, переходящим в фанатизм чувством долга, вроде инспектора Жавера из «Отверженных» Гюго, мы постараемся открыть глаза на то, что выше отвлеченного долга стоит любовь к живой человеческой личности. Можно было бы привести сотни подобных примеров, где одна и та же ценность акцентируется различно в зависимости от характера и склонности тех лиц и групп, к которым она обращена. Кейзерлинг обращает внимание на то, что по кодексу морали данного народа нельзя непосредственно судить о его характере, ибо нередко в этом кодексе особенно подчеркивается ценность тех моральных свойств, которых данному народу недостает.

Мы должны, следовательно, различать *непосредственно выраженный моральный императив и ту ценность, которую он имеет в виду.* Ценности принадлежат к царству идеального бытия, моральные же императивы суть воплощения идеального бытия в реальном, преломления ценности в психике высказывающего этот императив или воспринимающего его лица. Поэтому естественно, что моральные кодексы у различных народов и в различные времена могут быть, на первый взгляд, разными даже в том случае, если в них имеется в виду одна и та же ценность. Готовность к самопожертвованию, например, ценилась во все времена и у всех народов, хотя везде формулировалась различно и во имя различных ценностей.

Но, разумеется, далеко не всегда дело обстоит так просто. Царство ценностей образует иерархию низших и высших ценностей. И далеко не все народы и не все лица доросли до способности сознания абсолютных ценностей. Слишком многие бывают просто слепыми к ценностям высшего порядка. Так, у некоторых индейских племен наивысших почестей удостаивался тот, кто обладал наибольшим количеством скальпов убитых им врагов. Здесь, очевидно, имелась в виду ценность храбрости, доблести, силы. И вряд ли кто будет отрицать, что храбрость относится к числу положительных ценностей. Она отступает на задний план лишь перед более высокими ценностями справедливости и любви к ближнему. Таким образом, мы можем сказать про индейское племя (а в наше время за примерами не нужно ходить так далеко), что оно еще не доросло до сознания высших ценностей. Однако и здесь ценится то, что

достойно оценки: относительная, но положительная ценность доблести. Вообще, традиционные примеры с народами и лицами со слабо развитым моральным сознанием менее всего доказывают относительность морали, подобно тому как слепота не доказывает отсутствия света.

Но моральная слепота, или ограниченность поля морального сознания, не может объяснить всех случаев кажущейся относительности морали. Приведенные соображения пригодны для опровержения лишь самых грубых нападок на абсолютность морали.

Более тонкие искажения ценностей, мнимо доказывающие относительность морали, объясняются противоречием между волей в разумом, а не относительностью самых ценностей. «Meliora video, deteriora sequor» (Вижу лучшее, а следую худшему — Овидий)[207], и апостол Павел говорит: «Зло, которое не хочу делать, делаю, а добро, которое хочу делать, не делаю»[208]. Это трагическое противоречие в человеческой природе будет рассмотрено нами в разделе «Этика сублимации» (гл. 11.9). Здесь нам важно было подчеркнуть, что противоречие между сознательной волей и бессознательными влечениями ни в какой мере не может служить аргументом в пользу относительности морали.

Мнимая относительность морали, означающая на самом деле лишь относительность человеческих оценок, объясняется, помимо случаев слепоты, также и искажением иерархии ценностей, — практическим или теоретическим возведением ценностей относительных в ранг ценностей абсолютных. Суждения о ценностях сплошь и рядом бывают неверными, что совсем не доказывает относительности самых ценностей, так же как и ошибки в суждениях математических не доказывают относительности математических истин. Разница здесь, однако, в том, что математические ошибки в принципе легко исправимы, в то время как от моральных заблуждений человечество излечивается с трудом, большей частью ценой трагических катастроф, да и то не из всякой трагедии люди извлекают нужные уроки.

Искажения иерархии ценностей можно формально свести к двум основным типам: искажениям, вызванным тем, что часть какой-либо ценности принимается за целое, ценность частичная выдается за ценность полную; и искажениям, в результате которых ценность производная принимается или выдается за основную.

Примерами выдачи части ценности за всю ценность может служить сведение эротической любви к сексуальному влечению Фрейдом или сведение христианской любви к состраданию Шопенгауэром. Сексуальное влечение — психофизиологическая основа любви, без которой эротическая любовь невозможна. Но она невозможна и без душевной близости, без доходящей до самопожертвования преданности любимому объекту. Без сострадания невозможна христианская любовь к ближнему, но хрис-

тианская любовь не исчерпывается состраданием. Она включает в себя и сорадование и желание объективного добра, а не только субъективного блага. Христианская любовь к ближнему усматривает образ Божий в человеке, в то время как феномен сострадания можно обосновать и вне религии (как это делал Шопенгауэр).

Еще более распространены случаи принятия ценности производной за основную, когда *следствие* какой-либо ценности принимается за *саму* эту ценность, или, еще чаще, когда *средство* достижения цели принимается за *саму цель*. Эта «гетерогония целей» (выражение Вундта) особенно часто имеет место в социальной жизни.

Так, например, смысл экономики заключается в том, что она есть средство всестороннего удовлетворения человеческих потребностей. Однако в наш век индустриализма практически получается культ экономики, культ производства, которое становится как бы самоцелью. Подобно этому возведение служебной, по отношению к обществу, роли государства в степень самоцели превращает государство в Левиафана — в «самое холодное из всех чудовищ» (по выражению Ницше[209]).

Бережливость есть средство к обеспечению удовлетворения своих потребностей в будущем. Однако чрезмерная концентрация внимания на бережливости дает скупость плюшкинского типа, когда человек становится жалким рабом своей страсти.

Так, техника, по идее, есть орудие, средство овладения силами природы. Практически же человек становится в значительной степени рабом техники, рабом товаров («товарный фетишизм» Маркса[210]), рабом машины, рабом страшных средств разрушения, предоставляемых современной техникой.

Так, идеальный смысл социальной организации заключается в том, что она должна быть средством достижения максимально возможной полноты личной и общественной жизни, единства социального целого и свободы человеческой личности. Однако практически социальная организация превращается в самоцель, выливаясь в культ ложного коллективизма, превращающего человеческую личность в раба безликого коллектива.

Можно было бы привести сотни примеров «гетерогонии целей».

Одной из причин этой гетерогонии является инертность человеческой природы: сосредотачивая свое внимание на средствах к достижению цели, мы склонны забывать при этом о самой цели. Этот феномен имеет серьезные последствия. Ибо в царстве ценностей существует закон, согласно которому человеческая душа уподобляется тому богу, которому она служит. И служение относительным, иерархически низшим ценностям приводит к искажению, принижению самого строя души.

Сейчас нам важно установить, что абсолютность ценностей совместима с относительностью человеческих оценок, что об искажениях иерархии ценностей можно говорить лишь при условии объективного существования этой иерархии как того, *что* искажается.

Итак, мы указали на три основные формы искажения иерархии ценностей: 1) слепоту к высшим ценностям, 2) противоречие между сознательной волей и бессознательными влечениями и 3) ошибочную абсолютизацию ценностей относительных. Но необходимо упомянуть еще и о главной форме искажения царства ценностей, коренящейся не в слепоте или заблуждении, а в *злой воле.* Сущность злой воли заключается в том, что объективная иерархия ценностей, объективное превосходство высших типов ценностей хотя и усматривается, но не признается! Человек, одержимый злой волей, хочет зла ради зла не потому, что он не видит добра, а потому, что, видя его, не желает его признавать; он намеренно служит мнимым и отрицательным, а не действительным и положительным ценностям. Злая воля основывается всегда на индивидуальном или коллективном самообожествлении, на тайной или явной борьбе с Богом и Его Царством. Сущность злой воли будет рассмотрена нами подробнее в последней главе. Здесь мы упоминаем о ней лишь в порядке перечисления основных форм искажения иерархии ценностей.

Итак, мы подходим к первопричине относительности человеческих оценок — свободе и злоупотреблениям ею.

Оговоримся сразу: стоя на платформе органического идеал-реализма, мы исповедуем абсолютную свободу человеческой воли — как от «среды», так и от своего характера и даже от собственного прошлого. Изначальная свобода человеческого «я» подвергается фактически ограничениям; однако в принципе «я» свободно от всякого реального бытия. Но, будучи принципиально свободна *онтологически*, воля несвободна *аксиологически.* Человеческая воля не может создавать и разрушать ценности, но лишь нарушать иерархию ценностей или сообразовываться с ней. Человеческая воля не может сделать добро злом, а зло — добром. Мало того, существование объективных, сверхличных ценностей есть условие возможности бытия личности. И даже больше того: только при условии существования объективной иерархии ценностей можно говорить об осмысленности человеческой свободы. Вне этой иерархии свободный человек превратился бы в раба собственного своеволия. Иерархия ценностей дает масштаб положительной оценке, сообщает положительный смысл свободе человеческой воли.

Если, как думают ныне многие, свобода ограничена или даже иллюзорна онтологически и не ограничена аксиологически (т. е. если ценность считать производной от субъективной оценки), то в нашем понимании

воля принципиально свободна онтологически, но ограничена аксиологически. Так, в духе коллективизма и материализма, человеческая воля признается всецело зависящей от внешних причин, но в то же время не ограниченной никакими общеобязательными нормами добра, кроме соображений личной или коллективной выгоды. Мы же, напротив, считаем, что человеческая воля неопределима всецело ни силами природы, ни влиянием среды, ни даже своим характером. Но именно в силу этого воля не безответственна, а, напротив, неразрывно связана с моральной ответственностью, т. е. ограничена нормами добра. Нравственные же нормы, в отличие от природных законов, могут нарушаться фактически, отнюдь не переставая от этого быть нормами.

Итак, мы приходим к выводу, согласно которому реальная воля, личная или коллективная, не может ничего идеально детерминировать, т. е. не может сама по себе создавать или разрушать ценности. Но, с другой стороны, идеальные ценности не могут ничего реально детерминировать. Ценности не обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле; они лишь склоняют или призывают нашу волю поступать сообразно объективной иерархии ценностей. Лишь сочетание реальной воли и идеальных ценностей гарантирует воплощение ценностей в бытии.

Фактически каждый человек руководствуется в своем поведении собственной, субъективной иерархией ценностей, всегда в той или иной степени отклоняющейся от иерархии объективной, так или иначе искажающей ее. И понять смысл поведения данного человека можно, только поняв ту иерархию ценностей, которой он руководствуется. Самое детальное знание эмпирических причин его поступков никогда не даст нам понимания его души. Человек может быть понят лишь под углом зрения тех ценностей, которым он служит, которыми он руководствуется. Не столько психология, сколько аксиология данного человека дает ключ к пониманию его души. Это же относится не только к личности, но и ко всем органическим коллективным единствам — к нации и, главное, к культурно-историческому типу. Понять душу данной культуры, понять «дух времени» можно лишь на основе коллективно-субъективной иерархии ценностей.

При этом не столь важна та иерархия ценностей, которую человек строит своим разумом, сколько та иерархия, с которой он сообразуется всем своим существом, т. е. иррационально, подсознательно. Таким образом, мы имеем три шкалы ценностей: *объективную, сознательно-субъективную и подсознательно-субъективную.* Подсознательно-субъективная иерархия ценностей является при этом определяющей для понимания данного человека, культуры и т. д. Но понять эту субъек-

тивную иерархию ценностей можно лишь на основе иерархии объективной.

***11.9. Этика сублимации.*** Итак, лишь сознание универсального морального закона, утверждающего самоценность личности и императив служения сверхличному добру, возносит нас в область подлинной морали. Лишь такая этика способна утверждать радикальный примат должного над сущим, примат ценности над бытием.

Однако этика морального закона не может быть последним словом этики. Ибо категорический императив сам по себе слеп. Без интуиции абсолютных ценностей, *ради* которых я должен следовать моральному закону, человеческая личность становится рабой морального закона, а не свободным служителем Добра. Этика закона слепа к живой, конкретной личности. Личность для нее ценна исключительно как носитель морального закона, а не как самоценность. Если относительная — природная и социальная — мораль отрицает личность, так сказать, «снизу», то этика закона отрицает автономию личности «сверху». Так, по Канту, единственным эмоциональным выражением морали может быть лишь *уважение* к моральному закону. Ибо закон нельзя любить, его можно лишь уважать. Но свое подлинное выражение мораль может находить в любви к личности, в пафосе служения самому Добру, а не только моральному закону.

Этика закона отрицает изначальную свободу личности, и это насилие над свободой мстит за себя бессилием преодолеть низшую природу личности, ради которой вызван к жизни сам моральный закон. Мало того, этика закона, например, по учению Канта, видит источник зла лишь в низшей, чувственной природе человека, в то время как главный источник зла — не столько низкие влечения, сколько злая воля...

Моральный закон, как и всякий закон, выражается непосредственно в форме запрета, т. е. отрицательно («не убий», «не укради», «не пожелай жены ближнего своего» и т. д.). Мораль закона требует подавления «низших» влечений, но она неспособна преобразить их.

Ибо всякий *запрет* всегда вызывает стихийное, иррациональное сопротивление подсознания. «Пришел закон и умножился грех» (апостол Павел)[211].

Это психологический закон, хорошо известный отцам Церкви и полностью игнорируемый рационалистической психологией XIX века. Лишь в недавнее время современная психология подсознания открыла его заново. Бодуэн, ученик Куэ, основатель так называемой «нансийской школы», назвал этот закон «законом обращенного усилия» («loi de l'effort converti»). Благодаря открытию этого закона, Бодуэну и его ученикам удалось объяснить недейственность отрицательных внушений. Чтобы быть

действенным, внушение должно выражаться в утвердительной, а не в отрицательной форме («делай то-то», а не «не делай того-то»). На этом же стихийном сопротивлении подсознания всяким запретам основано то тайное влечение к своему предмету, которое составляет парадоксальную черту страха. В силу этого закона нас инстинктивно тянет в пропасть, когда мы смотрим в нее. Этим же сопротивлением запрету вызвано, с точки зрения психологии, грехопадение Адама. И апостол Павел говорит: «Пришел закон и умножились злодеяния, и ожил грех». Подавление влечений, требуемое законом, никогда не достигает своей цели; оно лишь внешне сковывает страстную природу ветхого Адама. На дне скованной узами закона души всегда «хаос шевелится»[212].

Но конечный смысл морали заключается не во внешней только, а во внутренней победе над низшими влечениями, над злой волей. Добро должно не только загонять влечения внутрь души, но преображать душу. Пафосом служения добру должна быть охвачена не только сознательная воля, но и иррациональные силы подсознания, т. е. вся душа. Не только сознание морального закона, но созерцание самих абсолютных ценностей, из которых черпает свою силу и закон, может породить в нас вдохновение добра. Этика закона должна быть восполнена этикой сублимации[213], не подавляющей, а преображающей злую волю.

Этика должна учесть, что сознание, разум не может быть действенным мотивом поведения, что свою динамику душевная жизнь черпает не из разума, а из иррациональных, приобретающих зачастую демонический характер сил подсознания. В этом — философски и этически значимое открытие современного психоанализа. Но это не значит, что «я» человека, его сознательная воля является пассивным рабом и пленником безличностихийной сферы, того, что Фрейд называет «оно». Победа воли над темными силами подсознания возможна не путем прямого воздействия, а, так сказать, обходным путем. Подобно тому как победа человека над силами материальной природы возможна лишь благодаря знанию сил природы, благодаря приспособлению к ним, подобно этому победа воли над иррациональной стихией души возможна лишь путем познания ее законов. В учении Фрейда есть намек на возможность этой победы, а именно — в разработанном им понятии «сублимации». Под «сублимацией» Фрейд разумеет направленность сил подсознания (libido[214]) на социально полезные цели. Так, искусство и мораль являются для него продуктами «сублимации» подсознания. Однако такое чисто психологическое и позитивистское понимание сублимации слишком упрощенно. Ибо сублимация (т. е. «утончение», «возвышение») предполагает реальное бытие своего предмета — предполагает существование возвышенного. Иначе говоря, предметом сублимации могут быть лишь сами объективные ценности. Именно благодаря этой направленности сил подсознания на высшие

(моральные, эстетические и пр.) ценности может происходить реальное преображение сил подсознания. Все возвышенное в нашей душе вырастает из глубины, но от этого высшие душевные ценности отнюдь не становятся «надстройкой» над иррациональным базисом, подобно тому как плод нельзя рассматривать как надстройку над корнем. Поэтому задача этики не в том, чтобы налагать вето на темные силы подсознания, а в том, чтобы возносить их к высшим ценностям.

Понимаемая таким образом сублимация (вознесение души к ценностям) возможна не через прямое воздействие воли, но через воображение.

Воображение и воля суть различные душевные инстанции. Воля направлена на цель, воображение — на ценность. Воображение не зависит от сознательной воли, и, однако, задача этики заключается в том, чтобы обходным путем подчинить воображение воле. Куэ установил психологический закон, согласно которому при конфликте между волей и воображением в конце концов всегда побеждает воображение. Это лишний раз подчеркивает примат ценности над бытием в душевной жизни. Ибо воображение есть орган воплощения ценностей в душе через образы фантазии. Фантазия же может быть как творческой, так и разрушительной силой — в зависимости от ее характера, т. е. в зависимости от направленности воображения на высшие или низшие, положительные или отрицательные ценности. Воображение есть уже начало воплощения ценности в бытии. Поэтому всякое прямое воздействие воли на воображение подобно приказу «не думать о белом бычке»[215]. Поэтому же всякий моральный императив, выражаемый в отрицательной форме, лишь подстегивает подсознательное воображение фантазировать в противоположном воле направлении. Это своеволие подсознания можно одолеть лишь путем внедрения в него таких образов фантазии, которые заставили бы воображение забыть о запрете и живо представить себе взыскуемую ценность. Психологическое различие между Ветхим и Новым Заветом заключается как раз в том, что Ветхий Завет (этика закона) налагает систему запретов, в то время как моральные императивы Евангелия не столько запрещают, сколько призывают. Лишь ценности, обладающие характером *призыва*, а не *запрета*, способны сублимировать душу, т. е. направить ее силы на служение высшим ценностям. С этой точки зрения, главная задача этики заключается в сублимации произвола, в восполнении отрицательной свободы «от» положительной свободой «для». И лишь этика конкретных ценностей, этика иерархии ценностей способна предоставить правильный масштаб для разрешения нравственных конфликтов.

Категорический императив Канта имеет в виду лишь простейшие моральные конфликты — между идеей долга и чувственными влечениями. При этом ясно, что идея долга имеет моральный приоритет перед цен-

ностями чувственных влечений. И тем не менее этика долга обыкновенно бывает бессильна справиться со своею задачей — победить греховную природу ветхого Адама. Ибо этика Канта не учитывает главного мотива сопротивления моральному закону — момента своеволия подсознания. Подсознание как бы не может простить воле насилия над своей свободой; оно покоряется воле лишь тогда, когда за идеей долга усматривает ту положительную ценность, ради которой вызван к жизни долг. И как насилие привилегированных классов общества над пролетариатом может привести к революции, так же и чересчур длительное насилие разума над подсознанием приводит к революционному протесту сил подсознания. Подсознанию нужно не приказывать, его нужно уговаривать с помощью образов фантазии.

Есть, однако, более сложные моральные конфликты, чем те, которые имел в виду Кант. Сюда относятся, прежде всего, конфликты не между долгом и чувственностью, а между двумя положительными ценностями. Таковы, например, конфликты между любовью к своему призванию и необходимостью помогать своей семье, конфликты между патриотизмом и верностью своим политическим убеждениям, если правительство моей страны руководствуется противоречащими моим убеждениям идеалами, и т. п. Здесь в конфликт друг с другом вступают два моральных императива. Этика долга Канта принципиально не может дать критерия для разрешения подобных «интраморальных» (термин Гартмана) конфликтов. Здесь уже недостаточен приказ воли. Здесь действует призыв ценностей. Здесь нельзя обойтись без развернутой иерархии ценностей.

Во всяком случае, этика закона есть лишь пропедевтическая часть подлинной этики. Действенная этика может быть лишь этикой сублимации.

Примат этики сублимации, как и этики благодати, над этикой закона не означает того, что этика закона с его пафосом справедливости и подчинения низших влечений должна быть отброшена. Этика благодати не отрицает, а восполняет этику закона, подобно тому как Новый Завет не отрицает, а восполняет Ветхий. «Не нарушить закон пришел Я, а исполнить»[216].

Этика закона содержится как необходимый момент в этике благодати. Противоречие между законом и благодатью, между моральным запретом и сублимацией духа возникает лишь в том случае, если этика закона неоправданно абсолютизируется. Так, моральный призыв любви к ближнему противоречит идее справедливости лишь в том случае, если справедливость полагается за высшую ценность.

Но конечный смысл этики сублимации может быть понят лишь на религиозной основе — на основе религиозного оправдания добра, религиозного осмысления нравственности. Ибо лишь в свете верховной цен-

ности, в свете религиозного добра нравственное добро получает свой конечный смысл. Строго говоря, конфликты между религией и моралью невозможны. Однако если нравственное добро возводится в рамки абсолюта, то конфликты между религией и подобной гипертрофированной моралью неизбежны. Отношение между религией и моралью составляет поэтому главную проблему этики. Вот почему от пропедевтической, предварительной этики мы переходим теперь к этике эсхатологической (говорящей о «последних вещах»), от феноменологии нравственного сознания — к метафизике самих моральных ценностей.

## Глава 12.
## ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ И ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ ЭТИКА

***12.1. Личность и Абсолютная Ценность.*** При установлении основных категорий иерархии ценностей мы будем исходить из двух постулатов аксиологии:

1) только личность («я» в полноте его определений) обладает самоценностью, ибо только она обладает «для себя бытием»,

2) ценность личности предполагает существование сверхличных идеальных — в пределе, абсолютных — ценностей истины, добра и красоты как предметов служения личности.

Личность, слепая к абсолютным ценностям, не может не возводить в ранг абсолютной ценности самое себя (крайний индивидуализм). Весь мир для такого индивидуалиста есть объект, средство для самоутверждения. Это самоутверждение имеет, опять-таки, свою градацию, начиная с обычного эгоизма и кончая горделивым самопревозношением, культом сверхчеловечества и, наконец, самообожествлением. Здесь самоценность личности, не исключающая бытия других самоценностей, возводится в ранг единственной, абсолютной ценности, что коренным образом искажает объективную иерархию ценностей. Мало того, утверждающая себя личность теряет этим самым свою ценность, свою личность, становится лишь индивидуальностью.

Но искажение иерархии ценностей возможно и в обратном направлении — в направлении отрицания за личностью ее самоценности, низведения ценности личности до степени служебной ценности ради вящего утверждения некоей имперсональной ценности, полагаемой за абсолют. От личности в таком случае требуется абсолютная покорность, послушание, жертва. Подобная ложная абсолютизация сверхличных ценностей имеет, в свою очередь, свою градацию: начиная от абсолютизации служебных ценностей экономики и техники, от абсолютизации общества

(социальное идолопоклонство) и кончая такими формами религиозного сознания, когда Бог понимается как абсолютный деспот, как «метафизическое чудовище», требующее себе человеческих жертв.

Но отношение между личностью и сверхличными ценностями таково, что всякая ложная абсолютизация одного из членов этого отношения за счет другого искажает как природу личности, так и природу сверх личных ценностей. Отношение личности к сверхличным ценностям есть отношение свободного служения, а не рабской покорности. Личность есть существо изначально свободное. И в силу этой свободы злоупотребившая ею личность способна игнорировать объективную иерархию ценностей. Но иерархия ценностей не может игнорировать ценность личности, ибо самоценность личности — необходимый момент этой иерархии. Поэтому ни эгоцентрическая этика самоутверждения, ни рабская этика послушания и покорности не могут быть подлинной этикой, основанной на органической иерархии самоценностей. Подлинная этика может быть лишь персоналистской.

Хотя личность должна служить сверхличным ценностям, она, тем не менее, отнюдь не становится от этого служебной ценностью. Наоборот, один из парадоксальных законов иерархии ценностей заключается в том, что личность становится полноценной лишь в служении абсолютным ценностям. Направленность личности на абсолютные ценности составляет главнейший ее признак. Ибо без этой направленности личность перестала бы быть личностью.

Эту направленность, разумеется, нельзя понимать психологически — как знание того, что есть истина или добро, и как непосредственное стремление к ним. Напротив, мы не знаем ни истины, ни добра. Иначе природа этих ценностей не составляла бы проблемы для нашего сознания и для нашей воли. Мы постоянно заблуждаемся и сомневаемся в истине, принимаем за добро то, что отнюдь не есть добро. Но, как говорил блаженный Августин, всякое сомнение в истине есть сомнение ради истины. Мы не могли бы сомневаться в истине, если бы не обладали критерием истинности, если бы нашему сознанию не была присуща сама идея истины. Подобно этому, если бы мы не видели подлинного добра ни в своем, ни в чужом поведении, то от этого сама идея добра не потерпела бы никакого ущерба. И само суждение «на свете нет добра» может быть высказано лишь тем, в ком живет идея добра как тот критерий, руководствуясь которым мы можем находить или не находить соответствие между идеей добра и его осуществлением. Ибо добро есть прежде всего должное, а не сущее, хотя оно должно быть воплощено в сущем. Иначе говоря, направленность личности на абсолютные ценности отнюдь еще не означает обладания этими ценностями, но лишь притязание на это обладание. Лишь на основании этой апри-

орной направленности на абсолютные ценности может быть понято то неискоренимое стремление к абсолютизации, которое составляет закон бытия личности. Атеизм, отрицание абсолютного бытия и абсолютных ценностей, недопустим ни онтологически, ни психологически. Место абсолютной ценности никогда не может оставаться вакантным. «Король умер, да здравствует король!» На место отрицаемого Бога человеческое сознание всегда возводит какого-нибудь идола, имя которому легион: материя, жизнь, самое личность, наконец, Ничто (буддизм). «К сущности личности принадлежит сфера Абсолютного, заполненная тем или иным содержанием» (Макс Шелер). Ибо предпосылкой возможности абсолютизации является обладание самой идеей абсолютности. «Не идея Бога есть антропоморфизм (т. е. не человек создал Бога по своему образу и подобию), но идея человека есть теоморфизм», т. е. идея личности предполагает идею абсолютной личности — Бога (Макс Шелер). Органическая сопряженность идеи личности с идеей сверхличных ценностей, органическая связь (re-ligio[217]) личности с Абсолютной личностью является основной аксиологической аксиомой персоналистской этики. «Боже, благодарю Тебя *за лик человеческий*, Тобою данный мне» («О молитве великого Гете» — «Дневник Писателя» Достоевского 1873 г.)[218].

***12.2. Сила и высота ценностей.*** Иерархия ценностей соответствует иерархическому строению бытия. В плане эмпирическом высшие ценности основываются на низших и зависят от них. В плане же метафизическом, наоборот, высшие ценности несводимы к низшим и обладают безусловным приоритетом над ними. Так, ценности материальные (служебные) изначально подчинены ценностям биологическим, витальным, ценности витальные — ценностям духовным. Так как личность есть живое единство всех пластов бытия, то мы можем наблюдать законы иерархии ценностей через анализ строения личности. В самой личности мы можем наблюдать различные «направленности», устремленные на различные «высоты» царства ценностей. Поэтому субъективный критерий уровня ценностей — *степень участия нашего «я» в переживании ценностей.* Подчеркиваем: степень участия, а не силы, так как сила увлечения теми или иными ценностями, по причине ее субъективности, никак не может служить критерием определения высоты ценностей. Так, чувственные наслаждения в менее глубокой степени затрагивают мое «я», чем переживания, вызванные симфонией или чувством большой любви. Еще раз подчеркиваем: в менее глубокой, а не в менее сильной, ибо обычно страсти более «низкого» характера в более сильной степени владеют нашим «я». Но уже выражение «владеют» как бы указывает на сравнительно пассивную роль нашего «я», предающегося чувственному

наслаждению. В противоположность этому, переживание, вызванное симфонией, затрагивает уже интимно глубокие струны нашего «я».

Еще большая степень глубины участия нашего «я» достигается в творческом акте. Предельная глубина участия «я» достигается в искренней молитве, в которой участвует все наше существо. Вообще, степень глубины участия «я» — верный, хотя и трудно уловимый критерий высоты ценностей.

Иначе говоря, необходимо провести фундаментальное различие между *силой* и *высотой* ценностей. При этом под «силой» мы понимаем степень притягательности данной ценности для человеческой воли, под «высотой» же — ее объективные достоинства, ее «ранг». Ясно, что высота ценностей отнюдь не параллельна силе ее притягательности для человеческой воли. Если бы между силой и высотой ценностей существовал параллелизм, то установление объективной иерархии ценностей вообще не было бы проблемой. Правильная оценка достигалась бы автоматически, и мы не переживали бы конфликтов между высшими и низшими ценностями. Но сила и высота ценностей отнюдь не совпадают. Более того, они связаны друг с другом по закону «обратного соотношения». Высота ценностей, как правило, обратно пропорциональна их силе, что и является главным источником нравственных конфликтов[219]. Закон этот, установленный Максом Шелером и Николаем Гартманом, имеет первостепенное значение как для аксиологии вообще, так и для этики в особенности. В силу этого закона *всякое восхождение души к высшим ценностям требует прежде всего самоопределения*, требует сублимации низших влечений ради служения высшим ценностям. Лишь для сублимированной воли закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей теряет свою силу, отменяется.

***12.3. О ценностях до-личных.*** В плане вертикальном ценности можно разделить на три основных типа: до-личные (нижний этаж), ценности персональные (личные или коллективные) и ценности сверхличные.

Ценности до-личные характеризуются данностью их снизу человеческому «я». Эта данность снизу имеет свою иерархию, в зависимости от степени близости данных мне влечений моему «я». Так, биологический инстинкт самосохранения не есть проявление моего «я», но непосредственное проявление биологического организма, моего тела. Биологическая жизнь представляет собой некую низшую, но положительную ценность (сфера витальных ценностей). Однако ясно, что чисто биологическая жизнь, лишенная душевности, самосознания и персональности, менее ценна, чем бытие личности. Тем не менее биологическая жизнь личности ценна как эмпирическое условие возможности бытия самой личности, как часть личного бытия. Ибо личность не есть дух, а есть воп-

лощение духа в психофизической жизни. И, мало того, не только душа человека, но и тело носит персональный характер, будучи внешним выражением самого существа личности. Поэтому ценности витальные — низший, но положительный ингредиент бытия личности.

Характером данности снизу обладают не только биологические инстинкты и потребности, но и психобиологические влечения, коренящиеся в подсознании. Ибо подсознание есть промежуточная сфера между телом и душой. Подсознание больше чем инстинкт, но меньше чем человеческая душа. Оно есть иррациональный корень души. Самая характерная черта психобиологических влечений — это их стихийное стремление к наслаждению. Иррациональное, слепое влечение к наслаждению представляет собой ценность более высокую, чем чисто биологические потребности тела. Жизненные ценности существа, способного к наслаждению, выше ценностей существа, лишенного этой способности (если мы из методологических соображений исключим все высшие ценности). Правда, личность, живущая лишь наслаждениями, теряет этим самым в своей самоценности. Но наслаждения, к которым столь слепо стремится эрос, можно отнести к числу положительных ценностей, если они не вступают в конфликт с ценностями высшего порядка. Культ наслаждений делает человека рабом его низшей природы. Однако сама сублимация духа предполагает подсознательные влечения, предполагает эрос как подлежащий преображению материал души:

Свет из тьмы. Из темной глыбы
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих.
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

*Владимир Соловьев*[220]

Однако сублимированный эрос (эротическая любовь, предполагающая персонализацию «libido», художественное творчество и т. п.) относится уже к ценностям высшего характера. Мы же занимаемся сейчас нижним этажом ценностей.

Следующая ступень в иерархии «нижнего этажа» ценностей — стремление к самоутверждению. Основным мотивом этого стремления является *утверждение значительности и ценности собственной личности*, собственного «я» как такового — в глазах других (тщеславие) или в глазах самого себя (гордыня). Сила этого стремления, носящего более глубокий характер, чем слепые влечения к наслаждению, достаточно демонстрируется повседневным опытом. Для многих натур стремление играть первую скрипку в той или иной ценимой ими сфере жизни

составляет насущную потребность. Другие натуры, наоборот, стремятся утвердить свое «я» путем *внутренней изоляции от других.* Первая форма стремления к самоутверждению носит агрессивный, вторая дефенсивный характер. Из этого же стремления вырастает ненасытная по своей природе жажда власти. Муки неудовлетворенного самолюбия, муки уязвленной гордости переживаются, пожалуй, острее, чем неудовлетворенная жажда наслаждений. И даже в любви между мужчиной и женщиной одна из главных причин возникающих конфликтов коренится в борьбе за превосходство одной из сторон. Одним словом, сила влечения к самоутверждению не требует особых доказательств. Подчеркнем при этом, что зачастую это стремление проявляется в обратно пропорциональном своей основной природе виде, превращаясь в свою противоположность — в самоунижение, которое, как говорится, бывает «паче гордости». Ибо унижающий себя тем самым спасается от унижения со стороны других, нередко ожидая с их стороны ответной протестующей реакции. Главное же — сознание безмерности своего самоунижения дает человеку полуосознанное доказательство от противного своей значительности, достигаемой через гипертрофию самоунижения. После исследований Адлера нет более нужды доказывать родство гордости и самоунижения.

Но вернемся к основной линии мысли. С точки зрения развернутой иерархии ценностей, важно то, в чем, в каких объективных ценностях полагает личность свою значительность. Мало того, вне причастности к объективным ценностям субъективное самоутверждение теряет свой положительный смысл. Как всякое субъективное состояние удовлетворения, переживание собственного самоутверждения — лишь симптом достижения некой объективной ценности.

Но строение подсознательных, «снизу» данных нашему «я» влечений таково, что они склонны идти по пути самоуслаждения, склонны питаться иллюзиями. Эротическая жизнь и жажда властолюбия особенно пронизаны иллюзиями, пронизаны мнимыми ценностями, делающими человека слепым к объективным, подлинным ценностям. «Воля к иллюзии» глубоко заложена в природе подсознания; она находит свое объяснение в эгоцентризме низших влечений души. Каждый человек склонен создавать себе такой мир иллюзий, в системе которого он утверждал бы, в своих или чужих глазах, собственное мнимое превосходство.

И здесь мы должны отметить, что стремление к превосходству возникает не из ценностно-нейтрального состояния, а из того ощущения своей несостоятельности в каком-нибудь важном отношении, которое Адлер удачно назвал «*комплексом неполноценности*». Люди, страдающие тщеславием, самолюбием, гордостью, почти всегда втайне ощущают свою неполноценность, которую они и пытаются *компенсировать* действи-

тельными или мнимыми доказательствами своей значительности. При этом один из парадоксов подсознания заключается в том, что обычно люди, явно ощущающие свою неполноценность, на самом деле совсем не таковы, в то время как люди, на каждом шагу стремящиеся доказать себе и другим свою значительность, втайне сознают свою неполноценность, которая и подстегивает их затушевывать ее с помощью «нас возвышающих обманов».

Связь между «комплексом неполноценности» и манией величия общепризнанна в современной психологии. Яркой иллюстрацией этой связи могут служить «Записки сумасшедшего» Гоголя, «Двойник» Достоевского, а также рассказ Томаса Манна «Тонио Крёгер».

Стремление к самоутверждению представляет собой (сравнительно) более высокую ценность, чем слепые влечения к наслаждению. Недаром самоутверждение более интимно связано с нашим «я». Это стремление не только дано мне «снизу», но является в значительной мере проявлением моего «я». Соответственно этому, стремление к самоутверждению может приобретать отрицательную или положительную ценность. Отрицательную, ибо каждая более высокая по рангу положительная ценность может с большей силой обращаться в свою противоположность, подобно тому как знак минус перед большим числом дает большее отрицание. И недаром гордыня есть более трудно преодолимый грех, чем вожделение.

***12.4. Ценность личности и ценность общества.*** К полноте бытия личности принадлежит не только природная, но и социальная сфера. Центр личности есть «я», но в личности живет и «оно» (иррациональные силы подсознания), и «мы» (личность как член общества). Уже Аристотель говорил, что лишь звери и боги могут жить в одиночестве; человек же есть существо общественное[221]. Изолированная от общества личность есть такая же искусственная абстракция, как и общество без личностей.

Как известно, в социальной философии существуют две противоположные трактовки проблемы взаимоотношения между личностью и обществом — индивидуализм и коллективизм.

Индивидуализм утверждает самоценность личности, ее право на свободу, и в этом утверждении заключается вечное зерно истины этого учения. Однако индивидуализм (ставший философской основой либеральной демократии) в то же время склонен оправдывать личный эгоизм. Самую свободу личности он понимает отрицательно — как произвол, ограниченный лишь внешне, рамками юридического закона, в соответствии с принципом: «свобода одного лица кончается там, где начинается свобода другого». В этой формуле не содержится начала самоограничения свободы во имя высших этических ценностей, но лишь юридическое, т. е.

внешнее ее ограничение. Поэтому воплощение последовательного индивидуализма в социальном строе неизбежно приводит к неограниченной свободе конкуренции, к экономическому и социальному неравенству. Мало того, неограниченный индивидуализм неизбежно ведет к ослаблению и распадению общественного целого и, в пределе, к анархии. Само общество понимается в системе индивидуализма как механическая сумма лиц, лишь внешне между собой объединенных. Иначе говоря, индивидуализм не учитывает своеобразной реальности, присущей обществу, свое образных законов социальной жизни. В системе индивидуализма нет места для морального служения личности обществу (например, нации или государству). Сама личность понимается как изолированный социальный атом, соблюдающий интересы общества лишь постольку, поскольку это в собственных ее интересах, т. е. — в духе теории разумного эгоизма. Иначе говоря, в системе индивидуализма разрывается солидарность общественного целого.

Из осознания недостатков индивидуализма вырос коллективистский социализм, утверждающий примат общества над личностью. Личность понимается здесь только как член общества; ее право на свободу отрицается во имя единства целого, во имя социальной справедливости, сущность которой усматривается в равенстве. Поэтому в социально-политической практике коллективизм неизбежно вырождается в тоталитаризм, подавляющий личную инициативу и личную свободу во имя блага анонимного коллектива, большей частью мнимого и безликого.

Положительным в коллективизме следует признать императив служения личности обществу (нации, классу, государству — в зависимости от типа коллективизма), пафос социальной справедливости, пафос преодоления личного эгоизма во имя общественного блага. Однако подавление в коллективистском строе личной свободы, требование безграничного подчинения личности обществу приводит на практике к ограничению и подавлению не только личного эгоизма, но и всякого творчества, личной инициативы, личной совести, приводит, в пределе, к коллективному террору, к Левиафану абсолютного государства.

Подчеркиваем, что мы имеем в виду идеально-последовательные модели индивидуализма и коллективизма, которым конкретные, исторически данные примеры социального строя соответствуют лишь более или менее. Однако обрисованные нами тенденции существуют в действительности. Их реальность вряд ли нуждается в наше время в доказательствах.

Персонализм и солидаризм совмещают в себе ценные стороны индивидуализма и коллективизма, основываясь, однако, не на механическом сочетании этих крайних доктрин, а на новом понимании природы личности и общества. Во-первых, персонализм исходит из безусловного

признания самоценности человеческой личности, ее права на свободное творчество. В отличие от индивидуализма, он понимает эту свободу не как внешне ограниченный произвол, а как положительную свободу, неразрывно связанную с нравственной ответственностью. Не отрицательная и безответственная свобода «от», а положительная, исполненная ответственности свобода «для» служения высшим ценностям — вот подлинная свобода. Отсюда следует, что ограничению подлежит эгоистический произвол, а не творческая и нравственная свобода личности. Общество имеет право требовать от личности жертвы своими интересами; в критические минуты и эпохи — даже жертвы своей жизнью. Но общество не имеет права требовать от личности жертвы своей совестью, не имеет права подавлять творческую свободу личности, навязывать ей те или иные «социальные заказы». В области морали и искусства, в области продиктованных совестью и творческих актов личность не часть какого бы то ни было коллективного единства; она не является, в высшем аксиологическом плане, ни частью класса, ни частью государства, ни даже частью человечества. В самой личности персонализм различает низшую (эгоизм) и высшую (императив служения) природу, требуя подчинения личного эгоизма служению сверхличным ценностям истины, добра и красоты.

Во-вторых, персонализм понимает общество не как безличный коллектив и не как механическую сумму лиц, а как своеобразное органическое целое, как своеобразный надличный организм. Причем личность мыслится органически включенной в общество, но включенной не целиком, а некоей существенной частью своего бытия. Внутренняя, интимная суть личности, ее самосознание с вытекающими отсюда моральными и творческими актами ни в коем случае не может рассматриваться как часть общества.

Само отношение между личностью и обществом не есть внешнее отношение взаимоограничения, а внутреннее отношение взаимодополнения. В личности есть внутренне присущая ей сфера социальности, потребность общения и сотрудничества с себе подобными, находящая свое выражение в сознании своей принадлежности к тому или иному коллективу. В самой личности, помимо ее ядра — сознания своего «я», — присутствует и сознание «мы» (я как русский, как инженер, как член партии, как семьянин, наконец, как христианин). В этом смысле можно сказать, что не столько личность есть часть общества, сколько *общество есть* часть личности («мы в «я»)[222]. Сущность персонализма (и солидаризма) заключается в культивировании и сублимации врожденного инстинкта солидарности, расширения его за пределы узко сословных рамок, в его этизации. Вне включенности в социальную сферу, в «общее дело» само бытие личности неполно. Личность становится личностью

лишь в служении сверхличным ценностям, в общении и сотрудничестве с себе подобными, в солидаризации со своими ближними через служение общему идеалу. Личность же, замыкающаяся в своем себялюбии, в кругу своих узкоутилитарных интересов, теряет этим самым свою личность. Персонализм признает в личности сверх-социальную (религиозную, эстетическую), но не вне-социальную сферу. Ему чужды как изолированная от коллектива, так и растворенная в коллективе личность.

Само общество понимается в персонализме не как механическая сумма лиц, но и не как анонимно-безликий коллектив, а как живой социальный организм, как «коллективная личность». Разумеется, нужно при этом отличать служебные коллективы, отнюдь не составляющие органическое целое (например, профсоюзы), от самоцельных коллективов. Таким высокоразвитым природно-историческим социальным целым, как, например, нациям или культурно-историческим типам, также присущ личностный характер. В силу этого персонализм понимает отношение между личностью и обществом (между индивидуальной и коллективной личностью) как внутреннее, этическое отношение, стремясь восполнить социальной моралью мораль межличностную. Солидарная связь между личностями основывается для него на служении общественному целому, в которое они включены. Но служение это должно осуществляться не через насилие, а свободно. В противном случае персонализм не отличался бы от коллективизма.

Но солидарность ни в коем случае не может быть самоцелью. Люди солидаризируются между собой всегда во имя чего-то. Прежде всего, во имя того общественного целого, членами которого они себя считают. Если это общественное целое само носит служебный характер, как объединение людей, продиктованное общностью частных интересов, то мы будем иметь дело с утилитарной, прикладной солидарностью, т. е. с псевдосолидарностью. Солидарность более высокого типа, подлинная солидарность имеет своей верховной предпосылкой служение сверхличным ценностям. Солидарность должна быть понята, прежде всего, «сверху», из абсолютных ценностей, а не «снизу» — из инстинктивной, природной или даже социальной сферы.

Мало того, согласно принципам персонализма, само служение личности общественному целому (нации, государству, даже человечеству) оправдано лишь в том случае, если это целое, в свою очередь, служит идее, имеющей нравственно обязательный, т. е. сверхличный и сверхобщественный характер. В противном случае, если служение обществу становится самоцелью, мы имеем дело с сознательным или бессознательным обожествлением общества, с социальным идолопоклонством. Так, идея служения личности обществу была опорочена и искажена в фашизме тем, что общество (нация в национал-социализме, государство в итальян-

ском фашизме) провозглашалось практически земным богом, стоящим превыше всех нравственных законов. Иначе говоря, служение обществу было в фашизме слепым, покупаемым ценою духовного рабства, ценою насилия и террора, ценою подмены личной совести анонимной и нечеловеческой «совестью» обожествившего себя коллектива. Но всякое обожествление личности (индивидуальной или коллективной) неизбежно приводит к явному или скрытому богоборчеству, а тем самым и к человекоборчеству, к искажению образа Божьего и человеческого в личности и обществе. Причем, заметим мимоходом, самое страшное в тоталитарных режимах — это не столько внешний террор, сколько та «коллективизация душ», которая приводит к удушению в человеке самого инстинкта свободы. Многие в тоталитарных режимах субъективно-свободно ощущают свое объективное рабство.

В противовес всякому коллективизму, персонализм выдвигает требование свободы творческих и моральных актов. Ибо служение абсолютным ценностям истины, добра и красоты может и должно совершаться во многих областях культуры, помимо служения обществу (наука, искусство, мистическая сторона религии).

На основании вышесказанного, персонализм поднимает проблему отношения между ценностью личности и ценностью общества во всей ее остроте, но без всякой демагогии. Демагогия индивидуализма заключается в том, что он противопоставляет личность обществу, понимаемому механистически, как внешняя по отношению к личности сила. В таком случае естественно, что преимущество остается на стороне личности и само общество признается лишь служебной ценностью. Демагогия коллективизма заключается в том, что здесь личность понимается как эгоистический индивид, противопоставляемый обществу как единству высшего, сверхличного порядка, как носителю идеи социальной справедливости. В таком случае преимущество, естественно, остается на стороне общества.

Персонализм стремится поставить проблему отношения между личностью и обществом, не умаляя значения ни одного из членов этого отношения. Ибо высшие формы общества как коллективной личности являются относительными самоценностями.

Решение проблемы в духе солидаристического персонализма таково: ценность личности, взятой в полноте ее определений, выше ценности вся кого общества, выше нации, государства и т. п., ибо только личность имеет непосредственное отношение к абсолютным ценностям и к верховной абсолютной ценности — Богу. «Личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному» (Кьеркегор)[223]. С религиозной точки зрения, только индивидуальная человеческая личность обладает мистическим бессмер-

тием. В этом смысле в Евангелии говорится, что душа человеческая выше царств земных[224].

Это утверждение отнюдь не противоречит императиву служения личности обществу в земном плане, ибо сам этот императив обращен к личности как к члену общества, как к эгоистическому атому, ценность которого ниже ценности общественного целого. К тому же осуществление некоторых сверхличных ценностей возможно только через служение общественному целому.

Таким образом, утверждая примат личности над обществом (при органически цельном взаимоотношении между ними), персонализм в то же время утверждает необходимость служения личности обществу. Но само отношение между личностью и обществом может быть понято не из них самих, а лишь исходя из сверхличной и сверхобщественной сферы духовных ценностей.

***12.5. Ценности сверхличные.*** Таким образом, ценности социальные занимают в иерархии ценностей промежуточное положение. Социальные (коллективно-персональные) ценности выше ценностей до-личных, но ниже ценностей сверхличных. При этом, располагая ценности по степени их высоты, мы отнюдь не теряем из виду органичности иерархии ценностей, в силу которой в каждом конкретном явлении многие высшие ценности органически связаны с ценностями низшими, а иногда даже и с отрицательными.

Под «сверхличными ценностями» мы понимаем все ценности, превосходящие ценность личности и долженствующие быть предметом ее служения, т. е. идеальные первоценности истины, добра и красоты.

В области сверхличных ценностей существует своеобразная иерархия: ценности этические обладают приоритетом перед ценностями познавательными и эстетическими. Это видно уже из того, что только ценности этические обладают *императивным* характером. Сама идея служения носит прежде всего этический характер, хотя бы предметом служения были истина (научное творчество) или красота (художественное творчество или эстетическое восприятие). Без этического отношения к науке и искусству, без служения истине и красоте невозможно сколько-нибудь полноценное научное и художественное творчество. Моральные качества человека определяют сущность его в большей степени, чем ум или эстетический вкус. Недаром Кант и Шопенгауэр отождествляли «умопостигаемый характер» с моральной сущностью человеческой природы. Человек как «вещь в себе» есть прежде всего существо этическое, морально вменяемое.

Этот приоритет этики отнюдь не означает того, что ценности познавательные и эстетические подчинены ценностям моральным. Отношение

между познавательными, моральными и эстетическими ценностями есть отношение координации, а не субординации, отношение органического единства, а не большей или меньшей степени высоты. Нельзя сказать, что истина выше или ниже добра или красоты. Сама постановка такого вопроса грешит внутренним диссонансом. Ценности этические, в силу своей императивности, в силу своей обращенности к человеческой воле, занимают среди сверхличных ценностей центральное место. Однако всякий отрыв добра от истины и красоты обессмысливает иерархию сверх личных ценностей.

### А. Об Истине

Стремление к истине составляет одно из первосвойств человеческого духа. Истина, так же как добро и красота, принадлежит царству духовных первоценностей. Дух же есть сублимированная свобода. Поэтому только свободное существо способно возвыситься до идеи объективной истины, искать истины. Ибо стремление к истине нередко идет вразрез с нашими субъективными склонностями и желаниями. Мы все склонны создавать себе иллюзии нас возвышающих обманов[225], нам жалко расставаться со многими заблуждениями, почитаемыми нами за истину. Воля к иллюзии глубоко заложена в человеческой природе. Неверно, что истину знать всегда полезно. Некоторые иллюзии бывают полезнее истины. С прагматической точки зрения, истина далеко не всегда желательна. И недаром утонченный прагматист Ницше ставил кардинальный вопрос: «Стоит ли стремиться к истине?» С прагматической точки зрения невозможно обосновать абсолютную самоценность истины. Ничто так ярко не характеризует духовного рабства, столь характерного для нашей эпохи, как скрытая или явная вражда к истине, как сознательное утверждение права на иллюзию и на ложь. Всякая провинциализация истины, отрицание ее универсальности есть покушение на саму идею истины, есть отрицание духовной свободы и духовного бытия. Релятивизм XIX века вырастал из искренней веры в непознаваемость объективной истины. Релятивизм XX века коренится в нежелании знать объективную истину, в утверждении права на иллюзию. Огромная роль, которую играет пропаганда в современной политической и социальной жизни, коренится в сознательном, но вошедшем в привычку извращении истины, в возведении лжи в ранг истины. Нечего и говорить, что это право на ложь, возведенное в принцип, гораздо страшнее добросовестных заблуждений. В наше время человечество как будто теряет саму идею объективной истины. Внешне это проявляется в том, что, несмотря на органическую связь всех мировых событий и на усовершенствованную технику средств сообщения, народы редко когда бывали столь разъединены внутренне. Редко когда

информация становилась в такой степени дезинформацией. Растущая провинциализация мира имеет своим метафизическим корнем кризис самой, универсальной по своей природе, идеи истины в человеческом сознании.

Лишь существо, способное к преодолению своего эгоцентризма, к выходу за пределы своей индивидуальной ограниченности, способно познавать истину. Воля к истине предполагает духовное мужество, смелость взглянуть в глаза истине, сколь бы страшной она ни была. Воля к познанию истины предполагает победу над страхом. Существо, скованное страхом, не могло бы познавать истину. Но в то же время воля к истине предполагает и духовное смирение — готовность склониться перед истиной, принять ее. Вражда к идее истины, столь характерная для переживаемого нами духовного кризиса, свидетельствует, с одной стороны, о страхе перед ней, а с другой — о непокорности и своеволии, об отсутствии духовного смирения перед абсолютной самоценностью истины.

Познание истины предполагает самопреодоление, предполагает духовную свободу, и притом в двойном смысле. С одной стороны, свобода духа есть условие возможности познания истины. С другой стороны, само познание истины приносит духовное освобождение. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[226].

Но каким бы самодовлеющим значением ни обладало познание истины, всякая абсолютизация истины за счет идеи добра и красоты приводит к утонченно-рациональному идолопоклонству. Ибо сама истина неотделима от добра и красоты. И в этом смысле особенно глубокое значение приобретают слова Достоевского, вложенные им в уста Ставрогина: «Если бы мне математически доказали, что истина вне Христа, то я предпочел бы остаться с Христом, а не с истиной»[227]. Ибо всякая истина, противоречащая добру и красоте, не может быть полной истиной. Истина, добро и красота образуют триединство в Боге.

### Б. О Добре

Если для человеческого разума конечный предмет его познания есть истина и он успокаивается, лишь когда находит ее, то конечный предмет усилий его воли — добро.

Ценности моральные выше ценностей личного и коллективного блага, личного и коллективного самоутверждения, не говоря уже о ценностях до-личного порядка. Ценность добра неизмеримо выше ценностей наслаждения, пользы и самоутверждения. Мало того, в свете добра совершается подлинная «переоценка ценностей»: всякое личное или коллективное благо, не укорененное в добре, купленное ценой нарушения

нравственных законов, теряет даже свою относительную ценность. И наоборот, страдание, поскольку оно переносится во имя добра, приобретает положительную ценность. Поэтому всякое отождествление добра с благом, всякий эвдемонизм есть покушение на самоценность добра, есть снижение ценностей моральных до уровня ценностей эвдемонистических.

В главе 11 («Относительная и абсолютная этика») мы говорили об антиномии добра. С одной стороны, добро — это бескорыстное стремление к благу другого; с другой стороны, само это стремление к благу другого возможно лишь при усмотрении наличия в этом другом сверхличных ценностей. Добрая воля в каждом «ты» как бы усматривает «сверх-ты». Любовь к человеку неотделима от любви к сверхличной идее-ценности, усматриваемой нами в этом человеке. Любовь к человеку без императива морального закона не может быть достаточным основанием нравственности; ибо человек как природное и социальное существо не имеет в себе того, что было бы достойно любви в добре. Но следование моральному закону без любви к живому человеку лишает добро конкретности и полноценности. Подлинная любовь к человеку всегда направлена не только на его данную, непосредственно проявляющуюся природу, но и на его идеальный образ. Мы можем прощать человеку его слабости и несовершенства; но если мы теряем из виду идеальный образ его первозданной слабости, то наша любовь становится слепой, низводится до уровня естественной склонности или рабской преданности. Слепая любовь к человеку, слепая любовь к родине (к коллективной личности нации), даже слепая любовь к человечеству не есть еще любовь в добре. Но с другой стороны, если мы стремимся к благу другого лишь ради уважения к моральному закону, ради любви к идее добра, то мы не вольно впадаем в утонченное фарисейство. Ибо любовь к идее добра не есть еще любовь к самому добру, которое носит лично-сверхличный характер. Подлинная любовь в добре всегда совмещает в себе «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему».

Любовь в добре преодолевает пропасть между душами людей. Обычно мы не отдаем себе отчета, в какой степени наше «я» изолировано от наших ближних, в какой степени мы все являемся этическими солипсистами. Лишь через любовь в добре другой для нас — не «он» (не объект) и не часть меня (например, семейная любовь), но — «ты». Любовь в добре есть живое утверждение бытия другого не как объекта, а как другого субъекта. Лишь в любви в добре раскрывается тайна органического единства царства личностей, нахождение «я» в «ты» (индусская формула tat twam asi: «то — это ты»[228]). Правда, заблуждение индусских философов состояло в том, что живое единство «я» и «ты» подменялось тождеством между

ними, нивелировкой всего индивидуального в личности, растворением «я» и «ты» во всепоглощающей мировой субстанции.

Мы все время подчеркивали — «любовь в добре», а не «любовь к добру». Ибо добро не может быть опредмеченным; оно не может быть одним из возможных объектов любви. Добро есть некая необъективируемая конкретная ценность, приобщение к которой достигается через вхождение в нее.

Однако, сколь ни высока и первозданна ценность добра, сколь ни бледны перед лицом добра все прочие до-моральные ценности, все же всякая абсолютизация добра есть также искажение иерархии ценностей. Если Бог есть Добро, то добро еще не есть Бог, еще не есть верховная абсолютная ценность. Всякая абсолютизация добра за счет истины и красоты умаляет ценность добра, лишает его истинности и красоты. Примером подобного обожествления добра может служить учение Льва Толстого, грешащее отвлеченным морализмом. Ибо нравственное добро, не укорененное в добре религиозном, не есть еще верховная абсолютная ценность, и триединство истины, добра и красоты достигается лишь в Боге.

### В. О Красоте

Красота — такая же основная сверхличная ценностью (для чувства), как истина (для ума) и добро (для воли). И красота столь же несводима к субъективно приятной игре чувств, как добро несводимо к личному или коллективному благу, как истина несводима к субъективным мнениям. Красота не менее объективна, чем истина или добро, хотя объективность красоты труднее всего поддается рациональному осмыслению. «О вкусах не спорят», но есть хороший и есть дурной вкус. Сам факт существования эстетических ценностей, эстетических оценок показывает, что между субъективной приятностью и эстетической ценностью есть некая фундаментальная разница.

Своеобразие красоты заключается в том, что вырастающие из нее эстетические ценности, несмотря на их объективность, отнюдь не имеют того характера нормативности, который составляет отличительную черту моральных ценностей. Эстетические ценности обращены не к волевой, а к созерцательной стороне личности. Эстетические ценности — прежде всего ценности созерцательные.

Само понятие эстетической ценности как будто шире идеи красоты. И безобразное может стать предметом эстетического выражения. Красота формы отнюдь не главный критерий эстетической ценности. Но сама игра света и тени, консонанса и диссонанса и есть подлинная красота. «Невидимая гармония прекраснее, чем видимая» (Гераклит)[229].

Правда, ценность художественного произведения отнюдь не исчерпывается его эстетической ценностью; художественное произведение может иметь, помимо того, познавательную, воспитательную и религиозную ценность. Но степень художественности измеряется прежде всего эстетической значимостью произведения. Говоря так, мы отнюдь не впадаем в формализм. Ибо форма художественного произведения неотделима от его содержания. Мало того, эстетическая ценность есть всегда единство формы и содержания, стиля и сюжета. Критерием совершенства художественного произведения является прежде всего соответствие формы содержанию, соответствие средств выражения выражаемому предмету.

Возможность эстетических ценностей дана уже тем, что все живое, всякое органическое целое не только «есть», но и «выражает себя». Внутренняя, психическая или, по крайней мере, психоидная жизнь всегда символически выражает себя в тех или иных внешних, чувственно воспринимаемых формах. В мире природы существует некая универсальная грамматика выражения. Нет ни одного, самого потаенного движения души, которое не выразилось бы как-нибудь телесно, хотя бы в тончайших оттенках выражения лица, фигуры и т. п. Если многие люди умеют искусно скрывать свои побуждения, мысли, чувства, то это означает лишь, что они замаскировывают внешнее выражение своих побуждений, а не уничтожают их. Если бы все внутреннее не выражалось символически внешне, нам не понадобилось бы скрывать свои мысли. Борьба за существование, интересы практики объясняют лишь практически полезные искажения выражения, а не самый первофеномен естественно-символического выражения всего внутреннего во внешнем. «Nichts ist Auβen, nichts ist innen, denn was Drauβen, das ist Drinnen!» (Гете)[230].

Не только живые органические целостности, но и их органические сочетания имеют свое выражение. Свое выражение, свой облик имеют и предметы неорганической природы. На этом основывается эстетическая ценность ландшафта. Природа во всей многоликости своих форм и перспектив есть некое сверхиндивидуальное (хотя и не сверхличное) органическое целое.

Одно из величайших заблуждений позитивизма заключается в мнении, что природа равнодушна к красоте и что красота природы есть случайное следствие слепой игры сил или своеобразная реакция воспринимающего субъекта. Правда, в состав эстетической ценности входит как выражение, так и понимающее созерцание. Однако созерцание не творит красоту, а лишь воспринимает ее. Размеры и характер настоящей главы не позволяют нам сколько-нибудь углубиться в тему обоснования объективности эстетических ценностей. Поэтому отсылаем заинтересо-

ванного читателя к статье Вл. Соловьева «Красота в природе», где дано превосходное обоснование объективности красоты.

Для нас главный интерес представляет проблема художественного творчества, проблема искусства.

* * *

Сущность искусства вовсе не заключается в копировании действительности или в выражении личных субъективных состояний. Не всякое выражение имеет художественную ценность. Художник схватывает и выражает всегда типические, характерные черты изображаемых им предметов, лиц, ситуаций, своих субъективных эмоций и т. д., абстрагируя их от действительности. Всякое искусство, даже самое реалистическое, в сущности, всегда ирреально. Всякое искусство всегда абстрагирует ценности от бытия.

Идеалистическая трактовка искусства как выражения идей в чувственных формах в основном верна. Она нуждается лишь в углублении. Во-первых, идею нельзя понимать в смысле отвлеченного понятия. Различие между идеей и понятием заключается, главным образом, в следующем: как известно из логики, объем понятия обратно пропорционален его содержанию — чем более общий характер имеет понятие, тем беднее оно по содержанию. С идеей дело обстоит иначе. Объем идеи прямо пропорционален ее содержанию. Чем больший характер всеобщности присущ идее, тем богаче она по своему содержанию. Далее, всякое чувственное выражение понятия искажает и затемняет это понятие, в то время как идея имеет естественную тенденцию выражать себя в чувственно воспринимаемом образе; всякая идея есть «идея-образ». Понятие может быть выражено в чувственных образах лишь аллегорически, искусственно. Идея же выражает себя в чувственных образах естественно-символически.

Идеальное бытие — метафизическая основа бытия реального. Но вне воплощенности в бытии реальном бытие идеальное не полно; оно существует более потенциально, чем в действительности. Тайна искусства заключается в том, что в нем достигается совершенное единство идеального и реального бытия. Здесь идея неотделима от ее чувственного воплощения. Поэтому как крайний реализм (натурализм), так и крайний идеализм представляют собой опасные для самой сущности искусства тенденции.

В искусстве достигается то, что для науки всегда остается неосуществимым заданием: живое проникновение в метафизическую сущность вещей, причем здесь снимается самое различие между сущностью и явлением, ибо здесь сущность явлена (выражена) в художественной форме.

Даже если художник рисует нам царство пошлости, социальной обыденности, он всегда подсознательно исходит при этом из метафизического, идеального образа человека как незримого фона изображаемой им пошлости. Сущее всегда дано в искусстве sub specie[231] должного, хотя всякая попытка выразить конкретно это долженствование, всякая попытка привить искусству хотя бы самую возвышенную моральную тенденцию приводит к насилию над природой художественного творчества. Мы не хотели бы, в добавление к этому, повторять ту избитую, но в наше время практически пренебрегаемую истину, что всякая утилитарная тенденция, не говоря уже о социальном заказе, убивает художественное творчество. Искусство может процветать лишь в атмосфере свободы.

Та истина, что отношение личности к абсолютным ценностям есть отношение свободы, нигде не демонстрирует себя так явно, как в области искусства, в области эстетических ценностей. В искусстве личность освобождается не только от утилитарных интересов практики, но и от тяготеющих над ней моральных императивов. Искусство может и должно иметь познавательную и моральную ценность, но ценности эстетические не подчинены ценностям познавательным и моральным, а координированы с ними.

Для художника как добро, так и зло есть предмет художественного творчества. Всякий творец стоит как бы «по ту сторону добра и зла»[232]. Всякий творящий подражает в каком-то смысле Творцу. В этом — божественность искусства. Но в этом же и его опасность.

Автономия искусства по отношению к служебным ценностям пользы и даже по отношению к императивным ценностям морали отнюдь не означает его аморальности.

Метафизическая суть личности — ее идеальный образ — непосредственно причастна добру. И поскольку всякое искусство имеет метафизическую основу, оно может возвышаться над противоположностью вторичного добра и зла, но не может оставаться равнодушно к первичному Добру и первичному Злу. «Гений и злодейство — две вещи несовместные»[233]. В силу этого всякое подлинное искусство невольно служит первичному Добру, не будучи, однако, ему подчинено. Подобно морали, хотя и по-иному, искусство одновременно и автономно, и теономно.

Абсолютизация эстетических ценностей представляет собой, пожалуй, еще более опасное искажение иерархии ценностей, чем абсолютизация ценностей моральных. Примером подобного обожествления искусства, возведения его в ранг религии может служить опыт Оскара Уайльда. Обожествление искусства невольно приводит к имморализму. В «Портрете Дориана Грея» О. Уайльд показал, как доведенный до предела эстетизм — эстетика, возведенная в ранг этики, — приводит к саморазрушению личности. Убивая свою этически-религиозную совесть ради

совести эстетической, человек тем самым убивает самого себя, свою глубинную сущность. Ибо, повторяем, Красота неотделима от Истины и Добра. Самое добро немыслимо без нравственной красоты, и подлинная красота немыслима вне нравственного совершенства.

Правда, пути морали и пути эстетики совершенно различны. Это видно уже из того, что обычно художники вовсе не отличаются нравственными совершенствами. Пути художественного творчества и пути морали — разные способы восхождения к абсолютным ценностям. Но различие между эстетикой и этикой не должно и не может доходить до степени их взаимоотрыва. Гений и злодейство — две вещи несовместные. Между красотой Мадонны и лжекрасотой Содома есть некая фундаментальная разница[234]. Подлинная совершенная красота есть всегда красота в добре, зло может лишь казаться эстетически привлекательным. Само зло всегда безобразно и безобразно. Победа зла над человеческой душой достигается всегда путем соблазна, когда зло надевает на себя маску красоты.

Эстетическая ценность не только воспринимается созерцанием. Само художественное творчество включает в себя два основных момента: созерцание целостного замысла и выражение, воплощение этого замысла в том или ином материале (слова, звуки, краски и т. д.). Обыкновенно под творчеством понимается лишь этот второй момент, момент выражения. Но более глубинным слоем художественного творчества является созерцание самого замысла (т. е. вдохновение). Как это ни парадоксально, но творец не творит замысла; замысел рождается в нем, будучи своеобразной «данностью свыше». Художественное вдохновение всегда есть эстетическая благодать. В этом отношении особенно глубокий смысл приобретает известное стихотворение А. Толстого:

> Тщетно, художник, ты мнишь, что своих ты творений создатель
> ...Вечно носились они в безвоздушном пространстве...
> ...Он же, глухой для земли, неземные подслушал рыданья...[235]

***12.6. Теономная этика.*** Мы подходим теперь к самому насущному вопросу этики — к вопросу о взаимоотношении между этикой и религией.

Проблема эта слишком часто ставилась неправильно: или моральные и религиозные ценности считались, по существу, тождественными, или же отношение между моралью и религией понималось чересчур внешне. Этика мыслилась непосредственно подчиненной религии (теологическая мораль), или, наоборот, религия мыслилась подчиненной этике. Так как в европейской философии вторая точка зрения — подчинение религии

морали — особенно распространена, мы остановимся именно на ней и дадим ее краткое изложение.

Согласно этому взгляду, ценности этические, нравственные — высшие ценности, выше которых нет ничего. Сама религия ценится постольку, поскольку в ней есть моральное содержание. Мистическая сторона религии понимается как религиозная мифология, потребность и нужда в которой вызвана слабостью человеческой природы — потребностью человека представлять себе моральный смысл религиозных учений в символических или чувственных образах. Человеческая природа, с этой точки зрения, редко может возвыситься до бескорыстной любви к добру; она обязательно требует наград в этой или будущей жизни за исполнение норм нравственности и наказания за их несоблюдение. Религия, идя навстречу слабости человеческой природы, будучи сама вызвана к жизни этой слабостью, удовлетворяет притязаниям чувственной стороны человеческого естества. Без религиозных санкций люди вряд ли были бы в состоянии любить добро ради добра. В этом смысле религия может быть полезной и даже необходимой для большинства людей. Но, повторяют приверженцы автономной нравственности, основать мораль на религии, значило бы сделать этику гетерономной «сверху» — подчинить ее никому неизвестной «воле Божьей». Тогда добро ценилось бы не как таковое, но лишь как выражение воли Божией, которая сама по себе не подлежит моральной оценке, а создает эти оценки. В этом отношении показателен средневековый спор между томистами (последователями Фомы Аквинского) и скотистами (последователями Дунса Скота). Томисты утверждали, что Бог может хотеть лишь добра, т. е., если довести эту мысль до логического конца, что воля Божия ограничена нормами добра. Скотисты, наоборот, утверждали, что добро есть то, чего хочет Бог[236]. Большинство философов-моралистов XIX-XX вв. придерживаются томистской точки зрения. Подчинить мораль религии значило бы для них свести на нет автономию нравственных ценностей, сделать мораль «служанкой богословия». Современный представитель автономной этики Николай Гартман заходит так далеко, что считает бытие Божие не только недоказуемым, но, главное, морально нежелательным. Ибо существование Божие, — так думает Гартман, — свело бы на нет весь замысел объективной иерархии ценностей, ибо ввело бы в качестве главного масштаба оценки некий иррациональный «икс» — никому неизвестную волю Божию. Другой, русский представитель автономной этики, Лев Толстой, так далеко не заходит, но и он считает мистическую сторону религии вредным предрассудком, ценя в ней лишь ее моральное содержание. Толстой готов был бы подписаться под словами Маркса: «религия есть опиум для народа»[237], — разумеется, не во имя атеистического коммунизма, а во имя добра!

Иными словами, такая абсолютизация моральных ценностей приводит, в пределе, к своеобразному «моральному атеизму» — атеизму во имя морали. Ибо если добро есть верховная абсолютная ценность, то в Боге нет нужды; Он есть, в таком случае, лишь удобный псевдоним добра.

Сама постановка вопроса о взаимоотношении между моралью и религией требует чрезвычайной осторожности и такта. Ибо ни в коем случае нельзя представлять себе моральные и религиозные ценности как две внешние по отношению друг к другу сферы. Мораль неразрывно связана с религией. Безрелигиозная мораль и аморальная религия разрушают смысл как морали, так и религии. В отношении аморальной религии это совершенно ясно. Но безрелигиозная мораль до сих пор пользуется большим кредитом доверия у просвещенных масс.

Взаимоотношение между моралью и религией проясняет ответ на кардинальный вопрос: понимаем ли мы под добром высшую идею или Высшее Существо?

Понимание добра только как идеи не означает реальной вечности Добра. Правда, идея возвышается над временным потоком; однако вневременность идеи не есть еще подлинная вечность, означающая победу над временем. Идее присуща безвременность, но не вечность (см. гл. 8 «Метафизика временного процесса»).

Если мои добрые поступки и мотивы умрут вместе со мной, не оставив после себя непреходящего следа, если зло не будет наказано, то это значит, что добро бессильно, что оно не укоренено в сущности бытия и лишено метафизической первичности. В этом свете глубокую правоту приобретают крылатые слова Достоевского: «Если Бога и бессмертия нет, то нет и никакой добродетели»[238].

Разумеется, стремление к добру должно быть бескорыстным, без мысли о награде добрых и наказании злых. Но предпосылкой полноценности добра является его укорененность в вечности. Добро непричастное вечности не может быть подлинным добром. Добро как идея предполагает носителя этой идеи — конкретное Высшее Существо. Абсолютное добро предполагает бытие морального Абсолюта. В этом смысле необходимо различать между первичным, религиозным добром и добром относительно вторичным — добром моральным.

Диалектика добра такова, что оно может быть понято прежде всего в его общезначимости, т. е. как нормативная идея. Но добро, понятое только как идея, не может быть полноценным, абсолютным добром. Должное есть должное для сущего. Всякая норма есть норма для субъекта. Но метафизика морали ставит кардинальный вопрос о природе должного как в себе сущего. Долженствование предполагает наличие не только субъекта, долженствующего, но и объекта долженствования — долженствуемого. Что же такое это долженствуемое?

Ответ на этот вопрос подсказан всем ходом наших рассуждений. Это есть *ценность*, мир ценностей как в себе сущая идеальная сфера. Ценность бытия предполагает бытие ценностей. Но ценность только как отвлеченная идея не может быть абсолютной ценностью. Абсолютная ценность может быть присуща лишь абсолютному бытию. Утверждение объективной иерархии ценностей с необходимостью предполагает бытие верховной ценности, т. е. бытие Божие.

Отношение между добром и Богом не должно мыслиться внешне. Добро укоренено в Боге, но Бог есть больше чем добро, Он есть сверхдобро. Всякое добро предполагает возможность своей противоположности, возможность зла. Но Бог есть такое добро, которое не может предполагать вне себя своей противоположности — абсолютного зла. Абсолютное зло, по смыслу самого понятия, не может *быть*. Дьявол отпал от Бога, но не существовал совечно с Богом. Отрицание абсолютной первичности зла не означает, однако, отрицания зла в нашем падшем мире. Тем не менее мы настаиваем на логической и моральной невозможности бытия абсолютного зла как совечного и соотносительного абсолютному добру.

Отношение личности к добру есть отношение служения. Но отношение личности к абсолютной личности, к Богу, не исчерпывается служением. Отношение личности к Богу носит характер мистического общения, достигаемого через молитву, через стяжание благодати. Человек может быть причастным к добру, творить добро, но общение с добром как идеей невозможно. Ибо условием возможности морального добра, как и иерархии ценностей вообще, является бытие верховной абсолютной ценности. Верховная абсолютная ценность не может занимать никакого определенного места (даже высшего) в иерархии ценностей, ибо она есть условие возможности бытия ценностей.

Порочность безрелигиозной морали видна уже из того, что в системе такой морали нет места для высшей достижимой для человека добродетели — святости. Святой человек — больше чем добрый человек. Святость не достигается одними добрыми делами, одной доброй волей. Святость достигается лишь через мистическую аскезу и благодать, через сошествие Духа Святого на человека. С метафизической точки зрения, святой человек — более чем человек; он есть обоженный человек, есть подобие Богочеловека. С точки зрения безрелигиозной морали, аскеза бессмысленна и святость не нужна. Безрелигиозная мораль требует лишь добрых дел. Мало того, безрелигиозные моралисты и все лица, отрицающие мистическую сущность религии, упрекают обычно христианских аскетов в эгоизме, в исключительной заботе о спасении собственной души. Любовь к Богу находится для таких лиц в противоречии с любовью к человеку. Так, для атеиста Фейербаха христианство — антигума-

нистично; ради любви к Богу оно забывает о любви к человеку. Если та любовь, которую человек тратит на Бога, обратилась бы на людей, то жизнь стала бы раем на земле. Так думал Фейербах, так думал Версилов из «Подростка» Достоевского.

Но такое понимание религии вообще и аскезы в частности представляет собой глубочайшее заблуждение. Ибо в основе аскезы лежит жажда избавления от лежащего во зле мира, жажда приобщения к абсолютной первооснове бытия. Аскет в действии совершает то же самое, что метафизический мыслитель — в мысли. Аскеза есть метафизика религиозного действия. Аскетическое подвижничество есть непосредственное выражение любви к Богу, живая демонстрация того, что любовь к Богу стоит выше любви к человеку. Недаром в Евангелии первая заповедь — «возлюби Господа Бога твоего». Заповедь же «возлюби ближнего твоего, как самого себя» дается вслед за первой заповедью, а не прежде нее и не наравне с ней. Но, с другой стороны, любовь к Богу не только не противоречит любви к человеку; сама любовь к человеку, лишенная неиссякаемого источника божественной любви, внутренне скудеет и легко обращается в свою противоположность. Проникновенные слова на эту тему можно найти в «Дневнике писателя» Достоевского (1876, декабрь, гл. 1, III). Любовь к ближнему, составляющая высшую этическую добродетель, невозможна вне любви к Богу, христианская любовь к ближнему есть всегда любовь «в Боге» («amare in Deo» блаженного Августина).

Ибо сама идея человека как личности заключает в себе абсолютоподобие — Богоподобие, — образ Божий в человеке. Любовь к Богу должна стоять выше любви к человеку, но не противоречить ей. Ибо христианство есть религия *богочеловечества*, религия, утверждающая внутреннее родство Бога и человека, идею *богосыновства*.

Если любовь к Богу противоречит любви к человеку, то это — признак религиозного фанатизма, создающего себе из Бога метафизического идола. Мистический опыт христианских подвижников показывает, что мистическая аскеза не только не делала их невосприимчивыми к людским страданиям, но наполняла их сердце любовью к человеку. Некоторым подвижникам достаточно было взглянуть на приходящего к ним за духовной помощью человека, чтобы сразу же понять, в чем он нуждается и каково его внутреннее духовное состояние (Серафим Саровский)[239].

Сама совесть, лишенная путеводной звезды христианского откровения, легко вырождается в псевдосовесть, теряющую критерий добра и зла. «Совесть без Бога есть ужас, — говорит Достоевский в своей записной книжке, — она может довести человека до величайших преступлений»[240]. Все романы Достоевского, с известной точки зрения, посвящены опровержению мифа о самодостаточности безрелигиозной морали, обличению внутренней порочности морали вне религии. Ибо мораль вне рели-

гии легко становится моралью против религии. Это — одна из главных тем Кьеркегора. Так, на примере жертвы Исаака Авраамом, Кьеркегор с потрясающей силой показал, что любовь к Богу должна стать выше любви к человеку[241]. Ибо, говоря этически, Авраам хотел убить Исаака; говоря религиозно — хотел им пожертвовать. Глубоко символично, что Бог не потребовал от Авраама реальной жертвы; ибо подлинная любовь к человеку, повторяем, не противоречит любви к Богу, а восполняет ее. Добро же вне Бога легко обращается в свою противоположность, в зло, и с тем большей силой, чем большей моральной высоты оно достигает. Недаром Денница до своего падения был первым из ангелов[242].

Итак, первичное добро есть религиозное добро; нравственное же добро есть лишь преддверие религиозного добра.

***12.7. Об иерархии ценностей. Заключение.*** Итак, в объективной иерархии ценностей высшее место занимают ценности религиозные, основывающиеся на верховной абсолютной ценности абсолютной полноты бытия — Боге и Его Царствии. Ценности познавательные, эстетические и этические, обладая также характером самоценности, лишены, тем не менее, характера абсолютности. Они в своем роде тоже абсолютны — по отношению к относительным ценностям пользы и блага. Но они не абсолютны «в себе». Иерархия ценностей есть некое органическое целое, и нельзя механически противопоставлять одни ценности другим. Так, ценности этические столь тесно и интимно связаны с ценностями религиозными, что противопоставление морали религии может быть оправдано лишь методологически, а не по существу. Это противопоставление может быть оправдано лишь в плане искажения иерархии ценностей — когда ценности моральные возводятся в ранг ценностей верховных и абсолютных. Собственно моральные ценности предваряются ценностью справедливости. Ценность справедливости также выше ценности личного или коллективного блага. Однако возведение справедливости в ранг абсолют ной ценности имеет следствием еще более грубое искажение иерархии ценностей, чем абсолютизация чистой морали. Оно рождает «фанатизм справедливости», причем нередко такой фанатик справедливости подсознательно изживает в своем радении собственные инстинкты мести, самоутверждения и т. п. Абсолютная справедливость всегда несправедлива. Отсюда следует, что ценности правовые подчинены ценностям этическим и что право не должно претендовать на роль морали. Недаром Шеллинг предвидел, что возведение права в ранг морали приведет к тирании[243].

Ценности личного и коллективного блага ниже по достоинству, чем внеличная, имперсональная ценность справедливости, не говоря уже о безусловном приоритете этических ценностей над ценностями личного

или группового эгоизма. Личное и коллективное благо оправданы лишь постольку, поскольку они куплены не ценой нарушения объективной иерархии ценностей, поскольку они не самоцель. Всякий эвдемонизм, всякое возведение ценностей личного или коллективного блага в ранг верховных ценностей не только нарушает иерархию ценностей, но и не достигает своей цели. Еще Аристотель с полным правом утверждал, что благо должно быть следствием добродетели (стремления к высшим ценностям), а не целью поведения.

Наконец, в иерархии до-личных ценностей самоутверждение — выше наслаждений, а наслаждения — выше ценности чисто биологической жизни.

Человеческая личность занимает особое положение в объективной иерархии ценностей. По идее, человеческой личности присуще абсолютоподобие — Богоподобие, — человек несет в себе образ Божий. В силу этого принципиально недопустима тирания отвлеченной идеи (даже высокого ранга) над живой, конкретной человеческой личностью. Но, в силу присущей личности свободы, человек может нарушать иерархию ценностей, может доходить до последних глубин падения. Поэтому личность не может быть верховной ценностью, и самое существо ее немыслимо вне направленности к абсолютным ценностям, вне причастности к ним. В силу присущей личности иррациональности, она не может занимать в иерархии ценностей определенного места.

Вообще установление объективной иерархии ценностей есть, в сущности, сверхчеловеческая задача. Она была бы посильна лишь Богу. Искажения иерархии ценностей неизбежны в условиях нашего падшего мира. Но это не освобождает человека от нравственного и религиозного долга сообразовываться с объективной иерархией ценностей. Ибо в человеке есть живой орган познания абсолютных ценностей — совесть. «Совесть без Бога есть ужас», но совесть, вдохновленная божественным откровением, есть подлинный орган познания добра и зла.

## Глава 13.
## ТЕОРИЯ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ. ПРОБЛЕМА ЗЛА

***13.1. О реальности отрицательных ценностей.*** Система аксиологии не может быть завершенной без теории отрицательных ценностей. Опыт показывает нам, что наша жизнь полна отрицательных ценностей, начиная со зла физического (болезни, телесные страдания), зла психического (душевные травмы, депрессии и т. п.) и социального (экономические бедствия, социальная несправедливость, притеснения властей, войны) и кончая злом этически-религиозным (искажение иерархии ценностей, моральное несовершенство, злая воля, грех). «Мир наш во зле лежит» — учит Евангелие[244]. Отрицательные ценности довлеют над нашим миром взаиморазобщенности и вражды. Теории, согласно которым отрицательные ценности суть не нечто реальное, своеобразное, а следствие отсутствия ценностей положительных, теории, согласно которым зло есть лишь недостаток добра (классический пример — учение Лейбница[245]), такие теории — плод морализаторской казуистики. Они не выдерживают ни жизненной, ни философской критики. Вольтер в своем «Кандиде» дал убедительный философско-художественный ответ на любые попытки понять зло как простое отсутствие добра. Боль, разумеется, есть не отсутствие удовольствия, а его противоположность. Страдание — не отсутствие блага, а реальная противоположность блага. Злая воля не есть недостаток доброй воли, а есть ее противоположность. Но неправ и Шопенгауэр, утверждавший, что положительные ценности суть отсутствие ценностей отрицательных, что счастье есть просто отсутствие страданий. Выше произведенный анализ структуры ценностей показал, что они имеют *биполярную* природу, что мир ценностей имеет свои положительные и отрицательные аспекты, свой «плюс» и свой «минус». Как положительные величины в математике предполагают логическую возможность величин отрицательных, так и всякая положительная ценность

имеет свою отрицательную противоценность (за исключением ценности человеческой личности и верховной ценности — Бога и Его Царства).

Чувство неудовлетворенности — верный симптом присутствия отрицательной ценности, подобно тому как чувство удовлетворенности есть признак присутствия ценности положительной.

Отрицательные ценности имеют свою структуру, свою особую диалектику.

***13.2. О зле до-морального порядка.*** Низшие ступени отрицательных ценностей для несублимированной воли представляют собой наибольшее зло. Закон обратного соотношения между силой и высотой ценности повторяется здесь с противоположным знаком. Так, сильная боль от физических пыток — противоположность положительных ценностей наслаждения — есть нечто столь ужасное, что человек, способный выдержать их, не дав требуемых показаний, вызывает в нас изумление и преклонение, а человек, подвергающий другого человека пыткам, вызывает крайнюю степень морального осуждения. Для несублимированной воли большее зло — лишение низших, а не высших положительных ценностей. Так, отсутствие объектов красоты с меньшей силой переживается нами, чем отсутствие элементарных жизненных благ. Биологическая жизнь, сама по себе, — не высокая положительная ценность. Но биологическая смерть воспринимается нами как некое почти мистическое зло. В области отрицательных ценностей чем меньше плюс, тем больше противоположный ему минус, тогда как в математике величина минуса прямо пропорциональна величине плюса.

Более глубокий вид отрицательных ценностей представляют собой душевные страдания. Душевные травмы, возникающие на основе неудовлетворения подсознательных влечений, приводят к душевному регрессу, выражающемуся в неврозе, истерии и душевных заболеваниях более сложного характера. Однако в области душевной жизни мы вступаем уже в сферу свободы. Поэтому здесь первостепенную роль играет не сам факт душевных травм, а отношение к ним нашего «я». В душевной жизни господствует закон, согласно которому ни одна душевная ценность не может быть утрачена, не будучи как-то заменена, компенсирована другой, положительной ценностью. Утрата положительной душевной ценности ощущается тем сильнее, чем более срослось наше «я» с утраченной ценностью. Так, утрату женщины как объекта наслаждения нельзя сравнить с муками несчастной любви. Утрата близкого человека неизмеримо тяжелее переживается нами, чем утрата, скажем, имущества (в противном случае можно говорить о «фетишизме вещей» — их персонификации). Поэтому стремление к компенсации утраченной душевной ценности есть

одно из главных свойств души, дающее ключ к разгадке характера данного человека.

Поскольку утраченные ценности по существу незаменимы, в нашей душе живет неистребимое стремление к компенсации. Эта компенсация бывает в большей или в меньшей степени иллюзорной, она питается «эрзацами» («Scheinwert», «Ersatzwert»). Фрейд и Адлер показали, что большинство психических болезней можно понять на основе неудавшейся, иллюзорной компенсации, принимающей, как правило, патологический характер. И лишь в сравнительно редких случаях нам удается преодолевать, а не просто забывать душевные раны, возникающие на основе непримиренных конфликтов между ценностями. Ибо все душевные конфликты в конце концов оказываются конфликтами между теми или иными ценностями.

Особенно глубокие душевные раны («травмы») возникают в результате ущемления стремления к самоутверждению, удачно названного Адлером «комплексом неполноценности» («Minderwertigkeitkomplex»). Ощущение собственной несостоятельности в каком-либо важном для нас отношении воспринимается нами особенно болезненно. Ибо стремление к самоутверждению захватывает более глубокие, более близкие к нашему «я» слои души, чем, скажем, влечение эротическое. Душевные раны, возникающие на основе неудовлетворенного или даже оскорбленного самолюбия, неудовлетворенного честолюбия, ущемленной гордости, особенно мучительны и труднее всего излечимы. Именно здесь следует искать причины шизофрении и паранойи. Поэтому именно в этой области особенно сильно стремление к иллюзорной компенсации. Каждый человек склонен строить себе такую систему псевдоценностей, которые давали бы ему иллюзию самоутверждения. В «Записках сумасшедшего» Гоголя очень хорошо показана связь между комплексом неполноценности и манией величия. Но большей частью иллюзорность компенсации отнюдь не означает сумасшествия в клиническом смысле этого слова. Так, погоня за наживой, становящаяся самоцелью, представляет собой одну из форм иллюзорного самоутверждения. В этом случае человек как бы отождествляет значительность своего «я» с приобретаемым имуществом, деньгами, вообще — благами земными.

Стремление к самоутверждению ярче всего проявляется в стремлении к власти. При этом власть над людьми часто становится самоцелью, а не средством обретения сверхличных ценностей с помощью власти (как это подсказывается идеальной иерархией ценностей). Таким образом, даже реальная власть над людьми представляет собой все-таки иллюзорную ценность. Смутное подсознательное ощущение ее иллюзорности требует постоянно новых подтверждений ее реальности. Оттого-то бес властолюбия особенно ненасытен, в то время как реализация подлинных

ценностей сама по себе имеет ценность и не пробуждает в душе дурной бесконечности алкания.

Таким образом, всякая абсолютизация относительных, служебных ценностей мстит за себя внутренним неудовлетворением, вызывающим новое приумножение зла. Ибо абсолютизация положительных в своей основе, но по сути относительных ценностей превращает их в ценности отрицательные.

***13.3. О нравственном зле.*** До сих пор мы говорили о биологическом, психологическом и социальном зле. Перейдем теперь к центральному вопросу всей этики — проблеме происхождения и описания *нравственного зла.*

При переходе к моральным и вообще высшим ценностям происходит переоценка низших ценностей: низшие, но все же сами по себе положительные ценности самосохранения, наслаждения, самоутверждения и пользы становятся отрицательными, поскольку они абсолютизируются и вступают в конфликт с ценностями добра и красоты. Так, благо или польза, купленные ценой нанесения зла другим, становятся ценностями отрицательными. И наоборот, отрицательные сами по себе ценности, такие как страдание, могут стать положительными, поскольку они способствуют направленности личности на сверхличные ценности. Страдающий человек большей частью стоит морально выше, чем человек, наслаждающийся земными благами. Недаром с религиозной, особенно с христианской точки зрения, страдание имеет столь высокую ценность. И недаром христианство есть религия Богочеловечества, религия «страдающего Бога». Сам крест есть символ страдания, и христианство призывает людей нести свой крест. Недаром и в художественной литературе, проникнутой духом христианского гуманизма, так распространен культ страдания. Особенно большую роль играет проблема страдания в творчестве Достоевского. Иван Карамазов, например, во имя человеческих страданий дерзал «не принимать мира Божьего» и возвращал свой «билет» на вход в Царство Божие[246]. Совсем не случайно сострадание занимает столь высокое место в христианской этике.

Однако культ страдания имеет и свои отрицательные стороны. Здесь также можно наблюдать своеобразную «гетерогонию целей». Культ страдания иногда переходит в абсолютизацию страдания, когда страдание становится самоцелью. Примеры самоистязаний в этом отношении достаточно показательны. Мазохизм (стремление мучить себя) гораздо более распространен, чем это принято думать. С точки зрения христианской этики, искать страдания ради страдания или ради подсознательного стремления получить за это награду в «том» мире значит — искушать Господа. Ибо страдание имеет положительную ценность не само по себе,

а поскольку оно возносит душу к высшим ценностям. — «Кто никогда не ел свой хлеб в печали, тот вас не знает, о, небесные силы»[247].

Но есть темное и есть просветленное страдание. Определяющее значение имеет здесь не столько сам факт страдания, сколько то, как человек переносит свое страдание.

Страдают все, страдает темный зверь...
Без упованья, без сознанья.
Но перед ним туда навек закрыта дверь.
Где радость теплится страданья...

*Фет*[248]

Страдание также имеет свою градацию по ценности. Смысл его заключается не только в самом факте страдания, но и в том, ради каких ценностей оно переносится.

***13.4. О природе зла.*** В области отрицательных ценностей, с моральной и религиозной точки зрения, можно наблюдать своеобразную диалектику, чем выше положительная ценность по рангу, тем большим злом оказывается ее абсолютизация. Так, простой эгоизм ниже по ценности, чем самоутверждение. Однако абсолютизация эгоизма — исключительная забота о самосохранении, о своем личном благе, сравнительно меньшее зло, чем, например, гордыня, способная доходить до самообожествления. Ближайшие корни зла нужно, следовательно, искать в *абсолютизации относительных ценностей.* Зло тем грубее, чем более низкие ценности выдаются или практически принимаются за абсолютные. И зло тем глубже и тоньше, чем более высокие (но не абсолютные) ценности в нем абсолютизируются. Так повторяем еще раз, простой эгоизм, исключительная забота о своем личном благе — более грубая, но менее глубокая форма зла, чем гордыня, чем «заявление своеволия». И абсолютизация ценностей наслаждения, эпикуреизм менее опасен, чем абсолютизация справедливости, порождающая «фанатизм справедливости». «Совесть без Бога есть ужас» — писал (не устаем повторять это) великий сердцевед и «ясновидец духа» Достоевский[249]. Величайшие преступления совершались в истории человечества под лозунгами равенства и братства. «Под знаком равенства и братства там зрели темные дела» (Блок)[250].

Так как от природы все существа прежде всего эгоистичны (родовой инстинкт также есть проявление *родового* эгоизма) и считают себя как бы центром творения, то ближайший источник зла может быть определен как эгоизм, как «практический солипсизм» — как исключительная забота о своем благополучии и своем благе. При этом мы снова подчер-

киваем, что эгоизм не есть сам по себе зло, а становится злом, поскольку он вступает в противоречие с ценностями надличного порядка. Сам по себе эгоизм не столько аморален, сколько внеморален.

Учения, согласно которым в эгоизме заложена первопричина зла, широко распространены в религиозной и нравственной философии. Так, греческий философ Анаксимандр учил, что уже рождение индивидуальности из лона бесконечной мировой субстанции («беспредельного») есть грех, за который индивидуальностям приходится расплачиваться смертью[251]. В индусской философии индивидуальное существование провозглашается миражом, Майей[252] (заблуждением, призраком — трудно здесь точно перевести), мистической первопричиной всякого зла. И даже Кант, учение которого в других отношениях имеет мало общего с индусской философией, считал, что «радикально злое» начало в человеческой природе заключается в подверженности чувственным влечениям, т. е., по существу, в эгоизме, ради преодоления которого вызван к жизни категорический императив нравственного закона. Вообще, учения, согласно которым первопричину всякого зла необходимо искать в эгоизме, чрезвычайно популярны как в академической, так и в житейской философии. Нечего и говорить, что эгоизм есть самая непосредственная причина мирового зла. Проблема может заключаться лишь в том, можно ли видеть в эгоизме главную первопричину зла и совпадает ли эгоизм с индивидуализацией существ.

Что касается последнего пункта, то величайшее заблуждение индусских философов заключалось в отождествлении эгоизма с индивидуальным своеобразием. Ибо если эгоизм составляет естественную природу личности, то личность немыслима и без направленности на сверхличные ценности. В самой личности лежат источники как добра, так и зла. Индивидуальное своеобразие личности есть величайшая положительная ценность, хотя, в силу свободы, оно же может сделаться источником отрицательных ценностей, довести до последних глубин падения.

Что же касается учений, согласно которым первоисточники зла заключаются в эгоистических мотивах, то они чересчур упрощают проблему зла. Ибо всякая личность не только эгоцентрична, но и идеоцентрична: направленность на сверхличные ценности составляет основной закон ее бытия. Но, как мы уже показали, человеческой природе свойственно заблуждаться в области ценностей, свойственно ценить то, что недостойно, и не ценить того, что достойно. Абсолютизация относительных, ложных и мнимых ценностей и слепота к ценностям абсолютным составляет извечную трагедию человечества. После того что было сказано на эту тему в предшествующих главах, мы считаем излишним разъяснять природу эгоизма и эгоцентризма, равно как приводить новые примеры абсолютизации относительных ценностей. Во всяком случае, эгоизм и

эгоцентризм (абсолютизация ценности собственного «я») и абсолютизация не абсолютных сверхличных ценностей (общества, государства, идеи справедливости и т. п.) являются ближайшими первоисточниками зла. При этом один из парадоксов нравственного сознания заключается в том, что абсолютизация высоких, по сути дела, но все же не абсолютных ценностей превращает их в ценности отрицательные. Так, абсолютизация сверхиндивидуальной, но служебной ценности государства порождает зло тоталитаризма; абсолютизация справедливости приводит к тирании отвлеченной идеи над живой, конкретной человеческой личностью и т. д. Ясно, что здесь мы имеем дело с моральными заблуждениями, что воля здесь субъективно устремлена к добру, объективно не совпадающему с добром подлинным. Здесь мы не имеем еще дела со злой волей в собственном смысле этого слова, а лишь с искривлениями, искажениями доброй воли.

Теперь мы подходим вплотную к кардинальному вопросу всей этики: есть ли зло лишь недостаток добра, или же оно есть положительная в своем роде сила — некая субстанция, под воздействие которой подпадают люди, одержимые злом?

Классический пример отрицательной, оптимистической трактовки проблемы зла — учение Лейбница. К подобной же трактовке склоняется и всякий пантеизм. Классическим примером утверждения онтологической самостоятельности зла является манихейство (основатель этого учения — персидский религиозный философ Мани), согласно которому Добро и Зло суть две абсолютные, равносильные субстанции, и наш мир возник в результате смешения этих субстанций. Оптимистическая трактовка зла явно недооценивает господствующей в нашем мире силы зла, не учитывая того, что злая воля вовсе не есть лишь недостаток доброй воли, а есть ее прямая противоположность, проявляющаяся наиболее наглядно в садизме и мазохизме. Согласно такому учению, человек от природы не столько зол, сколько слаб и несовершенен.

Неправда этого учения изобличается прежде всего фактом наличия злой воли — сознательного стремления к нанесению другим (а иногда и себе) зла, и притом не по неведению, а из ненависти к Богу и Его Царству. В самом деле, зло далеко не исчерпывается наличием «звериной» природы в человеке. Наиболее утонченные, глубинные формы зла носят не столько «зверский», сколько «сатанинский» характер. В этом отношении прав тот, кто первый сказал, что сравнивать злого человека со зверем — значит оскорблять зверя. Ибо зверь неспособен делать зло ради зла. Сатанинская ненависть не внеморальна (как эгоизм), а аморальна, она следует своеобразной диалектике объективного зла, она также сообразуется с законами царства ценностей, однако — ценностей отрицательных. Классическое опровержение оптимистической теории

зла дано в трактате Шеллинга «О свободе воли» — лучшем из всего, что написано на тему о реальности зла. Лучшим философско-художественным опровержением оптимистической легенды о чисто отрицательном характере зла могут служить романы Достоевского (особенно «Бесы» и «Братья Карамазовы»). Достоевский раз и навсегда изобличил зло как феномен, коренящийся в «заявлении своеволия», в бессознательной или даже сознательной борьбе с Богом и Его Царством. О врожденной падшести человека, о его первородной греховности говорит и современная психология подсознания (если переложить клинически-медицинские термины Фрейда на язык нравственной философии).

Однако противоположную крайность представляет собой и манихейство, утверждающее, по существу, равносильность Диавола Богу. Как всякий дуализм, оно противоречит единству и цельности мироздания, противоречит целостности человеческой природы, единству самосознания, составляющему закон бытия личности. Всякое учение, утверждающее два Абсолюта, есть покушение не только на логику, но и на Логос. Всякое учение о двойной истине есть абсурд. Манихейство превращает человека лишь в арену борьбы независимо от него существующих сил добра и зла, тем самым отрицая изначальную свободу личности, лишая служение добру его моральной ценности и как бы снимая с личности ответственность за совершаемое ею зло («бес попутал», а я здесь случайно подвернулся).

Одним словом, как отрицательная теория зла, так и утверждение абсолютной первичности, богоравенства зла — учения ложные. Первое учение недооценивает силу зла, второе переоценивает ее. Первое учение недооценивает степень человеческой свободы, второе вовсе отрицает свободу. Как крайний монизм, так и крайний дуализм не дают правильной основы для постановки проблемы зла.

***13.5. Метафизика зла.*** Величайшее и, можно сказать, классическое заблуждение древнегреческих философов состояло в отождествлении знания с добродетелью и порочности с неведением. Так, по Сократу, источник всякого зла — неведение, незнание добра. Человек же, узнавший, что такое добро, будет ео ipso[253] творить добро. Жизненная практика менее всего подтверждает эту рационалистическую теорию морали. Нельзя, конечно, отрицать того, что человек, не знающий добра, не может творить добро. Но из этого совершенно не следует, что человек, знающий добро, будет обязательно творить добро. Не следует уже в силу того рокового противоречия между разумом и волей, между благими намерениями и злыми свершениями, которое составляет едва ли не одно из самых основных определений человеческой природы. Мы уже имели случай цитировать крылатые слова Овидия и обличающе вдохновенные слова

апостола Павла на эту тему. Радикально злое начало в человеческой природе[254] (как, конечно, и радикально доброе) коренится не столько в разуме, сколько в подсознательных волевых импульсах. «Благими намерениями вымощена дорога в ад» — говорит Данте. Следование по пути добра предполагает сублимацию не только разума, но и всего существа человека, предполагает направленность не только сознания, но и подсознания на Добро. «Человек бывает на самом деле и гораздо хуже, и гораздо лучше того, чем он сам себе кажется» (Фрейд). Даже рационалист Спиноза учил, что разум сам по себе не в силах справиться со страстями. Но глубинный корень зла коренится не только в противоречии между разумом и волей. Кардинальный первоисточник зла заключается в *злой воле.* Сущность же злой воли заключается (как это уже было подчеркнуто нами) не столько в незнании, сколько в *неприятии* добра, в его сознательном *отвержении*, не столько в эгоизме, сколько в ненависти к Добру, проявляющейся конкретно в садизме (удовольствии от нанесения другим зла) и мазохизме (извращенном удовольствии от нанесения зла самому себе)[255]. Злая воля, в своем пределе, переходит в зло сатанинское, сознательную ненависть к Богу и Его Царству, в сладострастие разрушения и саморазрушения.

Но, с другой стороны, зло само по себе не может быть предметом воли. Бескорыстное служение злу, в строгом и буквальном смысле этого выражения, немыслимо и невозможно. К такому служению злу могло бы быть способно лишь абсолютно сатанинское существо. И все же, повторяем снова, приближения к сатанинскому злу суть реальность, ибо сущность злой воли заключается не в недостатке добра, а скорее, в противоположности ему. Здесь мы встречаемся со своеобразной антиномией зла. *Зло не есть ни недостаток добра, ни его прямая противоположность.* Зло есть *искажение, искривление* добра, *паразит на теле* добра.

Зло может успешно действовать в мире не от своего собственного имени (зло не имеет имени — недаром мы не находим слов для реакции на сатанинское зло), а прикрываясь *маской* Добра, т. е. через *соблазн.* Понятие соблазна играет одну из главных ролей в христианской этике. Сущность соблазна заключается в том, что зло *кажется* добром, что зло принимает на себя лицемерную маску добра, кажется *привлекательным.* Недаром лжекрасота зла нередко более привлекает человеческую волю, чем подлинная красота добра. Существует своеобразная эстетика зла. «Есть ли красота в Содоме? Знай, что в Содоме-то она и заключается для большинства людей» («Братья Карамазовы» Достоевского)[256]. И недаром в святоотеческой литературе так часто упоминаются «бесовские прельщения». Зло действует в мире и овладевает миром и человеческой душой через посредство соблазнов, т. е. обманом или самообманом. Если «лицемерие есть та необходимая дань, которую порок платит

добродетели» (Ларошфуко)[257], то это указывает на скрытую силу добра, с которой приходится считаться злу. Зло всегда овладевает человеческой душой обманом. Недаром говорится, что «Диавол есть ложь и отец лжи». И как ложь есть извращение истины, так и зло есть извращение добра. Здесь мы подходим к одной из труднейших проблем этики — к проблеме метафизики зла.

Присуща ли злу метафизическая первичность, аналогичная (лишь с обратным знаком) метафизической первичности добра? Иерархия положительных ценностей с абсолютной ясностью свидетельствует о том, что нравственное добро занимает высший, религиозное же добро (поскольку можно мысленно разделить эти понятия) — верховный ранг. И мы неоднократно подчеркивали, что нравственное добро без Бога не есть подлинное добро, т. е. что Добро укоренено в метафизической первосущности вещей. Абсолютное Добро совпадает с Абсолютным Бытием.

Но можно ли утверждать, спрашиваем мы снова, что и идее зла соответствует некая метафизическая сущность, что зло есть некая самостоятельная сила, что зло есть некий «отрицательный Абсолют»? Всякий категорически утвердительный или безоговорочно отрицательный ответ на этот вопрос ведет, как мы уже показали, или к недооценке зла (зло — отсутствие добра), или к переоценке его (зло — самобытная ипостась). Сущность зла может быть понята лишь в его антиномичности, в его имманентной противоречивости. Ибо поскольку первоисточник зла не столько моральное несовершенство, сколько злая воля, то необходимо искать субстрат этой злой воли — метафизическое Зло. Субстрат этот нельзя мыслить внешним по отношению к человеческой воле, ибо тогда зло действовало бы помимо человеческой свободы и мы не были бы ответственны за совершаемое нами зло («автоматизм зла», «бес попутал»). Но, с другой стороны, зло нельзя и отождествлять с человеческой волей, нельзя видеть первоисточник зла в «опасном даре свободы», ибо свобода — источник как зла, так и добра. Одинаково неприемлемы как доктрина, согласно которой свобода существует лишь в добре, зло же есть всегда продукт необходимости, продукт автоматического воздействия зла, так и доктрина, согласно которой в добре воля подчиняется высшей (моральной) необходимости, всякое же зло проистекает от свободы. В этом, последнем, случае нравственно добрый человек был бы лишь «автоматом добродетели».

*Формально* свобода сохраняется как в добре, так и в зле. Но диалектика зла такова, что в то время как в добре воля, смиряясь перед Верховной Ценностью, утверждает этим свою положительную свободу, в зле воля добровольно теряет свою положительную свободу, человеческое «я» становится в зле «*одержимым*». Добро действует на волю через *вдохновение*, зло — через *одержимость*. Ибо метафизическая суть личности

укоренена в Добре, от которого она отпадает во Зло. Поэтому всякое зло равнозначно с отпадением личности от своей метафизической первосути, от своего, выражаясь религиозным языком, «ангела-хранителя». Зло в конце концов приводит к разложению человеческой личности, хотя при этом разложении высвобождается огромная энергия, подобно тому, как огромная энергия высвобождается и выходит наружу при расщеплении атома. Поэтому-то зло и кажется мощнее добра, хотя энергия зла приводит в конце концов к разложению личности — к духовной смерти. Итак, наше понимание диалектики зла таково: зло не обладает той первичностью, каковой обладает добро. Зло неспособно поэтому творить, но лишь разрушать. Иначе говоря, зло предполагает наличие добра как предмета разрушения. Зло всегда питается соками добра, ибо оно не имеет собственной сущности. Зло есть, повторяем снова, как бы паразит на теле добра. Недаром Диавол называется «духом небытия и самоуничтожения». Путь зла приводит в конце концов к духовному небытию. За многоликими масками зла сквозит ничто, «мэон». Зло не обладает собственным бытием, зло укоренено в небытии. Но небытие не есть сущность, поэтому и зло не имеет собственного царства. Такая точка зрения отнюдь не равнозначна недооценке сил зла, прямому отождествлению зла с несущим, с небытием. Она означает лишь, что путь зла приводит, в пределе, к небытию, к духовной смерти. Эта метафизическая непервичность, обманность зла угадывается и в народных пословицах, например: «черт платит черепками» — *ибо ему нечем* платить. Но сам *путь* зла есть *реальность*. И сам «дух небытия и самоуничтожения»» есть «страшный и умный дух». Иначе говоря, Диавол не совечен Богу и не соравен Богу, но он *есть* после того, как он *возник*. Ничего нет опаснее и «лукавее» «просвещенского» взгляда, согласно которому добро и зло суть предполагающие друг друга понятия. На самом деле зло невозможно без добра, но добро возможно без зла. Точнее говоря, *возможность добра* предполагает также и *возможность зла*. Но *действительность добра* вовсе не предполагает *действительности зла*.

В мифе о грехопадении дано антиномическое, но единственно истинное понимание природы и проблемы возникновения зла. По христианскому учению, Диавол был «первый из ангелов», отпавший от Бога и Его Царства вследствие «гордыни», желания построить «свое», именно «свое» царство (вспомним, что чем ценность выше по рангу, тем большей отрицательной «противоценностью» она может сделаться).

Отпадение Диавола от Бога мыслится как *предмирный* акт. Тем не менее сотворенный Богом мир был первично без зла (все сотворенное — «добро зело») и лишь впоследствии подпал влиянию зла — через соблазн гордыни («будете как боги»[258]) и чувственности (яблоко Евы). Таким образом, христианство учит как о неабсолютной первичности зла,

так и о первородности зла в нашем падшем мире. «В Адаме согрешило все человечество».

Таким образом, мировое зло, зло в мире происходит от диавола, хотя он может овладевать миром и душами людей не автоматически, а через свободу, — через соблазны. Человеку свойственно ошибаться как в суждениях о бытии, так и в суждениях о ценности. Но есть некая тонкая, мистически значимая грань, за которой *добросовестное* заблуждение (слепота к высшим ценностям) *переходит в злую волю*. Человеческой природе свойственно искажать первородную иерархию ценностей в порядке заблуждения. Заблуждения в иерархии ценностей могут быть ближайшей, но не глубинной причиной зла. Заблуждения в иерархии ценностей создают благоприятную почву для самостоятельного воздействия злого начала на человеческую волю (конечно, не автоматически). Так, гордость, переоценка значения собственного «я» свойственна, в большей или меньшей степени, всем людям. Но самообожествление, «гордыня», стоит уже на грани злой воли. Здесь Диавол овладевает человеческой душой. Такова же, по нашему глубокому убеждению, диалектика коммунизма, начинавшегося в качестве добросовестного заблуждения (переоценка значения экономики, коллектива, пафоса социальной справедливости) и превратившегося затем в порождение злой воли, с адской последовательностью и нечеловеческой хитростью осуществляющее свой антихристианский и античеловеческий идеал — построение Вавилонской башни «царства Божьего на земле» без Бога. Сатанинское зло, действовавшее раньше только на индивидуальные человеческие души, нашло в наши дни свое социальное воплощение. И здесь мы снова можем наблюдать ту же диалектику зла: чем выше положительная ценность по рангу (например, социальная справедливость, рай на земле в идеологии большевизма), тем большим злом она становится, будучи оторвана от единственного Источника подлинного добра — от Бога. Так, всякая попытка установить царство Божие на земле без Бога приводит на практике к земному аду... Здесь можно видеть печать Антихриста. И глубоки и остроумны слова одного епископа: «Диаволу выгодно уверить человечество, что его нет, ибо тогда ему тем легче делать свое темное дело»...

Наше, человеческое царство находится между Царством Божиим и лжецарством Диавола. Над нами находится горняя Царства Божьего, источника всякого творчества и вдохновения добра. Под нами находится царство Диавола, который овладевает человеческой душой через соблазны и одержимости. Но человеческая воля свободна и поддается темным силам зла не автоматически, а через соблазны.

***13.6. Иерархия целей и средств.*** Взаимоотношение между целями и средствами — один из насущнейших вопросов этики. Ясно, что качество

воли определяется прежде всего теми целями, которые она себе ставит. Существует объективная иерархия целей, ибо цели суть не что иное, как те ценности, которые могут стать предметом воли, которые воля стремится реализовать в бытии. При этом установка воли на ценности более первична, чем целевая направленность воли. Та или иная идея может быть избрана в качестве цели лишь в том случае, если она признается положительной ценностью. Нужно отличать при этом конкретную цель, к достижению которой мы стремимся, от той ценности, которая имеется в виду в этой цели. Так, например, если моя цель — добиться повышения по службе ради прибавки жалованья, то здесь имеется в виду ценность материального благосостояния; если я стремлюсь к той же цели из-за честолюбия, то здесь имеется в виду повышение субъективной ценности моего «я».

Но оставим эти тонкости. Нас интересует здесь прежде всего отношение между целью и средством. Ибо условия нашего мира таковы, что цель обычно достигается не непосредственно, а с применением целого ряда средств. Как правило, ценность цели бывает выше ценности средства: «игра должна стоить свеч». Для основания предприятия приходится иногда идти на затраты, превышающие доход от этого предприятия, если считать время месяцами и годами. Но никто не стал бы основывать предприятие, если бы не рассчитывал в конце концов получить от него доход. Проблема эта приобретает особую остроту в области нравственных ценностей. И здесь можно наметить две основные формы искажения идеальной иерархии целей и средств: 1) абсолютизацию средств, подмену цели средством, — знакомую уже нам «гетерогонию целей» и 2) абсолютизацию цели, что позволяет действовать по принципу «цель оправдывает средства». Если цель действительно оправдывает средства, то можно пойти и на злое дело ради будущего торжества добра. Во имя спасения родины от врагов можно и должно идти на всяческие жертвы, вплоть до жертвы миллионами людей и миллиардных затрат. При самозащите приходится иногда идти и на убийство. В свое время толстовцам задавали ехидный вопрос: должен ли человек «не противиться злу», если на его глазах собираются убить или изнасиловать малолетнюю? И, конечно, умывание рук ради такого «служения добру» отвратительно и воспринимается как гнусное лицемерие. Безусловно, в таком случае человек нравственно обязан защищать ребенка, не останавливаясь, в случае нужды, и перед убийством преступника. Но во всех приведенных примерах мы имеем дело не со злой, а с доброй волей, которой приходится идти на нанесение кое-кому зла ради блага других. Наша жизнь бывает полна подобными или аналогичными нравственными антиномиями. Редко когда из ситуаций, в которые мы попадаем, возможен безболезненный исход. Нам всегда приходится чем-то жертвовать, жертвовать

одной положительной ценностью ради другой. Нам то и дело приходится выбирать не между добром и злом, а между ценностями, между большим или меньшим злом.

И тем не менее наша совесть категорически восстает против принципа «цель оправдывает средства». Ибо решающим здесь является вопрос: приходится ли нам жертвовать своей или чужой жизнью или благополучием, чтобы таким образом избегнуть большего зла, или мы за ранее готовы идти на зло ради торжества идеи, принимаемой нами за благую? Прав ли был Раскольников, пойдя на убийство старухи ради того, чтобы, разбогатев, облагодетельствовать затем человечество? Правы ли коммунисты, жертвующие благополучием и жизнью целых поколений, чтобы совершить затем пресловутый скачок «из царства необходимости в царство свободы»[259] и построить рай на земле? Здесь как нигде более уместно вспомнить третью формулу категорического императива Канта: «Поступай всегда так, чтобы человечество, как в твоем лице, так и в лице твоих ближних, всегда было для тебя целью, а не средством»[260]. Человеческая личность, ценная сама по себе, никогда не может рассматриваться в качестве средства, даже во имя реализации высокой идеи. Когда мы убиваем преступника в порядке самозащиты, мы не посягаем на его личность, а стремимся лишь обезвредить его. Но когда Раскольников шел на убийство старухи, он совершал покушение на сам моральный закон. «Я не старуху убил, я принцип убил», — говорит он впоследствии Соне[261]. Принцип «цель оправдывает средства» дискредитирует саму цель. Ибо иерархия ценностей есть гармоническое органическое целое, и ценность цели должна пронизывать собой и ценность средства. Истинно высокая цель никогда не может требовать зла. Более того, мы утверждаем, что тот, кто руководствуется принципом «цель оправдывает средства», на самом деле забывает о цели, сосредотачиваясь лишь на средствах (если эта цель морально полноценна; в противном случае проблема вообще не возникла бы). В душе такого человека происходит изменение качества первоначального (благого) мотива, незаметная подмена цели средством. Человек, идущий на низкие дела ради высокой цели, сам становится морально низким. Ибо нравственные качества личности определяются не только теми целями, к которым она стремится, но и совокупностью применяемых при этом средств. В силу гармонического строения иерархии ценностей ценность идеи добра органически сочетается с ценностью личности, так что личность ни в коем случае не может рассматриваться в качестве средства даже ради осуществления высокой цели. Человек, всерьез руководствующийся принципом «цель оправдывает средства», практически становится рабом применяемых им низких средств. При этом зло из средства практически становится как бы самоцелью. Из объекта зло превращается в субъект. Этот процесс подмены цели средством

всегда происходит бессознательно. Ибо сам человек почти до последней минуты искренне бывает убежден в том, что он служит добру, тогда как на самом деле зло овладевает его душой. Повторяем, что величайшие преступления в истории человечества совершались под лозунгом высоких идей.

Ибо зло само по себе настолько морально отвратительно, что оно изначально не может становиться конечной целью поведения. Одержимый злой волей обычно не осознает своей одержимости злом. И нужны бывают особые душевные потрясения, чтобы такой человек осознал, что он служит злу, а не добру.

Во всяком случае, цель оправдывает средства лишь в том случае, когда и средства оправдывают цель. И нахождение правильного соотношения между целями и средствами, установление объективной иерархии целей и средств есть одна из наиболее мучительных проблем нравственной философии и опирающейся на нее жизненной практики.

***13.7. Проблема моральных санкций.*** Мир наш во зле лежит[262]. И слишком уж часто в нашем мире злые торжествуют над добрыми, бесправие — над правом, зло — над добром. Слишком много преступлений остаются безнаказанными, слишком много слез и крови — неискупленными, слишком много страданий — безответными. Добродетель торжествует над пороком обычно лишь в сентиментальных романах. Между тем наша совесть не может мириться с безнаказанностью зла и ущемлением добра в мире. Наша совесть настоятельно требует воздаяния за зло и добро. Мы оставляем при этом в стороне частные случаи, когда под видом воздаяния люди на самом деле изживают свои подавленные мстительные инстинкты и когда добрые дела являются лишь средством для достижения блага в этом или в том мире. Подобные псевдоморальные мотивы слишком часто свивают себе прочное гнездо в человеческой душе. И не без основания поэтому некоторые философы-моралисты пытались построить систему морали «без санкций» (например, Гюйо)[263]. В глазах таких философов-моралистов моральные санкции убивают душу морали, ибо лишают добро его чистоты. Что это, дескать, за добро, которое требует себе награды да еще наказания злых!

Но подобная идея морали без санкций основывается на поверхностном понимании отношения между добром и блаженством, между злом и воздаянием за зло. Добро как средство достижения блага не есть, конечно, подлинное добро. И пресечение зла внешней силой, внешне понимаемым наказанием не уничтожает корней зла, а скорее порождает новое зло. Но дело здесь заключается вовсе не в награде «за» добро и наказании «за» зло. Добро и блаженство, равно как и преступление и наказание, образуют органическое целое — между ними существует внутреннее, а не внешнее

отношение. Добро уже потенциально содержит в себе блаженство, а всякое зло уже несет в себе зародыш наказания. Так, нельзя сказать, что я сломал ногу «за то», что прыгнул с высокого этажа; нет, я сломал себе ногу вследствие того, что прыгнул из окна. И в каком-то глубинном смысле прав был Спиноза, утверждая, что «блаженство не есть награда за добродетель, но *сама* добродетель»[264]. Моральные санкции суть естественные реакции души на зло, а вовсе не внешняя по отношению к морали сила. Сказанное нуждается, однако, в пояснении.

О каких это санкциях вы говорите? — спросят, быть может, нас. — Моральные санкции имеют место лишь в тех редких случаях, когда у человека не заглохла совесть, когда человек способен переживать угрызения совести. А что вы скажете о тех случаях, когда совесть в человеке молчит и он преспокойно продолжает творить зло, не ощущая никакого раскаяния и пребывая в сем мире в благоденствии?

И мы должны честно признать, что в системе чистой, автономной, безрелигиозной морали санкциям нет места. Ибо надежда на угрызения совести оказывается большей частью тщетной, а чисто моральные санкции — насмешкой над идеей санкции. Санкции могут быть оправданы и даже просто необходимы лишь в системе религиозной, теономной морали. Ибо нравственное добро получает свою силу и мощь из первоисточника религиозного добра, и только в свете религиозного добра обнаруживается внутренняя порочность, ничтожество и ничтожеподобие зла. «Мне отмщение, и Аз воздам»[265]. — Не идея добра, но сам Господь Бог вознаграждает добро и карает за зло. Закон обратного соотношения между силой и высотой ценности отменяется лишь в Царствии Божием или в нашем мире под воздействием благодати. Лишь в Царствии Божием добро есть не только идея, но и сила. Христос явится в славном, а не в страдальческом облике лишь перед концом мира...

Нам скажут, что мы разрубили Гордиев узел проблемы моральных санкций вместо того, чтобы распутать его, — вместо философского разрешения проблемы прибегли к ссылке на Господа Бога. И мы должны признать, что проблема моральных санкций действительно разрешима лишь в свете религиозного добра, что для человеческого рассудка моральные санкции всегда останутся загадкой. Но это нисколько не освобождает нас от долга осмыслить философски, насколько это возможно, проблему моральных санкций.

Моральные санкции носят прежде всего внутренний, а не внешний характер, проявляясь в угрызениях совести. Оставим пока в стороне слишком частые случаи, когда совесть в человеке молчит, несмотря на самые тяжкие его преступления. Сначала поговорим о проснувшейся совести, об угрызениях совести. Коль скоро голос совести заговорил в совершившем злое деяние человеке, никакие силы не могут заставить

этот голос замолчать. Изобличающий голос совести проявляется всегда сообразно присущей ему диалектике, т. е. с внутренней необходимостью. Злое деяние переживается при этом не просто как ошибка и не только как вина перед жертвой, но, прежде всего, как грех. Терзаемый угрызениями совести не в силах никуда спрятаться от идущих изнутри его существа обличений. В недрах его существа над ним совершается страшный суд совести. При этом совесть терзает человека не столько за самый факт злодеяний, сколько за мотивы, по которым они были совершены, — т. е. за собственное падение. Смерть, физическое уничтожение кажутся легким исходом терзаемому угрызениями совести. Такой человек чувствует себя как бы приговоренным к самому себе, приговоренным к вечному выслушиванию незримого и неподкупного судии, на приговор которого не может быть подана никакая апелляция. Моральные санкции заключаются вовсе не в том, что Бог так или иначе наказывает согрешившего человека. Они заключаются в том, что Бог *оставляет* такого человека. Внешнее наказание воспринимается им как некое облегчение, отвлекающее его внимание от совершающегося в нем суда вечности. В «Макбете» Шекспира дано классическое изображение угрызений совести, лишающих человека забвения даже во сне («Макбет зарезал сон...»[266]). С еще большей глубиной проблема внутренних, имманентных моральных санкций нашла свое художественное выражение в романах Достоевского, особенно в «Преступлении и наказании». Посягнувший на моральный закон Раскольников ощущает себя находящимся как бы в безвоздушном пространстве, чувствует себя абсолютно одиноким («Я как будто ножницами отрезал себя от всех людей»[267]). Он осужден нести наказание в себе самом. Здесь Достоевский с предельной глубиной показал, что ужас угрызений совести заключается не столько в «каре свыше», сколько в абсолютном «молчании небес». Трагедия угрызений совести заключается вовсе не в том, что Бог не может простить человека и наказывает его, сколько в том, что человек сам не может простить себе своего злодеяния. В этом смысле ад не есть некая сфера, в которую низвергаются согрешившие, — он есть абсолютное одиночество, и не то гордое одиночество, которое воспевал Байрон, а подлинное одиночество богооставленности. Не Бог низвергает согрешивших в ад, но сами согрешившие несут ад в себе, поскольку они не хотят ответить на голос совести раскаянием. В этом смысле ад есть постулат человеческой свободы. Смысл ада заключается в том, что человек не может быть насильно вознесен в рай. Шведский мистик Сведенборг повествует в одном из своих мистических видений о черте, которого — по молитвенной просьбе посетившей ад Богоматери — Бог вознес в рай. И когда возносящий черта ангел стал достигать рая, черт весь сморщился, и по лицу его видно было, что он переживает страшные мучения. На пороге рая черт стал молить Бога

пустить его обратно в ад. И Бог смилостивился над чертом и велел ангелу отпустить его. И полетевший в бездну ада черт снова почувствовал себя в своей стихии. Это видение Сведенборга в высшей степени символично[268]. Оно показывает, что многие люди чувствуют себя во зле более в своей стихии, чем в добре. — Мы все тайно любим зло, и поэтому нет оснований жаловаться на карающую руку Промысла, нет оснований обвинять Бога в том, что он создал ад. Ибо ад есть естественная стихия зла, ад имманентен, а не трансцендентен человеческой душе. Всякий человек, противоборствующий собственному голосу совести, противоборствующий голосу Божьему в нем, тем самым обрекает себя на ту или иную степень приближения к аду. Это противоборство человеческой гордыни несомненной правде Божьей может достигать крайних степеней. «О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, — пишет великий сердцевед Достоевский, — несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой, есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, проклявши Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... но ненасытимы во веки веков...»[269]

От угрызений проснувшейся совести есть только одно спасение — в прожигающем душу раскаянии. Но не так-то легко иным ответить на голос совести раскаянием. Ибо раскаяние предполагает победу над первоисточниками собственной злой воли, предполагает преображение духа. Человеческая совесть инстинктивно противится раскаянию, ибо источники греха теряются в глубине человеческой свободы. Впрочем, тема раскаяния настолько глубока, что мы здесь лишь указываем на место раскаяния в иерархии ценностей. Ибо раскаяние есть победа человека над собственным прошлым, есть эмпирическое доказательство недостаточности автономной этики, есть восстановление нарушенной иерархии первоценностей.

Тем же, кто не способен к раскаянию и даже замуровал в себе наглухо голос совести, можно сказать лишь, что горе тем, кого не постигла Божья кара в этой жизни. Голос проснувшейся совести еще страшнее, когда уже нет возможности искупить содеянное. Ибо самые мучительные угрызения совести бледнеют перед тайной последнего Божьего суда.

* * *

Недостаток места не позволяет нам раскрыть тему моральных санкций сколько-нибудь полно. Здесь перед нами развертывается тема бездонной глубины, может быть, самая насущная тема из всех возможных тем религиозной этики. И мы позволили себе кощунство коснуться этой

темы лишь в самых общих чертах ради большей полноты набросанного нами эскиза иерархии ценностей. По существу же, эта глава должна бы стать не концом, а новым началом. Но, повторяем, технические обстоятельства не позволяют нам идти дальше. Ибо в противном случае наша книга могла бы так и остаться ненапечатанной. Автор был поставлен перед выбором: или углублять тему о зле и отложить печатание книги на неопределенное время, или оборвать ее на самом интересном месте. По человечески понятному нетерпению автор выбрал последнее. Пусть же не слишком бранят нас те, кто с полным на то основанием найдут нашу систему незаконченной и не до конца продуманной. Автор надеется, что в следующем издании, если будет в нем нужда, он сможет исправить самые непростительные недочеты. Сейчас же ему приходится представить сей труд в теперешнем его, пусть и незаконченном виде. Автор делает это с тяжелым сердцем, но где-то и когда-то нужно заканчивать.

# ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ

## ПРЕДИСЛОВИЕ Н.О. ЛОССКОГО

Сергей Александрович Левицкий получил высшее образование в Карловом институте в Праге. Усвоив гносеологию интуитивизма Лосского и Франка, т. е. учение о том, что человек познает предметы внешнего мира так же непосредственно, как свои чувства и стремления, Левицкий получил степень доктора философии за диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания». После Второй мировой войны, живя в Западной Германии в условиях беженства, он написал книгу «Основы органического мировоззрения», в которой живо и талантливо изобразил сущность интуитивизма, персонализма и социально-этических учений «солидаризма».

В настоящее время, живя в Вашингтоне, Левицкий всесторонне разработал в своей книге «Трагедия свободы» вопрос о свободе воли, заинтересовавший его с самого начала его философской деятельности. Свобода воли есть первозданное свойство личности, столь существенное, что оно связано со всеми сторонами строения личности и мира. Поэтому книга Левицкого содержит в себе основы гносеологии, онтологии и аксиологии, например, учение о строении личности, об отношении между свободою и бытием, между свободою и отношением личности к низшим и высшим ценностям; коротко говоря, она содержит в себе очерк всего миропонимания Левицкого. Особенно ценны в ней указания на то, насколько свобода есть великий, но вместе с тем и роковой дар: мы, люди, грешные существа, находящиеся вне Царствия Божия, легко подпадаем всевозможным соблазнам, и тогда получаются крайне различные извращения свободы, описанные в книге «Трагедия свободы».

Свои учения Левицкий излагает в связи с удачными ссылками на весьма различных философов — таких, как Плотин, Шеллинг, Гегель, Киркегор, Вл. Соловьев, Шопенгауэр, Франк и др. Нередко он ссылается также на художественную литературу, приводя из нее меткие цитаты.

Интересы Левицкого весьма разнообразны. Он опубликовал ряд содержательных статей о Достоевском, Вл. Соловьеве, по различным

вопросам философской публицистики, например, очень ценна его статья «Душа и маска большевизма», своего рода психоанализ большевизма.

В XX веке появилась плеяда талантливых русских философов, начавших свою деятельность до революции. К сожалению, один за другим они сходят со сцены. Умерли о. Сергий Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин. Разносторонне талантливый философ о. Павел Флоренский, автор замечательной книги «Столп и утверждение истины», был сослан в концентрационный лагерь; по возвращении из ссылки он был поселен вблизи Москвы и в 1946 году погиб от несчастного случая: при постройке дома он был убит упавшим бревном. Л.П. Карсавин, когда советское правительство заняло Литву, не мог печатать своих произведений, но в беседах сообщал знакомым свои философские мысли. Его сослали в Сибирь, но и там он продолжал такие беседы. В 1952 году он или был расстрелян, или умер от неблагоприятных условий жизни.

Когда думаешь об этом ряде мыслителей, является тревожная мысль: кто же будет преемником их в философской работе? Книга Левицкого дает право спокойно смотреть на будущее в уверенности, что он достойный преемник той линии философии, начало которой положил Вл. Соловьев. «Есть порох в пороховницах»...

*Н.О. Лосский*
[1958]

## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

### Вступление

Нет проблемы, которая уходила бы столь глубоко в метафизические высоты и имела бы в то же время величайшее практическое значение, как проблема свободы воли. В проблеме этой, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики этики и религиозной философии. С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее сугубую теоретичность, невольно сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов. Участвовала ли моя воля в творчестве моей судьбы, моего характера, моей личности, или я всю жизнь был лишь полем игры внешних и чуждых моему «я» сил? Является ли осознание внутренней свободы, неразрывно связанное с природой самосознания, интуитивным обнаружением истины свободы, или она есть продукт естественного самообмана? К каким теоретическим и практическим последствиям обязывает меня признание свободы или несвободы воли? От того или иного ответа на эти вопросы не может уйти никто (хотя бы ответа «для себя»), в ком не угасли окончательно духовные запросы и искания. При этом не столь важно, преподносятся ли эти вопросы в логической или образной форме.

Стремление к самооправданию, столь глубоко коренящееся в человеческой природе («я не мог поступить иначе»), является в своей теоретической сущности не чем иным как стремлением снять с себя ответственность ссылкой на детерминизм моих, по крайней мере, поступков. В свою очередь, стремление к самоутверждению, проявляющееся иногда вопреки рассудку и стихиям, вырастает из неискоренимой жажды осуществления свободы. Мы не говорим уже о том, насколько глубоко связана с проблемой свободы проблема вины — как в юридическом, так и в моральном смысле этого слова. Одним словом, излишне было бы напоминать все эмоциональные и волевые импульсы, где мы, сознательно или бессозна-

тельно, сталкиваемся лицом к лицу с «теоретической» проблемой свободы.

Практической и исторически актуальной стороне этого вопроса будет посвящена вторая часть нашего труда, где мы попытаемся проследить «диалектику свободы» в ее значении для переживаемого нами современного кризиса.

В первой же, теоретической части, постараемся sine irae et studio (*совершенно беспристрастно*)[1] рассмотреть эту проблему в ее категориальной структуре. Не беда, если к тысяче трактатов о свободе мы прибавим тысяча первый. С ростом и изменением характера научной и философской культуры меняется и облик проблем. В частности, современная наука и современная философия дают возможность поставить эту традиционную проблему во многом по-новому, хотя повторения классической проблематики естественны и неизбежны.

В интересах методологического разделения темы разделим ее сначала на три части: на проблему свободы действия (которую многие смешивают с проблемой свободы воли), на проблему свободы выбора и на проблему свободы самого хотения, в которой и заключается собственное ядро вопроса.

## Свобода действия

Первым, так сказать, внешним слоем проблемы свободы является проблема свободы действия, где вопрос ставится не о границах хотения, а о границах практических возможностей ее проявления. Границы эти поставлены прежде всего строением тела, законами физиологии, не говоря уже о законах материального мира. Ясно, что я, и как организм и как физическое тело, подлежу этим законам. Я не могу, например, прыгнуть в небо, не могу сделать свое тело невесомым и пр., как бы мне этого, в патологическом порядке, ни хотелось.

Однако и здесь не столь легко поставить точные границы: человеческий организм не может летать, но человеческий гений может использовать силы материальной природы по своей воле, не нарушая этих законов (авиация). Прыгнуть на Луну, конечно, невозможно, но если построить соответствующую ракету (которая, по-видимому, близка к осуществлению), то и это желание будет удовлетворено. А в нейтральной сфере интерференции сил тяготения человеческое тело будет действительно невесомым.

Да и границы физиологических законов также весьма растяжимы. Об этом свидетельствует принципиально весьма высокая власть души над телом. В особенности индусские аскеты выработали целую систему приемов, позволяющих человеческому телу довольно долгое время оставаться без пищи, удерживать на рекордное время дыхание и т. д. Известно

также, что в условиях крайней опасности человеческий организм способен переносить условия, нормально невыносимые.

Поэтому, даже не вдаваясь в детальный обзор принципиально возможного и невозможного, мы можем констатировать наличие относительной свободы действия — в рамках законов физики и физиологии.

Главное, однако, заключается в том, что проблема свободы действия отнюдь не затрагивает существа проблемы свободы воли. Так, несмотря на наличие относительной свободы действия, вполне возможно защищать взгляд, согласно которому и победа человека над силами материальной природы (частично осуществляемая современной прогрессивной техникой), и даже победа духа над телом фатально предопределены ходом мирового процесса. Спиноза не без основания говорит, что падающий камень, если бы он обладал сознанием, мог бы думать, что он падает свободно — по собственной воле[2]. Еще большую иллюзию свободы имел бы сильно подброшенный вверх камень — ему могло бы казаться, что он преодолевает законы природы.

И обратно, если бы свобода действия была всецело ограничена железными законами природы, то это отнюдь не обязательно означало бы рабство воли. Ибо теоретически вполне возможен взгляд, согласно которому человек является полным хозяином в мире своего сознания и что только внешняя его свобода (свобода действия) может быть ограничена. Так, Гоббс с основанием замечал, что парализованный лишен возможности двигаться не в силу несвободы своей воли, а в силу отсутствия способности совершать движения[3]. Иными словами, можно утверждать наличие «психологической» свободы даже при отсутствии свободы материального действия.

Уже эти соображения наводят на мысль, что свобода действия является лишь первым, внешним слоем проблемы свободы, а отнюдь не затрагивает существа этой проблемы. Конечно, подлинная свобода должна охватить и свободу действия, но проблема свободы не может быть решена или правильно поставлена, если исходить из проблемы свободы действия.

Итак, свобода действия есть практическая, «техническая» проблема. Мы вообще не писали бы о ней, если бы в умах некоторых проблема эта не смешивалась с собственно проблемой свободы. Так, некоторые грубые формы фатализма — volentem ducunt fata, nolentem trahunt (желающего судьба ведет, нежелающего [упрямого] тащит)[4] — возникли из смешения проблем свободы действия и свободы воли.

### Свобода выбора

Проблема свободы выбора много сложнее проблемы свободы действия. В ней вопрос ставится не о приведении воли в действие, а о внутренних границах самого хотения. Способна ли человеческая воля выбирать между

мотивами, или она (воля) является лишь регистратором, приводящим в действие наиболее сильный мотив? Как известно, детерминисты утверждают последнее, то есть что волевая жизнь человека сводится к борьбе мотивов, в которой автоматически побеждает мотив сильнейший. Сколь ни убедительно для многих такое простое соображение, оно не выдерживает прикосновения критической мысли. Ибо вся проблема заключается в критериях силы или слабости мотивов. Детерминисты были бы правы, если бы они знали такой критерий и были бы в состоянии с математической точностью предсказать, какой мотив должен обязательно победить. Некоторые психологи полагают, что они нашли такой мотив. Так, в XIX веке модно было объяснять поведение человека «инстинктом самосохранения», хотя даже до Достоевского можно было видеть, что человек иногда шел против этого «сильнейшего» мотива (самоубийства, случаи жертвенности). Так, в настоящее время некоторые фрейдисты считают таким «всеобъясняющим» мотивом сексуальность. Однако при этом они настолько незаконно расширяют понятие сексуальности, что в человеческой душе просто не находится места для мотивов иного рода, а тогда пропадает весь смысл объяснения всего поведения сильнейшим мотивом. Претензия на объяснение всех движений души сексуальностью оказывается в таком случае ничего не говорящей тавтологией.

Главное же — кажущаяся убедительность довода детерминистов оказывается порочным кругом мысли: сначала за причины победы мотива выдается сила мотива, а затем за критерий силы — победа мотива. Ибо мы лишь из практики узнаем, какой мотив оказался сильнейшим.

Представим себе, что мы присутствуем на матче бокса, и скажем заранее, что победит «сильнейший». Конечно, при всех вариантах мы окажемся правыми, но такая постановка вопроса отдает анекдотом. Зрители оценили бы такую постановку вопроса как забавную или глупую остроту. А между тем сколько раз в философии такой «неопровержимый» довод преподносился с миной торжественной мудрости?!

Общий принцип мотивации должен, конечно, остаться в силе: воля без мотивов подобна мотору без горючего. Здесь действует закон достаточного основания, проекцией которого на психику является закон «психической детерминации». Ссылка на этот закон имеет свой положительный смысл — против заявлений неумеренных индетерминистов, полагающих, что мотив способен возникать в душе и приводиться в действие безо всякой причины, «просто так».

Непосредственный опыт говорит нам, что мы способны выбирать между мотивами в случае их приблизительной силы (ибо в случае явного неравенства сил выбор совершается автоматически — фактически тогда нет даже выбора, а есть прямое следование мотиву). Но при этом победа достигается через прибавление нового, третьего, мотива, так как наше

«я» не может оставаться пассивным зрителем мотивов и должно вмешаться в грозящую «ничью» мотивов или отказаться временно от решения. Но я ничем не гарантирован от того, что то, что представляется мне свободным актом выбора-решения, на самом деле предопределено моим характером, воспитанием, средой, не говоря уже об обстоятельствах и факторах более грубого характера. То есть мой, субъективно говоря, «свободный» акт выбора может оказаться на самом деле не выбором, а тем же автоматическим следованием «сильнейшему» мотиву, но о силе которого я в данный момент не имею истинного представления. Ведь «мы не знаем и сотой доли того, что знает наша душа» и нередко ошибаемся не только в других, но и в самих себе! Следовательно, указание на ощущение свободного выбора вовсе не является еще доказательством действительной свободы выбора. Опять-таки аргумент Спинозы о падающем камне остается в силе.

Помимо того, психологически неверно, что выбор сопровождается ощущением свободы. Скорее, наоборот! Самое мучительное — необходимость выбирать, и чем больше предметов выбора, тем интенсивнее это психологическое ощущение несвободы. Нередко мы выбираем далеко не лучшее, чтобы только покончить, наконец, с необходимостью выбирать, освободиться от «свободы выбора». И наоборот, сознание совершения выбора, приносящее с собой ограничение круга только что бывших возможностей, дает нам чувство явного облегчения! «Слава Богу, эта проблема, худо ли, хорошо ли, наконец, решена!» Значит, нередки случаи, когда чувство облегчения, освобождения означает на деле ограничение свободы и, наоборот, «свободный выбор» оборачивается «муками выбора». Следовательно, психологическое ощущение свободы или несвободы отнюдь не является доказательством свободы или несвободы. Очень может быть, что психологически свободно совершаемое действие (например, предавание себя пьянству) лишний раз делает нас рабами наших недостойных пристрастий и, наоборот, идя против своих пристрастий, я достигаю свободы. В конце концов, в результате чувство свободы или несвободы и совпадает, вероятно, с реальной свободой или несвободой. Но пока мы не можем охватить перспективы нашей жизни в целом, вряд ли можно ожидать совпадения ощущения свободы или несвободы с ощущаемым — с реально сущей свободой или несвободой.

Во всяком случае, вопрос о свободе неразрешим в рамках одной психологии, хотя истинное решение вопроса должно охватить также и психологические данные.

Но это значит, что мы должны выйти из рамок психологии и поставить вопрос о самой свободе — а не об одних ощущениях свободы или несвободы, сопровождающих волевой выбор.

## Свобода хотения

Итак, проблема свободы вовсе не заключается в субъективных ощущениях свободы или несвободы, в частности в ощущениях свободы или несвободы выбора. Выбор eo ipso (этим самым) свободен — несвобода выбора уничтожает понятие выбора, почему «выборы» по одному списку в тоталитарных странах являются комедией. Но вопрос заключается в том, соответствует ли ощущение возможности выбрать тот или иной путь действительной возможности сделать это? Иначе говоря: соответствует ли ощущению свободы выбора действительная свобода выбора? Пример Спинозы с падающим камнем весьма поучителен: мы можем быть субъективно убеждены в нашей свободе и все-таки быть на самом деле рабами.

Значит, проблема не в том, существует ли (субъективно говоря) свобода выбора, а в том, существует ли свобода хотения, определяющего выбор.

Но этот вопрос неразрешим в рамках одной психологии. Для постановки и решения проблемы свободы нам надо было выйти из пределов психологии и поставить вопрос об отношении между моими субъективными состояниями и объективными факторами, влияющими на субъективные состояния. То есть проблема свободы — по существу, метафизическая проблема. В ней ставится вопрос об отношении нашей воли к истинно сущему и ставится под сомнение истинно сущее нашей воли. При этом вовсе не обязательно быть непременно материалистом, чтобы отрицать свободу. Конечно, если за истинно сущее полагается бездушная материя, наша же психика — только за эпифеномен[5], то, значит, мы несвободны в наших действиях, даже если бы мы обладали субъективным ощущением свободы. Но возможны и иные формы детерминизма, кроме материалистического. В богословии представлен, например, супранатуралистический детерминизм, согласно которому все наши действия предопределены Господом Богом (*Лютер.* De servo arbitrio[6]). Лейбниц не без основания говорил о «духовных автоматах»[7], каковыми при этой концепции должны почитаться все живые существа.

Но во всяком случае мы не можем не только решить, но и поставить проблему свободы, не перейдя через порог метафизики.

Вполне логично поэтому, что последовательные позитивисты, отрицающие метафизику, отрицают и разрешимость проблемы свободы. Заявляя себя «непредрешенцами» в этом вопросе, они склоняются к детерминизму как к «рабочему методу». Другое дело, что последовательный позитивизм, будучи продуман до конца, превращается в пан-иллюзионизм, ибо отрицание истинно сущего неизбежно приводит к развоплощению бытия — всякого бытия, и что такой пан-иллюзионизм сам есть род отрицательной метафизики.

Мы рассмотрим позитивизм в его отношении к проблеме свободы в специальной главе. Пока же мы будем рассматривать те концепции,

которые утверждают или отрицают свободу воли, т. е. концепции, претендующие на статус метафизических.

Традиционно этот вопрос ставится так: или моя воля есть одно из звеньев в сложной цепи мировой причинности — и тогда воля моя несвободна. Или же моя воля обладает чудесной способностью к самопроизвольным актам — способна нарушать цепь причинности, внося в нее прерывность и принципиальную непредвиденность.

При этом индетерминисты утверждают, что отрицание свободы с неизбежностью влечет за собой отрицание моральной ответственности и, следовательно, делает человека существом морально невменяемым. Тогда лишается своей почвы всякая мораль.

Детерминисты, обратно, утверждают, что способность к самопроизвольным актам делала бы человека невменяемым в другом отношении: человек стал бы тогда игралищем собственных иррациональных капризов, и тем самым вопрос о моральной вменяемости лишился бы своего смысла.

Индетерминисты утверждают, что при наличии абсолютно равных мотивов человек был бы обречен на пассивность, и приводят в связи с этим знаменитый пример Буриданова осла, поставленного между двумя равными стогами сена, который, не имея повода предпочесть один стог другому (в силу их равности), умрет с голоду — если только не наделить его способностью к самопроизвольному выбору[8].

Детерминисты обычно возражают, что невозможно подыскать в природе двух абсолютно равных величин, в частности и абсолютно равных стогов сена, и привести при этом осла в такое положение, чтобы он стоял абсолютно посредине этих стогов, не говоря уже о дуновениях ветра, большем или меньшем свете с правой или левой стороны, каковые факторы, несмотря на их маловесомость, могут оказаться решающими при «решении» осла съесть тот или другой стог сена.

Добавим, что фактически детерминисты правы: абсолютной равности в мире конкретностей не существует. Точнее, она исчезающе маловероятна. Но, возводя этот вопрос на принципиальную, чисто теоретическую высоту, детерминисты должны были бы признать, что пресловутый осел действительно умер бы с голоду, так как у него не нашлось бы мотива предпочесть один стог другому. Осел умер бы с голоду, если бы детерминисты оказались правыми. Другой вопрос, захотел ли бы осел пожертвовать собой, чтобы доказать правоту детерминизма.

Со времен XIV века это мифическое голодающее животное не сходит со страниц философских трактатов и голодает.

Мы не надеемся, что он предпочтет один стог другому после нашего тысяча первого трактата. Но, может быть, он просто сбежит со своего места, чтобы найти третий стог!..

Пока же, откладывая шутки в сторону, рассмотрим классические формы детерминизма и индетерминизма, имея в виду не столько кон-

кретные историко-философские системы, сколько детерминизм и индетерминизм в их чистых «моделях».

### Материалистический детерминизм

Наиболее грубой, но именно поэтому кажущейся неотразимой формой детерминизма, является материалистический детерминизм. Он представлен implicite (в предпосылке) в учениях всех материалистов, а explicite (ясно) лучше всего выражен у Гоббса и у Гольбаха. Однако мы изложим его в общей форме, не приурочивая его обязательно к учению того или другого мыслителя.

Детерминизм логически следует из принципов материализма уже потому, что материализм признает за основное бытие только материю, все же душевные процессы он должен считать за пассивные следствия материальных процессов. Графически эту схему можно изобразить так:

| А | Б | В | Г | Д | Е | Ж | З |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| . | . | . | . | . | . | . | . |
| а | б | в | г | д | е | ж | з[9] |

Отсюда, между прочим, видно, что материалистический детерминизм должен отрицать наличие психической причинности: ощущение «б» следует за ощущением «а», так как они порождены материальными процессами «А» и «Б», а не потому, что «а» причинило «б». Причинность здесь может быть только материальной.

Например, если мне захотелось пить, и я сразу затем представил себе образ влаги, то образ влаги вовсе не порожден желанием пить — желание пить порождено недостатком влаги в организме, а образ влаги порожден мозговыми процессами, причиненными недостатком влаги в организме.

Затем, последовательный материализм должен отрицать возможность обратного воздействия души на тело: никакое ощущение, или желание, не может повлиять на объективно протекающие в моем теле материальные процессы (физические или химические). Скажем, я захотел пить и протянул руку к стоящему передо мной графину с водой. Материализм должен отрицать кажущуюся неискушенному сознанию самоочевидной причинную связь. Материалист должен толковать эту кажимость так: недостаток влаги в моем теле вызвал моторную реакцию.

Эта объективно сущая материальная причинная связь субъективно преломилась в моем сознании как связь между (психическим) желанием и (материальным) движением руки. То есть почти очевидная связь души с телом, влияние желания на движение тела оказывается, с материалистической точки зрения, иллюзией.

Но если даже влияние желания на движение тела есть иллюзия, то еще большей иллюзией должен быть признан, например, разговор между двумя лицами, в результате которого другое лицо меняет свои планы и поддается влиянию первого. Если иллюзией является связь моего духа с моим телом, то еще большей иллюзией должно быть общение и мое влияние на другого, т. е. причинное воздействие моего духа (через посредство тела) на дух другого (опять-таки через посредство его тела).

Одним словом, материалистический детерминизм должен отрицать такую, казалось бы, несомненность, как психофизическая причинность: возможность обратного влияния души на тело со всеми вытекающими отсюда последствиями (невозможность реального общения, например). — Ведь последовательный материализм обязывает к психическому солипсизму[10]: если реально сущими являются вообще лишь материальные движения, и в частности физико-химические реакции в моем теле, а непосредственно даны мне лишь пассивные следствия их — ощущения, то непонятно, как могу я выскочить из круга своих ощущений, если не признать сверхчувственного восприятия, на что материалист не может пойти, не отказавшись от принципов материализма.

Обыкновенно лица, исповедующие материализм, не сознают всех тех неприемлемых с точки зрения здравого смысла последствий, к которым обязывает материалистическое миросозерцание. Разумеется, эти «противоречия здравому смыслу» сами по себе не могут служить аргументом против предполагаемой истинности материализма: сколько раз философии приходилось идти против здравого смысла, реальность которого, как справедливо заметил Кант, доказывается употреблением его на деле, а не абстрактной ссылкой на него[11].

Но почему-то материалисты редко видят все эти почти парадоксальные последствия, к которым обязывает материалистическое миросозерцание, и еще реже имеют смелость идти столь радикально против здравого смысла (ведь подсознательно материализм продиктован этим самым «здравым смыслом»). Такую смелость имел, например, Гоббс, который все психические представления называл «фантазмами»; такой смелостью обладают крайние бихевиористы[12], идеал которых — вытравить всю психологическую терминологию из науки, заменив психологические представления физиологическими реакциями.

Последовательный материализм вообще крайне обедняет мир, он должен отрицать не только свободу, но реальность качеств (только количества реальны) и даже всякую самобытность психики. Человеческий мир тогда уподобляется театру марионеток, которым только «кажется», что они что-то ощущают, чего-то хотят, что-то передвигают, и которые на самом деле приводятся в движение огромным маховым колесом мировой причинности.

«Опровергнуть» такой чистый материализм столь же трудно, как «опровергнуть» солипсизм. Но смело можно утверждать, что правота чистого материализма исчезающе маловероятна: ведь шанс на то, что слепая игра атомов или еще более миниатюрных частиц создаст живой организм, выразится, вероятно, в одной триллионной в триллионной степени. Возникновение же психики из «мертвой» материи должно быть признано настоящим чудом. Если принять эту маловероятность материализма с придачей к ней триллионов ежемгновенно совершающихся чудес, то такой материализм будет неопровержим. Но его математическая маловероятность и открытое допущение чудес сделают его приемлемым лишь для нескольких научных фанатиков. Получается парадокс: материализм родился из протеста против теизма, в частности против «чудесной концепции» о сотворении мира Богом из ничего. Но, отказываясь принять это таинственное чудо, материалисты должны признать триллионы ежесекундно совершающихся малых чудес — зарождение жизни, развитие психики, таинственную координацию между телом и духом. Исчезающе же малая вероятность правоты материализма должна была бы заставить задуматься и тех, кто примкнул к материализму по мотивам его мнимой «научности».

Но раз мы признали сомнительность правоты материализма, то отпадают и главные аргументы против свободы, которые обычно приводятся детерминистами (зависимость душевной жизни от материи и, следовательно, априорная невозможность «самопроизвольного» волевого акта).

Очевидно, защищать свободу воли можно только, если признать самобытность психического, духовного начала. С другой стороны, одного признания самобытности психики, конечно, недостаточно для утверждения свободы, ибо вполне можно представить себе, что и дух, как и материя, подчиняется закону причинности — пусть «духовной причинности», — и тогда также не останется места для свободы. Проблема свободы, разумеется, отлична от проблемы примата духа или материи, но она перекрещивается с этой основной онтологической проблемой, имеет с ней важные точки соприкосновения. Стопроцентный материализм и свобода, во всяком случае, несовместимы. Только идеалистическая онтология создает предпосылки для философии свободы, хотя всегда нужно помнить, что это — только предпосылки.

Но материализм не всегда выступает в его чистой форме. Нередко он разбавляется некоторыми уступками идеализму. Но материалистическим по духу является всякое объяснение духовных феноменов «снизу». Так, всякое объяснение законов физиологии законами физики по духу материалистично, равно как материалистично объяснение явлений психики законами физиологии («физиологизм», «биологизм»), как материалистично объяснение явлений специфически духовных законами психической причинности (например, объяснение сущности искусства мотивом услажде-

ния органов чувств, стремлением к «компенсации», утончением «либидо»[13] и пр.). Такое «сведение» духа к психике называется "психологизмом" и на первый взгляд далеко от материализма. Но здесь остается претензия на объяснение «высшего» «снизу», и такая тенденция, будучи доведена до логического предела, проявит свою материалистическую природу.

Проф. Н. Лосский обращает внимание на то, что в системе материалистического детерминизма находится место для признания относительной свободы действия[14]. Так, человек, которого голод и истязания заставляют идти на предательство, совершает это предательство, свободно владея своими физическими движениями, своими голосовыми связками и пр., т. е. обладает свободой действия. Человек же, связанный по рукам и ногам и вдобавок с завязанным ртом, не мог бы совершить ни предательства, ни вообще никакого внешнего акта, т. е. был бы лишен свободы действия. Опять-таки слепой не видит не в силу отсутствия свободы, а в силу отсутствия способности видеть. Эти выводы, по существу логичные со строго материалистической точки зрения, но явно извращающие смысл понятия «свобода», указывают на вопиющую недостаточность материалистического понятия свободы как отсутствия внешних препятствий для совершения физического действия. И разумеется, та относительная «свобода действия», которую признает материализм, отлично может совмещаться с духовным рабством.

Строго говоря, существует три формы материализма: эквативный, атрибутивный и эффективный. Материализм эквативный утверждает, что реально существует только материя, вся же духовная жизнь есть лишь «великая иллюзия», ибо, в сущности, переживание боли есть не что иное как процесс острого раздражения нервов. Парадоксальный вывод об иллюзорности всех психических ощущений подрывает правомерность притязаний такого материализма, ибо психические ощущения также существуют, и объяснить их иллюзорность — значит ничего не объяснить. Эквативный материализм есть поэтому самая наивная форма материализма, плод философского недомыслия. При философской правке из него получится учение, согласно которому психическая жизнь есть внутренняя сторона материальных процессов, т. е. панпсихизм.

Вторая форма материализма — материализм атрибутивный, согласно которому психика есть один из атрибутов материи. Но это означает одушевление материи, то есть гилозоизм, сводящий на нет чистоту материализма.

Наиболее распространенной и наиболее серьезной формой материализма является материализм эффективный, согласно которому психика есть пассивное следствие материальных процессов, причем процессов «высокоорганизованной» материи. Именно в этой форме материализма мы имеем дело с категорией причинности по схеме: материя — причина, психика — следствие. Согласно этой теории, психика оказывается «слу-

чайным» продуктом движения материи. Пробный камень такой теории, на котором терпит крушение эта форма материализма, — упомянутая уже невозможность или непонятность обратного воздействия души на тело. Материалисты нередко пытаются парировать этот удар ссылкой на то, что и продукты причинного воздействия могут вплетаться в цепь причинности и что утверждение пассивности психики относится лишь к «первому толчку»[15]. Но доказать наличие этого «первого толчка» они, конечно, не в силах; признавая же наличие фактического взаимодействия души и тела, они сводят этим на нет свое первоначальное «смелое» утверждение об абсолютной «первичности» материальных причин.

Помимо того, поскольку душевные процессы невесомы и непротяженны, то допускаемое воздействие души на тело означало бы вмешательство в материальные процессы нематериального, невесомого и непротяженного фактора, то есть привело бы de facto к признанию беспричинных материальных движений, что противоречило бы тезису о материальной причинности.

Итак, со всех сторон материалистический детерминизм наталкивается на непреодолимые трудности, из которых выпутаться он может, только признав абсолютную пассивность психики — вывод, утверждать который решаются лишь немногие матерые материалисты, вроде Гоббса. Но и этот вывод можно привести к абсурду: ведь первично даны нам именно психические ощущения, являющиеся пассивными следствиями материальных процессов. Но тогда как я могу заключить о наличии материальных причин из чисто психических следствий? Ведь тогда я буду заперт внутри своих ощущений и должен буду утверждать солипсизм, т. е. что реально существую только я и мои психические ощущения. Этим разрушается все здание материалистической метафизики, парадоксальным образом обращаясь в свою противоположность. — Такими диалектическими трюками и имманентным приведением себя к абсурду мстит последовательная философская мысль за ложность принятой посылки (материалистического детерминизма).

### Психический детерминизм

Чисто материалистические аргументы против свободы воли, таким образом, недоказуемы. Разумеется, нельзя сомневаться в том, что физическая среда оказывает влияние на характер населяющих данную местность организмов. Но столь же несомненно, что из влияния физической среды нельзя дедуцировать необходимость появления таких-то организмов, равно как из факторов географических нельзя дедуцировать народный характер и культуру данного народа. Факторы биологические (раса) и духовные (религия, культура) играют здесь большую роль.

Физиологические факторы, конечно, определяют характер вызываемых ими психических процессов. Однако они не предопределяют их, доказательством чему может служить хотя бы тот факт, что человек может пойти даже против безусловных рефлексов — например, подвергнуть себя добровольной голодовке.

Для того чтобы принять материалистические аргументы против свободы, недостаточно фактов влияния тела на душу, ибо наряду с ними существует факт обратного влияния души на тело.

Существует, однако, весьма серьезный аргумент в пользу детерминизма, а именно так называемый аргумент психической причинности. Согласно этому аргументу, наша воля во всяком случае определяется мотивами, чем бы ни объяснять происхождение мотивов. «Ту роль, которую в физическом мире играет толчок и в органическом — раздражение, в психическом мире играют мотивы» (Шопенгауэр). «Нет воли без мотивов, и поэтому не существует свободной воли. — Именно здесь — неопровержимая крепость детерминизма. Ибо человек всегда следует своим мотивам»[16]. В самом деле, воля без мотивов — все равно что мотор без бензина, такая воля была бы абсолютно бездейственной, т. е. перестала бы быть волей.

Обратим внимание на то, что принятие этого положения ничего не говорит о характере мотивов. Например, здесь не утверждается, что человек всегда с необходимостью следует мотивам голода, любви, гордости и пр. Всякая конкретизация мотивов была бы сужением тезиса о неизбежной причинной мотивации воли. Главное же — такое сужение и такая конкретизация были бы уже спорными: какую бы стихийную силу ни играл мотив голода, в исключительных случаях человек может пойти даже против этого, казалось бы, физиологически безусловного мотива. Это доказывается случаями «голодных забастовок», иногда даже добровольной голодной смерти. Но даже и пациент, которому предписано врачом воздерживаться от принятия пищи в привычном для него количестве, уже идет в какой-то мере против мотива голода: он руководится более важными для него мотивами (желанием выздороветь, добиться смягчения сурового тюремного режима) — добавят тут же детерминисты. И это будет правильное замечание, но оно подорвет тезис о неотразимой стихийной роли голода и заставит вернуться к общему тезису о причинной обусловленности психической мотивации вообще. Даже такое широкое понятие, как инстинкт самосохранения, не может считаться безусловно конкретным содержанием воли. Это доказывается хотя бы случаями самоубийства, самопожертвования и пр.

Все это указывает на то, что тезис о причинной мотивации отнюдь не эмпирического, опытного происхождения, как это может казаться на первый взгляд. На самом деле этот тезис априорен и представляет собой психическую форму более общего закона достаточного основа-

ния. Поэтому отрицать психическую мотивацию (в общем смысле) во имя мнимой защиты свободы — предприятие безнадежное. К. Иоэль дает в своей книге «Свободная воля» примеры такого поединка между наивным защитником свободы и просвещенным мыслителем, утверждающим безусловный закон психической мотивации: «Я хочу пойти теперь домой, — говорит наивный, — затем я хочу пойти в гости и, наконец, в ресторан». — «Хорошо, хорошо, но скажи мне, почему ты хочешь пойти домой?» — «Я хочу есть, и моя жена очень пунктуальна». — «Ты под башмаком у жены, а называешь себя свободным. Ну, а кого ты хочешь навестить?» — «Сегодня день рождения моего начальника, и было бы неудобно не поздравить его». — «Было бы неудобно? И это ты называешь свободой? Ты вполне зависимый человек — низкопоклонник и карьерист!» — «Но в пивную я пойду во всяком случае как свободный человек, и по своей воле». — «Ты очень любишь туда ходить?» — «Да, я выпиваю там свой любимый вермут. Я так привык к этому напитку, и у меня появляется тогда такая приятная жажда». — «Значит, ты — раб своей привычки и своих вожделений. Тебе ли говорить о свободе». — «Хорошо, я туда не пойду, а останусь дома, чтобы доказать тебе свою свободу». — «Но в этом случае ты останешься дома не по собственной инициативе, не по своей свободной воле, а из-за духа противоречия. Мои аргументы тебя раздражают, и тобой руководит каприз, как ребенком!»[17]

В этом споре положение «наивного», конечно, безнадежно. Какие бы мотивы он ни приводил, «просветителю» всегда будет легко доказать, что он руководится мотивами, лежащими вне его, — по той простой причине, что этого «вне меня» требует само понятие мотива, а обойтись без понятия «мотива» в психологии, по-видимому, нельзя.

Но именно «априорность» ссылки на необходимый «мотив» наводит на мысль о двусмысленности применения этого понятия. В самом деле, ведь смысл аргумента психологического детерминиста заключается в том, чтобы из данного мотива с необходимостью вывести определенный поступок (подобно тому как из данного напряжения электрической энергии при наличии проводника с необходимостью следует электрический ток). Но аргумент от мотивов не может дать необходимости такого следования.

В самом деле, мы судим о мотивах после поступка и по поступку, и даже когда дело идет о нас самих, мы не всегда уверены в своих собственных мотивах и нередко осознаем свои мотивы лишь после совершения поступка. Хорошо говорит об этом тот же Иоэль: «Человек всегда следует мотивам!» — «А при наличии противоречивых мотивов?» — «Тогда он следует сильнейшему мотиву». — «Откуда известно, что этот мотив — сильнейший?» — «Из того, что он ему следует!» Наличие порочного круга здесь несомненно.

Детерминизм был бы прав, если бы мы могли знать с достоверностью, какой мотив является сильнейшим до совершения поступка. Между тем

мы узнаем об этом post factum. Уже Шопенгауэр в свое время основательно указывал на то, что наш эмпирический характер мы узнаем только из опыта (хотя сам он, как известно, стоял на точке зрения предопределенности интеллигибельного характера). Причина этого порочного круга заключается прежде всего в том, что мотивы искусственно отделяются здесь от воли, так что последняя (воля), в силу априорно принятого понятия «мотива», заранее оказывается осужденной на следование мотивам, т. е. перестает быть волей. Хорошо говорит об этом порочном круге тот же Иоэль: «Или воля — только абстракция, и в таком случае она не может определяться мотивами. Или же она определяется мотивами, но тогда она перестает быть волей».

В самом деле, такие «мотивы», как, например, тщеславие или гордость, отрываются здесь от «воли», которая этим самым молчаливо упраздняется, после чего приводятся громкие доказательства ее мнимой «сплошной зависимости». Но на самом деле тщеславие не существует как самостоятельная сущность, в качестве таковой оно есть аллегорическая абстракция. Существую «я тщеславный», а не тщеславие само по себе. С полным правом говорит по этому поводу тот же философ: «Психологический детерминизм, при всей своей кажущейся неотразимости и неопровержимости, представляет собой грандиозную мифологию, демонологию душ, где влечения, страсти, склонности, мотивы нагромождаются тысячами, властвуют, борются друг с другом, мучают, принуждают, — что в сравнении с этим стоят мифы и суеверия древних сирийцев и индусов?»

Но если дело обстоит так, не означает ли это правоты детерминизма? Не означают ли остроумные возражения Иоэля лишь то, что угадывание подлинного мотива превосходит человеческую способность суждения и что поэтому детерминист может ошибиться в определении характера мотива, но остается прав в принципе: воля без мотивов есть фикция, а мотив есть всегда достаточное основание поступка.

На это можно возразить следующее: если воля без мотивов есть фикция, то не окажутся ли фикцией и мотивы без воли? — Ведь последовательный детерминист, собственно, отождествляет мотивы с волей, ибо какой толк от воли, которая всегда подчинена мотивам? — Не окажется ли тогда само понятие воли излишним — или пригодным только как синоним равнодействующей мотивов? Понятие воли служит детерминисту только «чучелом для рубки», детерминист именно и утверждает наличие мотивов без воли. Но можно ли утверждать понятие мотивов самих по себе, без их соотнесенности с их носителем, с тем, что мы называем нашим «я»? Подобно «психологии без души», детерминисты утверждают, по существу, наличие «мотивов без воли», без «я». Они, следовательно, представляют себе душу как некое психическое вместилище, которое индифферентно по отношению к заполняющим его телам.

Но такому представлению противоречит само понятие «воли», равно как и само понятие «я». Ибо наше «я» может «поддаваться» мотивам, «овладевать» ими и т. д. Иначе говоря, необходимо отличать «данные мне» влечения или желания от собственно «моих» устремлений. К этому обязывает само понятие «я» как центра личности, как эманатора «моих» и носителя «данных мне» стремлений, как субстанциальный центр психики.

В самом деле, высшей предпосылкой того факта, что наша воля не может быть целиком отождествлена ни с одним из мотивов, является стояние нашего «я» над мотивами как инстанции, дающей или не дающей свое согласие на победу определенного мотива. Лишь при такой предпосылке можно всерьез говорить о воле и об «я». В противном случае «я» сведется лишь к равнодействующей мотивов, но тогда мы опять примем фикцию «мотивов без воли».

Уже тот факт, что, принципиально говоря, мы можем давать себе отчет в наших мотивах (хотя фактически достаточно часто бываем ослеплены ими), указывает на то, что наше «я» стоит в принципе «над» мотивами, иначе как бы могло оно сознавать их? Гносеологическая дистанция между субъектом и объектом сохраняет свою силу и для внутреннего мира — мои собственные мысли, желания, чувства могут становиться «предметом сознания».

Итак, признание «я» как отличного от мотивов начала дает возможность говорить о «воле» как об исходящем из «я» стремлении, которое может совпадать с отдельными мотивами, но может идти и против них. У детерминистов тут сразу же готова «ловушка»: не есть ли «мое» стремление идти против мотивов, в свою очередь, мотив, хотя и особого рода? Но вся суть вопроса заключается в признании этой оговорки «особого рода».

Возьмем для наглядности конкретный пример: предположим, что я хочу пойти на интересный концерт с первоклассным дирижером, но у меня мало денег и нет хорошего выходного костюма. Чтобы купить билет, мне придется отказать себе и семье в хорошем обеде, в покупке нового галстука и т. п. В желании идти на концерт обычно совмещается несколько мотивов: во-первых, любовь к музыке, затем известная доля эксгибиционизма[18]: почти каждому хочется и на других посмотреть и себя показать, недаром в таких случаях все надевают лучшую одежду. У некоторых к этому присоединяется желание, чтобы его считали знатоком музыки. С другой стороны, предположим, что я не только беден, но еще устал после работы. Следовательно, вознамерение пойти на концерт вызывает целый комплекс мотивов (любовь к музыке, эксгибиционизм, тщеславие, сознание невозможности удачного эксгибиционизма, усталость и пр.). Из этого сплетения побуждающих и тормозящих мотивов мое «я» выбирает решение. Нужна большая любовь к музыке, чтобы я решился перенести некоторые лишения, а иногда, при наличии большой усталости, чтобы, несмотря на любовь к музыке, пожертвовал этим «высшим наслажде-

нием» ради других, более безотлагательных нужд. Если все эти мотивы приблизительно равносильны, то я переживаю «внутреннюю борьбу», но в конце концов принимаю какое-то решение. Но какое бы решение я ни принял, решающее слово остается за присоединение моего «я» к тому или иному комплексу мотивов. Это значит, что я не остаюсь пассивным созерцателем борьбы мотивов, но, направляя свое внимание на тот или иной комплекс мотивов, уже актом своего внимания, как прожектором, усиливаю тот или иной мотив.

Это «мое внимание к мотиву» также сопринадлежит к сущности волевого акта. Оно зависит от моей направленности на те или иные ценности. Но важно отметить, что вмешательство моего «я» в борьбу мотивов априорно не поддается учету. Если уподобить игру мотивов сталкиванию движущихся шариков, то вмешательство моего «я» как бы поворачивает всю плоскость, на которой происходят эти сталкивания, таким образом «искажая» механическую игру и вводя новую детерминанту, которая уже не лежит в той же плоскости, что и данные мотивы.

Иначе говоря, мое «я» участвует в борьбе мотивов, но особым образом — через усиление внимания к определенным мотивам. Детерминисты правы в том, что не бывает воли без мотивов, т. е. что мое «я» всегда считается с «данными мне» мотивами как с материалом выбора. В этом смысле Н. Гартман, сам защитник свободы, признает: «Нет свободы воли от течения внутренних душевных процессов»[19].

Но они неправы в том, что упускают из виду вмешательство моего «я» или полагают, что это вмешательство можно «объективировать» наряду с другими мотивами. Момент выбора всегда иррационален и принципиально не поддается самонаблюдению — я должен весь, целиком участвовать в выборе и не могу смотреть на себя со стороны. Но именно эта невозможность наблюдения свободы как бы указывает на ее наличие. «Свобода есть отношение нашего "я" к производимым им актам. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны» (Анри Бергсон)[20].

Поясним результаты, к которым мы пришли пока в нашем исследовании: традиционный детерминизм утверждал, что воля существует независимо от мотивов, что наша воля не способна, так сказать, сама сотворить мотив или идти наперекор мотивам. Такое понимание свободы противоречит как закону достаточного основания, так и данным психологии: проницательный психолог всегда откроет мотивацию даже в совершенно иррациональных на первый взгляд поступках.

С другой стороны, традиционный детерминизм утверждает, что «воля» есть, в сущности, равнодействующая мотивов, что, следовательно, наше «я» есть лишь пассивный созерцатель разыгрывающейся в душе борьбы мотивов. Более крайние детерминисты отрицают даже наличие «я» как субстрата. Но этим самым детерминизм утверждает наличие «мотивов

без воли», или «мотивов без "я"», что противоречит и данным самонаблюдения, и здравому смыслу, и смыслу таких понятий, как «воля», «я».

В намеченном нами понятии свободы (описанной пока что с психологической стороны) наше «я» не способно отрешиться от «данных ему» мотивов, но способно изменять соотношение мотивов через усиление или ослабление внимания к тем или иным мотивам. Это значит, что поступок следует не только из игры мотивов, но и из активности моего «я». Эта «детерминанта свободы» неопределима именно потому, что для «я» она есть не «объект», а проявление чистой активности самого «я». «Детерминанта свободы» не творит нового мотива, но дает победу тому мотиву, к которому она «присоединяется». (Под «я» мы разумеем здесь не только центр сознания, но центр всей нашей личности. Психолог Юнг, имея в виду ограниченность «я» сознанием, вводит термин «самость» — как центр всей личности, включая подсознание и сверхсознание)[21]. В данной работе мы имеем в виду «я» в смысле «самости», но предпочитаем говорить о «я», чтобы не впасть в излишний терминологический педантизм.

Итак, усиление или ослабление внимания к мотивам само есть сильнейший «мотив» — по существу же, это есть непосредственное проявление моего «я». Акт непредвзятого самонаблюдения убеждает нас в правильности этого положения. Детерминисты могут, правда, сказать, что это усиление или ослабление внимания есть простой результат прошлого опыта субъекта. Но они прибегают тогда к невысказываемому, но подразумеваемому тезису об определенности настоящего прошлым, т. е. стремятся доказать детерминизм молчаливым приятием детерминистической предпосылки.

Но предпосылка эта порочна: в основе ее лежит отождествление «я» с памятью. «Я», с этой точки зрения, есть след прошлого в настоящем. На это надо прежде всего возразить, что гносеологическое соотношение (субъект — объект) сохраняет свою силу и в отношении к прошлому, которое для чистого «я» есть «объект» в ряду других объектов. «Я» имею память, обладаю памятью, но не отождествим с памятью. Мало того, надвременность моего «я» является условием возможности существования самой памяти, иначе как мог бы я соотносить различные моменты прошлого между собой в акте припоминания? Если бы «я» постоянно менялось, как меняется все в потоке времени, как мог бы я опознавать это изменение? Ведь само понятие времени как вечного течения, предполагает наличие самотождественного центра сознания, сознающего это течение. (См. остроумные и глубокие соображения на эту тему у Л. Лопатина: «Положительные задачи философии»[22].)

Изменение предполагает неизменяемое как фон изменения, и именно «я» являюсь таким центрирующим фоном.

Это «я» соотношу прошлое, хранящееся в моей памяти, с настоящим и с предвосхищаемым будущим. И как ни велика сила прошлого опыта,

сама по себе она не имеет абсолютной власти над настоящим и будущим. Я могу тысячекратно повторять одну и ту же привычку, но в 1001-й раз я могу заменить ее иной. Указания на то, что случаи «преодоления» прошлого, лишения его каузальной связи с настоящим сравнительно редки и что мощь прошлого опыта стихийна, не достигают цели. Коль скоро мы признали возможность и действительность исключений из закона, он уже перестает быть законом. «Индетерминизм, — говорит Иоэль, — всегда относителен, тогда как детерминизм должен быть абсолютным».

Прошлый опыт является комплексом мотивов наряду с другими мотивами, хотя роль его более действенна, чем сила более «моментальных» мотивов. Поэтому наш аргумент о «мотивах без воли» как о детерминистской фикции остается в силе и по отношению к роли прошлого опыта.

Итак, воля не творит новых мотивов и не уничтожает уже наличествующих, но своим вниманием изменяет соотношение мотивов в пользу того комплекса их, который соответствует той ценности, на которую ориентируется моя воля.

Но это ставит вопрос об отношении свободы к миру ценностей.

### Теологический детерминизм

Вопрос об отношении человеческой воли к Божьей воле является кардинальным пунктом всей проблемы свободы. Перед этой проблемой отступают на задний план проблемы материальной, психологической и т. п. причинности в их отношении к свободе. Это видно из того, что последний аргумент материализма — это утверждение абсолютности материальной субстанции, т. е. «обоготворение» материи, и что доводы психологической причинности опираются в конечном счете на абсолютизацию закона причинности вообще. Но всякая абсолютизация есть невольное вхождение в область Абсолютного.

Поэтому вопрос о взаимоотношении человеческой воли и божественной воли упирается в вопрос о взаимоотношении между Абсолютным бытием и бытием относительным, частным. Прав поэтому Вл. Соловьев, когда он говорит: «Свобода воли — вопрос, который, при объективной логической постановке, сводится к общему вопросу об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным или о степени и способе зависимости частного бытия от всеобщего»[23].

Вопрос этот сразу же обнаруживает свой антиномический характер. Христианская религия утверждает как всемогущество и всеведение Божие, так и свободу человеческой воли. Без последнего условия невозможно, по-видимому, признавать нравственную ответственность человека за его грехи. Сам смысл нравственности покоится на идее нравственной вменяемости человека.

Но как примирить всемогущество Божие и свободу человека? Как говорит Кириллов в «Бесах»: «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу»[24]. И обратно, если моя воля свободна, то, значит, она не всецело определена Богом и, значит, Бог не всемогущ.

Интеллектуальная совесть христианских мыслителей, болевших этой проблемой, раздиралась мучительными противоречиями между тезисом и антитезисом, утверждением Божьего всемогущества при отрицании человеческой свободы, реже — утверждением человеческой свободы при ограничении Божьего всемогущества.

В самой Библии можно найти весьма недвусмысленные изречения, указывающие на полную зависимость человека от воли Божьей: «знайте, что все волосы на голове у вас сочтены», «ни волоса не упадет без воли Отца вашего»[25] и т. д.

В христианском богословии вопрос о свободе воли возник очень рано. В самом начале ударение делалось, естественно, на всемогуществе Божием. Но это делалось более ради противопоставления христианского монотеизма языческому пантеизму, чем в силу существа проблемы. Однако уже Ориген (III век) и его более поздний последователь Пелагий (V век) были решительными защитниками свободы, понимая, что без этого невозможно утверждать нравственную вменяемость человека[26]. Да, свободой надо пожертвовать ради подчинения воле Божьей, но подчинение предполагает изначальную свободу.

Против Пелагия восстал бл. Августин, который учил, что человек первоначально, до грехопадения, обладал способностью свободного выбора — posse non peccare (мочь не грешить)[27]. Однако в акте грехопадения свобода эта была безвозвратно утрачена, так что в теперешнем, грешном своем состоянии человек «не может не грешить» — non posse non peccare (не мочь не грешить), и может спастись только особой благодатью Божьей.

Метафизически вопрос был поставлен у Августина еще более глубоко — он связывал проблему свободы с загадкой времени, но об этом мы будем говорить позже.

Сейчас же обратим внимание на то, что в XVI веке вопрос этот получил новую остроту с возникновением Реформации. Католичество, особенно в лице Фомы Аквината (XIII век) и его школы, занимало примирительную позицию, пытаясь совместить свободу человека и всемогущество Божье. Однако самая яркая фигура Реформации — Мартин Лютер в своем ответе на трактат Эразма Роттердамского решительно и недвусмысленно отрицал всякую человеческую свободу[28]. Взгляды Лютера могут поэтому считаться самым ярким выражением супранатуралистического детерминизма.

Свобода воли, говорит Лютер, есть божественное свойство. Оно может принадлежать только божественному величию. Свобода человека была бы несогласуема со всемогуществом и со всеведением Божиим. Всякое тварное бытие целиком определяется волей Божьей уже в силу своей

тварности. «Как человек до своего творения ничего не делает и не предпринимает, чтобы стать тварью, так и после творения он ничего не делает и не предпринимает, чтобы сохраниться, то и другое осуществляется лишь волею всемогущей силы и благости Бога, творящего и сохраняющего нас без нас. Но Он действует в нас без нас, сотворенных и охраняемых Им для того, чтобы Ему действовать в нас и чтобы мы Ему содействовали. И это осуществляется вне Его царства посредством Его общего могущества, а внутри Его царства посредством особой силы Его духа»[29].

Отсюда может казаться, что Лютер признает хотя бы относительную свободу человека, раз он не отрицает сотрудничества человека с Богом. Однако сам Лютер рассеивает это предположение. Он прямо говорит, что несомненен лишь факт сотрудничества, а не свобода сотрудничающего человека. То есть самое сотрудничество человека предопределено опять-таки Богом. «Бог через нас проповедует благотворить нищим, утешать скорбных». Что же здесь остается на долю свободной воли, если не ничто? И в самом деле ничто!.. «Надо идти до последней крайности, и совершенно отвергать свободу воли, и все относить к Богу».

«Человеческая воля находится посредине между Богом и Сатаной. Если вселится в нее Бог, она хочет и действует, как хочет Бог. Если вселится в нее Сатана, хочет и действует, как Сатана. И не от ее решения зависит, к какому Обитателю идти или кого из них искать, но сами эти Обитатели спорят за обладание ею, владение ею».

Но и Сатана не изъят из сферы всемогущества Божия. «Так как Бог все приводит в движение и действует во всем, то Он даже и Сатану и безбожника приводит в движение и действует в них. Но действует Он в них сообразно тому, каковы они и какими Он их находит. Именно, так как они сами отвратились от Него и так как они злы, то, увлекаемые движением божественного могущества, они делают не иначе как зло и неприязненное». В этих словах как будто допускается, что твари «сами отвратились от Него» — ведь и Сатана также должен быть признан тварью, так что если Сатане, по-видимому, приписывается какая-то свобода, то кое-что от свободы может приписываться и твари.

Но Лютер нигде не ставит этих вопросов. Он настаивает на том, что зло есть естественное следствие природы злых существ, однако не поднимает вопроса о том, откуда у них эта природа.

Вместо ответа Лютер приводит слова апостола Павла: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» «Кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает»[30].

О тех, кто возлагает на этом основании ответственность на горшечника, Лютер с иронией говорит, что они подчиняют Бога этике Аристотеля и в рассуждениях своих руководятся своею выгодою: запрещают Богу без вины осуждать, не позволяют Ему без заслуг награждать. «А ты

кто, человек, что споришь с Богом?» — повторяет он слова Апостола. «Изделие скажет ли сделавшему его: зачем Ты меня сделал?»[31] Верующий человек не пытается оправдать Бога учением о свободе и будет считать Его благим, даже если бы Он всех погубил. Нельзя рассуждать так: «Что правильно, того желает Бог». В действительности: «Чего Бог желает, то и правильно».

Таким образом, Лютер отказывается строить теодицею и саму задачу «оправдания Бога» считает нечестивою[32]. Человеку остается, по Лютеру, беспрекословное смирение и нерассуждающая вера.

Подобное учение вырывает слишком большую пропасть между запросами духа и потребностями веры в духе тертуллиановского «credo quia absurdum» (верю, ибо это бессмысленно)[33] и вообще между Богом и человеком. Но ведь в Писании сказано: «И сотворил человека по образу Своему и подобию»[34]. Значит, Богу мы обязаны своим всевопрошающим разумом, и в нас самих есть некое подобие божественной силы.

Но, во всяком случае, такое отрицание свободы «сверху» не менее опустошительно по своим последствиям, чем обычное отрицание свободы «снизу» — ссылками на всемогущий закон причинности.

На обратном полюсе такой антиномической постановки вопроса находится атеизм, исходящий из постулата человеческой свободы. Мы имеем сейчас в виду не обычный атеизм, отвергающий Бога за его научной или философской «недоказуемостью», а постулативный атеизм, не только отрицающий Бога, но и утверждающий его «не-должность». Образцами такого атеизма могут служить взгляды Бакунина и Н.Гартмана.

По Бакунину, «если Бог существует, то у человека нет свободы», он раб[35]. Это, по удачному определению Масарика, «онтологическое доказательство атеизма»[36] было повторено на более высоком уровне Достоевским в образе Кириллова. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу». Но «если Бога нет, то я — бог». Фактически отрицание Бога во имя человеческой свободы означает обожествление человека через обожествление свободы.

Впрочем, существуют и менее радикальные концепции отрицания Бога во имя свободы. Так, Н. Гартман считает, что небытие Божие и существование объективной иерархии ценностей являются предпосылками возможности человеческой свободы[37]. Небытие Божие обосновывает фактическую возможность свободы, ибо Бог и свобода несовместимы. Объективная же иерархия ценностей является предпосылкой осмысленности и нравственной значимости свободы. По Гартману, бытие Божие означало бы признание безусловного приоритета Его воли, которая не поддавалась бы разумному учету (в духе концепции скотистов[38] — чего хочет Бог, то и добро). Но этим нарушалась бы объективно значимая иерархия ценностей, ибо тогда неисповедимая разуму Божия воля ввo-

дила бы иррациональный решающий элемент в иерархию ценностей и тем самым зачеркивала бы логику мира ценностей.

Антиномия Божьего всемогущества и человеческой свободы является, по-видимому, вообще рационально неразрешимой. В этом отношении интересен взгляд Бонавентуры, который утверждал, что рациональный синтез человеческой свободы и Божьего всемогущества невозможен, но что оба полюса этой антиномии должны утверждаться (за счет некоего сверхрационального синтеза): мы не должны жертвовать ни всемогуществом Божиим, ибо это нечестиво и уничтожает идею Божества, ни человеческой свободой, ибо без нее нельзя обосновать нравственной ответственности.

Известно, что Джон Стюарт Милль вслед за гностиками[39] видел противоречие между всемогуществом и всеблагостью Божьей и жертвовал всемогуществом ради всеблагости и утверждения человеческой свободы[40]. Проповедуя «синэргизм» (сотрудничество между Богом и человеком), он замечал, что такое сотрудничество возможно лишь при условии отрицания всемогущества Божия.

Метафизически более углубленно развивает ту же идею Бердяев[41], согласно учению которого свобода «не сотворена Богом» и, следовательно, «Бог Отец имеет власть над бытием, но не имеет власти над небытием, над несотворенной свободой». Корнем его «ереси» является опять-таки абсолютизация человеческой свободы, проецируемой, в порядке метафизического осмысления ее, в недра мироздания.

Словом, как видим, несомненное с рациональной точки зрения противоречие между свободой и всемогуществом невольно склоняет мысль к эксцентричным решениям проблемы — в сторону ли полного унижения человека (Лютер) или в сторону еретических концепций, отрицающих или всемогущество Божие (Милль), или, наконец, само бытие Божие (Гартман).

Разрешение этой мучительной проблемы может быть намечено одним лишь только путем: признанием что Бог сотворил человека свободным существом, относительно независимым от Него Самого. Ибо всемогущий Бог, по определению своего всемогущества, имел полную власть сотворить существо, обладающее непосредственно Ему Самому неподвластной свободой.

Некоторые философы (например, Виндельбанд), знают, конечно, о таком решении проблемы, но считают его только словесным решением вопроса[42]. Ибо снова встает вопрос: или человек сотворен Богом вполне свободным, и тогда Бог уже не всемогущ (после творения); или Бог предусмотрел, какое употребление сделает человек из своей свободы, и тогда свобода становится опять-таки определенной Богом, т. е. перестает быть свободой.

Замечание Виндельбанда попадает в точку лишь относительно тех, кто повторяет зады богословия, не трудясь вникнуть в действительный смысл суждения: Бог сотворил человека свободным.

Ибо суждение это требует особого усилия мысли, чтобы правильно понять и усвоить его. Истинный смысл суждения: «Бог сотворил человека свободным» — не может быть понят только рационально по той простой причине, что мы имеем здесь дело с двумя сверхрациональными понятиями[43]: с Абсолютом, который требует отрешения от всего относительного, и со свободой, которая по определению иррациональна, ибо неизбежно мыслится нами в связи с небытием (которое само по себе немыслимо). Следовательно, в суждении: «Бог сотворил человека свободным» — перекрещиваются сверхрациональное и иррациональное. Но это не освобождает нас от обязанности помыслить себе эти сверхразумные реальности в их проекции на плоскость разума (так, впрочем, только и можно мыслить себе иррациональное). И в проекции на плоскость разума суждение это означает, что всемогущий Бог свободно ограничил свое всемогущество, ибо Он захотел сотворить свободу, а над свободой нельзя быть полновластным, не убив свободу. Ибо Бог захотел, чтобы свобода свободно признала Его власть, но не в порядке поражения в борьбе с Богом, а в порядке усмотрения Его абсолютного превосходства по ценности. Поэтому Бог наделил свободное человеческое существо тем, что Н.О. Лосский назвал «сверхкачественною творческою силою», т. е. способностью не только принимать решения, но и создавать новые качества в мире и в самом себе[44]. Так, хотя творчество человека носит и относительный характер по сравнению с абсолютностью Божьего творчества, все же и оно содержит в себе элемент абсолютности.

Таким образом, суждение: «Бог сотворил человека свободным» — представляет собой не набор слов, а содержит глубокую истину, усмотримую, однако, сверх-дискурсивно, на основе мистической интуиции. Однако, повторяем, эта сверхразумность творения свободы нисколько не освобождает нас от обязанности мыслить ее и в рациональных категориях, хотя и неизбежно на фоне мистической интуиции.

И в таковом своем качестве истина о сотворении человека свободным обязывает нас к утверждению, что Бог именно в силу своего могущества мог свободно ограничить свое всемогущество в акте творения свободного существа.

Также и антиномия всеведения Божьего и человеческой свободы существует только при рационалистической точке зрения. Ибо мы представляем себе всеведение (в отношении будущего) как сложный расчет будущего на основании данных прошлого и настоящего. То есть мы представляем себе всеведение Божие по образцу наших человеческих расчетов, наделяя Бога только качествами гениального математика. Но при этом мы не принимаем во внимание качественного отличия Божьего знания будущего от нашего предзнания.

Ибо в силу творческого характера мироздания и человеческой свободы будущее принципиально невыводимо из настоящего, поскольку всякое проявление свободы есть творчество, т. е. создание чего-то нового в бытии. Всякое творчество происходит во времени. Но Бог сверхвременен. Поэтому Он способен созерцать временной ряд как схватывающий в себе прошлое, настоящее и будущее, причем само это деление теряет смысл в вечности. Поэтому Божье всеведение носит характер не предвидения (видения будущего из прошлого), а провидения. Именно этот аргумент в пользу примирения свободы и всеведения был использован бл. Августином в его "Исповеди". Поскольку Бог есть существо сверхвременное, для Его видения не имеет значения, принадлежат ли познаваемые Им события к прошлому, настоящему или будущему, — Божественное видение есть видение в вечном настоящем («mine stans»[45]).

Проф. Н. Лосский прав в том, что эти рассуждения бл. Августина в принципе решают вопрос, равно как и в том, что выражение «вечное настоящее» дает повод к ненужным по существу дела недоумениям[46]. Только усмотрение абсолютной сверхвременности вечности, в которой пребывает Бог, освобождает человеческую мысль от мучительных противоречий в усвоении характера Божьего всеведения. Ибо это всеведение в отношении к свободе нуждается в дополнительных пояснениях, которые, с нашей точки зрения, были даны испанским философом-мистиком Молина, жившим в начале XVI столетия.

Если свобода иррациональна для нашего интеллекта, то нелепо и нечестиво было бы думать, что она превосходит и Божью способность разумения. Мы, конечно, не можем представить себе всеведение Божье, но мы вправе задаться вопросом о своеобразии этого всеведения. Ставя этот вопрос, Молина рассуждает приблизительно так: своим разумом Бог знает все логически возможное, даже если бы оно и не было осуществлено в действительности. Своим же чистым видением Он усматривает все, что было, есть и будет. И наконец, Он обладает еще одним своеобразным знанием, которое Молина назвал «scientia media» («среднее знание»). Это особое знание таково, что в нем предвидится не только возможное вообще и не только имеющее совершиться, но имеющее совершиться с необходимостью, если для этого будут исполнены ближайшие определенные условия. Под этими условиями Молина имеет в виду акты человеческой свободы.

Если перевести выраженную чересчур схоластически мысль Молина на наши обычные понятия, то можно сказать, что он имеет в виду гипотетическое знание такого, например, типа: если атом будет расщеплен, то последует страшный взрыв. Связь между расщеплением атома и взрывом носит характер строгой необходимости. Однако сам взрыв зависит от того, будет ли атом действительно расщеплен. Нашей свободе предоставляется расщепить или не расщепить атом, и в этом смысле мы могли бы предвидеть взрыв лишь условно.

Подобно этому Бог знает, какие следствия выльются с необходимостью из того или иного акта свободы, но Он не предопределяет с необходимостью самих этих актов свободы. Это склоняет к мысли, что подобно тому как Бог свободно ограничивает свое всемогущество, так же свободно Он ограничивает свое всеведение, которое приобретает условный характер. Однако эта условность относительна: она означает не ущерб знания, а свободное введение дополнительных условий — ради сохранения свободы человека.

Однако сам Молина не делает такого вывода (о свободном самоограничении Божьего всеведения). По его учению, наличие свободы у человека требует особого вида всеведения Божьего (для предвидения судеб свободы) — именно такого, при котором «Бог безошибочно и предвечно предвидит, каким умонастроением будет руководиться данный человек при всех возможных комбинациях условий, и соответственно этому Он уделяет каждому особый вид благодати, вполне достаточной для спасения этого человека»[47]. Как пример он приводит Петра и Иуду. Бог знал, что Петр отречется от Него, он знал также, что в конце концов Петр будет готов принять смертные муки ради Него, после того как новый, особый род благодати будет ниспослан ему. Также и в случае Иуды — Бог предвидел, что Иуда предаст Христа, несмотря на то, что и Иуде был ниспослан особый вид благодати, которая сама по себе (при ином умонастроении Иуды) была бы достаточна для его спасения.

Однако эти примеры наводят на новые недоумения. Значит, Бог не только знал, что Иуда предаст Христа и не воспользуется Его благодатью, но и сотворил Иуду таким недостойным. Но в таком случае свобода сводится на нет. Если же отвержение благодати есть свободный акт Иуды, то, значит, Бог оказался не всемогущим. А раз Он не всемогущ, то Он не обладает и всеведением, если только не предположить, что Он сотворил Иуду для гибели.

Одним словом, весь смысл рассуждений Молина и весь смысл его идеи о «scientia media» подсказывает мысль, что Бог свободно ограничивает свое всеведение. Иначе зачем бы ему понадобилось вводить «scientia media» — ведь всеведение Божье достаточно обосновано уже Его знанием всех возможностей и Его видением всего мирового процесса.

Но для нас идеи Молина ценны как указание на единственно правильный путь в попытке разрешить проблему свободы и всеведения, хотя сам испанский мыслитель и не дошел до конца этого пути, очевидно, в страхе высказать ересь ограничения Божьего всеведения.

Итак, мы приходим к выводу, что всемогущество и свобода примиримы лишь при условии, что Бог согласился свободно ограничить свое всемогущество ради сотворения свободных существ. Всеведение же Божье и свобода были бы согласуемы между собой, если бы мы отказались от мысли о всеблагости Божьей. Но при условии всеблагости мы должны прийти к заключению, что Бог свободно ограничивает и свое

всеведение — как необходимый результат самоограничения своего всемогущества.

Антиномия всемогущества и свободы, следовательно, остается неразрешимой рационально, хотя формальные признаки этого согласования были указаны нами. Все попытки снять эту антиномию путем отрицания одного из его положений (тезиса или антитезиса) приводят к кошмару предопределения или к трагедии неприкаянной свободы. Мало того, утверждение свободы без всемогущества оставляет неразрешимой загадку возникновения самой свободы, тогда как утверждение всемогущества Божьего делает, по крайней мере принципиально, приемлемой мысль о том, что только Всемогущий мог сотворить свободу. Поэтому бытие Божье есть условие возможности свободы.

Но эта мысль необратима: бытие Божье не требует свободы как своего условия. Бог вполне самодостаточен, и Он мог бы не творить ни мира, ни свободных существ. Но раз сотворив их, Он свободно ограничил свое всемогущество и свое всеведение — не потому, что Он не может быть всемогущим и всеведующим, а потому, что Он восхотел сотворить свободу. Следовательно, тут мы имеем дело вовсе не с ущерблением предикатов Абсолютного, а с той сверхполнотой их, которая способна к сотворению свободы.

Поясним выводы, к которым мы пока пришли.

Теологический детерминизм неизбежно приводит к кальвинизму — учению о вечном предопределении (одних — к спасению, других — к гибели). Этот вывод по своим этическим последствиям легко может склонить к имморализму, притом двойного порядка: во-первых, Бог при этом превращается в какое-то метафизическое чудовище, не считающееся с императивами Добра. Во-вторых, если все предопределено, то нет никакой заслуги в добродетели и никакой вины в пороке.

По существу, теологический детерминизм является прообразом всякого детерминизма, и по кроющимся в нем выводам он страшнее материалистического детерминизма.

Единственным защитным аргументом против теологического детерминизма является указание на факт человеческой свободы и на догмат о творении мира Богом. Ибо понятие свободы, до конца продуманное, требует и свободы от Абсолютного. Понятие творения требует автономии сотворенного, иначе сотворенное было бы частью Божества (пантеизм).

Выше мы рассмотрели попытки совмещения человеческой свободы с Божьим всемогуществом (у бл. Августина и у Молина). По-видимому, эти попытки представляют собой предел, которого может достичь человеческая мысль в этом рационально неразрешимом вопросе.

Но рассуждения бл. Августина, Молина и некоторых других христианских философов указывают по крайней мере направление, в котором человеческая мысль может двигаться, чтобы если не достичь, то пре-

дощутить мыслью совмещение Божьего всемогущества и человеческой свободы.

### Логический детерминизм

Нам остается рассмотреть еще одну разновидность детерминизма, которая редко излагается в трактатах о свободе воли. Это — «логический детерминизм», подчиняющий волю законам логики и этим якобы нарушающий ее свободу.

У Лейбница мысль об интеллектуальном Роке выражена в его учении об «истинах разума», противоположность которым невозможна и которым в конечном счете подчинено все бытие[48]. Также Гегель, отбрасывая натуралистическую причинность, как будто бы стесняющую свободу, и повторяя, что «сущность духа есть свобода», учит о том, что существуют вечные законы разума, которые — ко благу Духа — подчиняют себе действительность. В этом смысле и нужно понимать его знаменитое изречение, что «все действительное разумно»[49]. Саморазвитие Духа совершается, по Гегелю, хотя и диалектически, но в строгом соответствии с законами этой диалектики. Также Гуссерль говорит, что законы логики действительны для всех существ, будь то люди, звери, ангелы или боги[50].

Словом, в философии идея логической необходимости составляет ее традиционное достояние, хотя мысль эта выражена у большинства классиков скорее implicite, чем explicite.

Большой заслугой Льва Шестова является то, что он в своих писаниях всеми силами выводил эту идею на чистую воду и упорно твердил, что не законы природы, а именно «разумные» законы логики являются величайшими противниками свободы[51].

По Шестову, истина (именно разумная истина) порабощает, и он с сочувствием приводит известную цитату из Достоевского, где герой «Записок из подполья» говорит, что «дважды два — четыре — прекрасная вещь, но и дважды два — пять — премилая иногда вещица»[52]. В принудительном характере истины Шестов видит величайшее посягательство на свободу.

Нам представляется, что эта контраверсия между свободой и истиной покоится на недоразумении. Нужно отличать формальную разумность (законы логики), являющуюся условием возможности и бытия и мышления, от «материальной» разумности — учения о примате разумности в бытии, которое действительно означало бы посягательство на свободу.

Война против закона в логике (в формальном смысле), объявленная разуму Шестовым и некоторыми крайними иррационалистами, представляет собой раздор разума с самим собой. Протесты против того, что «дважды два — четыре», если понимать их буквально, являются апологией безумия и были бы смешны, если бы дело ограничивалось одним буквальным смыслом таких протестов. — Законы мышления никакой

опасности для свободы представлять собой не могут, ибо они являются условием возможности как свободы, так и принуждения[53]. Законы логики не причастны ни к ошибкам, ни к нахождению истины, хотя и то, и другое возможно лишь при наличии этих законов, следует ли им ищущая мысль или уклоняется от них. Собственно, в случае ошибки здесь нет даже и уклонения, ибо одних законов тождества, противоречия и исключенного третьего недостаточно для нахождения истины, хотя без них не может обойтись никакое мышление.

Шестов приводит пример двух истинных логических суждений, между которыми он отказывается поставить знак равенства: «собака сдохла» и «Сократ умер». Ему кажется, что если оба эти суждения истинны, то это означает, что перед лицом принудительной истины смерть Сократа (трагедия) равнозначна смерти собаки (биологическому факту). Мало того, по Шестову, эти «истины» равнозначны истине «дважды два — четыре». Но, во-первых, здесь мы имеем дело с недопустимым смешением истин разума с истинами факта. Во-вторых, истинность суждений о смерти Сократа и собаки отражает истину о том, что и Сократ и собака — смертны. Если в отношении собаки это — полная истина (о ее смерти), то в отношении Сократа это — неполная истина, ибо в ней ничего не говорится о несомненном нравственном и интеллектуальном величии Сократа и о трагическом значении его смерти.

Поэтому примеры, приводимые Шестовым, нисколько не подкрепляют его аргументации (отрицания общеобязательности истины), а свидетельствуют против него самого. — Шестов, помимо указанных ошибок, смешивает частные истины с Истиной — правду-истину с правдой-справедливостью.

Повторяем, что аргументация Шестова представляет собой легко опровержимое смешение понятий.

Можно даже высказать обратную мысль: наш разум именно потому способен находить истину, что он свободен. — Если бы логическое мышление протекало с принудительной фактической необходимостью, если бы наши душевные процессы были природно детерминированы, то как могли бы мы ручаться, что познаем хоть частицу истины? Ведь мы не были бы тогда в состоянии возвыситься над довлеющей над нами природной детерминацией, и ложные заключения возникали бы в нашем уме с такой же необходимостью, как заключения правильные.

Истина может быть познаваема лишь в таком случае, когда наш разум способен приводить себя в соответствие с истиной путем интеллектуального внимания к истине, путем интеллектуального, смыслонаправленного усилия. Это значит, что мышление является спонтанной деятельностью разума, над которым не довлеет природная необходимость автоматического течения душевных процессов.

Иначе говоря, свобода от бытия является условием возможности познания истины[54]. Поэтому те, кто жалуются на «принудительный» характер истины, в сущности, овеществляют истину, делают из нее бытие, тем самым низводя истину до степени вещи. Порабощает бытие, а не истина. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[55]. Истина — духовна. Дух же не порабощает, ибо он дышит свободой. Порабощать может бытие, а не истина.

Но протесты Шестова оправданны в отношении тех, кто недостаточно духовно понимают истину, кто «материализуют» истину, подменяя ее авторитетом — хотя бы авторитетом разума. Ибо разум сам по себе может ошибаться, и разум должен сообразовываться с объективно сущей истиной, а не наоборот — не истина должна сообразовываться с разумом. Поэтому протесты Шестова оправданны, поскольку они направлены против тех, кто «овеществляют» истину.

Так, протесты Шестова оправданны в отношении тех концепций, которые превращают личность в «духовный автомат» (Лейбниц) или в орудие Мирового Разума. Они оправданны в отношении Гегеля, для которого свобода есть «познанная необходимость». (Оговоримся, что в устах Гегеля это «экспроприированное» марксистами крылатое словцо имело не-материалистический смысл: под необходимостью он разумел не природную, а «разумную» необходимость[56]). Если бы истина реально детерминировала человеческую волю, то такая «диктатура истины» была бы несовместима со свободой, и тогда истина делала бы нас рабами, а не свободными. Мало того, тогда истина стала бы равнозначной авторитету (в данном случае — авторитету Разума), и тогда истина была бы, субъективно говоря, неотличима от заблуждения. Предпосылкой возможности познания истины является свобода субъекта от истины: тогда свобода нахождения истины обесценивалась бы и сводила на нет освобождающий эффект познания истины.

Давно уже было замечено, что у Канта в противоречии с замыслом его учения дана автономия разума, а не автономия реального лица[57]. У Гегеля же автономия разума превратилась в абсолютный суверенитет разума с несомой им в себе логической необходимостью. Протест Шестова против таких концепций, повторяем, вполне оправдан: тогда истина становится идолом, хотя бы и духовного порядка. И рабство у логических императивов, более утонченное, чем рабство у бездушной материи, все же остается рабством, и даже таким, против которого некуда и некому апеллировать.

Истина принуждает идеально, а не реально. Человек имеет свободу противиться истине — но тогда-то он и теряет свою положительную свободу, ибо начинает поклоняться лжи. Когда же наш разум возвышается до познания истины (хотя бы «низких истин»[58]), то он обретает реальную положительную свободу, хотя бы это познание «приумножало скорбь»[59].

Знать и быть несчастным от знания — «горе от ума» — более высокое состояние, чем даже пребывание в райском невинном неведении. Вкушение плодов познания добра и зла свидетельствует как о греховности человека, так и об обретении им опыта свободы.

Трагедия человека — не в том, что он стал познавать истину, а в том, что он отпал от Истины и должен теперь познавать ее через скорбь. Но лишь односторонняя истина приносит скорбь. Полная же Истина есть всегда истина в духе свободы, и она содержит в себе истину свободы. Поэтому диссонансы частных истин разрешаются в полной истине высшей гармонией духа.

У Шеллинга есть мысль о том, что познание Абсолютного ограничивало бы свободу человека[60]. Отсюда он выводил императив морального запрета непознания Абсолютного. Здесь парадоксальная формулировка вуалирует глубокую мысль о том, что полная истина познается не только разумом, а сердцем, и только истина, познанная также и сердцем, преображает собой все существо человека. Истина, познанная только разумом, не была бы полной истиной и порабощала бы. Познание Абсолютного одним разумом при непросветленности сердца Абсолютным размагничивало бы волю к действию, и сама истина Абсолютного предстала бы в одеянии принудительной внешней необходимости. Хомяков хорошо говорит о том, что «Христос зримый — это была бы истина неотразимая, тогда как Богу угодно было, чтобы мы познавали истину свободно»[61].

Поэтому автономия человека от истины — необходимое условие свободного познания истины.

# Часть первая
# ГНОСЕОЛОГИЯ СВОБОДЫ

## СТРУКТУРА ПРИЧИННОСТИ

Наша критика материалистического и психологического детерминизма была до сих пор «имманентной». Она основывалась на традиционном понимании причинности, которым оперирует традиционный детерминизм. При этом мы сводили к абсурду, к внутренним противоречиям схему детерминизма, указывая на присущие этой доктрине внутренние пороки.

Однако сама идея причинности нуждается в критическом анализе. При попытке конкретно помыслить причинность мы наталкиваемся на ряд законных сомнений и вопросов: существует ли причинная связь (причина — следствие) объективно, или она есть только субъективная категория сознания? Если эта категория субъективна, то составляет ли она необходимый предикат мыслящего сознания, или мы можем обходиться без нее? И какие категории можем мы тогда предложить взамен?

Если она объективна, то что составляет сущность и закон «причинения»? Обязательно ли получается одно только следствие из данной причины, или таких следствий может быть несколько? Есть ли причинная детерминация единственный род детерминации, или существуют еще другие формы детерминации, например, детерминация целевая или логическая? Совместима ли причинность со свободой, или они исключают друг друга?

Эти и другие вопросы совершенно естественно и законно возникают в нашем уме, коль скоро мы задумываемся над категорией причинности.

Для начала попробуем сосредоточиться на самом понятии причинности и проанализируем ее категориальную структуру.

Что всякое действие имеет причину, есть, по крайней мере, постулат нашего сознания. Во всяком случае, идея беспричинного действия всту-

пает в противоречие с законом достаточного основания и нереализуема в мысли. Аристотель сказал бы по этому поводу: «Так можно сказать, но нельзя мыслить».

Идею причинности можно сводить к чему-то иному, как, например, Юм сводил ее к «правильной последовательности явлений»[62]. Но в таком случае нужно, по крайней мере, вместо причинности предложить нечто взамен. Во всяком случае, начинать анализ причинности необходимо с нее самой.

Итак, всякое действие имеет причину. С другой стороны, какие причины производят какие следствия — об этом мы узнаем только из опыта. Но мы не стали бы искать причин и следствий, если бы в наших поисках не руководились заранее данной «априорной» идеей причинной связи. При этом понятие причины требует, чтобы она лежала «вне» следствия и существовала «до» следствия, равно как чтобы она была достаточным основанием следствия.

Будем в наших дальнейших рассуждениях руководиться понятиями замкнутой и открытой систем. В замкнутой (пространственно) системе условие «вне» будет элиминировано: в ней всякое предшествующее состояние системы должно считаться достаточной причиной последующего, и сам закон причинности совпадает тогда с законом инерции, развертывающимся во времени. По отношению к такой системе будет оправданным заключение Гербарта[63], что причина уже содержит в себе следствие, хотя бы это следствие «проявилось» через какой-то отрезок времени.

Но по отношению к открытой системе требование «вне лежащей причины» будет обязательным. Здесь воздействия «извне» будут постоянно или время от времени воздействовать на функции данной системы.

С точки зрения мыслящего существа, заключенного в пределах замкнутой системы, эти воздействия будут как бы беспричинными. Но с точки зрения зрителя, обозревающего обе системы, здесь будет наличествовать строгая причинная связь. В реальности мы почти никогда не имеем дела с абсолютно замкнутыми системами, и потому действие одной системы на другую постоянно имеет место.

Однако изучать характер причинной связи мы можем только по отношению к системам, считающимися замкнутыми. Ведь всякий эксперимент основывается на изоляции системы, действие на которую или действие которой мы хотим изучить.

В конкретном опыте нам даны параллельные причинные связи, то и дело перекрещивающиеся между собой, постоянно испытывающие воздействие одной на другую. Отсюда следует, что всякая причинная связь между относительно замкнутыми системами носит характер *взаимодействия*. Одна система не только пассивно испытывает воздействие другой, но и, в свою очередь, обратно воздействует на первую. Только по отношению к абсолютно замкнутой системе, полагаемой за целое, можно было

бы сказать, что закон причинности совпадает с законом инерции: тогда все ее будущие состояния принципиально предсказуемы из настоящего, и настоящие — из прошлого. Ибо здесь не было бы взаимодействия и все действия системы были бы непрерывны, так что различие на причины и следствия было бы до известной степени произвольным — оно совпадает с делением на прошлое, настоящее и будущее.

Но по отношению к открытой системе можно и должно будет указать момент причинного воздействия и момент изменения, не содержащего в предшествующем состоянии данной системы.

Но взаимодействие должно мыслиться в категории одновременности, а не в категории последовательности[64]. Взаимодействие, конечно, может быть причиной последующих изменений и само вызвано встречей систем, но сам момент взаимодействия не будет подходить ни под категорию причины, ни под категорию следствия, ибо он будет связью двух одновременных действий. Природа взаимодействия такова, что изменения в каждой замкнутой системе не могут быть объяснены ни только изнутри ее, ни только извне. Во взаимодействии дано синтетическое единство обеих систем.

Конечно, если мы заранее знаем обе системы, то их «встреча», механистически говоря, и ее последствия могут быть математически точно предусмотрены. Но тогда мы, в сущности, имеем дело с одной системой, только в целях расчета разложенной на части в нашем уме. В реальном же взаимодействии мы всегда имеем дело не только с механической суммой двух систем, но и с неким «X», с неким «novum'ом», представляющим собой органическое целое, рождающееся из взаимодействия. Поэтому чистый детерминизм имеет априорную значимость только по отношению к замкнутой системе (хотя бы искусственно разделенной в нашем уме на части). По отношению же к открытой системе момент взаимодействия вносит в причинность такое дополнение, при котором она теряет свой первичный, однозначно-детерминистический смысл. И, однако, взаимодействия входят в состав причинности (понятой в своем целостном смысле). Ибо, упразднив взаимодействие, мы неизбежно сводим причинность к инерции, и тогда теряется требование «внеположности», сопринадлежащее к сущности причинности. Причинность находит во взаимодействии свое ограничение, но в то же время взаимодействие требуется природой причинности.

Хорошо говорит о природе взаимодействия Гегель: «Во взаимодействии, хотя причинность не полагается в ее подлинном смысле, сам процесс в подлинном смысле отменяется, поскольку прямой переход причины в следствие и следствия в причину образует круг... в понятии взаимодействия заключено, что причина не просто переходит в следствие, становясь причиной нового следствия, но возвращается к себе, что она, причина, не просто обнаруживается в следствии, но осуществляет себя в ней, так что

понятие необходимого следствия возвышается до понятия самоосуществления, а понятие необходимости возвышается до свободы»[65].

Понятие взаимодействия предполагает, что вступающая во взаимодействие система имеет свою внутреннюю точку опоры, исходя из которой она может оказывать сопротивление воздействующей на нее системе, претерпевать изменения, не разрушаясь, и т. д. Иначе говоря, взаимодействие предполагает наличие некоего субстанциального центра у находящейся во взаимодействии системы. Собственно, даже сам причинный ряд, взятый вне взаимодействия, т. е. развертывающийся во времени по инерции, также предполагает свою «субстанцию», благодаря которой все члены ряда все же не распыляются на «атомические» происшествия, но образуют целостный ряд. Ибо субстанция есть то, что «претерпевает» связь причин и следствий, оставаясь тождественной себе. Так, например, причинные процессы материального порядка предполагают наличие материи как субстанции. Связь между категориями причинности и субстанции была яснее всего усмотрена Кантом, который поставил их в один категориальный ряд[66].

Однако при инертивном понимании причинности сама субстанция должна пониматься инертивно. В пределах замкнутой системы сама субстанция будет замкнутой, не подвергающейся никаким изменениям при изменениях своих «модусов»[67].

Но при открытой системе дело меняется: здесь субстанция вступает во взаимодействие с иными субстанциями, сама претерпевая изменения, но оставаясь все же внутренне тождественной себе. В открытой системе субстанция приобретает или теряет те или иные «акциденции»[68]. Собственно, субстанция есть то, чем держится единство данной системы, несмотря на испытываемые ею воздействия. Самым классическим примером субстанции, способной к приобретению или утере «акциденций», является наше «я». Я постепенно меняюсь, но остаюсь при этом самим собой. То есть я постоянно приобретаю или теряю те или иные «акциденции».

Исходя из органической связанности причинности, взаимодействия и субстанции и из первичности категории субстанции в этом ряду, мы можем дать такое предварительное определение причинности: причинность есть закон взаимодействия субстанций, данный в аспекте временной последовательности. Тогда инертивная причинность замкнутой системы будет частным случаем этого общего определения, а именно таким частным случаем, при котором взаимодействие превращается в простое действие. Но в таком случае причинность теряет свой динамический характер и совпадает с временной последовательностью.

Следовательно, причинность прежде всего зависит от характера субстанции, лежащей в ее основе. В замкнутой системе причинность будет механически однообразной, в открытой она приобретает динамичность и превращаемость. Закон причинности в замкнутой системе будет выра-

жаться в формуле: из «а» следует «б» (с необходимостью). В открытой же системе он будет выражаться в формуле: если будет дано «а», то из него последует «б». Условие «если» здесь существенно, так как, с точки зрения одной системы, нельзя знать наверное, будет ли иметь место внешнее воздействие «а». Отсюда следует, что закон причинности в открытой системе будет зависеть как от свойств данной системы, так, при условии ее неизменности, и от того, последует ли причина «а». Следовательно, действие закона причинности (в открытой системе, с которой мы практически всегда имеем дело) носит по своей природе условный характер. Следовательно, закон причинности будет носить характер единообразия лишь при условии простоты и единообразия явлений как выразимых в формулах «а» и «б». Если вместо обычного воздействия «а» будет воздействие «д», то отсюда получится не обычное следствие «б», но некое «е». В тех случаях, когда воздействие «а» неотвратимо, следствие «б» будет иметь место с потенциально бесконечной однообразностью. Но уже при вступлении в силу воздействия «$а_1$» получится сравнительно новое следствие «$б_1$». На этой условности закона причинности основаны научные эксперименты, когда, искусственно изолируя данную систему и подвергая ее затем особым воздействиям, мы можем получать желаемые результаты. Таким образом, человек способен пользоваться законом причинности для получения желаемых им следствий, т. е. овладевать природой. Конечно, овладевать природой мы можем, пользуясь ее же законами, приспособляясь к этим законам: «natura vincitur parendo» («Побеждаем природу, подчиняясь ей». — *Бэкон Веруламский*[69]).

Но обычно детерминисты не замечают основного условия этого овладения силами природы: неподверженности нашего «я» закону причинности. Разумеется, всякое действие нашего «я» неизбежно вплетается в сложную сеть мировых закономерностей. Но предпосылкой овладения силами природы с их причинами и следствиями является неподверженность нашего «я» в его субстанциальной основе цепи причин и следствий. Иначе как могло бы «я» рассматривать причины и следствия как объекты, если бы оно не было стоящим над ними субъектом? Наше «я» не могло бы сознавать законов природы и овладевать ими, если бы оно было лишь частью природы. Детерминисты, с восторгом говорящие об овладении человеком силами природы и защищающие в то же время (обычно с пеной у рта) стопроцентный детерминизм, подрывают основы того самого, что они больше всего ценят: возможности овладения природой силами человеческого гения. Они правы в утверждении строгих закономерностей в природе, но они глубоко заблуждаются в сведении этой закономерности исключительно к закону причинности. Сама категория цели и средства (являющаяся условием возможности овладения силами природы) невыводима из причинности, хотя и предполагает наличие причинности как материала своего применения[70].

Но нас сейчас интересует другая сторона вопроса: если мы все-таки признали, что из данного «а» неизбежно следует «б», и если этим «б» будет наша личность, то что выигрывает индетерминизм от признания структурной условности закона причинности? Здесь необходимо вспомнить, что субстанциальность является условием возможности действия закона причинности и что следствие «б» из причины «а» получится неизбежно при условии неизменности данной субстанции. В случае же, если являющаяся предметом воздействия субстанция способна к изменению своих свойств, то при повторном воздействии условия «а» может получиться новое следствие «и». Вообще никакого следствия из воздействия «а» не получиться не может — это противоречило бы самой структуре закона причинности, согласно которой причина должна вызывать какое-то следствие. Но каким именно будет следствие — вопрос остается открытым при условии способности субстанции к хотя бы частичному изменению своих свойств. Мы подчеркиваем: свойств, а не проявлений, ибо проявления могут иметь место лишь при наличии соответствующего мотива. — Мы неспособны действовать без мотивов, но мы обладаем способностью модифицировать мотивы, так что один и тот же (абстрактно говоря) мотив может вызвать различные поступки.

Так, один и тот же (формально говоря) мотив зависти может одного толкнуть на низкие поступки вплоть до преступления, другому же дать повод к преодолению своих недостатков. Конечно, в последнем случае мотив зависти модифицируется, «сублимируется» в стремление к совершенствованию, так что первоначальный мотив зависти превращается в мотивы более благородного характера.

Вообще, чем выше стоит субстанциальный деятель в иерархии бытия, тем в большей степени внешний мотив «интроецируется», тем более он из грубой причины превращается в повод для раскрытия внутренних свойств деятеля. Тут все зависит от свойств субстанций, вступающих между собой во взаимодействие. Если эти субстанции единоприродны, т. е. являются относительно автономными частями одной объемлющей их субстанции, то взаимодействие субстанций частного характера можно будет свести, в конце концов, к развертыванию основной субстанции во времени. Тогда причинность, повторяем, будет равнозначна закону инерции.

Если, с другой стороны, субстанции были бы абсолютно разноприродны, то опять-таки никакого взаимодействия не получилось бы, ибо взаимодействие предполагает хотя бы частичное единосущие субстанций как общий знаменатель их взаимоотношений.

Следовательно, взаимодействие может получиться лишь при двух основных условиях: при частичной разнородности субстанций, не достигающей, однако, степени абсолютной разноприродности. Говоря языком Лосского, взаимодействие предполагает формальное единосущие суб-

станций при индивидуальности их характера; перефразируя выражения Лосского, при конкретном разносущии субстанциальных деятелей.

Дело здесь осложняется иерархичностью строения бытия: обычно взаимодействуют деятели разной степени сложности и развития.

Чем ниже по своему бытийственному развитию вступающие между собой во взаимодействие субстанции, тем более взаимодействие будет подходить под модель механической причинности. Чем выше по бытию стоят субстанции, тем более утонченный характер будет носить их взаимодействие. Беря эту проблему в ее вертикальном (иерархическом) разрезе, можно сказать, что воздействие низших субстанций на высшие будет носить причинный характер однако с учетом существенной поправки на «интроекцию»[71] причин, на своеобразие высших субстанций, являющихся предметом воздействия низших. Воздействие же высших субстанций на низшие будет носить характер целесообразной деятельности, причем низшие субстанции будут играть роль средства по отношению к целям высшей субстанции. С абстрактной точки зрения, целесообразность есть особая модификация причинности: тут также действует закон достаточного основания, однако здесь отменяется слепая форма причинности, ибо в целесообразности деятельность определяется не позади лежащей причиной, но впереди предносящейся целью. Тогда причинность «сублимируется»[72] в целесообразность.

Эта проблема требует особого рассмотрения. Условимся при этом называть причинностью (в узком смысле) воздействие низших субстанций на высшие и целесообразностью воздействие высших субстанций на низшие.

## ПРИЧИННОСТЬ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Из механической модели причинности нельзя вывести всех тех сложных и утонченных форм воздействий и взаимодействий, с которыми мы сталкиваемся в органическом мире, в социальной и психической жизни. Ибо математическая вероятность того, что слепая игра материальных частиц создаст такой сложный организм, как, например, человеческое тело, и что организм этот будет удерживать свою структуру, свою «форму» на протяжении 70 лет, — вероятность эта бесконечно мала. Она выразится в бесконечно малой дроби, возведенной в бесконечно большую степень.

Для объяснения высших форм взаимодействий необходимо постулировать принцип целесообразности, который только и делает понятным (конечно, не познанным) первофеномен жизни. Во всяком случае, необходимо признать эту целесообразность хотя бы в ее минимуме — в инстинкте самосохранения и сохранения рода.

Все ухищрения механистов, пытающихся обойтись без принципа целесообразности, философски беспомощны. Механисты находят бесчисленные механические подробности сложного механизма жизни — и априорно можно предсказать, что на этом пути их ждет много открытий все новых и новых причинных связей. Это создает иллюзию, что придет время, когда все органические явления будут, наконец, объяснены причинно, не прибегая к идее целесообразности. Но объяснить координацию всех реально сущих причинных связей a priori невозможно, не постулировав идеи «органического целого» как чего-то большего, чем сумма частей. Органическое же целое в силу своей органичности должно действовать целенаправленно. Ибо целенаправленность есть нормальная функция органического целого, так же как механическая причинность есть нормальная функция механического агрегата[73].

Целое же всегда нечто большее, чем сумма частей, и части существуют не иначе как на основе целого. Поэтому глубоко прав Лейбниц, констатировавший, что «организм есть механизм с бесконечно большим количе-

ством частей и функций»[74]. Но то, что с внешне механической точки зрения есть бесконечно большая сумма, с внутренней, органической точки зрения, предстает как единый целесообразный акт.

При такой точке зрения всегда будет научно оправданно искание новых и новых причинных связей и всегда будет философской слепотой отрицать при этом принцип целесообразности.

Ибо целесообразность включает в себя причинность и может быть разложена на ряд причинных связей — подобно тому как живой организм есть также и физическое тело, которое можно рассматривать чисто анатомически или физико-химически. Поэтому точки зрения целесообразности и причинности, понятые в правильной перспективе, не противоречат, а дополняют друг друга.

Обычное возражение механистов о том, что ссылка на целесообразность делает излишней научную работу по отысканию причинных связей, бьет мимо цели по двум главным причинам: ссылка на идею целесообразности действительно делает принципиально понятной загадку организма, но это еще не значит, что ссылка эта объясняет «все». Для такого объяснения нужно было бы показать, какое соотношение существует между причинностью и целесообразностью и как они сочетаются в каждом индивидуальном случае — а тут работы непочатый край.

Но, вообще говоря, совмещение причинной и телеологической детерминации в органическом мире есть, с точки зрения рассудка, настоящее чудо, притом чудо, ежесекундно совершающееся.

Введение понятия органического целого и «субстанциального деятеля» как организатора и направителя физико-химических процессов в организме, разумеется, не делает еще чудо органической жизни познанным. Но органическое миропонимание, вводя сверхдискурсивное, метафизическое понятие «деятеля», дает возможность понять принципиальную возможность такого чуда. Ибо целенаправленность является нормальной формой функционирования органического целого.

Нужно отличать при этом сплошную целесообразность от целенаправленности. Сплошная целесообразность означала бы раз навсегда установленный порядок целей и средств, существующий в мире. Целенаправленность же допускает возможность искажения и ошибок в выборе целей и средств без устранения при этом телеологической формы деятельности органических целых. В связи с этим нужно отличать «трансцендентную целесообразность» от целесообразности имманентной[75]. Трансцендентная целесообразность означает целесообразность, раз навсегда заложенную в организме свыше, так что организму остается лишь слепо и инертно следовать планам Творца. Следует заметить, что такая чисто «трансцендентная целесообразность» была бы возможна и при механическом строении Вселенной — если представить себе Бога как гениального механика, заводящего гигантскую машину Вселенной.

При этом понятие «имманентной целесообразности» пришлось бы выбросить за борт. Под «имманентной целесообразностью» подразумевается целесообразность, осуществляемая изнутри свободной самоактивностью тел. Понятие «имманентной целесообразности» чрезвычайно важно для органического миропонимания, ибо оно дает возможность понять природу как единое органическое целое и способно объяснить явные перебои целесообразности, не сваливая вину за эти перебои на Творца.

«Имманентную целесообразность», повторяем, лучше обозначить словом «целенаправленность», ибо она предполагает возможность ошибок и искажений в выборе целей и средств и способна объяснить нецелесообразность многих телеологических функций.

Проблема целесообразности интересует нас главным образом в ее антропологической проекции — в отношении к человеку.

Вопрос о взаимоотношении целесообразности и причинности тесно связан с проблемой воздействия души на тело. Ибо воля действует целенаправленно (сознательно или бессознательно), тело же в силу своего материального состава может подчиняться лишь закону причинности. И тем не менее, поскольку душа (пусть в ее низших функциях) направляет деятельность тела, постольку в нашей ежедневной практике мы ежеминутно совершаем чудо превращения материальной причинности в осмысленную целесообразность (с точки зрения тела) и чудо использования причинности в интересах целесообразности (с точки зрения души).

Как же может нематериальная, непротяженная душа воздействовать на материальное, протяженное тело и не нарушать при этом закона сохранения энергии? — Ведь прямое, «материализованное» вмешательство души в телесные процессы означало бы привнесение новой энергии в материальные процессы тел, между тем как закон сохранения энергии остается до сих пор непоколебленным? Разрешение этой загадки было давно уже удовлетворительно намечено Декартом, согласно учению которого, душа лишь направляет телесные процессы, не воздействуя на них материальным или энергетическим образом. Если, например, материальная частица «а» в нашем теле движется в одном направлении, а для совершения целесообразного поступка (например, протягивания руки) нужно изменить направление ее движения, то это изменение совершается через «магическое» воздействие души, причем энергия данной частицы (или ее комбинаций) не претерпевает при этом никакого урона или прибавления. Ибо здесь действует не механический толчок, а «дирижерское» приказание души.

На вопрос, как возможно такое «дирижерское» руководство тела душой, у Декарта нет, однако, удовлетворительного ответа. Ибо он стоит на позиции крайнего дуализма телесной и духовной субстанций[76].

Но с точки зрения органического миропонимания возможно модифицировать мысль Декарта, оставляя в сохранности ценное ядро этой мысли. Если мы примем, что всякая материальная частица имеет своей основой сверхпространственного «деятеля», пусть находящегося на низшей степени развития, и что всякая духовная сущность воплощена в материальной, то мы должны будем говорить о взаимовоздействиях не чистой души и чистого тела, а о взаимовоздействиях высших и низших психофизических единств[77]. На высших ступенях развития мы будем иметь дело с приближением к чистому духу, на низших — с приближением к чистой материи. Но в обоих случаях мы будем иметь дело с психофизическими единствами.

С этой точки зрения, воздействие низших телесных (уже одушевленных) органов на высшие центры всегда будет «причинным». В этом смысле тело мощно влияет на душу. Поражения или ранения отдельных телесных органов, конечно, сильно влияют на наше физиологическое, а иногда и душевное «самочувствие», иногда отзывающееся и на нашем душевном состоянии. Поражения же особо важных нервных центров («высших» телесных функций) прямо воздействуют на нашу душу, превращая внутренний упорядоченный космос души в хаос безумия и в пределе причиняя смерть организму.

Воздействие же высших психофизических центров на низшие всегда будет носить целесообразный, осмысленный характер. Поэтому воздействие души на тело не только причинно, но прежде всего целесообразно. Оно выражается в овладении телом душой, в использовании телесных рефлексов ради совершенства целесообразных поступков.

Таким образом, воздействие тела на душу и души на тело качественно различно: первое носит причинный, второе — целесообразный характер. Здесь мы имеем дело с разными типами детерминации. Обычные материалистические аргументы о влиянии тела на душу доказывают лишь одну сторону взаимозависимости тела и души (зависимость души от тела). Но нужно отдать себе отчет в характере этой зависимости: или тело может являться нормальным инструментом для проявления деятельности души, или же телесные повреждения приводят к душевному расстройству. Но до сих пор нигде не удалось побудить душу к нормальной, творческой деятельности через влияние на душу «снизу», тела. А материализм оказался бы прав, если бы воздействие тела на душу носило не только ограничивающий, а творчески-определяющий характер — если бы можно было по физическому произволу создавать гениев, делать людей моральными и пр. А это, по-видимому, так же невозможно, как невозможно создать чисто механическим путем живую клетку.

Такая постановка вопроса не только намечает возможность совмещения причинности и целесообразности, но и ставит границы этим функциям. Но проблема здесь много сложнее: строго говоря, низшие

телесные органы и центры автоматических рефлексов совершают свою деятельность автоматически, помимо прямого влияния нашей персональной души. Моя душа вряд ли участвует в направляемости функций пищеварения, например. Но ведь нужно помнить, что человеческий организм представляет собой сложное единство целого иерархического ряда соотнесенных друг с другом функций. Параллельно этому в душе можно различить ряд иерархических психических инстанций. В нашем «я» есть много такого, что не является, строго говоря, нашим «я». Например, сексуальные побуждения по своей природе имперсональны и руководятся голым «принципом наслаждения». Они могут приобрести персональный характер лишь в порядке их относительной «сублимации».

Уже Аристотель отличал «животную душу» от интеллекта[78]. В наше время мы вряд ли можем принять аристотелевскую терминологию по причине ее излишней упрощенности. На самом деле и в пределах «животной души» нужно различать между относительно высшими и относительно низшими психофизиологическими инстанциями. Но аристотелевская идея об иерархическом строении души остается правильной.

Отношение причинной или целевой детерминации существует не между «духом» и «телом», а между высшими и низшими центрами психики или, выражаясь физиологически, между высшими и низшими рефлекторными центрами. Например, у меня рождается мысль о необходимости держаться настороже с данным человеком. Эта мысль немедленно, одновременно выражается в рефлексах головного мозга, которые отдают соответствующий «приказ» моторным рефлекторным центрам — быть «наготове». Когда данный человек сделает подозрительное движение, моторные рефлекторные центры уже готовы вступить в действие — защититься поднятием руки, выхватыванием револьвера, бегством — в зависимости от возникшей ситуации. Между внешне наблюдаемыми рефлексами здесь существует причинное отношение (физиологическая причинность), а между высшими и низшими инстанциями психики (внешним выражением которых являются рефлексы головного мозга и зависящие от них моторные рефлексы) — отношение «приказа» к средствам его исполнения, т. е. отношение цели и средства.

Таким образом, то, что обычно называется «психофизической причинностью», на самом деле есть причинение деятельности низших, «моторных» центров центрами мозговыми (в психологической формулировке — вменение высших психических инстанций низшим).

Предпосылкой возможности такого причинения является, конечно, наличие телесного организма, хотя бы в его зародышевом состоянии, подобно тому как предпосылкой приведения инженером машины в действие является наличие этой машины. Для своего воздействия на «тело» дух должен уже иметь это тело.

При такой теории «направляемости» само воздействие духа на тело должно подвергнуться существенным оговоркам, при которых «причинное воздействие» здесь теряет свой привычный смысл (ибо здесь нет чисто материального воздействия).

Отношение духа к телу первично есть отношение смысла к символу, выражаемого — к средствам выражения, а не отношение причины к следствию. О причинном отношении можно говорить в отношении к взаимосвязи высших и низших центров тела или души, порознь взятым, но не об отношении духа к телу. Первичное отношение духа к телу глубоко своеобразно, и лучшей аналогией здесь может быть отношение смысла к символу. Всякое, даже чисто созерцательное мысленное движение неизбежно сопровождается тончайшими рефлексами мозга, хотя бы эти рефлексы можно было уловить только как некие «радиоволны». Точнее говоря, эти рефлексы не столько «выражают» мысль, сколько являются ее пространственной проекцией. Но всякая проекция символична, и поэтому мы интуитивно схватываем целостное выражение «задумчивости», отражающееся на лице и всей позе «задумавшегося» человека. Все «духовное» всегда «выражается» в «телесном», причем это нормально: мы ведь не смешиваем отношения «выражаемого» к «выражению» с отношением «причины» к «следствию». Выражаемое выражается в выражении одновременно — нет момента, когда бы выражаемое не выражалось. Мы можем «скрывать» свои мысли или свое подлинное душевное состояние, ибо само желание скрыть так же «выражается» — в маскировке наших мыслей. Но в символике нашего тела наше состояние всегда будет «дано»[79], хотя не всегда легко эту данность обнаружить — не всегда легко «раскусить» человека. Но ключи к разгадке нам даны — здесь проблема может быть сложной, но принципиально разрешимой.

Итак, проблема психофизической причинности заменяется в нашей системе проблемой взаимодействия высших и низших центров единого психобиологического организма.

Не значит ли это, что мы принимаем теорию тождества психики и физиологии, становясь на почву психобиологического монизма?

Отнюдь нет! Мы утверждаем лишь, что отношение души к телу в своей основе есть отношение смысла к символу, выражаемого к выражению, воплощающегося к воплощению. Это отношение носит не причинный и даже не целевой характер, а характер одновременной сопряженности. Оно скорее подобно «гносеологической координации» Н. Лосского[80], хотя не совпадает с этим отношением. Здесь идет дело не о гносеологической, а о метафизической координации — координации воплощающегося «субъекта» в объектном материале воплощения. Отношение смысла к символу, повторяем, ближе всего выражает суть этой сопряженности.

Но хотя в символе дан смысл, все же смысл отличен от символа. Душа подобна трехмерному телу, имеющему свою проекцию на двухмерной

плоскости, или, говоря более современным языком, четырехмерному телу, имеющему свою проекцию на трехмерной сфере. Тело и будет этой сферой пересечения трехмерного тела с двухмерной плоскостью. И все совершающееся в трехмерном теле будет проецироваться и на плоскости. Но душа возвышается над своим биологическим базисом, подобно тому как трехмерное тело возвышается над пересекаемой им плоскостью. — Наши душевные движения безмерно богаче тех физиологических коррелятов, которые теперь все более становятся достоянием физиологии. Если угодно, физиологические рефлексы можно сравнить с партитурой, по которой исполняется симфония. В наших земных условиях мы не можем обойтись без партитуры, но все же партитура есть только символическое выражение симфонии и не тождественна ей. Рассел сравнил телесные рефлексы с письмами, получаемыми по почте[81]. И хотя письма идут только по почте и без почты мы не имели бы технической возможности получать и прочитывать их, решающим здесь является содержание получаемых нами писем.

Также Бергсон сравнивает деятельность телесных функций со следом души в органической материи — следом, не тождественным самой душе. «Вещественная часть органической машины представляет собой совокупность не средств, применявшихся при этом, а побежденных препятствий...» И далее: «Материальный состав организма — целостная форма сопротивления, а не синтез элементов»[82].

Отношение души к телу как выражаемого содержания к выражающей форме обыкновенно затемняется моторными реакциями (хотя художественная наблюдательность может и от моторных движений заключать к их смыслу). Но особенно в минуты, когда над нами не довлеют интересы непосредственного действия, в минуты вдохновения, задумчивости, экстаза наше тело становится как бы видимым символом нашего духовного состояния. Тогда вся наша фигура отражает наше душевное состояние, причем ярче всего оно просвечивает в выражении лица. За выражением души в пространстве мы тогда прозреваем внепространственную, «четырехмерную» сущность души[83].

Чем выше духовные функции, тем менее зависят они от телесных влияний, хотя в наших земных условиях эта зависимость никогда не может стать нулевой. И чем ниже функции души, тем более подвержены они физиологическим воздействиям.

«Глубина и своеобразие духовных эмоций ни с чем не сравнимы; в случае переживания положительной ценности как блаженства блаженство это настолько глубоко проникает в сокровенные глубины личности, что оно не нарушается даже мучительными страданиями тела в момент их переживания»[84].

Теория «выражаемости» души в теле отлична также от теории психофизиологического параллелизма, хотя совпадает с ней во многих практических выводах: в отличие от теории психофизиологического парал-

лелизма, мы считаем, что душа и тело не являются двумя разнородными субстанциями, между которыми установлен (чуть ли не искусственно) параллелизм. Мы стоим на точке зрения единства души и тела. Но в утверждении одновременной сопряженности активности души и тела теория «выражаемости», повторяем, совпадает с фактическими выводами из теории психофизиологического параллелизма.

Что же касается взаимодействия высших и низших воплощенных психобиологических единств, то «причинными» в строгом смысле слова мы считаем воздействия низших центров на высшие, а «целесообразными» — действия высших центров на низшие. Здесь в строении нашего организма отражается категориальный закон: причинная зависимость высших слоев бытия от низших при телеологической зависимости низших слоев от высших. Так как цель господствует над средствами, то наша душа в этом смысле «свободна» от тела, будучи в то же время зависима от тела в смысле уязвимости своих функций. Только о такой «свободе в зависимости» и может идти речь в наших земных условиях бытия[85].

Закон причинной связи носит характер не железной, а «гипотетической» необходимости. Тот факт, что (в открытой системе) всякая причина есть взаимодействующая причина и что один из факторов этого взаимодействия — воля субъекта — является гарантией возможности модификации причины субъектом, служит гарантией против полного подчинения воли внешними, «объективными» факторами.

В силу этого я могу в известной степени «выбирать» себе причину, превращая ее в средство, в повод для обнаружения своей личности.

Превращение причинной детерминации в детерминацию целевую освобождает деятеля от безраздельной власти причинности, так что сама причинность становится материалом для самоосуществления субъекта.

Но ведь целевая детерминация есть также одна из форм детерминации. Поэтому законен вопрос: совместима ли целевая детерминация со свободой?

Так, некоторые философы, например, Николай Гартман, считают, что целевая детерминация в природе неизбежно ограничивает свободу человека. «Мы должны выбирать между целевой детерминацией в природе и свободой человека, — говорит он, — именно господство закона причинности в природе создает предпосылки для возможности целесообразного воздействия человека на природу»[86]. В самом деле, не все ли равно, детерминирован ли я позади меня действующей причиной или впереди меня предуказанной целью?

Это было бы так, если бы цели были непререкаемо даны нам. Но человек способен выбирать себе цели. Раз выбрав цель, я уже, конечно, преследую ее, свободно подчиняя себя целевой детерминации. Но в выборе я руковожусь ценностью цели — субъективной ли ценностью или объ-

ективным рангом цели. Ценность первичнее цели, и мы выбираем цель по ее ценности. Поэтому принцип целесообразности вполне совместим со свободой и даже осмысливает свободу, в то время как признание безраздельного господства закона причинности неизбежно уничтожало бы свободу.

Гартман прав в одном: природная причинность является условием возможности целесообразного воздействия на природу человека. Мы уже указывали, что целесообразность нуждается в причинности как в материале своего приложения и что свобода вне рамок причинности дала бы анархию природы, а не природный космос. Правильно понятый закон причинности дает свободе архимедов рычаг для модификации причинности в интересах преследуемых человеком целей. Это в полной мере относится к неорганической природе. Но в области органической жизни воздействие человека на природу становится все менее эластичным — именно потому, что тут приходится учитывать «имманентную» целесообразность, присущую органическому миру. Если бы вся природа была единым, целесообразно функционирующим живым организмом, то это действительно ставило бы человеку чрезвычайно узкие границы для преобразования природы. Мало того, при такой установке сама мысль о возможности преобразования природы вряд ли пришла бы в голову человеку. Мысль Гартмана поэтому сохраняет свое ценное зерно. Причинность есть материал воплощения целесообразности. Но та крайняя форма, в которой его мысль выражена, делает эту мысль в целом неприемлемой. Низшие формы целесообразности можно принять по отношению к высшим за «причинности», хотя бы сами по себе эти низшие формы целесообразности и были телеологичны. Рассуждения Гартмана убийственны для «трансцендентной целесообразности», от которой невозможно отклониться. Но они не затрагивают «имманентной» целесообразности, где цель может выбираться. — Конечно, в природном мире выбор этот совершается бессознательно, и выбирающий «субстанциальный деятель» здесь — не индивид, а род, действующий через индивидов.

Говоря же в общем и целом, правильно понятая причинность (в смысле «гипотетической необходимости») не противоречит свободе, но требуется свободой как материал ее воплощения точно так же, как правильно понятая целесообразность не исключает свободы, но сообщает ей осмысленность и ценностную емкость.

Вообще же говоря, кошмар «железной необходимости» является продуктом самовнушения разума, начавшего мыслить, но не возвысившегося до истинного понимания сущности свободы и до истинного понимания условного характера закона причинности. Все попытки решать антиномию свободы и причинности без учета категорий взаимодействия и субстанциальности и без возвышения до положительного понимания

свободы как самоопределения (а не анархии только) — все такие некритические попытки заранее обречены на неудачу и неизбежно кончаются или кошмаром железной необходимости, или иррационально-анархическим «заявлением своеволия». Ничего общего ни с первым кошмаром, ни со вторым прыжком отчаяния не имеет истинная свобода, свободно вводящая стихию произвола в русло разумной целеустремленности.

## СВОБОДА И СУБСТАНЦИЯ

Итак, мы пришли к выводу, что каждая вещь реагирует на причинное воздействие извне согласно своей собственной природе (если эта природа не уничтожается воздействием, переводя вещь в иной порядок бытия). В этом состоит ограничение притязания причинности на всемогущество, и в этом ограничении причинности субстанциальностью заключена возможность относительной свободы данной вещи. Так, всякая реакция организма на внешнее раздражение будет носить рефлекторный, т. е. органический, характер, если слишком сильное раздражение не вызовет смерти организма, низведя его до состояния просто «вещи». Так, всякая реакция души на физиологические стимулы будет носить прежде всего психический характер. Причинное воздействие предполагает бытие не только субъекта, но и предмета воздействия. И если даже все предметы воздействия принципиально уничтожимы, то все же мы неизбежно предполагаем нечто неизменное, пребывающее в предмете, — материю, энергию, которые неизбежно будут мыслиться субстанциально. Субстанция же по своей вневременной природе не задается причинностью — только внешние ее воздействия могут находиться в сфере могущества закона причинности.

Но, с другой стороны, такая свобода (от причинности) покупается ценой подпадения в еще горший плен у субстанциальности. Ибо если каждая вещь реагирует на причинное воздействие извне согласно своим собственным свойствам, то не определяется ли вещь всецело этими самыми свойствами? И если да, то не значит ли это, что всякая вещь предопределена своими свойствами и, значит, несвободна?

Тут все дело заключается в понимании природы субстанции.

Есть два понимания субстанции: одно, традиционное, — как неизменного субстрата изменений, и другое — как творческого источника своих изменений.

В отношении первого, «вещного» понимания субстанции приведенное выше соображение против свободы сохраняет всю свою силу: если субстанция есть совокупность неизменных свойств, вызываемых, порознь или вкупе, причинным воздействием извне, то, очевидно, такая субстанция от века определена сама собой, и тогда она несовместима со свободой.

При таком понимании субстанции и возникают концепции, подобные шопенгауэровской, согласно которой воля как «вещь в себе» — как сверхвременная субстанция — свободна, в то время как все ее проявления детерминированы вдвойне: законом причинности (внешняя детерминация) и природой самой субстанции (внутренняя детерминация). И если признание внешней, причинной детерминации оставляет место для относительной свободы воли — в смысле независимости воли от одной группы условий при ее зависимости от другой группы, то признание внутренней, субстанциальной детерминации убивает всякую свободу изнутри: я от века существую таким, каков я есмь, и никакие усилия моей воли не могут изменить ее, ибо воля (субстанция) определена сама собой. Значит, если я хочу переменить свой характер, то это безнадежное предприятие, все мои усилия будут тщетны. Если же они как будто удадутся, то, значит, и эта удача предопределена характером моей духовной субстанции, так что победа над собой будет мнимой: я просто обнаружил сначала дурные, а затем хорошие свойства, причем те и другие, равно как порядок их проявления, были предоставлены характером моей субстанции. Значит, в таком «самопреодолении» нет никакой заслуги.

При причинной детерминации человек — раб внешних причин. Но по крайней мере в нем живет сознание рабства, связанное со стремлением к освобождению. Человек здесь как бы закован в цепи, но сохраняет внутреннюю свободу самосознания.

Но при субстанциальной детерминации само это сознание внутренней свободы оказывается предопределенной иллюзией, так что человеку некуда апеллировать в своей претензии на свободу: он инфильтрирован несвободой изнутри и является, по определению Лейбница, «духовным автоматом»[87].

Так, повторяем, дело обстоит при объективном, «вещном» понимании субстанции.

Но возможно и иное — субъективное понимание субстанции, при котором сама субстанция мыслится не как неизменно пребывающая сущность, а как творческий источник бытия, способный к самоопределению.

Перед тем как изложить такое субъективное понимание субстанции, мы приведем пример из истории философии, приближающийся к такому толкованию субстанции. Мы имеем в виду учение Канта об «умопости-

гаемом характере». Ход мысли Канта в упрощенной редакции приблизительно таков[88].

Наш эмпирический характер мы узнаем из опыта, и все его проявления, как все прочие изменения в мире, неизбежно подчинены закону причинности. Всякий наш поступок имеет своим основанием мотив. Но уже тот факт, что каждый обладает индивидуальным характером и мотивы в разных характерах приобретают соответственно иной оттенок и иную направленность, наводит на мысль о том начале, которое лежит в основе эмпирических характеров и которое Кант называет «умопостигаемым характером».

Умопостигаемый характер есть наша личность как «вещь в себе». Мы сами как явление, безусловно, подчинены закону причинности. Но то, что лежит в основе нас как явления, свободно от категорий рассудка, в том числе от категории времени и категории причинности. Эта потаенная суть нашей личности (умопостигаемый характер) есть «причина, которая не вступает в мир явлений». Но такая причина, добавляет Кант, и есть свобода. Это — «трансцендентная причина, лежащая вне времени», хотя «все ее действия происходят во времени».

Таким образом, то, что в порядке мира явлений кажется безусловно детерминированным, в порядке вещей в себе есть свобода. Мы, конечно, не можем себе представить конкретно такое совмещение причинности со свободой, ибо умопостигаемый характер как «вещь в себе» непознаваем. Но мы можем помыслить себе возможность такого совмещения: вневременной акт, которым самоопределяется мой характер, есть акт свободы.

Но этот вневременной акт, будучи рассмотрен через призму причинности, предстанет перед нами как необходимая связь причин и следствий.

Казалось бы, тут мы имеем дело с безнадежным дуализмом «явлений» и «вещей в себе» и соответственно с дуализмом причинности и свободы, так что между этими двумя мирами нет никакого моста.

Но Кант идет несколько дальше, утверждая, что «свобода есть способность начинать ряд событий из самого себя», так что свобода конкретно проявляется в мире явлений как «безусловное начало» ряда (хотя бы все дальнейшие звенья ряда были всецело определены законом причинности). В этом добавлении о «безусловном начале» можно видеть зародыш вмешательства «вещей в себе» в мир явлений или, говоря в русле нашей темы, способность умопостигаемого характера изменять эмпирическим путем начало нового ряда поступков.

В этом добавлении Кант как бы намечает конкретное учение о свободе. Однако добавление это осталось у него не увязанным с его первоначальным утверждением о том, что в области эмпирического характера (как составной части мира явлений) не может быть речи о свободе.

Шопенгауэр освободил в этом отношении учение Канта от двусмысленности и придал ему более стройный вид, однако путем элиминации

гениальной догадки Канта о конкретной связи умопостигаемого характера с эмпирическим.

По учению Шопенгауэра[89], в мире как представлении (в мире явлений) не может быть и речи о какой-либо свободе — здесь непреложно царствует закон причинности. Все домыслы о человеческой свободе — горделивые самоутешения, основанные на смешении чисто логической возможности с реальной необходимостью. Так, вода может и кипеть, и бурлить, и испаряться, но лишь при наличии соответствующих внешних условий.

Шопенгауэр отдает себе отчет в том, что для произведения действия необходимы два фактора: внешний и внутренний, и он не разделяет заблуждения материалистов, приписывающих все изменения исключительно внешнему фактору. Действие одного тела на другое определяется как природой воздействующего тела, так и внутренней природой объекта действия. «Operari sequitur esse» (действие следует из бытия[90]). Но всякое бытие равно себе, оно есть не что иное, как оно само, следовательно, из данного воздействия при учете природы объекта воздействия получится только один результат. Шопенгауэр, правда, признает, что свойства человеческого характера не так легко поддаются учету, как свойства внешних объектов, но, по его мнению, это ничего не меняет в принципе: в порядке опыта мы узнаем свойства даже своего характера только из опыта, но в порядке метафизическом именно эти свойства определяют все поступки.

По его мнению, свобода была бы возможна лишь в том случае, если бы человеческий характер был лишен «сущности». «Нельзя существовать и быть без сущности. Свобода воли при точном рассмотрении означает существование без сущности, т. е. что нечто существует, но есть притом ничто, что значит, опять-таки не существует, следовательно, представляет собой противоречие»[91].

Разрушив, таким образом, как он думает, самые корни индетерминизма, Шопенгауэр, однако, признает, что чувство ответственности, сопровождающее все наши поступки, отнюдь не является самообманом. Мы несвободны в каждом отдельном нашем поступке, но вся цепь наших поступков есть проявление «умопостигаемого характера» — нас самих как вещи в себе. Но вещь в себе свободна от определений пространства, времени, вообще от всех эмпирических случайностей. А раз она свободна от закона причинности, то, значит, она свободна. Свобода лежит, по Шопенгауэру, не в действии, а в бытии.

Мы должны искать проявление и творение своей свободы не в наших отдельных поступках, но во всем существовании и существе самого человека, которые должны быть мыслимы как его свободное деяние, которое представляется во множестве и разнообразии поступков только нашей познавательной способности, прикованной ко времени, пространству и причинности. Но поступки эти в силу первоначального единства и того,

что в них отражается, все должны носить точно один и тот же характер и всякий раз являться неизбежным последствием наступающих мотивов, которыми они бывают вызваны и определены в частностях. «Поэтому-то совесть и укоряет меня не за преходящее деяние, а за самый мой характер: если я вчера не был искренним в выражении моих мыслей, она не скажет мне: "Ты вчера был неискренен", а будет терзать все мое существо, говоря: "Ты фальшивый, неискренний человек"; если я испугался опасности, она будет шептать мне на ухо: "Ты — трус", и т. д.»

Но нетрудно убедиться в том, что Шопенгауэр мыслит волю в смысле «умопостигаемого характера», «вещи в себе», как некую непререкаемую субстанцию.

Но только «вещное», «объектное» понимание субстанции несовместимо со свободой. Однако субстанция может и должна быть понята как творчество «сущее», творящее свое собственное бытие, свою «природу». Образцами такого понимания субстанции могут служить философия Гегеля и еще более учение Лосского о субстанциальном деятеле.

Для Гегеля мысль, что «субстанция есть субъект»[92] (а не объект, как у Спинозы), имела освобождающее значение: если субстанция — субъект, то она творит себя самое, а не предопределяется своими свойствами. Но мы будем придерживаться того понимания субстанции, которое выработано в философии Лосского. В учении Лосского о «субстанциальном деятеле»[93] мы видим подлинное преодоление натурализма и детерминизма в понимании субстанции без отказа от самой идеи субстанции. Само наименование «деятеля» (а не просто субстанции) содержит в себе достаточный намек на активное, субъективное понимание субстанции, которая сама творит свои проявления. Далее, слово «деятель» содержит в себе указания на индивидуальность этой субстанции.

Индивидуальность субстанции может навести на мысль об ограниченности свободы именно рамками индивидуальности. Но это обстоятельство никак не может служить аргументом против свободы: рамки индивидуальности оставляют достаточно широкий простор для направления его тем или иным содержанием. Индивидуальность является нормальным условием проявления свободы. Существо, лишенное индивидуальности, было бы искусственной абстракцией или относилось бы к низшему порядку бытия.

Самое же главное — в том, что, по Лосскому, «деятель» понимается не как от века неизменная сущность, могущая проявлять только определенные свойства, а как сверхвременное существо, являющееся носителем своей идеальной сущности, своей индивидуальной нормы, своего индивидуального предназначения, которое он может понять или не понять, осуществлять или не осуществлять, исказить или недовоплотить. Словом, свободе здесь предоставлен практически бесконечный простор. «Деятель»

и есть индивидуализированная бесконечность, подобно тому как лейбницевская «монада» есть «индивидуальное зеркало вселенной»[94].

Главное условие свободы — потенциальная бесконечность перспектив — здесь соблюдено полностью.

К сущности «деятеля» принадлежит его «природа», т. е. совокупность свойств и способов ее проявления, осуществляющихся автоматически. Каждый деятель обрастает той или иной «природой», т. е. вырабатывает те или иные «автоматические рефлексы», привычки и т. д., которые избавляют его от необходимости совершать каждый акт как будто заново и без материала предшествующего опыта. «Природа» является как бы защитной средой «деятеля» или, более точно, «проводником» его воздействий на мир. «Деятель» без «природы» был бы бесплотен, «природа» без «деятеля» — безлично-стихийна. Павлов глубоко прав в том, что подавляющее большинство наших реакций носит рефлекторный характер и лишь post factum осмысляется разумом[95]. Еще Киркегор говорил: «Мы живем вперед, мы познаем назад»[96].

Если мы имеем в виду только «природу» деятеля, то легко можем впасть в детерминизм. Ибо «природа» всегда автоматична, стихийна.

Но как не бывает деятеля без природы, так нет природы без деятеля. Деятель волен изменять и совершенствовать свою природу, он способен давать ей то или иное направление. Но, раз сотворив свою природу, он не может менять ее произвольно. Одним словом, деятель без природы был бы такой же фикцией, как и природа без деятеля.

«Природа» принадлежит к области «бытия», деятель — к области «сущего» (см. более подробное обоснование этой мысли в главе «Свобода и бытие»).

Деятель — сверхбытиствен. Он есть «сфера возможностей», а не готовое бытие. Точнее говоря, сам деятель — конкретен, он одновременно и реален, и идеален. Выражаясь в духе Н.О. Лосского, он есть «конкретно-идеальное бытие». Но то, что содержится в деятеле, есть сфера индивидуальных возможностей, которые «воплощаются» в бытии. Возможности, еще отрешенные от бытия, свободны от тяжести бытия. В этом смысле деятель изначально свободен. Но эта изначально присущая деятелю свобода возможностей должна пройти через родовые муки воплощения в «бытии» — в моей «природе». Только воплощение возможности, ее отяжеление бытием превращают возможность в действительность и актуально «осуществляют возможность». Воплощение же всегда содержит в себе риск вырождения изначальной целостной возможности в фрагментарную, ублюдочную действительность. Возможность или осуществляется, давая ценный плод, или же настолько искажается в процессе воплощения, что дает недоноска.

Поэтому осуществление свободы в бытии проходит через момент необходимости. Успех осуществления возможности настолько же зави-

сит от творческой полноценности идеи, насколько и от пластичности бытийственного материала.

Таким образом, мысль, что «субстанция есть субъект», приводит нас к пониманию субстанции как возможности, как потенции. Но таким и должно быть духовное понятие субстанции. И только такое творчески духовное понимание субстанции дает возможность понять ее как носителя свободы.

## СВОБОДА И ВОЗМОЖНОСТЬ

Реальность свободы неразрывно связана с реальностью возможности. Ибо сама свобода мыслится как «возможность всего». Поэтому невозможность возможности была бы равносильна отрицанию свободы. Если бы бытие не могло быть иным, чем оно есть, то сама свобода без остатка растворилась бы в бытии. «Возможность иного», «возможность инобытия» составляет поэтому конститутивный признак свободы.

Есть два основных понятия возможности: субъективное и объективное. Субъективная возможность есть только наше предположение о неизвестном нам бытии. Так, военный стратег взвешивает возможности нападения врага с той или другой стороны, не зная, с какой стороны последует удар. Так, в загадочном убийстве детектив ищет возможные мотивы и намечает возможного убийцу, потому что не знает еще, кто именно убийца. Но, объективно говоря, убийство совершено определенным преступником. Действительность здесь не считается с нашими возможными догадками. Наоборот, наши догадки должны сообразовываться с действительностью.

Объективная же возможность имеет место там, где мы поставлены перед выбором и не знаем, какому пути отдать предпочтение. Перед нашим умственным взором проносятся возможности того или иного решения, которые мы тщательно взвешиваем. Здесь возможность определяет действительность, и сама действительность мыслится нами как воплощение одной из возможностей.

В современном логическом позитивизме понятие объективной возможности отвергается как ненаучное и недоказуемое. Только субъективная возможность еще пользуется кредитом как метод обнаружения еще неопознанной нами действительности.

Даже понятие «субъективные возможности» принимается тут как façon de parler (манера выражаться), ибо в понятии возможности содержится привкус метафизики. Поэтому понятие возможности все более

вытесняется понятием «вероятности», которое по своей природе имеет гносеологический, а не метафизический смысл. Понятие вероятности имеет то преимущество, что может и даже должно быть выражено количественно, «в процентах», и в этом его несомненное научное преимущество. Оно может опереться на такую важную отрасль математики, как теория вероятностей.

Однако между понятиями возможности и вероятности не существует такого антагонизма. Они дополняют, а не исключают друг друга. Мало того, возможность логически первичнее вероятности: что невозможно, то и невероятно. Но вероятно может быть то, что логически возможно, а не наоборот. Возможность чего-либо еще не делает это «что-либо» вероятным. Но понятие вероятности может казаться поэтому конкретнее и богаче понятия возможности — однако так кажется оттого, что вероятность включает в себя возможность.

В наших рассуждениях мы будем иметь дело главным образом с понятием объективной возможности.

Объективная возможность расчленяется, в свою очередь, на два подпонятия: логической возможности (не вступающей в противоречие с законом противоречия) и онтологической, реальной возможности — как потенции, могущей воплотиться, стать бытием.

Заранее ясно, что сфера логических возможностей бесконечно более объемлюща, чем сфера потенциальных (т. е. реальных) возможностей. Возможно все, что не противоречит закону противоречия.

Нас будет интересовать, конечно, понятие онтологической, потенциальной возможности как существенной категории свободы.

Абсолютная свобода есть возможность всего. Но абсолютная свобода присуща лишь абсолютному существу — Господу Творцу. Всякому частному бытию свобода может быть присуща лишь в частных, индивидуальных рамках. Ибо всякое частное бытие ограничено самим собой.

Если из хаоса можно (логически) получить бесконечное количество космосов, то из желудя может вырасти только дуб, а не ясень, и тем менее — животное. Из человеческого эмбриона может развиться только человек.

Каждому частному бытию свойственны его собственные, индивидуальные потенции, в каждом индивидуальном бытии круг возможностей индивидуально ограничен. С этой общей точки зрения всякое утверждение «абсолютной свободы» для частного бытия было бы абсурдом. Но проблема заключается в том, предопределен ли каждый факт рядом предшествующих, должна ли каждая потенция проявиться в одной определенной форме, заключен ли в эмбрионе заранее предопределенный индивид?

Чем проще вступающие между собой во взаимодействие элементы, тем легче предсказать будущие комбинации. Но чем выше поднимаемся

мы по лестнице бытия, тем такое предсказание становится проблематичнее. Например, предопределить характер по эмбриону вряд ли возможно. Всякое органическое целое — именно в силу того, что оно есть нечто большее, чем сумма частей, и что это «большее» не поддается, строго говоря, рациональному учету, — является непредсказуемым. Когда мы имеем дело с низшими, относительно простыми формами, эта непредсказуемость для нас не так важна. Ее можно отнести к «иррациональному остатку», который практически можно вынести за скобки. Но в высших формах этот «иррациональный остаток» окажется самым главным: склонностями, характером нового человека.

Заранее можно усмотреть, что имеющий родиться ребенок будет обладать наследственными качествами отца и матери или их предков. Какие именно наследственные черты получат преобладание, что внесет своего собственного ребенок и какой новый синтез здесь получится — об этом мы узнаем только из опыта.

Словом, в высших формах бытия мы вступаем в область, где больше неизвестных величин, чем известных.

Итак, всякое индивидуальное бытие ограничено кругом своих собственных возможностей. Но круг этот настолько широк, что оставляет достаточно простора для свободы. В этом отношении свобода подобна уравнению n-й степени, имеющем n-е количество возможных решений. И хотя количество решений здесь ограничено n-остью, все же предоставляется достаточно широкий простор, чтобы из этого n-го количества решений выбрать одно.

Возможность по определению многозначна, в то время как действительность может быть только однозначной. И кто всерьез утверждает реальность возможности, тот должен прийти к выводу, что действительность есть только выкристаллизовавшийся остров в безмерном океане творческих возможностей. Иными словами, возможность действительности предполагает действительность возможности.

Понятие реальной возможности содержит в себе большую ответственность и большую трудность. Ответственность — ибо невоплощение и воплощение данной возможности носят нередко роковой характер, и мы сами ответственны за принимаемое нами решение. Трудность — ибо трудно установить границы реальных возможностей. Реальная возможность находится где-то посредине между логической возможностью и самой действительностью и, говоря точнее, гораздо ближе к действительности, чем к голой возможности. «Бесконечность возможностей» существует только в изначальной свободе, в «предмировом» ее состоянии, а не в конкретных ситуациях, с которыми нам приходится иметь дело. Круг наших возможностей ограничен. И в то же время для конкретного субъекта круг этот достаточно, а иногда и слишком, широк, чтобы предоста-

вить место свободе. Наша свобода не «витает», а обременена необходимостью решения. Она есть свобода «к бытию», а не «от бытия».

Бесконечность возможностей присуща лишь Творцу. Лейбниц вполне последовательно утверждал, что Бог имел в своем уме бесконечное количество возможных миров, из которых Он актом своей воли выбрал наш мир, являющийся, по его же добавочному утверждению, «лучшим из возможных»[97]. — По своему всемогуществу Бог мог бы выбрать любой, но по своей всеблагости Он выбрал лучший из возможных миров.

Мы в противоположность Творцу имеем дело с весьма ограниченным количеством возможностей, и все же возможности эти настолько широки, что все мы мучаемся необходимостью выбора. И в силу радикальной испорченности нашей натуры мы выбираем нередко не лучшие, а худшие возможности.

Но даже в знаменитой «Теодицее» Лейбница молчаливо допускается, что количество «лучших возможных» миров ограничено, так что если разум Бога имел дело с бесконечностью возможностей, то Его воля выбирала между значительно более ограниченными вариантами. Тем более ограниченное количество благих возможностей в нашем эвклидовском уме[98], и тем более склонна к ошибкам в выборе наша грешная воля.

Проблема возможности расплывается почти в бесконечность, если мы рассматриваем ее абстрактно. И она крайне сужается, если мы рассматриваем ее конкретно, под знаком временного процесса. А временной процесс необратим. Здесь каждый миг представляет собою нечто единственное в своем роде, нечто неповторимое. Поэтому когда мы живем как бы в дистанции от конкретного бытия, когда мы имеем достаточно времени для раздумья и мечтаний, то здесь почти все может показаться возможным, хотя эта голая возможность неплодотворна, подобна бледной тени. Но когда жизнь схватывает нас за горло, когда мы увлечены страстью, интересом, сильными желаниями, то иная бледная, абстрактная тень возможности становится грозяще реальной, и тогда невоплощение возможности равносильно превращению ее в невозможность. И обратно, тогда прежде невозможное становится слишком даже возможным.

Условимся, вслед за Гартманом, называть абстрактную возможность «индифферентной», а актуальную, реальную возможность в данный момент — «дизъюнктивной»[99]. «Индифферентность» здесь означает, что данная возможность равнодушна по отношению к действительности и что, даже став действительностью, она не теряет при этом своего бытия возможности. И обратно, противоположность этой возможности не становится от осуществления данной возможности невозможной.

«Дизъюнктивная возможность», напротив, такова, что ее осуществление переводит ее из возможности в действительность, а неосуществление — в невозможность. Здесь дело идет о «бытии или небытии» предвосхищаемой действительности, так что неосуществление такой воз-

можности лишает ее статуса возможности, и тогда противоположность ее (невозможность) может стать реальной. Здесь совершается реальное превращение возможности в действительность (осуществление) или же превращение ее не только в недействительность, но и в невозможность (оневозможивание).

То, что еще вчера было реально невозможным, оказывается сегодня совершенно неосуществимым. И то, что сегодня неосуществимо, завтра может стать невозможным.

Если, с абстрактной точки зрения, возможности «даны» нам, то требуется особое усилие души, чтобы осознать их, сжиться с ними, «интроецировать» их (пользуясь термином В. Штерна). Требуется изменение психической установки, для того чтобы быть готовым совершить известные акты, которые при наличии другой установки кажутся психологически невозможными. Так, если нам «кажется», что мы неспособны обмануть любимого нами человека, а затем все-таки обманываем его, то мы совершаем перед обманом перемену психической установки (в данном случае морально-отрицательного характера). При подобной перемене иногда преступник становится почти святым (как в случае Жана Вальжана из «Отверженных» Гюго), или, наоборот, моральный, в сущности, человек под давлением известных обстоятельств превращается в заправского энкаведиста.

Тогда-то «невозможное становится возможным». В этих случаях лишь с натяжкой можно сказать, что мы имеем дело с выбором между данными возможностями. На самом деле, как показывает психологический опыт и как ясно видно в случаях более глубоких психических конфликтов, мы как бы взращиваем в душе новую возможность, для которой внешние обстоятельства — только повод для ее рождения из глубин нашего существа. Тогда совершается процесс, который можно назвать «овозможиванием невозможного». Это «овозможивание» и составляет сущность того, что на абстрактном языке называется «выбором между возможностями». Слово «выбор» при этом можно сохранить, но при условии, что в него будет вложен глубинный смысл «подсознательного выбора». Конкретно же говоря, мы будем иметь дело с творчеством новых возможностей, которое хотя и должно сообразовываться с реально сущими в природе возможностями, но все же создает новую «конфигурацию» возможностей.

Это «овозможивание» и есть первичный акт выбора, психологически равноценного творчеству новых возможностей. Если же мы примем во внимание необратимость потока времени, то онтологически оправданно высказывание, что невозможное вчера становится возможным сегодня. Это, конечно, имеет и оборотную сторону: возможное сегодня становится невозможным завтра.

«Овозможивание невозможного» означает более глубокую степень свободы, чем та, которая выражается в выборе между данными возмож-

ностями. В этом отношении поучителен контраст между классической метафизикой Аристотеля и теорией «овозможивания». По Аристотелю (и взгляды его в этом пункте отражают в более строгой форме популярный взгляд на возможность), каждая субстанция имеет свои "потенции", которые осуществляются при наличии внешних факторов, благоприятствующих ее осуществлению.

Субстанция с этой точки зрения уже детерминирована изнутри своей «природой» (склонностями), так что вся проблема заключается здесь в осуществлении или неосуществлении заранее данных потенций: человек низводится здесь до степени хорошего или плохого исполнителя заранее данной ему роли.

Согласно же теории овозможивания, субстанция (по терминологии Н. Лосского — «субстанциальный деятель») не исчерпывается своей природой, своими потенциями, а может свободно творить самое себя, т. е. обрастать той или иной «природой», приобретать те или иные «склонности». Если фактически мы все обладаем врожденными «склонностями», то наша деятельность все же не предопределена ими именно в силу того, что мы «творим» себя. Когда один физиономист, не знавший Сократа по беседам, сказал на основании своих физиономических наблюдений, что в этом человеке — совмещение самых отвратительных пороков, то Сократ сказал: «Этот человек (физиономист) разгадал меня»[100]. В этом можно видеть нечто большее, чем шутку: Сократ, возможно, родился с дурными наклонностями, но силой своего духа «сублимировал» свои пороки в чистое стремление к знанию. Иными словами, человек не только «осуществляет» свои возможности, но и сам творит их, и в этом смысле «овозможивает» еще невозможное.

Такой взгляд возлагает на человека более высокую степень свободы, чем свобода осуществления или неосуществления врожденных потенций. Повторяем, что человек тогда низводится до степени хорошего или дурного исполнителя своей роли, в то время как, по нашему взгляду, человек является соавтором той драмы, в которой ему приходится играть главную роль.

Разумеется, что касается тела человека и низших функций его души, то здесь остается прав Аристотель: мы рождаемся с определенными наклонностями, и в нас с раннего детства вырабатываются навыки и привычки, которые потом бывает чрезвычайно трудно изживать.

Но по отношению к духовной природе человека более правомерна теория овозможивания. Ибо если в человеке есть что-то свободное, то это прежде всего его дух, который, пробудившись, становится руководителем человеческой воли. Дух же выпадает из органического процесса жизни и способен как к величайшим падениям, так и к величайшим взлетам. Предсказать духовную судьбу человека гораздо труднее, чем предсказать его телесно-душевную судьбу. Дух способен «овозможить» то, что прежде представлялось психологически абсолютно невозможным. Неда-

ром в Евангелии сказано: «Невозможное для человека возможно Богу»[101]. Но человеческий дух есть вдохновение, конечным Источником которого является Дух Святой — третья ипостась Господа Бога.

Итак, «реальная возможность» имеет место там, где уже совершился предварительный процесс «овозможивания», где возможность хотя не избрана, но уже предвосхищается. Само выражение «реальная возможность» означает, что в сфере нашего возможного действия находятся все предпосылки для избрания решения и для его осуществления, так что нам нужно произнести лишь свое творческое «fiat», чтобы возможность эта начала осуществляться. Ибо решение осуществления возможности есть уже начало ее осуществления — разумеется, если мы имеем в виду реальную волю, а не гипотетическое желание. Если же избранная нами возможность, несмотря на полное включение в дело ее осуществления, остается неосуществимой — значит, мы ошиблись в выборе реальной возможности (значит, эта возможность нереальна) — значит, та цепь актов, которые надлежит осуществить, не «совозможна», хотя бы отдельные звенья ее были сами по себе возможны. Это указывает на то, что к сущности реальной возможности принадлежит «совозможность» отдельных ее элементов. Тогда ошибка в выборе (ложной) возможности мстит за себя реальной неудачей, которая всегда есть все-таки воплощение дурной, не желаемой нами возможности. Нечего и говорить, сколько ложных шагов мы совершаем в жизни оттого, что не учитываем реальных возможностей, а гоняемся за возможностями иллюзорными. Ибо реальная возможность есть всегда «совозможность». И, разумеется, количество «совозможностей» гораздо ограниченнее, чем количество «частичных возможностей», которые мы нередко принимаем за целостные.

В бытии постоянно происходит процесс или превращения возможности в действительность (воплощение), или обезреализование возможности — переход неосуществленной возможности в невозможность. В обоих случаях возможность умирает, но или «дав плод», став действительностью, или же умирает безвременно, превращаясь в небытие, в истлевший труп былой возможности.

Если количество реальных возможностей неизмеримо меньше количества возможностей чисто логических, то количество «совозможностей» еще более сужает круг реальных возможностей, делая дистанцию между миром возможностей и миром действительности далеко не бесконечной.

Тем не менее это вовсе не значит, что реальная возможность (суженная «совозможность») совпадает с действительностью, так что вся разница между «возможностью» и «действительностью» — лишь в сроках времени.

Такая постановка вопроса, между прочим, вполне законна — как противоядие против теории «неограниченных возможностей». Такого взгляда придерживалась древнегреческая школа мегариков[102], которые учили, что возможно только действительное или то, что когда-нибудь

будет действительностью. Здесь мы имеем дело с несколько завуалированным детерминизмом: возможность подменяется еще неосуществленностью уже имеющего совершиться. Термин «возможность», следовательно, употребляется здесь в «субъективном» смысле — как категория, вызванная к жизни ограниченностью человеческого передвижения, а не коренящаяся в структуре самого бытия. Против такой теории действительны, следовательно, все аргументы, действительные против детерминизма, разновидностью которого она является.

В таком взгляде содержится некая крупица истины, впрочем, довольно тавтологической: все действительное eo ipso[103] также и возможно. Но из этого вовсе не следует, что все возможное (даже реально возможное) неизбежно станет действительностью. Такая теория подменяет действительность необходимостью, игнорируя неизбежный элемент иррациональности и случайности, неизбежно содержащийся в действительности.

Истина заключается в том, что действительность рождается из возможности, переходя затем в необходимость. Но то, что порождает действительность, должно быть отлично от порожденного. Поэтому всякое смешение действительности и необходимости губит смысл этих понятий. Это смешение имеет глубокие гносеологические корни: прошлое предстает перед нами в свете необходимости, и мы познаем предметно, строго говоря, мир прошлого, ибо настоящее — преходяще-неуловимо, а будущее всегда содержит в себе элемент непредвиденности. Как говорит Киркегор: «Мы познаем ретроспективно, и мы живем перспективно».

Возможность имеет онтологический приоритет перед действительностью, и именно в этом заключается онтологический корень нашей ответственности за нашу действительность.

Но, с другой стороны, возможность никогда не перешла бы в действительность, если бы не была оплодотворена категорическим императивом необходимости — хотя бы необходимости выбора и осуществления лишь одной из данных возможностей. Игра возможностями неплодотворна и опасна, ибо возможности как предмет игры перестают быть реальными возможностями, под рукой у нас обращаясь в фикции сослагательного наклонения. Если мы отказываемся произнести свое творческое «fiat»[104] данной возможности, то все равно будет осуществлена какая-то иная возможность, хотя бы возможность пассивного отдавания себя ходу событий. Возможности неизбывны, и неосуществление одной возможности имеет своим необходимым последствием осуществление другой.

На ее месте на небосклоне будущего появляется новый горизонт возможностей, который сужается по мере приближения будущего к настоящему с тем, чтобы в момент решения предстать в виде дилеммы с гамлетовским «быть или не быть» (дизъюнктивная, или «роковая» возможность). В момент выбора мы уже имеем дело не с открытым горизонтом возможностей, а с чрезвычайно узким пучком их, а в самое преддверие момента — уже с двоицей: «то» или «это». По мере приближения момента

выбора из пучка претендующих на бытие возможностей перед нашим сознанием предстает все более узкий их круг, в пределе превращающийся в однозначную точку действительности. Когда же настоящее застывает в прошлое, то оно (прошлое) предстает как необходимость — ибо прошлое неизменимо как фатум. Если выразить афористически соотношение модальностей возможности, действительности и необходимости в их проекции на живое время, то мы получим формулу: будущее — это возможность, настоящее — действительность и прошлое — это судьба (необходимость). Или, в иной формулировке: будущее — это неизвестность, настоящее — узнаваемость и прошлое — познанность. Так, возможность будущего, перейдя через роковую точку действительности, превращается в необходимость прошлого. Таким образом, подобно тому как настоящее находится «между» будущим и прошлым, так действительность есть некая сфера равновесия между возможностью и необходимостью. Возможность есть действительность, деленная на необходимость. Если необходимость равна нулю (если мы отрицаем необходимость), то получается бесконечность возможностей (тезис радикального индетерминизма). Если же необходимость абсолютна (равна бесконечности), то и возможность сведется к нулю (тезис крайнего детерминизма).

Чем больше необходимость перетягивает возможность, тем более принудительной становится действительность, и, наоборот, перевес возможности над необходимостью делает настоящее более свободным. (Помимо реальной возможности, есть еще «свободная возможность», не установленная на воплощение. Область таких возможностей составляет сферу искусства.)

Означает ли все это, что категория возможности есть великая иллюзия, порожденная неизвестностью будущего? Не потому ли молодость склонна к иллюзии «бесконечных возможностей», что перед ней все будущее впереди? В юности все кажется возможным, в то время как умудренный опытом и годами старец склонен качать головой над иллюзиями юности: для него почти вся жизнь погружена в прошлое, то есть в мир необходимости.

В этом законном сомнении содержится зерно истины: сколько бы возможностей ни проносилось перед нами, мы заранее можем сказать, что осуществлена будет в данный период только одна из них и, может быть, совсем не та, которая реет сейчас на горизонте. Возможности по определению многозначны, в то время как действительность однозначна. В этом смысле неисчерпаемое богатство возможностей мнимо, оно оказывается чеками без покрытия.

Но отсюда до признания категории возможности иллюзией — дистанция огромного размера. Возможность принадлежит к царству идеального бытия. Но идеальное бытие гносеологически не менее реально, чем бытие действительности. Мало того, лишение бытия категории возможности

автоматически превращает действительность в необходимость, нарушая этим естественную иерархию модальностей. Другое дело, что ошибки в распознавании возможностей столь же возможны, как ошибки в распознавании действительности, что не делает действительность иллюзией. Правильная функция воображения и заключается в распознавании истинных возможностей. Фактически мы чаще всего ошибаемся именно в распознавании возможностей, ибо, как правило, мы труднее ориентируемся в идеальном бытии, чем в реальном, что мстит за себя обычно воплощением дурной действительности.

Если мы заранее можем сказать, что воплощен будет один из возможных вариантов несметного богатства возможностей, то весь вопрос заключается в том, какая это будет возможность. В том-то и состоит вся ответственность за все мучения выбора: мы должны пройти через родовые муки превращения возможности в действительность, и важно, принесут ли эти муки ценный плод или ублюдка.

Если бы возможность была иллюзией, то будущее с нами только «случалось бы», и тогда парадоксом было бы вечное превращение случайности в необходимость. Воплощение же возможности в действительность и ее застывание в необходимость не являются парадоксом. Ибо хотя возможность и действительность и находятся в состоянии диалектического напряжения, но дополняют, а не исключают друг друга (в то время как случайность и необходимость, очевидно, исключают друг друга).

Именно категория возможности служит известной гарантией против случайностей. Хотя воплощение возможности подвержено искажающим это воплощение факторам, все же роль случайности при этом низводится до степени препятствий, а не определяющего фактора, не говоря о том, что при наличии сильного стремления к воплощению возможности возможно и использование счастливых случайностей.

Корень случайностей в том, что действительность равнодушна по отношению к возможностям, ибо действительности все равно, какая возможность воплотится. Но возможности не могут быть равнодушны по отношению к действительности, ибо всякая возможность есть возможность действительности. Оправдание бытия возможности — в возможности бытия.

Мы ценим воплощение ценных возможностей, ибо стремимся не только к бытию вообще, но к ценному бытию. Ценности же имеют акцент должного, хотя только в сфере этических ценностей этот акцент превращается в живой голос совести. Но именно благодаря приращению необходимости к возможности возможно воплощение возможности, и в этом смысле Н. Гартман правильно говорит, что «реализация состоит в воплощении недействительного через овозможивание невозможного при условии категорической необходимости должного».

Значит, возможность реализуется только тогда, когда она выступает в одеянии должного. «То, что возможно, становится тем, что есть, посредством того, что должно быть» (Юркевич)[105]. Поэтому спекулятивная игра возможностями легко превращается в пустое мечтательство — только через приращение необходимости возможное становится действительным. Здесь мы снова, но в ином аспекте, наблюдаем тот же закон: действительность есть серединная сфера между возможностью и необходимостью.

Детерминисты иногда говорят, что «возможность» есть выдумка неудачников, желающих потешить себя мечтой о «неосуществленных возможностях», которые все-таки могли бы осуществиться. «А счастье было так близко, так возможно»[106]. Они говорят: возможность легка, это действительность тяжела. Относительно таких людей хочется привести слова Киркегора: «От кого мы слышим такие слова? — от людей, которые никогда не знали, что такое возможность. Нет, в возможности все возможно, и кто воспитан в духе всех ужасов, которыми чревата подлинная возможность... и кто знает по опыту, что такое возможность, — тот будет благословлять действительность, даже если она тяжким бременем ложится на его плечи. Ибо она все же гораздо, гораздо легче, чем возможность»[107].

В этой цитате Киркегор направляет свои стрелы против тех благодушных оптимистов, претендующих на то, чтобы быть трезвыми реалистами, которые под "возможностью" понимали пустые мечты о молочных реках и кисельных берегах. Они забывали, что всякое наше благосостояние хрупко, что под ним всегда есть трещины, которые могут раздаться и обрушить все здание нашего благополучия. Даже когда наша действительность была тяжела, она могла бы быть еще хуже. Когда наша действительность временами становится похожа на страшный сон — тогда мы приближаемся ко дну возможностей и все-таки не достаем этого дна. Ибо имя дну возможностей — ад. Браня действительность, мы нередко забываем, что она могла бы быть неизмеримо худшей, ибо мир возможностей состоит не только из счастливых Аркадий, но прежде всего из бездн, которые всегда незримо разверзаются под нашими ногами.

Реальность возможности означает реальность ответственности. И в этом смысле живущий в измерении возможностей проходит через школу ответственности. Реальная возможность — не освобождение от тяжести бытия, а возложение на себя нового бремени, которое, однако, обещает освобождение от бремени постылой действительности.

Но в возможности — единственный путь к преодолению действительности. Поэтому перед самым закоренелым грешником никогда не закрыты врата спасения. В этом смысле в Писании сказано: «Хотя бы ваши грехи были красные, как кровь, Я сделаю их белыми, как снег»[108].

Ибо «невозможное для человека возможно для Бога»[109], и благая весть «Бог есть», означает, что «все возможно»[110].

## О ПРОБЛЕМЕ СЛУЧАЙНОСТИ

Случайность означает недетерминированность или непредвиденность. Здесь опять-таки нужно различать между случайностью в субъективном смысле, т. е. событиями, не входящими в наши расчеты и нарушающими их (хотя иногда возможны и счастливые случайности), и случайностью в объективном смысле, под который нужно понимать полную недетерминированность события, его возникновение безо всякого достаточного основания.

В обоих случаях, особенно в последнем, случайность по определению близка свободе. Ведь свободный поступок совершается в конечном счете из неподвластных детерминации глубин, т. е. с внешней точки зрения как бы случайно.

Однако на самом деле между понятиями свободы и случайности лежит дистанция огромного размера. Свобода есть самоопределение воли, т. е. самозаконность, в то время как случайность по смыслу своего определения исключает всякую законность, даже автономного порядка. Наоборот, случайность означала бы или препятствие свободе действия, или (понятая внутренне) делала бы нашу личность игрой иррациональных капризов. Поэтому необходимо строго отличать свободу от случайности, смешение этих понятий приводит к затемнению проблемы, чему в истории философии немало примеров. Недаром Н. Гартман говорил, что «рок проблемы свободы в том, что она слишком часто понимается как случайность».

Случайность в субъективном смысле — полезное понятие. Оно указывает на то, что мы не приняли во внимание всех факторов или что та система координат, из которой мы исходим, недостаточно охватывает всю совокупность явлений.

Для рационализации таких случайностей применяется и разработанная в математике «теория вероятностей» — дисциплина, помогающая свести к минимуму непредвиденности путем рационального учета веро-

ятностей. Всем известны азы этой теории: вероятность того, например, что я в игре в кости шесть раз подряд выкину шестерку, равняется соответственно одной тридцати шестой. То есть вероятность ряда событий (не зависящих от сознательной воли) равняется вероятности одного из членов этого ряда, помноженной на число членов ряда, Нас поражает, конечно, если игрок выкидывает шесть шестерок подряд, мы склонны приписать такую «удачу» чуть ли не магическому воздействию неизвестных нам сил, хотя, принимая во внимание огромное количество смешанных «выкидываний», выкинуть шесть раз шестерку не противоречит теории вероятностей.

Разумеется, в теории вероятностей есть и более сложные расчеты, вычисление которых может «затягиваться», подобно игре в шахматы, и учет которых в отдельных областях может оказаться даже практически полезным.

Мы подчеркиваем, что здесь мы имеем дело со случайностью в субъективном смысле, потому что ведь выкидывание шестерки или любой грани кости является строго необходимым результатом силы и направления бросания и взаимодействия брошенной кости с поверхностью стола. Тут вся загадочность заключается в том, что почти невозможно, бросая кость наугад, выкинуть желаемую цифру.

Всякое перекрещивание независимых причинных рядов будет с точки зрения одного ряда случайным, хотя с точки зрения обозревающего все ряды здесь будет господствовать строгая необходимость.

Так, падение камня с крыши на голову ученого обусловлено закономерным скольжением кирпича по крыше и т. д., так же как факт прохождения ученого в этот момент в данном месте не заключает в себе ничего чудесного. Однако совмещение этих двух закономерных рядов, приводящее к смерти ученого, невольно воспринимается нами как «роковая случайность», т. е. как предначертанное какой-то высшей или темной силой свершение. Если расшифровать выражение «роковая случайность», то мы получим следующую схему (в которой большинство вряд ли отдает себе сознательный отчет): «Несчастный случай с ученым не вмещается в рамки наших систем детерминации, но он предусмотрен в некоей сверхчеловеческой детерминации». Здесь случайность мы сводим к высшей, неведомой нам детерминации и испытываем ужас или благоговение перед тайной этой недоступной нам детерминации.

В рамках философского монизма для случайностей нет места: в единой системе все «детерминировано» — если мы не признаем свободы. Но признание свободы индивида неизбежно ведет к плюралистической метафизике, в рамках которой свобода только и может быть признана[111]. И только плюралистическое миросозерцание создает предпосылки для возможности случайностей (понимаемой в объективном смысле).

Говоря так, мы навлекаем на себя подозрение, что совершаем ошибку, против которой предостерегал Гартман: смешиваем свободу со случайностью. Но свобода с внешней точки зрения неизбежно будет казаться случайностью. Проявление свободы неизбежно вступает в мир в одеянии случайности.

Пытаясь мыслить случайность в строго объективном смысле — не как непредвиденность, а как самодовлеющий случай, мы неизбежно будем мыслить ее как проявление свободы. Иначе мы получим бессмыслицу (не в оценочном смысле — как отсутствие ценного смысла, а как отсутствие всякого смысла, положительного или отрицательного).

Поэтому любой перерыв ряда или начало нового ряда неизбежно воспринимаются нами как случайность, счастливая или роковая.

И в этом инстинкт осмысления будто бы бессмысленного нас не обманывает. Всякий акт свободы или вносит в мир прерывность, или начинает новый ряд (что тоже невозможно без прерывности).

Мы только, как правило, неверно «локализуем» случайность: она находится не посредине беспрерывного ряда — такое понимание случайности не выдерживает критики закона достаточного основания, и если все же опыт говорит нам о случайности внутри ряда, то мы разумеем тогда случайность в «субъективном» смысле. Место случайности как псевдонима свободы — в *начале* или в *конце* ряда. Судьбоносно значительны именно точки пересечения рядов детерминации, сам же ряд есть уже результат. Роковое значение имеют рождение и смерть (начало и конец, альфа и омега), а также все события и решения, порывающие со старым и начинающие новое. Судьбоносные акты свободы всегда с хорошим на то основанием кажутся случайными — именно потому, что сам акт свободы непроницаем для рассудка.

В истории философии есть два понимания свободы: как случая и как творческой возможности. Понимание свободы как случайности онтологически не выдерживает критики, хотя это отрицательное суждение обратимо: свобода проявляет себя с внешней точки зрения как случайность. Поэтому в нашей концепции свободы нет места случайностям, хотя есть более чем широкий простор для невоплотившихся возможностей.

Итак, случайность в субъективном смысле есть полезное регулятивное понятие: она указывает на ограниченность той системы координат, которой мы пользуемся.

Случайность же в объективном смысле неизбежно приводит к утверждению «абсолютной случайности» — понятие, не реализуемое в мысли и противоречащее осмысленности бытия. Случайность в объективном смысле приемлема лишь как псевдоним свободного акта.

Поскольку же свобода неискоренима из мира, случайность есть Немезида детерминизма, на бессилии объяснить которую детерминизм терпит крушение. С точки зрения индетерминизма, утверждающего свободу, нет

места для случайностей. Но то, что является как случайность, есть внешнее проявление свободы субъекта. Поэтому в том, что мы называем случайностью в объективном смысле, можно видеть перст высшего Смысла, перст сил, не охватываемых нашим эвклидовским умом.

Поэтому легкомысленно всякое огульное отрицание случайности, в то время как расшифровывание случайности как указания на недостаточность нашего знания или как проявления неисповедимых глубин свободы есть единственный путь к осмыслению случайности.

## НЕОБЪЕКТИВИРУЕМОСТЬ СВОБОДЫ

Из гносеологии мы знаем, что основной конститутивный признак сознания составляет «гносеологическая координация» — отношение непосредственной связи субъекта и объекта в акте познания. Все, что я имею в сознании, есть актуальный или потенциальный объект сознания, хотя этого наличия в сознании еще далеко не достаточно для опознания природы и сущности предмета. Для этого требуются дополнительные акты отличения, сравнения, уяснения и пр. Но во всяком случае «объектность» является условием возможности познания. То, что не есть объект и не может быть объектом, не может стать предметом познания. Эта фундаментальная, но именно потому с таким трудом уясняемая истина была впервые с полной отчетливостью осознана и сформулирована Кантом, хотя Кант и сделал отсюда сомнительный вывод о непознаваемости «вещей в себе» и о том, что наш мир есть лишь «явление».

На оборотной стороне этой истины является *необъективируемость субъекта*. Отношение между субъектом и объектом *необратимо*: объект не может познавать субъекта, ибо для этого он (объект) должен был бы стать субъектом. И обратно: субъект не может стать объектом, ибо он может быть объектом лишь для какого-то субъекта. Кантианец Рейнгольд назвал эту необратимость в отношении между субъектом и объектом «законом сознания». К сожалению, следуя за Кантом, он дал этому закону специфически кантовское толкование в духе трансцендентального идеализма — мир есть лишь «представление» в уме познающего субъекта.

Но оставим сейчас в стороне историко-философские реминисценции и сосредоточимся на *онтологическом* смысле отношения между субъектом и объектом.

Итак, субъект по смыслу своего понятия необъективируем. «Глаз не видит Тебя, ибо Ты — зрачок моих глаз», — поется в индусских Упанишадах. Мы не можем осознать самих себя целиком — для этого нам пришлось бы выйти из пределов самих себя, перестать быть самими собой.

Это не мешает нам иметь неискоренимое сознание о собственном «я» — ведь субъект, как и объект, принадлежит к сущности сознания. Но сознание собственного «я» дано нам, во всяком случае, *не в форме «объективности»*, а в форме *самосознания субъекта*[112].

Но самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Корень идеи свободы — в самосознании «я», в сознании его отличия от «мира объектов». Философы, достигшие высшей степени умозрения, как Платон и Веданта[113], называли наше «я» «пленником» чувственного мира. Но пленником может быть только тот, кто изначально свободен и кто подпал плену — иначе плен у «мира объектов» не переживался бы и даже не сознавался бы как плен.

Свобода составляет внутреннюю природу «я», его сущность. Сознание «я» и есть самосознание свободы.

В свете этого отождествления «я» и свободы становится понятным, почему сознание свободы столь неискоренимо из природы самосознания и почему в то же время так трудно «доказать» свободу, подвести ее под рациональные, «объектные» категории. Мы все хотим осознать свободу как объект, в то время как она необъективируема. Следовательно, она рационально неопределима. Ведь рациональные категории принадлежат также «миру объектов», хотя и высшего, умозрительного порядка. В новой философии эта неопределимость, иррациональность свободы была прекрасно подмечена Бергсоном. «Свободой называется отношение нашего "я" к совершаемым им актам, — пишет он, — это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны»[114]. Можно было бы к этому прибавить: «Оно было бы определимо, если бы мы были несвободны, но тогда нам нечего было бы определять» — тогда мы потеряли бы саму идею свободы.

Онтологический смысл необъективируемости субъекта заключается, следовательно, в том, что субъект есть носитель свободы. Мы подчеркиваем: носитель свободы, но отнюдь не с необходимостью носитель идеи свободы. Идея свободы — позднейший продукт саморефлексии, и поэтому наличие идеи свободы не дает нам еще достаточного основания к заключению об онтологическом бытии свободы, хотя, психологически говоря, она является исходным пунктом для самосознания свободы.

Скорее наоборот, сознание необходимости возможно лишь при наличии свободы: если мы представим себе мир, сплошь подчиненный железной необходимости в форме закона причинности, то можем сказать с аподиктической достоверностью, что в таком мире не могла бы зародиться идея необходимости, сознание о реально сущей необходимости. Ибо само это сознание необходимости должно было бы быть включено как звено в железную цепь причинности — но в таком случае это звено не могло бы осознавать или обозревать всю цепь. Субъект должен мыслиться над объектом, иначе он не мог бы сознавать объекты. Значит, условием воз-

можности сознания необходимости является наличие свободного субъекта, который сам изъят из железной цепи причинности, хотя бы сам он не мог нарушить эту цепь никак. Если мы предположим на минуту, что в мире царит абсолютная железная необходимость, то сознающий эту абсолютную необходимость субъект должен мыслиться все же свободным. Правда, он был бы тогда как бы парализован — не мог бы проявить свободу. В индусской философии мы находим концепции, признающие свободу и в то же время парализованность ее. Эта концепция, во всяком случае, философски глубже и последовательнее материалистической фантазмы сплошной железной необходимости, якобы царствующей в мире. Лишний раз повторяем слова Шопенгауэра: «Материализм есть философия субъекта, забывшего о самом себе»[115].

Разумеется, приведенный нами умозрительный, гносеологический аргумент еще недостаточен для обоснования реальности свободы. Но он дает гносеологическую базу против претензий стопроцентного детерминизма. Он создает прочный вал для отражения атак детерминизма, хотя и бессилен разбить детерминизм в его собственной твердыне.

## ГНОСЕОЛОГИЯ САМОПОЗНАНИЯ

«Gnothi seauton» — «познай самого себя» — этот философский завет Сократа представляет собой одну из вечных тем философий, которым она обязана самим своим существованием. И тот познавательный призыв, которым дышат эти слова, указывает на то, что первоначально мы не знаем самих себя, что дело самопознания — нелегкое дело, что в нем скрыта проблема.

В настоящей работе нами ставится вопрос о том, как возможно знать самих себя, — вопрос об условиях возможности самопознания; отсюда заглавие работы — не психология, а гносеология самопознания.

*
*  *

Исходным пунктом возможности самопознания является самосознание — присущая человеку способность сознавать не только внешние объекты, но и свое «я». Самосознание представляет собой, может быть, самую специфическую черту человеческой личности: недаром Лейбниц именно в ней видел главное отличие человека от природы[116].

Предмет самопознания — «я», «самость», — дан мне более интимным и глубоким образом, чем вещи внешнего мира. И тем не менее о внешнем мире мы обычно знаем более, чем о себе.

Можно заранее указать на две главные причины, обусловливающие наше малознание самих себя. Первая причина заключается в природе сознания — в неуловимости собственного «я» для познавательной рефлексии. Вторая причина носит психологический характер, она коренится в почти инстинктивной неприязни большинства людей к анализу глубин собственной внутренней жизни.

В силу укоренившихся материалистических предубеждений многие лица склонны отрицать за душевной жизнью всякую глубинность, считать ее чем-то производным, чуть не иллюзорным по сравнению с осяза-

тельной, каждый момент напоминающей о себе реальностью внешнего, предметного мира.

Тем менее такие лица склонны признать своеобразие реального бытия носителя душевной жизни — нашего «я». Как остроумно заметил Фихте, большинство людей готовы считать себя скорее за кусок лавы с Луны, чем за свое «я».

В настоящей работе мы исходим из усмотрения первозданности и первореальности «я», пытаясь дать этой первореальности гносеологическое оправдание.

Тема гносеологии самопознания расчленяется на два вопроса: о «роде данности» «я» (Gegebenheitsart des «Ich») и о «роде бытия» «я» (Seinsart des «Ich»)[117]. Этот последний вопрос — о сущности «я» — носит уже метафизический характер — в нем речь идет о метафизике внутреннего опыта.

Но перед тем как строить метафизическое учение о сущности «я», необходимо уяснить себе: 1) каким образом «я» дано самому себе и 2) каковы условия возможности этой самоданности «я».

Каким образом «я» дано самому себе? — Очевидно, в самосознании, смысл которого и заключается в том, что оно есть самосвидетельство «я» о себе. Если чувственное восприятие внешнего мира, обладание им в подлиннике, может быть подвергнуто сомнению, хотя бы методологическому, то о себе самом я знаю, во всяком случае, не через посредство чего-то, а непосредственно, интуитивно. Говоря словами Декарта, никакой демон не может обмануть меня в факте моего собственного существования как мыслящего существа. Sum cogitans![118]

Абсолютная достоверность самосознания действительно неоспорима. Но дает ли она самопознание? Дает ли она право утверждать, что «я», как бытие, как «esse» дано в самосознании, так что мне достаточно, лишь осознавать эту данность, чтобы познать самого себя? Вопрос может показаться праздным. Если я познаю состояния своего сознания, то этим я познаю непосредственно и самого себя.

Однако проблема самопознания далеко не столь проста. Ведь мои внутренние состояния — мои ощущения, представления, мысли — еще не есть «я», имеющее их.

Строго говоря, мне даны моментальные состояния моего сознания. Заключать от непререкаемой наличности этих состояний к бытию их предполагаемого источника — значит полагать нечто непосредственно не данное. Не искушенный в философской диалектике человек не сомневается в познаваемости и тем менее в реальности бытия «я». Проблемы самопознания для него не существует, ибо он и не задумывается над тем, что такое «я». Большинство людей в отношении своего «я» — такие же «наивные реалисты», какими они являются в отношении внешнего мира. Как мы инстинктивно убеждены в существовании внешнего мира таким, каким он является нашим чувствам, — так же инстинктивно мы

убеждены в существовании нашего «я», как о нем свидетельствует самосознание. И если интуитивизм и родственные ему направления в современной гносеологии (англо-американский неореализм[119]) возрождают «запретный» плод наивного реализма, то они производят это не наивно, а освобождаясь от грубых, натуралистических представлений о знании, усматривая в знании духовный акт, духовное обстояние. Тем не менее философская рефлексия и современная психология, подорвав «наивный реализм» в области внешнего восприятия, выдвинули и ряд аргументов против адекватности самопознания.

В самом деле, «мои» собственные состояния становятся «данными мне», как только я направляю на них свое внимание, коль скоро я пытаюсь их познать. Иначе говоря, они не могут уже рассматриваться как часть моего «я», но в лучшем случае как функция. Ибо «моим» стало теперь мое внимание, точнее говоря, «я внимательный». Моя же печаль, моя радость, моя мысль — поскольку я объективирую их — потеряли характер непосредственной субъективности. Из акта они стали фактом. Строго говоря, я могу объективировать лишь свои прошлые состояния, след моего «я», хотя бы прошлые состояния были отделены от настоящего долей секунды. Мое «я», мало того, мое внимание неуловимы для меня, ибо я не могу быть внимательным к моему вниманию — внимание есть не «предмет», а «орудие» распознавания.

Достоверность самосознания (из которой исходит и субъективный идеализм) не есть еще достоверность той самости, которая обнаруживает себя в сознании.

Это значит, что познавательный путь к «я» более сложен, чем простая ссылка на достоверность самосознания. «Путь от сознания к "я" не короче пути от сознания к внешнему объекту» (Эдуард фон Гартман).

Таким образом, тезис о непосредственной самоданности «я» как реальности оказывается при ближайшем рассмотрении своего рода «идолом внутреннего восприятия», глубоко вложенным в нас самой природой, но отнюдь не выражением мнимо самоочевидной истины.

«Я» не дано и не может быть дано в форме объекта, «предмета», ибо оно есть субъект. Пытаясь поймать свое «я», мы схватываем лишь следы, лишь тени этого неуловимого «я». «Глаз не видит тебя, ибо ты — зрачок моих глаз», — читаем мы в индусских Упанишадах.

И все же «я» есть нечто не только очевидное, но и самоочевидное, не только данное, но и самоданное; мы, во всяком случае, не можем отмыслить своего «я». «Суждение "я мыслю" должно постоянно сопровождать все мои представления», —говорит Кант.

В этом — основной парадокс, основная антиномия самосознания.

Но прежде чем приступить к ее решению, мы должны сказать несколько слов об одной модной попытке разрубить гордиев узел самосознания — путем отрицания «я». Необъективируемость чистого «я»,

гипотетичность его бытия как субстанции психической жизни привели в свое время Юма к отрицанию реальности «я», к сведению его к наиболее устойчивой, почти нерасторжимой связки представлений. От Локка и Юма и берет свое начало так называемая «психология без души», без «я», получившая полное господство в XIX веке и влиятельная, в модернизированной форме, и поныне. Предоставим слово самому Юму: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим "я", я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое "я" отдельно от перцепций». И далее: «Дух — нечто вроде театра, в котором друг за другом выступают различные перцепции: они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно различных сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы ни была велика наша естественная склонность воображать себе подобную пустоту или подобное тождество»[120].

Как бы ни относиться к этим утверждениям, Юм остается прав в одном: «я» *неуловимо психологическими средствами.* Антитезис сформулированной выше антиномии самосознания («я» — самоданность «я» — неуловимо) выражен Юмом с достаточной убедительностью. Доведенный до своего логического предела, этот антитезис (отрицание бытия «я») приводит, однако, к абсурду — к паниллюзионизму, который есть уже род отрицательной метафизики, отрицающей само понятие «бытия».

Красочное пародийное описание тех выводов, которые получаются из отрицания «я», дано Фихте в его «Назначении человека». «Я отнюдь не имею права говорить: я ощущаю, созерцаю, мыслю. Я могу только сказать: является мысль о том, что я ощущаю, созерцаю, мыслю. Я ни в чем не знаю бытия, не знаю и своего собственного бытия. Нет бытия. Существуют образы, это единственное, что существует. Они знают о себе как образы, которые проносятся мимо, хотя нет ничего, перед чем они носились бы. Я сам — один из этих образов, впрочем, я даже не это, а только смутный образ образа. Всякая реальность превращается в странную грезу без жизни, о которой грезится, в грезу, сопутствуемую грезой о самой себе»[121].

Отрицание «я» приводит к парадоксу представления без представляющего, мысли без мыслящего. Оно вступает в противоречие с аксиомой самосознания — неотмыслимостью «я», которое должно все-таки полагаться как то, что представляет собой представление без представляющего. Но этим самым «гносеология без "я"« (каковой является радикальный эмпиризм в отношении внутреннего опыта — см., например, статью В. Джемса «Существует ли сознание»[122]) отменяет, уничтожает самое себя.

Итак, ни тезис самосознания — непосредственная данность «я», ни антитезис — отрицание «я» не оправдывают самих себя — поскольку им было преждевременно придано метафизическое значение, то есть поскольку мы пытались утверждать или отрицать реальность «я», данного в самосознании.

Однако эта антиномия самосознания сохраняет свое значение, поскольку оно остается в рамках феноменологии самосознания. Ибо «я» действительно не дано в самосознании *как объект*, а, с другой стороны, оно несомненно наличествует в самосознании как субъект. Нет ничего более интимно-близкого и в то же время более загадочного, чем «я». «Я» одновременно и имманентно (тезис), и трансцендентно (антитезис) созданию. «Бытие "я" настолько же непосредственно достоверно, насколько непонятно» (Ясперс). «Достоверность "я" может совмещаться с глубочайшим незнанием сущности "я"« (Н. Гартман). «"Я" как искомое самосознания, как моя собственная личность трансцендентно сознанию» (Штерн).

Как видно из этих цитат, лучшие представители современной философии свободны от гносеологического оптимизма Декарта, оставшегося наивным реалистом в области самосознания.

Сознание трансцендентности собственного «я» сознанию все более укореняется в современной философии. Суммируя, можно сказать, что в предварительных результатах нашего исследования мы приблизились, скорее, к гавани Канта, учение которого в корне подрывает правомерность отождествления внутреннего восприятия с «я». Согласно учению Канта, «я» как «вещь в себе», как ноумен, непознаваемо — я сам являюсь себе[123] (правда, не в пространстве, а во времени, которое есть «чистое наглядное воззрение» внутреннего чувства).

Однако это приближение к Канту — лишь этап на пути нашего исследования. В дальнейшем, как будет видно, наши пути разойдутся с путями Канта.

### Трансцендентное и эмпирическое «я»

Признание трансцендентности «я» является единственным разрешением отмеченной выше основной антиномии самосознания. Ибо если «я» не есть предметная данность, если оно неуловимо, необъективируемо — и все же несомненно существует, то это может лишь означать, что «я» не может быть понято как составной член сознания, что оно трансцендентно. «Я» отличается от души, от сознания именно тем, что оно «имеет» и душу и сознание. С другой стороны, сознание есть все же «мое сознание». Трансцендентность «я» не может быть абсолютной — иначе мы не имели бы непосредственного ощущения своего «я».

Это значит, что «я» *трансцендентно сознанию, но сознание имманентно «я»*. В свете этого синтеза тезис (непосредственная данность «я») и

антитезис (его неуловимость, необъективируемость) находят свое место как сохраненные, но в своей исключительности отмененные моменты.

Что же дает нам этот синтез для самопознания? — Прежде всего, осознание тщетности всех попыток познать свое «я» путем опредмечивающей рефлексии. Мало того, оно дает осознание метапсихичности «я». «Я» есть не предмет психологии, но субъект бытия.

Лишь трансцендентность «я» обосновывает тождество самосознания. Это единство и означает приуроченность всех психических функций к единому «я». «Я» несводимо к психическим функциям, ибо оно есть по крайней мере носитель этих функций.

Но могут спросить, почему мы так убеждены в единстве самого «я», в его самотождестве, являющемся молчаливой предпосылкой возможности единства душевной жизни? Этот «коварный» вопрос, разрушительный по своей кажущейся безответности для эмпирического, психологического, во времени текущего «я», неприменим, однако, для «я» трансцендентального, о котором у нас и идет речь.

Непредвзятый анализ душевной жизни убеждает нас в том, что единство душевной жизни только и может держаться на самотождестве «я» как чего-то устойчивого в потоке переживаний. В особенности явление памяти невозможно понять без признания пункта тождества настоящего и прошлого. Ибо образы памяти соотнесены со мной, вспоминающим эти образы, вот сейчас, в настоящий момент. Для того чтобы иметь возможность вспоминать, мое «я» должно стоять над текущим во времени потоком душевной жизни, иначе образы прошлого канули бы в небытие, каковым и является прошлое с чувственно-эмпирической точки зрения.

Тезис о метапсихичности, трансцендентности «я», вероятно, вызовет протест у многих лиц, явно ощущающих живую конкретность «я». — Наша конкретная личность протестует против неестественного отрыва «я» от живого потока душевной жизни. В самом деле, если душевная жизнь, лишенная «я», лишается и своего единства, то, обратно, «я», взятое в отрыве от душевной жизни, освобожденное от душевного покрова, кажется неестественной, безжизненной абстракцией. Наша личность протестует против признания этого бледного, призрачного «я» за самое себя.

Однако мысленное различение не есть реальное отделение. «Я» существует в неразрывной связи со «своей» жизнью, но как притяжательное местоимение «свой» нужно отличать от личного местоимения «я», так в конкретном содержании нашей личности необходимо различать реальные и идеальные моменты. Трансцендентное «я» не есть живой поток сознания, но есть его носитель и источник. Этот живой поток сознания без «я» стал бы не меньшей абстракцией, чем «я» без потока.

Мало того, эта трансцендентность, метапсихичность, надвременность «я» являются условием возможности самосознания и самопознания. Если бы «я» было всецело имманентным, чисто психическим, временным, то оно не могло бы осознавать себя как «я». Мало того, в таком случае самая

идея «я» не могла бы возникнуть, так как самосознание предполагает возвышение над самим собой, самообъективацию.

Но в то же время несомненно, что «я» не только трансцендентно, но и имманентно — точнее, сознание имманентно «я». Это значит, что «я» не есть отвлеченная, безвременная идея, наподобие идей математических, но есть существо, самость. «Я» трансцендентное обычно отождествляет себя с «я» эмпирическим. Вечный созерцатель во мне не может оставаться индифферентным к страданиям и борениям моего эмпирического «я».

Иначе говоря, воздержание от суждений о роде бытия «я» может быть лишь методологически предварительным. «Я» во всяком случае есть *бытие*, притом первичное, единственно несомненное бытие. В этом Декарт остается прав. Вопрос может заключаться лишь в том, какого рода бытием обладает «я». Предварительный анализ самосознания показал, что «я» не есть предмет, что сущность «я» не исчерпывается его актами, что «я» метапсихично. И мы вправе спросить себя вместе с Паскалем: «Где же мое "я", если оно не находится ни в душе, ни в теле?»[124]

### «Я» как предмет мистической интуиции

Осознание трансцендентности «я» менее всего означает, что «я» не дано в самосознании. Оно дано непосредственно, интуитивно, самолично, в этом Декарт остается прав. Однако мое «я» дано мне иным образом, чем мои собственные душевные акты и состояния (которые могут быть все же объективированы). Мое «я» не только дано, но и самодано. Оно самодано не чувственным, но и не рациональным образом. Оно дано в интуиции особого рода, которую проф. Н. Лосский называет «мистической интуицией». «Я» невыразимо ни в каком отвлеченном понятии, ни даже в их неопределенной сумме. По выражению проф. Лосского, «я» «металогично».

Dir aber bin ich nur der graue
Mitwisser deiner Einsamkeit
Und bin das Auge nut der Braue,
Das über meine Schulter schaue
Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

*R.M. Rilke*[125]

Некоторые философы, учитывая своеобразие «я» как носителя душевных актов, отличного от их содержания, видят в нем лишь непротяженную, «слепую» точку. Дриш, например, считает в этом смысле самопознание возможным. Однако, согласно Дришу, самопознание сводится к тавтологии: «я» есмь «я». На это надо возразить, что «я» действительно является слепой точкой — с чувственной точки зрения, но не по своей сути. Учение Канта о «трансцендентальном единстве апперцепции», т. е.

самосознании, также учитывает отличность «я» от душевных актов, равно как и от априорных категорий. Однако Кант видит в этом «трансцендентальном» принципе не конкретное существо, а лишь высший закон сочетания явлений (внутренней жизни) в целостном сознании, Иными словами, Кант приписывает «я» атрибуты отвлеченно-идеального бытия, в то время как «я» есть бытие конкретно-идеальное.

Гуссерль приближается в своей трактовке «я» к Канту. Он признает «Ichheit», а не «Ich»[126]. В нашем же понимании трансцендентное, точнее, трансцендентно-имманентное «я» есть конкретное, индивидуальное существо, возвышающееся над собственной психофизической личностью.

Трансцендентное «я», «субстанциальный деятель» в своем самобытии индивидуально-неповторим. Говоря религиозно, каждое «я» является носителем своей идеальной сущности как «замысла Божьего о себе». Следовательно, нельзя сказать, как это утверждает Гуссерль, что существует единое трансцендентальное «я», все же индивидуальные «я» суть лишь психофизические модификации этого чистого «я», вернее, по Гуссерлю, «я-тостности». Существует множество трансцендентных «я», являющихся носителями общих универсальных категорий, — пространственности, временности и пр.

Понятие «я», выражаясь в терминах логики, принадлежит к конкретным индивидуальным понятиям — в отличие от конкретно-общих (например, понятие класса), или абстрактно-общих (понятие закона), или конкретно-индивидуальных (события).

Следует отменить, что очень немногие обладают мистической интуицией собственного «я» как такового. Психологически говоря, развитие интуиции собственного «я» предполагает особое душевное состояние, некоторую степень возвышения и очищения души. Высокая степень интуиции высшего «я» достигнута в индусской религиозной философии, где «трансценденция вовнутрь»[127] полагается первым условием самопознания. В противоположность индусскому, созерцательному сапомознанию, христианское самопознание носит более действенный характер. Оно тесно связано с победой над грехом, с самопреодолением, а не самоотрешенностью.

Итак, «я» отличается от души, от сознания, именно тем, что оно «имеет» душу и сознание, обладает ими, будучи по отношению к ним трансцендентно. В свете этого тезиса становится вполне понятным, что большинство психологов отрицает субстанциальность души, признавая наличие лишь психологических процессов. Субстанциально, самотождественно лишь «я», неуловимое для психологии, «я» же по своей природе необъективируемо. И все же «я» остается неизбежным, хотя и неуловимым фоном психологии. Поэтому в качестве предельного понятия оно не должно было бы отрицаться даже научной психологией.

Трансцендентность «я» обычно не сознается нами, так как в интересах борьбы за существование сознание преимущественно экстравертировано — направлено на ориентацию во внешнем мире. Обычно под «я» мы разумеем совокупность постоянных свойств нашего характера, отличая их от преходящих влечений и состояний. Это «повседневное» «я» можно назвать эмпирическим, опытным «я», отличая его от трансцендентного, точнее, трансцендентального, подлинного «я». В этом смысле можно истолковать различение, проводимое Вильямом Джемсом между социальным «я» («me») и собственным «я» («I»)[128]. Нетрудно, однако, показать, что социальное «я» является лишь псевдо-я, «Schein-Ich», «персоной», если употреблять этот последний термин в смысле Юнга. Но большинство людей лишь путем глубоких потрясений осознает, что их подлинное «я» глубже социального. Про человека, утратившего способность интимного самосознания, мы говорим иногда, что он «потерял» свое «я». В драмах Пиранделло даны замечательные образцы утраты человеком своего «я», когда человек, надевающий различные социальные маски, уже не знает, какая из них является его подлинным лицом.

С другой стороны, самоанализ, т. е. интравертированная функция души, также не дает подлинного самопознания, ибо самоанализ ничего не творит, в нем душа разлагается аналитическим рассудком на разрозненные элементы — «комплексы». Марсель Пруст в своем романе «В поисках утраченного времени» дал яркие иллюстрации разложения «я» в образах памяти путем ложного, самоанализирующего самоуглубления.

Это лишний раз показывает, что «я» постижимо не путем объективизации, а каким-то другим, более глубоким образом. «Я» не есть ни факт, ни акт, ни идея. «Я» одновременно и идеально, то есть стоит над временным потоком, и реально, ибо оно проявляет себя в душевной жизни. В «я» есть нечто от идеи и нечто от психического акта. Это бытийственное своеобразие «я» ставит вопрос о роде его бытия.

### Род бытия «я»

Выражение «род бытия» требует некоторого разъяснения. Каждой вещи, каждому объекту присущ свой собственный определенный способ существования. Так, геометрическая фигура есть аспект отвлеченно-идеального бытия (с точки зрения эмпириков, она есть абстракция); фантазия сумасшедшего есть плод его воображения; краски, звуки суть «качества»; камень есть материальный предмет; представления суть элементы психики и т. д. Какой же способ существования присущ «я»? Об отрицательных определениях мы уже говорили: «я» нематериально, непсихично, надвременно. Оно не есть ни факт, ни акт, ни отвлеченная идея. Однако все эти определения отрицательны. Они указывают, чем «я» не является,

но не показывают, что же оно такое. Положительное же определение «я» составляет одну из труднейших задач философии.

Предварительно можно определить «я» как носителя психических актов. «Я» есть как бы тот непротяженный фокус, через который «мои» психические акты и направленности, настоящие и прошлые, объединены, координированы друг с другом.

Однако это определение дает понятие лишь о статической стороне «я». Динамические же определения «я» могут быть найдены через феноменологический анализ душевных актов. Однако нужно отличать душевные процессы, протекающие более или менее автоматически, и лишь осознаваемые мною — от актов в собственном смысле слова, т. е. от направленности («апперцепции»[129]) на те или иные предметы, события, ценности. Акт, следующий из направленности моего «я», не только может «осознаваться» мною, но и «совершается» мною. Непосредственное самонаблюдение удостоверяет в том, что «я» есть творческий источник совершаемых мною актов — и переживатель и сознаватель «данных мне» психических состояний. Динамическую природу «я» можно поэтому определить как сферу *творческих возможностей* — как сферу свободы. Мы называем акт свободным тогда, когда он следует из нашей собственной сущности, то есть из нашего «я». Способ существования, род бытия «я» можно обозначить как то, что переживается нами как свобода. Свобода неразрывно связана с «я», она составляет его природу, его стихию, его сущность. Ничто предметное, объективируемое не может быть названо вполне свободным. Свобода присуща лишь сфере радикальной субъективности, то есть «я». «Дух дышит свободой». Но дух и есть трансцендентное «я». Таким образом, непосредственное свидетельство самосознания о свободе не обманывает нас. Однако свободно лишь наше подлинное, трансцендентальное «я». Эмпирическое же «я», обросшее корой привычек, постоянно ограничиваемое в своей свободе внешними условиями, никогда не может быть вполне свободным. Поэтому всякая реализация первозданной свободы «я» всегда связана с ущерблением этой свободы — ущерблением, но не отменой, ибо свобода не была бы свободой, если бы была нереализуема. Итак, перефразируя слова Спинозы, мы можем сказать: «Sentimus experimurque nos liberos esse» (мы чувствуем и ощущаем на опыте, что мы свободны).

Трансцендентность «я» по отношению к психике означает его первичную отрешенность от потока душевной жизни, то есть его свободу. Если бы «я» исчерпывалось сполна психическими определениями, т. е. не было бы трансцендентным, оно не было бы свободным. Трансцендентность «я» означает, что оно принципиально свободно от чего бы то ни было в мире. Наше «я» — «не от мира сего». Поэтому, пытаясь мыслить «я» в привычных, «мирских» категориях, мы наталкиваемся на пустоту, «мэон»[130]. Но именно по отношению к «я» более всего оправданы слова Фауста:

«В твоем Ничто я Все найти надеюсь»[131]. Будучи принципом единства психики, «я» способно давать то или иное направление потоку душевной жизни, сообщать ему тот или иной смысл или ценность. Проблема «я» неразрывно связана с проблемой свободы, ибо что же иное является субъектом свободы, как не «я»? Можно даже сказать, что лишь та философия имеет право исповедовать свободу, которая признает своеобразную реальность «я».

Понятие свободы можно употреблять в двух основных значениях: в смысле отрицательной свободы «от» чего-либо — чаще всего от причинной связи, и в положительном смысле: свободы «для», то есть свободы в смысле ее положительной ценности. Это последнее, положительное понятие свободы составляет одну из труднейших задач философии.

Что касается отрицательной свободы, то уже утверждение «я» как не только метафизического, но и метапсихического бытия содержит в себе и утверждение отрицательной свободы. Если «я» нематериально, то к нему неприменимы законы материального мира, и в этом смысле «я» свободно от материальности. Если «я» метапсихично, то к нему неприменимы и законы психики (в том числе законы «психической» причинности).

Но отрицательное понятие свободы бессодержательно. Никто не удовлетворится считать себя свободным на том основании, что ядро его личности метапсихично, если в конкретной жизни проявления нашего «я» подчинены законам материальной и психической причинности. Свобода тогда лишь наполняется положительным содержанием, когда «я» способно не только отрешаться от психики, но и руководить психической жизнью, притом руководить осмысленно, целе- и ценностносообразно. Свобода в смысле абсолютного произвола не есть еще свобода. Если бы она была возможна, то сделала бы личность рабой ее собственных иррациональных капризов. Если бы «я» было источником внезапных капризов, нарушающих причинную связь событий, то эта свобода была бы абсолютно иррациональна: в качестве таковой она не могла бы быть предметом философского анализа и не имела бы нравственной ценности.

Непосредственное самонаблюдение показывает нам, что «я» бывает большею частью рабом стихийных, подсознательных влечений, рабом «Оно», но что в то же время «я» способно задерживать те или иные влечения, давать им то или иное направление, «сублимировать» влечения. Личность обладает изумительным свойством противопоставлять себя не только окружающему миру, но и самой себе. В «я» находится многое такое, что не является, строго говоря, моим. Человеческая личность есть сложное многоединство различных «автономных комплексов» — «субъ-я». Эти «субъ-я» часто настолько тесно срослись с моим собственным «я», что нужно духовное самоопределение, чтобы отличить «мое собственное» от «данного изнутри мне». Это отличение «я» от «данного изнутри мне» невозможно путем опредмечивающей рефлексии, оно осуществимо

лишь в акте духовно-нравственного самоопределения. Только тогда чисто философское отличие «трансцендентного» «я» от «эмпирического» «я» становится не только философской тонкостью, но духовной реальностью. И положительная свобода достигается как раз тем, что трансцендентное «я» овладевает, покоряет себе эмпирическое «я».

Способность «я» проявлять свою положительную свободу обнаруживается прежде всего в том, что в психологии называется «установкой» (в средневековой философии был лучший термин: «intentio animi» — влечение души). «Я» проявляет свою положительную свободу в занятии определенной установки, «апперцепции». Эта трансцендентная установка отличается от психологической апперцепции тем, что она направлена не только на ожидание определенных событий, но и на готовность определенным образом реагировать на них. Она направлена на *ценности*. Каждая личность имеет свою определенную иерархию ценностей, которой она руководится в своем поведении. При этом «я» не творит ценностей, но совершает субъективный выбор из объективно сущей иерархии ценностей.

Выбор определенной ценности в качестве руководящей, иначе говоря, акт *решения* есть именно тот высший род активности, в котором в наиболее чистом виде проявляется природа самого «я». Все дальнейшее поведение личности представляет собой следствие этой первичной оценки, этого первичного выбора ценности. Совершенный моим «я» акт выбора руководящей ценности влечет за собой не один «анатомический» поступок, а целую *серию* поступков, в которой каждое звено цепи психической причинности вытекает одно из другого.

Это и есть та «причинность из свободы», начинающая новый ряд поступков, которую имел в виду Кант. Такого рода «трансцендентальная» свобода отнюдь не нарушает эмпирической причинности, но пользуется ею как материалом для своего воплощения. Воспользуемся для ясности изложения метафорой. Представим себе различные влечения души в форме обладающих большой инерцией шариков, сталкивающихся и сцепляющихся друг с другом на плоскости. Движения этих шариков подчинены их собственной закономерности. Но если я поверну плоскость под определенным углом, притом не на авось, а по расчету, то изменится и характер движения этих шариков, отнюдь не нарушая физических законов. Совершаемый «я» акт первичной установки, первичного выбора, будет подобен этому повороту всей плоскости под определенным углом, что изменит и направление движения шариков. «Я» при этом вовсе не должно ежеминутно вмешиваться в ход движения шариков, чтобы заставить их произвести определенную желаемую комбинацию. Для этого достаточно повернуть определенным, строго рассчитанным образом саму плоскость. Конечно, «я» не математик, беспристрастно производящий расчеты, но «я» в своем устремлении к тем или иным ценностям совершает своего

рода «ценностный расчет», руководясь «логикой сердца». Во всяком случае, с точки зрения наблюдателя двухмерного, находящегося на плоскости и не могущего заметить по причине своей двухмерности совершенный поворот, не произойдет никакого единичного нарушения законов причинности. Тем не менее все направление душевной жизни изменится. Психологи, отрицающие самобытность «я», подобны таким двухмерным наблюдателям на плоскости, отрицающим и свободу. Ибо для того чтобы заметить поворот, нужно быть трехмерным существом и обозревать всю плоскость. Наше «я» подобно трехмерному деятелю, который из глубины совершает акты поворота плоскости (душевных процессов), меняющие всю конфигурацию шариков, причем нашему «я» вовсе не нужно толкать то один, то другой шарик. Все чисто психологические объяснения перемены поведения никогда не могут дать удовлетворяющего разум и совесть основания. И святой и преступник, с точки зрения психического детерминиста, одинаково подчинены законам психической причинности. Но, с точки зрения трехмерного наблюдателя, удовлетворяющим объяснением будет именно поворот всей плоскости, изменяющий весь ход движения шариков-комплексов. Поэтому для психического детерминиста (находящегося на плоскости) не будет ни «начал», ни «концов» — будет только единый процесс.

Искать же объяснений перемены в законосообразности движений шариков в пределах самой плоскости — тщетное занятие, для этого нужно выйти в третье измерение.

Подобно этому, если, совершив непоправимый поступок, мы пытаемся в минуту позднего раскаяния осознать первопричину этого поступка, то никогда не найдем исчерпывающего объяснения в предшествующих поступку обстоятельствах и переживаниях — все это будет лишь частью причины. Генетическое объяснение никогда не даст окончательной причины. Первопричину нужно искать в выборе ложной ценности, определившем мою новую установку и тем самым и сам поступок. Этот выбор ценности есть род непричинной детерминации, род «причинности из свободы» (сравнимый с поворотом плоскости трехмерным деятелем —нашим «я»). Этот акт трансцендентного выбора происходит вне времени — в сверхвременных мигах, хотя он проецируется в душу и переживается ею в определенные промежутки времени.

Если руководиться в самопознании вопросом: «Почему я это сделал?», то мы никогда не найдем удовлетворяющего нашу совесть объяснения. Угрызения совести в этом случае могут быть лишь заглушены «извиняющими обстоятельствами». Существенным является вопрос о том, ради чего, то есть ради какой ложной ценности и вызванных ею соответствующих душевных побуждений совершен был данный поступок. Понять душевную жизнь можно лишь через те ценности, на которые она установлена, которые, так сказать, были вобраны в душу. Душевная

жизнь может быть понята под знаком категории «ценностносообразности». Даже телеологическое объяснение само по себе не дает достаточного основания. Ибо ценность первичное цели — мы выбираем цель ради ее ценности.

Но наше «я» имеет непосредственное отношение к миру ценностей именно потому что оно свободно. Несвободное существо не могло бы обладать способностью оценки как выбора ценности. Оно могло бы лишь переживать свои внутренние состояния как субъективные удовольствия или неудовольствия. «Я» есть точка пересечения ценности и бытия. Непосредственное отношение «я» к миру ценностей лишний раз иллюстрирует первозданную свободу «я».

### «Я», Ничто и Абсолютное

Здесь поневоле возникает вопрос: не является ли «я» абсолютным? Ведь оно «отрешено», «трансцендентно», «метапсихично», сверхвременно, оно — «не от мира сего», оно есть сфера творческих возможностей. Оно есть «для себя бытие» — в то время как все явления в мире существуют относительно друг друга.

Однако является ли «я» основанием самого себя? — Очевидно, нет, ибо в таком случае оно было бы Абсолютным с большой буквы, оно было бы всемогущим Богом. Но при всей своей трансцендентности «я» непосредственно ощущает себя как существо *тварное*. Откуда «я»? Unde sum?

> Но, будучи я столь чудесен,
> Отколе происшел? — Безвестен!
> А сам собой я быть не мог...
>
> *Державин*[132]

Очевидно, что «я» дано само себе. Мало того, эта самоданность есть существенное определение самости. «Я» существую «*для себя*», но не «*от себя*» («a se»). Но что же является основанием моей самости? Этим основанием не может быть ничего в мире, ибо «я» — трансцендентно, оно — «не от мира сего». Но это значит, что фоном бытия самости является Ничто! «Кто меня враждебной властью из ничтожества воззвал...» (Пушкин)[133]. Эта поставленность самости перед Ничто обнаруживает себя эмоционально как *ужас*. Недаром Киркегор говорил, что «предмет ужаса есть Ничто»[134], и недаром Хайдеггер ставит проблему Ничто на анализе ужаса, предметом которого является Ничто. Перед лицом страха смерти — если мы не всецело загипнотизированы этим страхом — мы яснее всего сознаем самих себя. Перед лицом Ничто самость чувствует свою *чуждость* миру, свою «вброшенность» в мир. «В ужасе бытие испытывает свою собственную необоснованность, свою полную зависимость

от за ним стоящего "Оно" — от "бросателя", которому оно обязано своей "брошенностью". Ужас ставит существование на край пропасти, из которой оно произошло, — лицом к лицу с Ничто» (*Хайдеггер*. Бытие и время)[135].

Но, с другой стороны, здравый смысл говорит нам, что Ничто не может быть основанием самости, ибо таким основанием может быть лишь *сущее*. Ничто есть фон бытия самости, а не его основание. И здесь наша мысль снова возвращается к Декарту, для которого «врожденная» идея самосознания неразрывно связана с идеей Бога. Ибо если «я» дано сам себе как существо абсолютоподобное (термин Б. Вышеславцева[136]), но отнюдь не Абсолютное, то это значит, что мое абсолютоподобное «я» сотворено подлинным Абсолютным — Господом Богом. Если мое подлинное, трансцендентное «я» — «не от мира сего» и все же есть начало *тварное*, то это значит, что самость предстоит Богу.

По учению апофатического, отрицательного богословия[137], Бог постигается через Его непостижение, через отрицание за Абсолютным всего относительного. Стояние «я» перед лицом Ничто приобретает, таким образом, смысл как *предварение* встречи с абсолютно трансцендентным — с Богом — «mysterium tremendum»[138]. Предел самопознания заключается в сознании своей зависимости от Абсолюта, своей *тварности*, но и своей интимной связи с Ним. Мы ощущаем себя тварными перед лицом Бога-Отца, и мы приобщаемся к Богу через Христа, Сына Божия, Богочеловека. Поэтому молитва и исповедь являются лучшими путями самопознания — именно потому, что в молитве мы стремимся раскрыть себя не ради себя, а ради Бога, и только перед лицом Господа Бога можем мы видеть самих себя в необманном свете Абсолютного. Недаром блаженный Августин говорил: «Viderim Te — viderim me» (если увижу Тебя, то увижу и себя).

Но постижение Абсолютного (и — себя в свете Абсолютного) возможно в силу того, что в моей самости есть нечто от Абсолютного.

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt' es wie erblicken?
> Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
>
> *Goethe*[139]

Предельно ясно идея богоподобия человека выражена и в Писании: «И сотворил Господь Бог человека по образу и подобию Своему»[140]. Подлинная сущность самости есть богоподобие, обладание образом Божьим в себе. Богоподобие, абсолютоподобие человека есть условие возможности мистического опыта — а самопознание в его глубинности составляет часть этого опыта.

Правда, осознание самостью своего абсолютоподобия заключает в себе соблазн самообожествления, если при этом личность не проникнута духом смирения перед подлинным Абсолютным. Парадокс христианства заключается в том, что оно раскрывает одновременно истину о богоподобии человека и истину о его падшести, о его ничтоподобии. Этот парадокс, неразрешимый рационально, разрешается Откровением о *Богосыновности* человека. Ибо человек сотворен Богом, но сотворен *по образу и подобию Его.*

Таким образом, проблема самопознания в своей последней глубине обнаруживает себя как *религиозная проблема.*

Подлинное самопознание достигается лишь через богопознание, и подлинное самопознание предваряет богопознание.

# Часть вторая
# ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

## СВОБОДА И БЫТИЕ

Постановка вопроса об отношении свободы к бытию может возбудить законные сомнения. Не носит ли само понятие «бытия» по смыслу своего определения широчайший, всеобъемлющий характер? Не есть ли поэтому понятийный антитезис бытия — небытие? Понятийный, так как небытие, опять-таки по смыслу своего понятия, абсолютно бессущностно, и гипостазирование небытия приводит к парадоксу «бытия небытия». Помимо того, не предполагает ли понятие свободы субъекта — хотя и мыслимого свободным, но представляющего собой все же какой-то род бытия?

Не является ли в обоих случаях постановка антитезы: свобода и бытие — мнимо глубокомысленной сенсацией, за которой скрывается пустота или недодуманность понятий?

Обратимся к формальному определению свободы, согласно которому свобода есть такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом. Напомним, что в этом определении молчаливо признается, что субъект сам по себе не обязательно является самодостаточным основанием своих актов, что роль условий осуществления актов, равно как роль сопутствующих поводов, может играться сущностями или обстоятельствами, инородными субъекту. Субъект здесь играет роль верховного арбитра, дающего свое согласие на акт и определяющего его целенаправленность.

Мы указывали также на то, что субъект должен при этом мыслиться необъективируемым, так как всякая объективируемость eo ipso делает его зависимым от других объективируемостей и тем самым сводит на нет свободу. Только необъективируемый субъект может почитаться свободным.

Если понимать свободу исключительно в негативном смысле — как абсолютное отсутствие детерминации, то необходимо признать, что

никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым. Тогда можно признавать лишь относительную свободу (т. е. свободу относительно известного ряда условий при молчаливом соподразумевании, что относительно другого ряда условий свободы нет). Но за относительной свободой всегда скрывается, на дне проблемы, абсолютное отрицание свободы. Ибо данный субъект, поскольку он не первозданен (не является Господом Богом, Первой Причиной), всегда окажется обусловленным, всегда будет частным следствием причинного ряда, взятого во всем объеме мирового бытия. В этом отношении можно понять парадокс Разумихина (см. «Преступление и наказание» Достоевского), который обещал «вывести», что у него густые брови оттого, что Иван Великий — высокая колокольня[141]. В самом деле, ничтожное движение песчинки или, говоря по-современному, непредвидимая вибрация нейтрона оказывает какое-то, по нашим меркам микроскопическое, влияние на весь ход мирового процесса. Хорошо говорит об этом Фихте: «В каждый момент своего существования природа есть связное целое. Каждая отдельная часть ее должна быть в каждый момент такою, какая она есть, ибо все прочие таковы, какие они суть, и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но каждый момент этого существования определен всеми протекшими моментами и определяет будущие моменты, и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечно восходящем ряде и все будущее в бесконечно нисходящем ряде...»[142]

И потому, с точки зрения идеи негативной свободы, вполне последовательным и единственно логичным является утверждение, что всякое частное бытие всегда детерминировано и что, следовательно, только чистое небытие можно было бы назвать свободным, если бы оно «существовало». Ибо ничто в любом случае не детерминировано ничем.

При негативном понимании свободы перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же небытию. Но поскольку небытие лишено всякой «сущности», нельзя говорить даже о том, что свобода присуща небытию, можно только поставить знак подобия между свободой и небытием. В вульгарном истолковании это утверждение равносильно отрицанию свободы. В философском истолковании, где понятие небытия столь же необходимо для умозрения, как и понятие бытия, это означает, во всяком случае, что свобода присуща субъекту в меру его небытия.

Но путь гипостазирования небытия для нас закрыт, так как мы не хотим заниматься эквилибристикой понятий и не можем принять абсолютного парадокса «бытия небытия». Тут остается только один путь: найти то, что

обще бытию и небытию. Такой сферой умопостигаемого тождества бытия и небытия может быть только то, что может стать бытием, но еще не есть бытие и что может в то же время и не стать бытием.

> В свои сердца глубоко заглянувшим
> Открылось мудрым, что в небытии
> Есть бытия родство.
>
> (Упанишады, перевод *Бальмонта*)

Этой сферой тождества бытия и небытия может быть только *возможность* бытия, притом в расширенном смысле, т. е. содержащая в себе также и возможность невозможности бытия. Такая возможность бытия, независимая (в меру своего еще небытия) от бытия в традиционном смысле, должна мыслиться необъективируемой — пока она не станет непосредственной возможностью, а будет содержать в себе и возможность невозможности.

Иначе говоря, такая первичная правозможность будет «субъектом», который, в строгом смысле этого понятия должен мыслиться необъективируемым (см. главу «Гносеология самопознания»). Только необъективируемый, т. е. подлинный, субъект-возможность может мыслиться свободным. Говоря словами Дриша, только «бессущностные сущности» могут быть свободными. Понятие «субстанциального деятеля» Н. Лосского является, на мой взгляд, единственным философским понятием «субъекта», которое удовлетворило бы такому требованию. Ибо субъект и есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей, он есть «сущая мочь бытия» (выражение С. Франка)[143].

В этом своем качестве субъект подпадает под категорию «сущего», а не под категорию «бытия» (мы имеем в виду это замечательное противопоставление «сущего» — «бытию», намеченное Вл. Соловьевым в его «Теоретических основах цельного знания»). «Предметом истинной философии является весь мир в своей общности. Философия изучает само бытие. Но абсолютное первоначало не может быть названо бытием: оно есть начало всякого бытия, всякое бытие есть его предмет. Сущее не есть бытие, оно не есть также небытие, ибо небытие есть лишение бытия, а абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие. Его следует определить как мощь и силу всякого бытия. Бытие предполагает отношение к другому, оно всегда относительно. Сущее есть субстанция всего, в том числе и нас самих; все, что есть, едино, оно глубже и выше всякого бытия. Бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно-сущее»[144].

Повторяем старый гегелевский аргумент: если понимать под бытием абстракцию от всего, что «есть», то понятие это — по своей предельной широте и бессодержательности — хотя и необходимо для логики, но дает философии возможности найти точку опоры для «выведения» из него действительного, конкретного бытия. Такое пустое, мнимо всеобъем-

лющее бытие есть, по выражению Гегеля, «ночь Абсолютного, в котором все кошки-явления серы». Достаточно, например, поставить вопрос о том, «есть ли прошлое» и «есть ли будущее», чтобы убедиться, что тут мы сопредполагаем нечто, в чем существует прошлое (например, память мирового Духа или самопамятующее бытие), или, в случае будущего, сопредполагаем всеведение Божье, предопределенность всего имеющего совершиться и саму идею, что будущее имеет совершиться. Но тогда понятие бытия почти совпадает с понятием Абсолютного. И в таком случае нам опять-таки придется ввести критерии для отличения этого абсолютного бытия от бытия в непосредственном значении этого понятия.

Все, что «есть», по смыслу своего определения уже не может быть иным (хотя бы оно могло «когда-то» или будет мочь в будущем). Между тем в понятии свободы с необходимостью содержится «возможность быть иным — возможность инобытия». Ибо то, что непререкаемо есть, ограничивает и в пределе сводит на нет свободу.

Свобода по смыслу своей сущности онтологически предшествует совершаемым свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений. Выражаясь афористически, свобода предшествует бытию. В этом смысле свобода есть не бытие, а «безосновная основа бытия». Свобода — в сущем, а не в бытии. Бытие свободно, лишь поскольку оно «может быть иным», то есть поскольку оно не всецело «есть». Выражаясь в духе Гегеля, можно было бы сказать, что в бытии постольку есть свобода, поскольку в нем есть небытие. Поэтому всякий онтологический монизм неизбежно тяготеет к детерминизму, классическим примером чего может служить Спиноза.

То, что Вл. Соловьев называл «сущим», совпадает со сферой того, что Н. Лосский называет «субстанциальными деятелями». Сущее, не будучи бытием, «обладает» бытием, но может бытие «потерять», развоплотиться.

Сущее всегда субъективно, оно необъективируемо. Всякая объективация сущего есть тем самым уже превращение сущего в бытие, которое всегда объективно. Бытие может быть мыслимо только как объект, сущее — только как субъект. Мы имеем здесь в виду не только гносеологический субъект и объект, но прежде всего субъект и объект в их метафизическом смысле. Но, понятые в метафизическом смысле, субъект и объект перерастают первичное, гносеологическое значение этих понятий. Поэтому мы применяем здесь соловьевские термины «сущего» (и «бытия»).

Стихия сущего и есть свобода — творческая мощь потенций, субстанциальная мочь бытия. Стихия бытия всегда опредмечена, объективирована, детерминирована. В свою очередь, сущее без бытия развоплощено, оно страдает в своей субъектной замкнутости, хотя эта «замкнутость» с точки зрения «бытия» и представлялась бесконечностью. Бытие, разлученное с сущим, есть слепая инерция, «материя». Афоризм Плотина:

«Чем более бытие (читай — сущее) покидает предмет, тем более становится он вещью» — приобретает в этом свете полноценный смысл. Все сущее стремится воплотиться, стать бытием. Эта «жажда бытия» (по Шопенгауэру — «воля к жизни») есть первичное стремление, заложенное в природе сущего. В биологических терминах оно совпадает с «инстинктом самосохранения», в физическом — с законом сохранения энергии (еще Спиноза учил: omnia entia in sua esse perservare — «*каждая сущность стремится пребыть в своем бытии*»)[145].

Если искать свободу в бытии, то там мы ее найти не сможем. Бытие исключает свободу. Если искать свободу в чистом небытии (на манер Сартра), то и это — безнадежное предприятие, ибо в Ничто не может быть что-то. И когда Фауст говорил: «В твоем Ничто я все найти надеюсь», то он имел в виду мэон (т. е. первоначальный, первозданный хаос, из которого можно получить все), а не «чистое» небытие, которое есть абсолютная пустота, несущее. Экзистенциальный тезис: «свобода — в небытии» — звучит парадоксально заманчиво, ибо в нем есть частица истины (свободы нет в бытии). Но если не заниматься софистической эквилибристикой понятий, то этот тезис лишен положительного смысла.

Свобода есть возможный и должный предикат субъекта, она не может не относиться к чему-либо. Небытие же никак не может быть субъектом (хотя оно может быть теоретически мыслимым объектом). После того как Платон в своем «Горгии» дал доказательство абсурдности гипостазирования Ничто, было бы абсурдным ретроградством возвращаться к этому классическому заблуждению мысли, почуявшей реальность трансцендентного, но наивно отождествляющей его с небытием. Само понятие небытия играет у того же Платона важнейшую роль, и вообще для философии понятие это столь же необходимо, как ноль в математике, но гипостазирование небытия должно быть раз и навсегда отброшено.

Иллюзия «бытия небытия» возникает, когда мы пытаемся мыслить «сущее» в категории «бытия» и, естественно, не находя «сущего» в «бытии», свое ненахождение фиксируем в «Ничто».

Мы видели, однако, что сущее, не будучи само по себе бытием, стремится воплотиться в бытии, стать бытием. Понятие «воплощения», следовательно, должно играть первичную роль во всякой метафизике сущего.

Всякое воплощение содержит в себе два элемента: оно есть одновременно *стяжание* и *умаление*. Стяжание — ибо реализация потенции дает этой потенции конкретное содержание, как бы переводит ее из небытия в бытие. Умаление — ибо всякое воплощение с необходимостью ограничивает круг возможностей, заставляет творческую потенцию укладываться в узкие рамки мировых данностей. Эти два аспекта воплощения содержатся во всяком творческом акте: вдохновение поэта, композитора всегда, субъективно говоря, богаче и свободнее продуктов его осуществления. Но, с другой стороны, творец не может на этом основании пред-

почесть это субъективное богатство реализации своего вдохновения в конкретных формах. Наоборот, сама мысль о таком нарочитом «задержании» творчества представляется ему противоестественной, ибо все сущее стремится воплотиться. Всякое творчество всегда есть воплощение и предполагает, с одной стороны, «материю» (через бытие), в которой воплощается замысел, с другой стороны, оно, конечно, предполагает сам замысел, «родившийся» в авторе, открытый автором.

Поэтому-то всякое осуществление свободы может казаться в то же время ее обеднением и в пределе — ее самоотменой. Всякий акт выбора уже как бы отменяет свободу, ибо акт выбора уже ограничивает и обязывает выбравшего. Выбирающий волен в своем выборе до конца, выбрав же, он уже невольно становится рабом объекта выбора. Свобода тут материализуется, отяжелевает и тем самым становится необходимостью. Необходимость и есть «ставшая» свобода — свобода, ставшая бытием. Всякая свобода как бы стремится к этой материализации и тем самым к необходимости.

Так примерно понимал проблему свободы Фихте, который утверждал первичность свободы и в то же время считал, что «долг свободы» — ограничить, отменить себя. Только несовершенный свободен, говорит Фихте, совершенный же сознательно пользуется своей свободой ради ее упразднения в высшей необходимости.

Тогда выходит, что мы свободны, только пока колеблемся, пока не совершили еще акта выбора. Совершивши же акт выбора, мы становимся зависимыми от собственного выбора, становимся «рабами свободы». Или иначе: свобода существует только в сфере возможностей и превращается в необходимость, будучи реализована. Или еще иначе: реализация возможности уничтожает возможность.

Дурная парадоксальность этой мысли наводит на мысль, что здесь были приняты какие-то неправильные предпосылки — точно так же, как неправильными психологическими или этическими предпосылками бывают одержимы люди, смертельно боящиеся жениться, чтобы «не связывать себя», или вообще нерешительные натуры, которые боятся ответственности выбора и поэтому бездействуют, забывая при этом, что их бездействие уже есть род отрицательного действия. Если такие лица и остаются «свободными», то, во всяком случае, не приносят плодов свободы.

В данном случае ошибка заключается в том, что понятие свободы здесь часто мыслится отрицательно, что помещает свободу в какой-то вакуум, лишая ее всякой положительной мощи. Но хотя свобода не может быть понята «из» бытия, она должна быть понята как сущая «в» бытии. Свобода предполагает категорию возможности, но не пассивной логической возможности только, а «сущей» возможности, способной к акту. Свобода и есть «сущая мочь бытия» (Франк). Поэтому акт выбора реализует свободу, а вовсе ее не отменяет. В акте выбора проявляется природа выби-

рающего и обнаруживается природа выбираемого. Реализация свободы есть выход из субъектной замкнутости, есть самолицезрение свободы.

Акт выбора трансцендирует за *пределы* момента выбора, акт выбора имеет в себе элемент сверхвременности. Вне акта выбора свобода из полнокровно «могущей» превращается в бледное, фиктивное «могшее бы», в мнимую величину самотешащейся возможности сослагательного наклонения. Это склоняет нас к мысли, что положительно понятая свобода есть *не отсутствие детерминации, а полнота детерминации.*

«Акт выбора является ясным доказательством детерминированности, сам акт выбора заключается во вхождении новой, решающей детерминанты» (Н. Гартман). Акт свободного выбора не отменяет закона причинности, а возвышается над ним, «сублимирует» его в целесообразность. Положительная свобода преобразует детерминацию причинности в детерминацию целенаправленности. Но понять свободу из причинности невозможно. Напротив, в свете положительно понятой свободы сама причинность становится необходимой ступенью к достижению свободы — причинность есть необходимый материал свободы.

Только отрицательно понятая свобода противоречит причинности, положительно же понятая свобода восполняет, сублимирует причинность.

Совершая акт выбора и подчиняясь новой детерминации, кроющейся в выборе, я, следовательно, не отменяю свою свободу, а проявляю ее — свободу, которая в случае воздержания от выбора осталась бы парализованной. Так называемая «зависимость от собственного выбора» есть принятие на себя ответственности за выбор (добровольное вхождение в круг новой детерминации), а вовсе не вырождение свободы в необходимость.

Кроме того, необходимо заметить, что понятие действительности не совпадает с понятием «необходимости». То, что фактически существует, не может быть, конечно, аннулировано, ибо реальность факта непререкаема. Но фактически существующее не существует с необходимостью, его могло бы не быть. «Возможность иного» существует не только по отношению к будущему, но и по отношению к прошлому. Только в случае будущего «возможность иного» имеет прежде всего прагматическую значимость — пока есть еще время предотвратить дурную и воплотить благую возможность, в то время как возможность в прошлом уже утеряна, так как не была реализована. Но, будучи утерянной по отношению к настоящему и будущему, она от этого не перестает быть возможностью по отношению к прошлому. Прошлое, конечно, неизменимо, но категория возможности (уже, конечно, нереализуемая, так как прошлое — вне нашей воли) остается при прошлом, сообщая привкус горечи при воспоминании о наших ошибках и грехах.

Добавим, что если прошлое неизменимо, то оно в известном смысле все же «отменимо» — оно может быть лишено каузирующей связи с настоящим. От нашего настоящего и будущего зависит то, в какой общей перспективе жизни окажется в конце концов наше прошлое.

Теперь вернемся к общему ходу нашей мысли, согласно которой воплощение предполагает два плана бытия: высший (замысел) и низший (материал воплощения). Но для того чтобы высшее (т. е. чистое «сущее») могло воплотиться в низшем (в бытии), необходимо предварительное снижение, «опускание» сущего до низшего уровня, на котором находится «материя» воплощения. Дух должен как-то приспособиться к материи ради того, чтобы преобразить ее, проникнуть ее собой, чтобы поднять материю на высшую ступень. Так называемые «муки творчества» являются следствием мучительной борьбы творческого духа со слепой инерцией материала, в котором и через который проявляется дух.

Если процесс воплощения удачен, то сама слепая материя творчества как бы электризуется творческим воздействием духа, и тогда инерция косности преображается в инерцию творчества. В этом случае воздействию духа «сверху» отвечает стремление материи самой подняться до высшего уровня духа. Тогда встречаются два потока, сливаясь в единую струю творческого вдохновения, при котором воплощается дух и преображается материя.

Но такое совершенное слияние духа с материей бывает редко, и ему во всяком случае предшествует тяжелая и мучительная борьба с косностью материи. Обыкновенно творческий замысел поневоле бледнеет в процессе своего осуществления.

Победа духа достигается обыкновенно ценой тяжелых потерь чистоты и высоты первоначального замысла. А сколько бывает уродливых недоносков неудачного творческого акта!

Но всякое творчество есть проявление положительной свободы, и всякое творчество предполагает дух и материал, «форму» и «материю». Отрицательно понятая свобода (без материи) была бы свободой абсолютной пустоты. Свободный дух не имел бы тогда возможности проявить свою свободу и даже ощущал бы ее как невыносимое бремя. Человек был бы тогда, по слову Сартра, «приговорен к своей свободе», и сама такая свобода диалектически превратилась бы в величайшее рабство. Выражаясь образно, такая свобода была бы подобна тюрьме, не имеющей границ — тюрьме бесконечных размеров. Человек превратился бы в неприкаянного «раба свободы».

Поэтому понятие свободы требует понятия материала, среды, противостоящей свободе. Правильно понятая идея свободы требует идеи необходимости. Идеи свободы и необходимости противостоят друг другу, противоборствуют друг с другом. При этом нельзя понимать свободу и необходимость как две равноправные и онтологически равноцен-

ные полярности. Понятие необходимости не требует понятия свободы. Можно без внутреннего противоречия мыслить себе мир, подчиненный всецело железной необходимости, где нет места свободе. В противоположность этому, когда мы мыслим себе мир абсолютно «свободный», то есть такой, в котором не действует закон причинности, то получаем в представлении хаос, — состояние более низкое, чем железная необходимость.

Понятие необходимости не требует понятия свободы, но понятие свободы требует понятия необходимости как своего естественного противовеса. Только эта «необходимость» должна быть ограничена некоей низшей сферой бытия — в противном случае необходимость поглотила бы свободу. Между понятиями свободы и необходимости существует диалектическое напряжение — они суть противоположности, «питающие» друг друга[146].

Высшая категория свободы предполагает низшую категорию необходимости как материал своего воплощения, как среду приложения творческой активности.

Представим себе мир, не подчиненный закону причинности, — мир, в котором все возникало и исчезало бы без всякой закономерности. В таком мире свободный дух не мог бы воплощаться, ибо не мог бы учитывать материала своего воплощения.

Закон причинности есть тот базис, на основе которого только и возможна свобода. Но сфера применения закона причинности должна быть при этом ограничена некоей низшей сферой (в нашей терминологии — сферой «бытия»), в противном случае причинная необходимость поглотила бы свободу.

Но такое диалектическое понимание природы свободы и необходимости требует умения мыслить диалектически, то есть синтетически. Обыкновенно же наш ум сосредоточивается только на одной стороне этой антиномии, которая мыслится механически и представляется поэтому неразрешимой: или свобода, или необходимость. При этом антиномия обычно разрешается в пользу необходимости, за которую якобы говорят «факты», в то время как идея свободы может, по-видимому, опираться лишь на субъективные моральные постулаты.

Между тем только усмотрение необходимости, в котором идея необходимости требуется идеей свободы, может дать нам правильное соотношение этих двух полярностей.

## СВОБОДА-ВЫБОР И СВОБОДА-ТВОРЧЕСТВО

Истинная свобода не означает витания в безвоздушном пространстве неопределенности и несвязанности ничем, а неразрывно связана с творческой активностью. В главе «Свобода и бытие» мы показали, что отрицательный аспект свободы неотделим от ее сущности, что субъект свободы («субстанциальный деятель») не может быть производным от чего бы то ни было в мире, что «сущее» первичнее «бытия». Однако, оставаясь в такой предмировой отрешенности, деятель стал бы узником самого себя. Только активно проявляя себя, вступая в связь с иными деятелями и преодолевая «сопротивление материалов», деятель может активно осуществлять свою свободу. Неосуществленная же свобода диалектически превращается в рабство. Путь осуществления свободы неизбежно связан с возможностью умаления свободы. Но это умаление — лишь диалектический этап на пути самообнаружения свободы.

Нет сомнения, что деятельно осуществляемая свобода предполагает возможность свободного выбора между двумя или более возможностями. Без возможности выбора нет свободы. Но философская мысль на протяжении многих веков односторонне сосредоточивалась на свободе, понимаемой в смысле выбора, упуская из виду, что подлинная свобода означает нечто большее, чем только выбор. Она означает творческое искание новых путей и возможностей. Понимание свободы только как выбора между двумя или более возможностями чрезвычайно ограничивает, стесняет свободу. Мало того, сама предпосылка об априорном наличии «готовых» путей, между которыми нам нужно выбирать, превращает свободу в принуждение выбора, что, психологически говоря, делает нас рабами выбора.

Но лишь в наиболее упрощенных случаях мы имеем дело с выбором между двумя путями. Именно перед самым моментом выбора, когда мы уже откинули, сознательно или бессознательно, сотни других возможностей, мы и сталкиваемся с классической дилеммой: то или это. Но всем из жизненного опыта известно, что решение обыкновенно зреет в душе

довольно продолжительное время и этот период созревания решения не менее существен для проблемы свободы, чем самый последний момент выбора между «этим» и «тем».

Самое трудное — это поставить проблему, в частности проблему выбора. Ибо лишь по отношению к правильно поставленной проблеме можно говорить о решении того или иного рода.

Самое же главное — не устаем повторять это, что само наличие готовых путей, между которыми нам надо выбирать, почти предрешает решение и ставит под сомнение само это «почти». В этом отношении весьма поучительна точка зрения Бергсона, построенная на критике традиционного понимания свободы и ставящая под сомнение наличие заранее готовых путей.

Изложим поэтому сначала вкратце учение Бергсона как наиболее плодотворную, по нашему мнению, попытку новой постановки проблемы свободы, отметив те пункты, где мы не можем следовать за французским мыслителем[147].

По Бергсону, детерминизм оперирует двумя понятиями причинности: 1) одинаковые причины производят одинаковые следствия и 2) действие уже содержится в причине. Второе, «математическое» понимание причинности сводит причинность к закону сохранения материи. Первое же, «динамическое» понимание, хотя и допускает в следствии нечто новое по отношению к причине, но определяет это новое, то есть сводит его к старому. Второе понимание оперирует идеей тождества, первое — идеей одинаковости, повторения.

Но в области душевной жизни не бывает ни повторений, ни тождества. Ибо душевная жизнь представляет собой некий сплошной поток, где прошлое пронизывает собой настоящее и где в настоящем предвосхищается будущее. Повторение здесь невозможно, ибо окрашенность предположительно повторенного «факта сознания» новым прошлым неизбежно сообщит ему хотя бы оттенок новизны.

Конечно, если считать нашу душевную жизнь только «эпифеноменом», т. е. «надстройкой» над физиологическим базисом, то это соображение (о невозможности повторений и тождества) будет, в свою очередь, иллюзорным. Но если считать душевную жизнь тем, за что она себя выдает — реальностью более глубокого и более интимного порядка, чем реальность материи, то соображения Бергсона сохраняют всю свою силу.

Это не значит, что «факты сознания»[148] возникают самопроизвольно, как бы по наитию. Причинная связь, очевидно, имеется налицо и здесь. Но, говоря словами философа, «если причинное соотношение и существует в мире внутренних фактов, то оно, во всяком случае, не походит на то, что мы называем причинностью в природе». В душевной жизни нет «аналитической необходимости следования» (термин Н. Лосского) — следствие здесь не содержится с необходимостью в причине. «Последова-

тельно переживая различные состояния сознания, мы всегда имеем более или менее смутную идею еще не наступившего состояния, хотя последующее состояние и не содержится в предыдущем. Впрочем, реализация этой идеи представляется не необходимой, а лишь возможной».

Итак, следствие содержится в причине как *возможность*. Но это и есть новая формулировка «причинности из свободы», ничего общего не имеющая с безразличной свободой выбора.

Мы имеем здесь следующую цепь: идея (представление) — усилие — акт. Однако этой цепи сопутствует сознание, что «есть еще время остановиться», по крайней мере, на переходе от идеи к усилию.

Когда мы живем на периферии жизни, в мире рутины, навыков, то есть когда наше «я» не участвует непосредственно в актах, тогда мы не имеем ощущения свободы как творческой активности. Но как только мы становимся лицом к лицу с каким-нибудь судьбоносным решением, то перестаем плыть по течению и заглядываем глубоко в самих себя. Поэтому, говорит Бергсон, «мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом». Но личность наша в ее целом есть «конкретное я», которое в отличие от мира природы не подлежит объективации. Имея это в виду, Бергсон изрекает свой замечательный афоризм: «*Свободой называется отношение конкретного "я" к совершаемым им актам. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны*»[149].

Бергсон отмечает, далее, что свободные акты совершаются — с точки зрения привычной, природной причинности — как бы «безосновательно», но добавляет, что «*это безосновательность, которая лучше всяких оснований*».

Таким образом, по Бергсону, мы бываем свободны, когда *живем*, когда наша личность полностью участвует в творчестве нашей жизни.

Вот его слова: «В исключительных, торжественных случаях жизни, когда речь идет об утверждении нашей личности во мнении других, и прежде всего в наших собственных глазах, выбор нами совершается независимо от того, что принято называть мотивом. И это отсутствие всякого осязаемого основания тем более поразительно, чем больше и глубже наша свобода».

Блестяще показывая цельность душевной жизни, ее несводимость к сумме разрозненных элементов (представлений, ощущений, мотивов и пр.), Бергсон видит в этой самой цельности лучший аргумент в пользу защиты свободы. Предвидя контраргумент: что все эти соображения говорят лишь в пользу независимости психики от внешних причин, но оставляют место для внутренней, психической причинности — Бергсон возражает: «Напрасной будет при этом ссылка на то, что в этих случаях мы подвергаемся всемогущему действию нашего характера. Наш характер — это ведь опять-таки мы сами».

Этот довод Бергсона оставляет, однако, червячка сомнения. Правомерно ли такое отождествление нашего характера с нашей интимной сущностью? Ведь самонаблюдение показывает, что и мои внутренние состояния относятся к единотождественному «я», которое может быть рабом своего характера, но способно и к самоопределению. Бергсон, как известно, отрицает сверхвременность «я», ограничиваясь утверждением (блестящим показом) автономности психики по отношению ко всему внешнему, пространственному, материальному.

Прав поэтому проф. Лосский[150], когда говорит, что соображения Бергсона доказывают лишь чувство непринужденности ничем внешним в актах свободы и что французский философ сообщает нам живое видение свободы, но не дает надлежащего объяснения этому «наиболее ясному из фактов».

Точнее было бы сказать, что у Бергсона есть попытка объяснения свободы, однако такая, которая вызывает новые недоумения. Попытка эта основывается на радикальном дуализме пространства и времени. Душевная жизнь, указывает Бергсон, протекает в чистом времени как «творческой длительности», только материальные процессы происходят в пространстве. Но наш «геометрический» рассудок имеет неодолимую склонность проецировать душевные процессы в пространство и представлять себе время символически пространственно, в виде линии.

Соответственно вопрос о свободе ставится рассудком в форме вопроса: раздваивается ли эта линия (поток душевной жизни) или тянется непрерывно? При этом детерминисты как бы говорят: «Путь от *а* до *б* был все-таки пройден». Индетерминисты же говорят: «Путь от *а* до *б* был пройден лишь до точки *в*» (точки выбора). То есть обе стороны утверждают, в сущности, тавтологию.

На самом же деле, говорит Бергсон, нет готового пути (линии), нет даже готовых путей, между которыми нам приходится выбирать. На самом деле существует временной поток душевной жизни, творчески вырастающий, как снежный ком в своем падении. Иначе говоря, свобода существует лишь в чистом времени и она неизбежно застывает в необходимость по мере своего вхождения в пространство.

Но вопрос стоит о свободе самого этого потока. Ибо во временном потоке душевной жизни есть неподвижная точка (наше «я»), которая вносит организующее начало в сам поток. Вопрос о свободе, следовательно, нужно ставить по отношению к этой точке «я». Ибо даже временной поток душевной жизни является хотя и неотделимым от «я», но сравнительно вторичным по отношению к нему.

Иначе говоря, попытка Бергсона, в высшей степени ценная как гениальная догадка, все же не ставит кантовского вопроса об условиях возможности свободы.

Ведь временной поток душевной жизни не существует в отрыве от «я», равно как и обратно: наше «я» непосредственно проявляет себя в «потоке».

Бергсону принадлежит непреходящая заслуга новой постановки вопроса о свободе, чрезвычайно облегчающей аргументы в пользу индетерминизма.

Говоря конкретно, Бергсон впервые в истории философии показал, что свободу нельзя мыслить в пространственно рассудочных схемах, что свобода неразрывно связана с творческой активностью, что свобода есть не столько выбор между данными возможностями, сколько творчество новых путей и возможностей. Но отрицание Бергсоном идеальных основ знания и бытия — невременного мира идей и сверхвременного мира субстанциальных деятелей — делает столь блестяще описанный им первофеномен свободы непонятным и необъяснимым.

Итак, свобода всегда есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей. В этом — вечная юность творчества, вечная юность свободы. Поэтому именно юности столь свойственно стремление к свободе (говоря так, мы оставляем в стороне вопрос о том, как незрело и дико понимается нередко молодежью свобода). Только творческая жизнь дает истинное удовлетворение, хотя бы нам приходилось переносить при этом много страданий и томлений. Мы достаточно уже указывали на то, насколько нам в процессе творчества приходится считаться с «сопротивлением материалов» и сколько прозаической черновой работы приходится при этом проделывать.

Романтическое представление о творчестве как о сплошном горении духа пора давно отбросить. Воплощение продуктов творчества есть мучительный процесс, и рутина в творческом акте неизбежна. Без рутины, без выработанных навыков мы не были бы в состоянии производить ценные продукты творчества, но слишком большой перевес рутины над изначальным творческим порывом убивает творчество, убивает свободу.

Даже любовь ценна тогда, когда мы постоянно открываем в любимой или в любимом новые черты или по-новому видим старые.

Мало того, чем свободнее наша воля, тем менее приходится нам иметь дело с муками выбора. Тогда свобода самого хотения делает излишним необходимость выбирать. Ибо свобода хотения первичнее свободы выбора, хотя возможность выбора должна при этом постоянно наличествовать.

Но в силу этого же императива новизны в свободе-творчестве сама прикованность нашего тела и нашего духа к этой земной жизни делала бы нас ее рабами. Вечный Жид есть трагическая фигура, и вечная жизнь в условиях нашего погруженного во время и пространство мира была бы невыносимой. Творческий акт не бесконечен и имеет сам в себе имманен-

тный предел. Ибо творческий акт должен давать плоды, и плоды эти будут неизбежно конечны. Если мы — рабы конечности, то еще страшнее было бы быть рабами бесконечности. Сама бесконечность в условиях нашего взаимочуждого и взаимовраждебного мира была бы тем, что Гегель называл «дурной бесконечностью».

Если творческий акт есть рождение, созревание и развитие, то всякое развитие имеет свой предел. Иначе развитие было бы неопределенно-бесконечным, и тогда утерялась бы сама цель развития, поэтому смерть есть не только величайшее зло, но и величайшее благо. Смерть освобождает нас от прикованности ко всему здешнему, преходящему. Смерть освобождает нас от дурного времени, она открывает нам врата в вечность. Преждевременная смерть есть трагедия, но смерть как завершение творческого пути есть катарсис[151]. Приходит момент, когда в этой жизни нет для нас ничего нового, когда все новое становится старым — и тогда переход в мир иной есть выход к новому, непререкаемый разрыв со всем старым.

Таким образом, свобода к творчеству и свобода к смерти являются двумя естественными полюсами свободы. И тот, кто умел творить и сумел умереть свободною смертью — только тот познал, что такое свобода.

# ОНТОЛОГИЯ ТВОРЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ

## Свобода и воображение

Как смысл памяти заключается в ее направленности на прошлое, так смысл воображения заключается в его направленности на будущее. Мы несем наше прошлое в себе: все наши мысли, чувства, поступки определены (хотя не предопределены) нашим предшествующим опытом. Совершенно необязательно при этом, чтобы мы постоянно «вспоминали» о прошлом. Наоборот, большая часть нашего прошлого погружена в забвение, и лишь бледный луч воспоминаний освещает отрывочные отрезки прошлого. Но все же прошлое постоянно находится в нас и «при нас», оно незримо пронизывает собой настоящее. Эту истину блестяще продемонстрировал в свое время Бергсон.

Но нужно различать (в духе того же Бергсона) три формы памяти: 1) биологическая, досознательная память, выражающаяся в условных рефлексах («память-привычка»), 2) сознательная память, обнаруживающаяся в актах припоминания, когда нам жизненно важно соотнести прошлый опыт с настоящим ради предстоящего действия, и, наконец, 3) чистая память, носящая бескорыстный характер, когда мы обозреваем панораму нашего прошлого с точки зрения художника или нелицеприятного нравственного судии (память интуитивная)[152].

В предыдущих главах нами уже было указано на то, насколько мы все склонны искажать картину нашего прошлого, обыкновенно под влиянием гордости, самолюбия, самовозвеличивания и т. д. Но искажение предполагает первоначальное наличие того, что подлежит искажению, т. е. опять-таки чистой памяти, хотя бы подсознательно имеющейся при этом в виду. Но коль скоро мы искажаем картину прошлого, мы становимся рабами наших пристрастий, и тогда созданные из прошлого мифы заволакивают перед нами истинную картину прошлого. Иначе говоря, свобода духа в отношении к прошлому достигается лишь через объек-

тивное отношение к собственному прошлому. Только сознавая истинный смысл нашего прошлого, достигаем мы духовной свободы в отношении к нему.

Обратимся теперь к будущему. Ту роль, которую память играет по отношению к прошлому, воображение играет по отношению к будущему. Мы постоянно антиципируем наше ближайшее будущее, постоянно ожидаем чего-то. Без этой постоянной антиципации будущего мы потеряли бы ориентацию в мире, были бы беспомощны. В области событий, от нашей воли не зависящих, мы *ожидаем*, а в области нашего возможного действия мы *планируем*, но ожидание и планирование суть функции воображения. Воображение столь же неискоренимо из нашей души, как и память. Фактически мы все живем более будущим, чем настоящим и прошедшим. Когда мы говорим про кого-нибудь: «У него нет будущего», то это звучит как роковое осуждение. Сама надежда есть предвосхищающее благоожидание, и лишить человека надежды — значит подписать ему смертный приговор. Недаром надпись над вратами ада гласит: «Оставь надежду навсегда»[153]. Полная безнадежность автоматически вызывает отчаяние и уныние. И все живые существа могли бы взять своим девизом: «dum spiro spero» (пока живу — надеюсь).

Но есть свободное и несвободное отношение к будущему, и эта тема нас сейчас интересует. Несвободное отношение к будущему выражается прежде всего в том, что мы пассивно ожидаем того, изменить что еще находится в нашей власти. Это — паралич воли, происходящий от косности нашей натуры. Функция творческого воображения здесь подменяется функцией пассивного ожидания.

Что же касается творческого отношения к будущему, то оно коренится в правильной установке воображения.

### Формы творческого воображения

Большей частью мы готовимся встретить воздействие будущего на основании нашего прошлого опыта, установившихся привычек, пользуясь аналогиями и т. д. Но будущее по смыслу своей «будущности» всегда таит в себе элемент новизны и до известной степени непредвидимо. Оно представляет собой «вызов» нам, на который мы должны найти адекватный ситуации «ответ». Тут возможны три основных вида творческого отношения к будущему: 1) импровизация, 2) рациональное планирование и 3) чистое воображение, выражающееся в творчестве. Конечно, элементы творчества есть и в импровизации и в рациональном планировании, равно как в творчестве есть импровизация и план. Но нас сейчас интересуют эти элементы в их чистом виде.

Способность к импровизации представляет собой жизненно важный фактор в «борьбе за существование». Существа, оказывающиеся в непри-

вычных неожиданных для них ситуациях, погибают, если не способны «импровизировать». В отношении животного мира эту способность называют «практической интеллигенцией» (термин Келера). Нам всем то и дело приходится импровизировать — обнаруживать находчивость, изобретательность в новых ситуациях. Те, у кого эта способность мало развита, оказываются в задних рядах конкуренции.

Способность к импровизации вовсе не носит рационального характера — неожиданность, в условиях которой приходится импровизировать, исключает возможность рационального обдумывания. Тут мы имеем дело с некоей практической интуицией, поддержанной практическим рассудком. Способность к импровизации является свидетельством творческого отношения к будущему — умения предвосхищать события, предупреждать их или форсировать их путем введения в игру новых, искусственно создаваемых факторов.

Существо вполне детерминированное (собственными рефлексами и средой) не было бы способно импровизировать. Нельзя сводить импровизацию к простому акту «приспособления к среде», так как приспособление есть весьма растяжимое понятие. Приспособление может быть пассивным и творческим — включая приспособление среды к себе. Так, человек не только приспосабливается к «данной» ему среде, но и творчески создает себе новую среду. Но если мы так расширяем понятие «приспособление», мы уничтожаем его первоначальный, детерминистский смысл. Для нас важно, что импровизация несводима именно к детерминистскому смыслу понятия «приспособление».

Однако как ни ценна способность к импровизации, ее «случайный» характер указывает на ее недостаточность. Ибо импровизация всегда рассчитана на ближайший отрезок времени, она не имеет «дальнего прицела», необходимого для осуществления далеко идущих целей. Эту роль «дальнего прицела» выполняет рациональное планирование. Для овладения будущим мало одной догадки, даже гениальной. Здесь необходимо представить себе идею в рациональной, конструктивной форме и проводить затем эту идею, руководствуясь общим планом.

На первый взгляд, способность к рациональному планированию, это специфическое свойство человека, наименее проблематична. Быть «homo faber» составляет один из конститутивных признаков «homo sapiens»[154]. Только человек может ставить себе цели, выходящие за рамки сохранения жизни (своей или родовой), только человек обладает способностью сознательно совершенствовать себя и окружающую его природу. В первую очередь технический прогресс человечества возможен прежде всего благодаря способности к рациональному планированию. Если идея создания нового орудия рождается обыкновенно спонтанно, как бы по наитию, то само создание и применение орудия требует рационального планирования. Если даже человек ставит себе целью удовлетворение основных

своих потребностей, то для удобства их удовлетворения он изыскивает наиболее целесообразные пути и средства. Но для того чтобы изыскать эти пути, необходимо подняться над стремлениями непосредственного удовлетворения потребностей. Так, наука порождена нуждой в практической технике, но развитие науки пошло далее, по пути бескорыстного искания истины, и только такой прогресс науки сделал возможным современную высокоразвитую технику.

Иначе говоря, хотя способность к рациональному планированию и используется большей частью на удовлетворение наших основных потребностей (в пище, одежде, жизненных удобствах, развлечениях и пр.), но сама идея рационального планирования предполагает возвышение человека над чисто биологическими потребностями. Рациональное планирование предполагает временное воздержание от удовлетворения непосредственных потребностей, хотя бы ради удовлетворения этих самых потребностей в будущем. Она предполагает, выражаясь психоаналитическим языком, известную степень «вытеснения влечений» в подсознание, известную аскезу, опять-таки хотя бы ради более полного удовлетворения основных потребностей в будущем. Но сама идея отказаться временно от удовлетворения потребностей могла зародиться только в существе духовного порядка, каким является человек. «Вытеснение влечений» предполагает наличие «вытеснителя», каковым может быть только наше «я»[155].

Способность к рациональному планированию предполагает возвышение над категорией времени вообще — известную свободу от временного потока. Только при этом условии, без которого планирование было бы невозможным, могут родиться категории *целей и средств*. Ради достижения поставленной цели нужно выработать в себе дисциплину умения отказывать себе во многих насущных потребностях, опять-таки хотя бы ради удовлетворения их в будущем.

Иначе говоря, способность к рациональному планированию лежит уже в духовной области и предполагает наличие духовного начала в человеке, хотя бы «дух» и был здесь поставлен на службу «жизни». Человек может «обещать» себе и другим только при условии, если он в известных рамках является «господином времени». На рациональном планировании основываются все успехи материальной цивилизации. Но нужно помнить, что материальная цивилизация — дитя духовной культуры, хотя бы от морганатического брака, и что даже утонченное наслаждение духа «материей» предполагает первичную самобытность духовного начала.

Таким образом, хотя способность к рациональному планированию в силу своей сугубой рациональности, наименее проблематична, условия ее возможности лежат уже в области духа. Потенциальная свобода духа от безусловной власти тела и известная свобода разума от категории времени являются условиями возможности рационального планирования.

Но основным условием возможности рационального планирования является известная свобода воображения — способность находить идею и фиксировать ее в духе. Эта способность в бессознательной форме содержалась в способности к импровизации. Но импровизация основана на творческом приспособлении к моментальным ситуациям, в ней нет элемента сознательной концентрации на идее. Свобода духа в импровизации — «связанная свобода» — связана ее сугубо практическим предназначением.

Рациональное планирование носит преимущественно утилитарный характер. Но условием его возможности является сверхутилитарная способность возвышения духа к миру идей, т. е. свобода воображения, которой мы и займемся сейчас.

## Онтология творческого воображения

Как чистая память, отвлекаясь от непосредственных нужд соотнесения прошлого с настоящим, воссоздает в нас прошлое в подлиннике, как бы в свете вечности, так и чистое воображение, отвлекаясь от задач прагматической антиципации непосредственно предстоящих вероятностей, создает образы, вносящие новизну в бытие. Всякое изобретение, всякая творческая идея есть плод творческого воображения. Конечно, элементы воображения есть и в импровизации и в рациональном планировании. Но если в импровизации воображение связано задачей приспособления к данным условиям, а в планировании — задачей приспособления условий к нам самим, то чистое воображение самодовлеюще и бескорыстно. В воображении бытие обогащает себя. Способность воображения есть способность творческого порождения новых содержаний бытия, точнее, новых «сущностей», воплощение которых в бытии есть уже «техническая» проблема. Всякий творящий, т. е. творчески воображающий, тем самым подражает Богу Творцу, становится соучастником миротворения. (По учению бл. Августина, Бог не сотворил раз навсегда мир, но продолжает творить его каждый миг[156]). Образы творческой фантазии имеют не только субъективное, но прежде всего онтологическое значение.

Этому утверждению противостоит, однако, традиционное толкование, согласно которому образы фантазии имеют лишь субъективное значение. Здесь мы снова встречаемся со старым гносеологическим предрассудком — субъективизацией всех содержаний сознания, кроме материальной действительности. В противоположность этому, стоя на позициях интуитивизма, мы везде различаем субъективные акты (каковы познания, желания, чувствования и т. д.) и их предметы. Отношение между субъектом и объектом вовсе не ограничивается областью рационального познания, оно простирается и на другие функции духа, прежде всего на функции волитивные и эмоциональные. Обобщенно говоря, можно

сказать, что познавательные акты направлены на «предметы»: волитивные — на «цели», а эмоциональные — на «ценности». Элемент предметности есть и в целях и в ценностях, так же как сам предмет может стать целью и обладать ценностью. Нет познавательного акта, к которому не был бы примешан эмоциональный «подтекст» и который не сопровождался бы каким-нибудь желанием. Но это ничего не меняет в утверждении, что собственная область познания есть мир «предметов», собственная область желаний есть мир «целей» и собственная область эмоций есть мир ценностей. Поэтому в каждом акте оценки нужно различать субъективный акт оценивания и сами ценности, вступающие в кругозор моего сознания. Наличие самих ценностей является основой и условием возможности их «оценивания» и «переживания».

Исходя из этих общих гносеологических мест, мы утверждаем объективность образов фантазии. Субъективные акты воображения необходимо отличать от объективно данных «воображаемостей». Русский язык, благодаря хорошо разработанной системе причастий и наличию совершенного и несовершенного видов, способен довольно точно отличать субъективные и объективные моменты в актах сознания («познавание» и «познаваемое», «желание» и «желаемое», «оценивание» и «ценность», «чувствование» и «чувствуемое» и т. д.). И он способен также отличать акт воображения от самого «воображаемого».

На какой же аспект бытия направлены акты воображения? На действительное бытие, предваряемое в воображении, или на само будущее в подлиннике, как это подсказывается категориальной направленностью воображения на будущее (обратно-аналогично категориальной направленности памяти на прошлое)? Тогда главная функция воображения свелась бы к тому, чтобы «предвидеть», чтобы «воздействовать». Действительно, возможность воздействия на будущее основывается на предварительном предвосхищении будущего — и нет сомнения, что именно такова первичная роль воображения, к которой оно предназначено инстинктом самосохранения. Такое толкование смысла воображения подсказывается самой жизнью, и генетически оно может быть единственно правильным. Однако оно нуждается в существенных поправках, которые значительно углубляют этот первичный биологически-прагматический его смысл. Так, суждение «предвидеть, чтобы воздействовать», заключает в себе, формально говоря, противоречие — ибо как можно воздействовать (и, следовательно, в какой-то мере изменять) на то, чего еще нет. Придется поэтому сказать, что воображение направлено на *вероятное* будущее, и тогда практическая его роль сведется к предотвращению вредных для организма непосредственных вероятностей и использование вероятностей полезных. Но это предполагает творческое отношение к будущему и, следовательно, воображение будет здесь направлено не на

действительное, а на *потенциальное бытие*, хотя и обладающее высокой вероятностью стать действительностью в непосредственном будущем.

Но для того чтобы изменить имеющее совершиться, воля должна руководиться идеей чего-то «иного» — некоей чистой потенциальности, которой мы говорим свое творческое «fiat»[157]. Можно называть эту идею «субъективной», но с той существенной поправкой, что эта субъективность имманентна самому бытию, соответствует его возможным тенденциям, что эта субъективность объективно осуществима. Но это значит, что воображение направлено на «образы сущего», имеющие тенденцию быть реализованными. Конечно, огромный процент этих «образов» неосуществим — и в таком случае мы будем иметь дело с «мнимыми величинами». Но воображение, направленное на такие «мнимые величины», не обладает творческим характером и легко вырождается в беспредметное мечтательство.

Между тем в подлинном воображении всегда содержится волевой элемент: стремление к осуществлению взыскуемых образов. (Мы говорим — «образов», а не просто «идей», так как здесь речь идет не об абстракциях, а об идеях, облеченных в образ, — на что намекает и само слово «воображение», образованное от слова «образ».) Эти «образы сущего» не только субъективны, но прежде всего онтологичны, они существуют реально, только не в смысле их принадлежности к реальному бытию, а в смысле их включенности в живые тенденции бытия. Наше воображение, таким образом, не просто «выдумывает», а «открывает» эти образы, и само наше «я» становится как бы проводником и орудием реализации этих творческих образов. Сфера творческих образов есть, таким образом, знакомая нам сфера «сущего», условно отличаемая нами, вслед за Вл. Соловьевым, от «бытия» (см. главу «Свобода и бытие»).

Воображение, следовательно, первично не субъективно, а объективно. Оно не творит образы из «ничего». Человеческое воображение «открывает», «снимает» тот или иной индивидуальный отрезок бесконечного мира творческих возможностей, переводя их в бытие, — сначала облекая их фантастической плотью собственных личных ассоциаций для того, чтобы «освоить» их.

В воображении необходимо отличать созерцательный элемент — открытие творческих образов — от реализации этих образов — и самооблечение идеи в освоенный и закрепленный личными ассоциациями образ уже есть первый шаг к воплощению этих образов. Таким образом, воображение привносит новизну в бытие — но привносит именно тем, что оно изначально «открывает» образы сущего — сущие образы. Творческая роль воображения от этого ничуть не страдает, но воображение получает в таком толковании онтологическую основу и онтологическую значимость.

Творческое воображение освобождает нас от мира «данностей», освобождает от кошмара железной необходимости, оно прорывает роковой

круг данного бытия вознесением к никогда еще в мире не бывшему. Но и никогда в мире не бывшее укоренено в «сущем» как потенциальной мочи бытия. Наш мир — то, что мы называем «предметным бытием», — есть, при всей его необъятности, лишь остров, кристаллизовавшийся из безмерного океана творческих возможностей. Под выражением «творческая возможность» мы понимаем не только все логически возможное, но то логически возможное, что имеет положительный смысл и положительную ценность. Возносясь в область фантазии, мы как бы окунаемся в безграничный океан творческих прообразов, выбирая из его несметного богатства полюбившиеся нам, «имманентные нам» образы.

Но, раз открыв, выбрав и освоив индивидуальный образ, мы уже заражаемся присущей ему тенденцией к воплощению и сами становимся проводниками и орудиями такого воплощения. Человеческое творчество есть всегда воплощение сущего в бытии.

Специфика воображения заключается, следовательно, в том, что оно направлено не на «ставшее» бытие (как память) и не на «становящееся» (как чувственное восприятие, направленное на предметный мир), а на потенции бытия — на мир «сущего». Оно направлено не на вещи, а на образы вещей. И, повторяем, воображение этих образов есть уже начало их воплощения в бытии, по крайней мере, в моем бытии.

В области воображения, как и в области чувственного восприятия, возможны искажения, «оптические обманы». Человек с «больной» фантазией воспринимает уродливую смесь этих добытийственных образов. Когда же он пытается воплощать эту уродливую смесь, то его поступки приобретают ненормальный характер, нередко переходящий в сумасшествие.

Вообще, воображение — ценнейший, но и опаснейший дар. Сосредоточение внимания на определенных образах усиливает присущую образу тенденцию к воплощению. Поэтому воображение может быть не только могучей творческой, но и стихийной разрушительной силой. Творческий образ, на котором мы сосредоточиваем свое внимание, проникает в область не только сознания, но и подсознания, он может как бы «овладеть» всем нашим существом.

Способность к воображению отлична от способности к волевому усилию. Воображение не находится под прямым контролем воли, и самое трудное, как известно, — это «не думать о белом бычке»[158]. В конфликте между волей и воображением побеждает в конце концов воображение. Воля может победить воображение только в том случае, если она сумеет сделать из воображения своего союзника, а не врага. Поэтому долгое и глубокое сосредоточение на мучительных картинах, представляемых в воображении, невольно толкает наше существо на мазохистские или садистские поступки, даже если этим поступкам противится наша сознательная воля. В то же время сосредоточение на благих образах настраивает душу на высший лад и может дать плод в благородном или герои-

ческом поступке. Воображение может сделать нашу волю рабом, оно может изнутри подчинить себе волю. Но в то же время в своей основе воображение есть дар свободы и может иметь освобождающий эффект. Обычно это понимается в смысле «бегства» от банальной реальности в мир сказочных фикций... «И в нашей власти остается молиться сказкам золотым». «Знаешь, в тишине хорошо бывает помечтать». Бедная реальность обычно дает пищу богатому воображению. Понимая фантазию как средство бегства от реальности и перенося это понимание в область религиозной психологии, Фейербах изрек свой знаменитый афоризм: «Только бедный человек может иметь богатого Бога»[159].

Но такое понимание воображения — как раз не творческое и подразумевает приятное злоупотребление им, а не его подлинное проявление. Конечно, бегство от реальности в мир сказочной фантазии дает временную иллюзию освобождения. Но иллюзорность такого «освобождения» сводит на нет реальный освобождающий эффект.

Освобождающий эффект воображения заключается в том, что оно возвышает нас над окружающей реальностью, или в том, чтобы приобщиться «мирам иным», или в том, чтобы мы осуществляли в реальности «восхищенные» нами образы.

Именно благодаря воображению человек «не раб» действительности, а может возвышаться над ней, творить новую действительность. Воображение есть живой орган свободы. Воображение есть победа над косностью бытия, над косностью нашей натуры.

Но царственный дар воображения лишь тогда дает благие плоды, когда воображение выполняет свою первичную творческую функцию. Если же, как это часто бывает, воображение становится иллюзорным убежищем неудачников, если оно только псевдокомпенсирует нашу реальную неполноценность — тогда создаваемые воображением иллюзии делают нас рабами нас возвышающих обманов. «Психоанализ воображения» имеет в виду именно такие патологические искривления воображения, но бессилен дискредитировать его первичную творческую сущность.

Созданные творческим воображением образы вовсе не «субъективны». Они приобретают объективное значение, надличную психологическую реальность. Образы Фауста, Гамлета, леди Макбет, Жана Вальжана, Онегина, Печорина, Обломова, Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова, Алеши, старца Зосимы составляют психологическое достояние всего культурного человечества[160]. Если мы примем афоризм Юнга: «Действительно все, что действует», то эти образы удовлетворят такому пониманию действительности, т. е. объективности. Каждый представляет себе их по-своему, но, питаясь творческим родником классиков, мы воссоздаем в нашей душе образ, как-то приближающийся к первообразу. Сила этих образов в том, что они выражают реальные тенденции сущего, воплотившиеся в психическом бытии. Они суть «идеи-силы» в

образе неповторимого человеческого лика. Они существуют онтологически, хотя род их бытия лишен плоти и крови. Но не лишает ли всесильное время плоти и крови лиц, нам дорогих, о которых мы храним тем не менее нерукотворную память? Не оказал ли образ Ивана Карамазова большее влияние на воображение человечества, чем миллионы безродных Иванов? Мы говорим: «Да, это — создания гениальной фантазии». Но создания гениальной фантазии тем и гениальны, что они черпают свою незабываемость и свою впечатляемость из платонической сферы бытия, из сущего средоточия образов, жаждущих воплощения и ждущих «гениальной» фантазии, которая облекла бы их в психическую плоть. Иначе говоря, гениальность заключается не в силе чисто субъективной фантазии — тогда многих сумасшедших нужно было бы назвать «гениальными», — а в способности гения вознестись в мир творческих первообразов и «восхитить» их, облечь их в художественную плоть.

То же самое можно сказать о мифах, которые суть, по словам В. Иванова, «первосуждения, где интеллигибельный субъект соединен художественной связью с чувственным предикатом»[161].

Всякое творческое содержание фантазии объективно даже в том случае, если воображающий лишен художественного дара и хранит свой образ лишь «про себя», подобно тому как объективен любой наш поступок, хотя бы никто в мире, кроме нас, не знал об этом поступке. Художественная сила образов, созданных классиками, только ярко иллюстрирует объективность содержаний творческой фантазии. Мы намеренно говорим «содержаний», а не «созданий», так как воображение, с высшей точки зрения, не «создает», а «открывает». Впрочем, в воображении есть и собственно созидательный элемент: это — облечение восхищенных образов в художественную плоть. Но идея образа предшествует образу идеи. Конечно, любой творец пользуется при этом своими субъективными психическими ассоциациями, когда он хочет «запечатлеть» «увиденный» им образ в красках, в звуках, в слове. Поэтому легко понять нашу мысль превратно: будто бы «восхищение» образа не носит творческого характера и будто сам художник не творит, а лишь пассивно воспринимает. Но само восхищение образа есть уже творческий акт, ибо предполагает чуткость и внимание к сфере сущего, кроме того, оно вносит в бытие новизну (черпая эту новизну из «сущего»). Недаром говорится: гений — это внимание[162].

Но и само облечение образа в плоть (пусть из хранимого в душе материала) есть уже создание никогда в мире не бывшего и, мало того, нередко предвосхищающего имеющее совершиться. Оскар Уайльд прав в том, что художественные образы нередко предвосхищают реальную жизнь и имеют пророческое значение[163]. Но они могут предвосхищать только потому, что сами пребывают в надвременной сфере. Художник как бы слышит «музыку сфер», не слышимую простыми смертными. Тайна творчества

заключается не только в способности к «живейшему восприятию идей и образов» (определение вдохновения Пушкиным[164]), но и в мучительной черновой работе по закреплению и воссозданию воспринятого. Созерцание есть основа творчества — и об именно этом часто забывают в нашу «активистическую» эпоху. Но одного созерцания мало для творчества, и в категорическом утверждении необходимости упорной, подчас кропотливой работы — правда другого афоризма: гений — это терпение.

Вознесение в мир объективно сущих «воображаемостей» освобождает наш дух от царства «данностей». Но одно это вознесение, без нисхождения с «восхищенным» образом и мучительной работы по его увековечению, превращает свободу воображения в чисто отрицательную свободу. Положительная свобода воображения достигается через мучительное воплощение образа в материале мировых данностей.

Путь творчества как бы переставляет порядок боговоплощения: сначала — вознесение, затем — Голгофа и в результате — запечатленный, нерукотворный образ, обращенный ко всем и принципиально понятный всему человечеству.

В этой апологии творчества, в творческом понимании воображения — осуждение буддийского понимания воображения. Там — уход от мира, самопогружение в Нирвану[165], здесь — мучительные роды, завершающиеся «улыбкой младенца», благоухание выстраданного и новорожденного образа. «Роза и крест»[166] — такова тайна искусства.

Таким образом, воображение изначально свободно и есть живой орган осуществления исконной свободы духа. Но свобода эта обязывает к принятию на себя бремени творческого тернистого пути. Круг творчества должен быть завершен. Вознесение и нисхождение — два его полюса. И причащение бессмертию — его награда.

## О РАЗУМНОЙ СВОБОДЕ

В философии чрезвычайно распространена идея так называемой «разумной свободы», согласно которой человек свободен, если он подчиняется велениям разума и совести, и несвободен, если одержим страстями, аффектами, капризами и т. д. Согласно этой концепции, человек изначально свободен — он может выбирать добро или зло. Но он морально обязан выбирать добро, которое мыслится существенно разумным — совпадающим с усмотрением разума. Идти по пути зла — подчиняться своим страстям — не только аморально, но и неразумно. Голос чистого разума всегда советует или повелевает нам творить добро. Классическим воплощением такого рационалистического морального мировоззрения является Сократ. Следует отметить, что идея «разума» у Сократа, как и вообще у древних греков, отнюдь не совпадала с тем утилитарным пониманием разума, с тем культом «разумной пользы», которые были привнесены позднее английскими моралистами и стали моральной подкладкой так называемой теории «разумного эгоизма», столь популярной на Западе. Когда Сократ в педагогических целях говорил, что разум совпадает с истинной пользой, то он ставил логическое ударение на прилагательном «истинная (польза)». В этом смысле для него стать жертвой несправедливости, пострадать и умереть за правду было более разумным и полезным для души, чем материально благоденствовать в этом мире, — утверждение, до которого никогда не договаривались английские моралисты (кроме самого проницательного из них — Джона Стюарта Милля). Да и сам рационализм мудро ограничивался у Сократа его собственным признанием, что в затруднительных положениях, когда некогда было размышлять, его «демон» (в данном случае — «благой дух») подсказывал ему правильный путь[167].

Тем не менее, именно Сократ является отцом морального рационализма, покоящегося на отождествлении понятий «разума» и «добра», «истинной пользы».

В наше время этот взгляд в его чистом виде, по крайней мере, давно дискредитирован — даже Ницше называл Сократа «безумцем» — именно за его «безумную» идею о возможности не только понять, но и исправить мир силами одного разума[168]. Тем не менее, в философии идея разумной свободы, пусть не в сократовской классической редакции, а в более усовершенствованной форме, до сих пор достаточно распространена.

Но перед тем как рассмотреть идею разумной свободы в ее позднейших, более утонченных редакциях, скажем несколько слов о том, почему для современной философской культуры неприемлема идея разумной свободы в ее первоначальной, сократовской форме.

Классическое возражение против Сократа заключается в том, что между волей и разумом нет той гармонии, которую предполагал Сократ. Принятые нами как будто разумные решения то и дело не проводятся в жизнь и слишком часто подменяются на ходу иными, менее рациональными, но более соответствующими нашему характеру решениями. Психолог Пфендер в свое время указал на то, что в сознании наличествует особое чувство активности, или «чувство стремления» (Strebensgefühl), которое отлично и от познавательных процессов и от ощущения удовольствия или неудовольствия. Другой психолог — Рибо утверждал даже, что «движения ("моторные реакции") предшествуют ощущению и размышлению»[169]. В наше время, после возникновения психоанализа, вряд ли можно сомневаться в том, что между волей и разумом, между сознанием и подсознанием существует экзистенциальный конфликт и что чисто рациональным путем приведения логических доводов трудно заставить подсознание покориться сознанию. Для этого требуется усилие воли, подстегиваемое воображением. Простой опыт может продемонстрировать, сколько раз мы давали себе слово следовать велениям разума, составляли всевозможные рациональные «планы» и сколько раз мы нарушали наше слово и оставляли планы на бумаге или в голове. Все это убеждает нас в том, что культуры разума мало, нужна еще культура воли. Одно сознание, один разум не в состоянии справиться со стихийными влечениями подсознания, для этого необходима, помимо культуры воли, еще «сублимация» подсознательных влечений. Для сублимации мало волевых усилий (которые, конечно, также необходимы и составляют «conditio sine qua non»[170] сублимации). Сублимация совершается через направленность воображения на идеи-образы, способные вдохновить всю душу. В современной психологии, главным образом благодаря трудам Юнга и Бодуэна, установлен закон, согласно которому в конфликте между волей и воображением побеждает в конце концов воображение. Воля же может только до поры до времени сдерживать игру воображения. Волевое усилие само по себе бессильно справиться с воображением — попробуйте не думать о «белом бычке», попробуйте не думать о пропасти, если вы идете по узкому мостику! Для того чтобы «не думать» о пропасти, которая загадоч-

ным, но реальным образом притягивает воображение, необходимо сосредоточиться на чем-то ином, скажем, на цели прохождения через пропасть, то есть нужно особым образом «настроить» воображение. Здесь главную роль играет способность сосредоточения, т. е. способность к своего рода «медиумическому состоянию», а вовсе не волевое усилие само по себе. Необходимо вдохновение, которое Пушкин называл «способностью к живейшему восприятию идей». Вдохновение же, разумеется, далеко не исчерпывается областью художественного творчества, где оно, правда, проявляется в наиболее чистом своем виде. Минимум «вдохновения» необходим для любой успешной деятельности — и тогда наше подсознание, само по себе инертное, начнет работать в нужном направлении, нередко подсказывая правильное решение (которое, конечно, нуждается в дополнительном контроле разума, в проверке разумом)[171].

Итак, на пути к победе разума над страстями стоят два главных препятствия: конфликт между волей и разумом, могущий быть побежденным культурой и дисциплиной воли, и еще более глубокий конфликт между сознательной волей и иррациональным воображением, который может быть разрешен лишь путем сублимации влечений, через сосредоточение внимания, кульминирующее в зараженности идеей-образом, то есть условно говоря, во «вдохновении». На эту богатую тему можно было бы сказать весьма многое, но для нашей цели — критики морального рационализма — достаточно и вышеприведенных суммарных аргументов.

Но против морального рационализма можно выставить еще одно принципиальное соображение: недоказанность предпосылки, отождествляющей «разум» и «добро», «разум» и «совесть». Подпочвой этого отождествления является вера в подобосущие человеческого разума разуму божественному, вера в имманентность разума высшему смыслу бытия. Поскольку мы верим в Бога всеведущего и всеблагого, то предполагаем, что и наш разум, не равносущный, но подобосущный божественному, всегда будет хотеть добра. Если же он не хочет добра, то находится в плену у низших аффектов, затемняющих разум. Тогда всякое добро будет происходить от разума, зло же — только от неразумения. Тогда «истинная свобода» будет заключаться в победе разума над страстями, ложная же свобода — в одержимости и затемненности разумной воли страстями.

Но такой взгляд только устраивает свободе торжественные похороны по первому разряду. Истинная свобода совпадает здесь, по существу, с разумной необходимостью. И вместо автономии лица мы получаем автономию безличного разума. Тогда прав окажется Фихте, утверждавший, что хотя человек изначально свободен, но его высший долг заключается в подчинении свободы разумной необходимости[172]. «Свобода есть нечто, что должно преодолеть»[173].

Но разум сам по себе вовсе не обязан хотеть именно добра. Даже в религиозной философии возможны концепции «злого (хотя и всесиль-

ного) Бога». Сколь ни кощунственна подобная мысль, она теоретически вполне возможна.

Как известно из истории ересей, доктрины гностиков и Маркиона[174] были основаны на противопоставлении «злого» Бога Ветхого Завета, всесильного и умного, — Христу-Спасителю, всеблагому и мудрому, но отнюдь не всесильному, пострадавшему в этом мире в образе раба. С высшей, религиозной точки зрения, это, конечно, ересь (эмоционально лежащая, между прочим, в подсознательном пласте марксизма). Но для того, чтобы победить ее, нужно вознести мысль на высшую ступень, что и было сделано после долгой и упорной борьбы и углубления религиозной мысли на Вселенских соборах.

По отношению же к человеку мы, отнюдь не впадая в ересь, можем констатировать, что разум сам по себе этически нейтрален. Разум с одинаковым успехом может служить и доброй и злой воле, и недаром Сатана называется «страшным и умным духом»[175]. Можно, конечно, углубить мысль до противопоставления разума уму, или рассудку, и утверждать, что Разум укоренен в Добре, а ум, или рассудок, может быть, и часто бывает, «от лукавого». Но нельзя начинать с такого противопоставления, предварительно не обосновав его должным образом, что мы и надеемся сделать ниже.

Пока же мы можем смело утверждать, что разум сам по себе этически нейтрален и что лишь через прибавление доброй воли разум сам становится «благим». Выражаясь афористически, можно сказать, что разум — адвокат воли, и нередко в нашей душе происходит состязание между двумя такими адвокатами: одним, служащим доброй, и другим, служащим злой воле. Под видом «разумной необходимости» злая воля может протащить весьма аморальные планы, оправдывая их моральность санкцией «разумности», чему примеров буквально несть числа. И наоборот, возможны и действительны случаи, когда добрая воля может казаться весьма «неразумной». Так, не слишком разумно оказывать помощь нуждающимся, когда в собственном доме большая нужда. А в условиях тоталитарных режимов благое намерение оказать помощь политическому заключенному или даже пожалеть его публично будет весьма «неразумным», хотя и высоко моральным актом. Моральное очень часто бывает «неразумным», и недаром в Новом Завете говорится, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом»[176]. Здесь, конечно, скрывается идея двух правд: божественной Истины, принятие которой требует преодоления самоочевидностей нашего «эвклидовского» ума, и человеческой, грешной правды, которая в свете божественной истины оказывается «безумием перед лицом Господа».

Во всяком случае, разум слишком часто бывает адвокатом грешной воли, маскируя под разумность отнюдь не разумные влечения, и, наоборот, разуму удается иногда «перехитрить» подсознание, используя низшие аффекты как хитроумное средство для воплощения целей Разума. Гегелевское понятие «хитрости разума»[177] может сослужить психологии

хорошую службу и быть полезным противоядием против лицемерного «адвокатства» предательского разума.

Отождествление «моральности» и «разумности», или «истинной полезности», понятно в условиях викторианской эпохи[178] с ее совмещением политического либерализма и официальной церковности, с ее пуритански-буржуазной моралью, когда соблюдение формальной или минимальной честности при утилитарной направленности воли и при уплате (большей частью полулицемерной) дани церкви гарантировало успех в жизни. Но в наших условиях, когда государственной необходимостью или революционной целесообразностью оправдывают явно аморальные поступки, легче, чем раньше, отречься от отождествления «разумности» и «моральности», «истинной полезности» и т. д., так как слишком явно обнаруживается различие этих понятий.

Тут нас могут упрекнуть в том, что мы слишком произвольно играем словом «разумность», предполагая в нем то объективно смысловое, то утилитарное значение. Необходимо поэтому провести категориальное различие между «разумом» и «рассудком» как между высшей и низшей познавательными способностями.

## СТРОЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Человеческая личность есть сложное единство низших и высших пластов бытия, объединенное единым носителем — нашим «я».

Строение личности имеет координационно-иерархический характер. Все проявления личности координированы между собой, и центром этой координации является наше «я». Так как слово «я» носит и в обычном словоупотреблении значение центра *сознания*, в то время как «я» выходит за пределы дискурсивных сознательных актов, то мы будем, следуя индусской традиции, называть центр нашей личности также «самостью».

Иерархичность строения личности видна уже из того, что отношение души к телу в норме носит характер отношения господства. Тело является как бы орудием души, средством ее проявления, и в этом подчинении тела душе заключается сущность волевых актов. Но то, что мы называем «телом», всегда одушевлено а то, что мы называем «душой», всегда выражается также и в телесных симптомах. Личность есть сложное психофизическое единство, и хотя радикальное противопоставление души телу выражает идею иерархии, но нуждается в уточнениях и поправках. Тело есть система физиологических рефлексов, то есть относительно низших психофизических инстанций, подчиненных высшим психофизическим инстанциям — тому, что мы называем «душой».

Разумеется, также и тело мощно влияет на душу — и это проявляется особенно ярко в болезнях и во всех патологических явлениях, которыми столь полна наша жизнь. Мало того, всякое восприятие проходит через телесные инстанции и лишь через их посредство отпечатывается в душе. Но мы уже указывали на то, что влияние тела на душу и души на тело глубоко различаются между собой[179]. — Тело влияет на душу причинно, душа воздействует на тело целесообразно. В первом случае мы имеем дело с категорией «причина–следствие» (причем следствие всегда модифицировано способом восприятия души), во втором случае — с категорией «цели и средства». В совмещении этих двух форм детерминации заключается своеобразие строения личности.

## Подсознание

В нашей личности есть много такого, что хотя и принадлежит к нашей личности, но не относится к ней в строгом смысле этого слова. Так, функции дыхания и пищеварения роднят человека с животным и растительным миром, но имеют лишь внешнее отношение к нашему «я». Но акт мышления уже тесно связан с нашим «я», представляя собой одно из непосредственных проявлений его внутренней самоактивности. Исходя из этой иерархии, Аристотель в свое время построил простую схему: в человеке совмещаются растительная, животная и разумная души, причем первая подчинена второй, а вторая — третьей.

В наше время эту идею иерархии в строении личности придется выразить более сложным способом.

Будем исходить при этом из того факта, что многие наши проявления не являются непосредственной активностью «я», а характеризуются «данностью» их снизу нашему «я»[180]. Эта «данность снизу», равно как степень личностности данных снизу наших проявлений, и будет служить для нас критерием «низменности» или «высоты» наших собственных стремлений.

С этой точки зрения, низший пласт бытия личности составляют физиологические рефлексы, движимые инстинктами («безусловными рефлексами») самосохранения и сохранения рода. Это — низший, чисто биологический пласт бытия личности, составляющий условие ее возможности, но не закон ее бытия. Ясно, что такая биологическая жизнь, лишенная измерения душевности (хотя и одушевленная), представляет собой низшую ценность. Аргумент, иногда выставляемый против «низменности» биологических функций — в форме указания на их необходимость для бытия души, доказывает только именно эту необходимость, а не равноценность души и тела. Низшее, вообще говоря, более необходимо, чем высшее, что нисколько не исключает различий по рангу ценностей. Но не нужно забывать, что биологическая жизнь личности ценна как эмпирическое условие бытия самой личности, как существенная часть личного бытия. Ибо личность не есть чистый «дух», а есть воплощенность духа в психофизической жизни. Мало того, не только душа, но и тело носит персональный, сугубо «мой» характер.

> Имею тело, — что мне делать с ним,
> Таким покорным и таким моим.
>
> *О. Мандельштам*[181]

Но персональность тела есть отражение высших слоев души в теле, а не необходимый атрибут тела как такового.

Однако характером «данности снизу» обладают не только биологические инстинкты и потребности, но и психобиологические влечения, коренящиеся в резервуаре подсознания. Ибо подсознание есть промежу-

точная сфера между душой и телом. Оно есть иррациональный корень души. Подсознание больше, чем инстинкт, но меньше, чем душа.

Самой характерной чертой психобиологических влечений является их стихийное стремление к наслаждению (что дало повод Фрейду назвать их «libido», или «Эрос»)[182]. Иррациональное, слепое влечение к наслаждению представляет собой ценность относительно высшую, чем чисто биологические потребности. Стремление к наслаждению носит более внутренний характер по отношению к нашему «я», чем простой инстинкт самосохранения. Все живое стремится не только быть, но и наслаждаться бытием. Психоанализ продемонстрировал, насколько стихийно живет в нас это стремление к наслаждению и как неудовлетворенность и страдание, возникающие при невозможности этого стремления, находят пути удовлетворения, что приводит к иррациональным фобиям и неврозам. Человек, перед которым закрыты нормальные пути наслаждения бытием, будет искать всяческих патологических суррогатов вплоть до извращенного наслаждения самомучительством. Наслаждения, к которым столь слепо, стихийно стремится Эрос, представляют собой низшую по отношению к высшим потребностям духа, но саму по себе положительную ценность. Говоря этически, стремление к наслаждению подлежит сублимации его в духовное удовлетворение. Однако сама сублимация духа предполагает Эрос как подлежащий преображению динамический материал души.

Свет из тьмы! Из темной глыбы
Вознестися не могли бы
Лики роз Твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

*Владимир Соловьев*[183]

Следующей ступенью в иерархии «нижнего этажа» личности является *стремление к самоутверждению* («Geltungstrieb», по Адлеру)[184]. Основным мотивом этого стремления является утверждение значительности и ценности собственного «я» как такового — в глазах других (тщеславие) или в собственных глазах (гордыня). Сила этого стремления, носящего по степени близости нашему «я» более глубокий характер, чем слепые влечения к наслаждению, достаточно демонстрируется ежедневным опытом. Для многих натур стремление играть «первую скрипку» в какой-либо особенно ценимой ими области составляет насущную потребность. Другие натуры, менее тщеславные и менее общительные, стремятся утвердить свое «я» внутренней *изоляцией* его от других. Первая форма самоутверждения носит агрессивный, второй — дефенсивный характер. Из этого же стремления вырастает ненасытная по своей природе жажда власти. Муки неудовлетворенного самолюбия, муки уязвленной гордости, пожалуй,

переживаются острее, чем неудовлетворенная жажда наслаждений. И даже в любви между мужчиной и женщиной одна из главных причин возникающих между ними конфликтов коренится в борьбе за превосходство одной из сторон. Из этого же стремления к самоутверждению проистекает жажда власти над людьми. Наконец, в нежелании преклониться перед Высшим Началом — в бессознательном самообожествлении — одна из психологических причин атеизма. Одним словом, сила влечения к самоутверждению не требует особых доказательств. Подчеркнем при этом, что часто это стремление проявляется в обратном своей основной природе виде, обращаясь в свою противоположность, — а именно в явлении самоунижения, которое бывает «паче гордости». Ибо унижающий себя этим самым спасается от унижения со стороны других, часто ожидая ответных протестующих реакций. Главное же — сознание безмерности своего самоуничижения дает человеку полусознаваемое «доказательство от противного» своей значительности, достигаемой через гипертрофию самоунижения. После исследований Адлера нет более нужды доказывать родство гордости и самоунижения.

Стремление к самоутверждению больше чем только «дано» мне. Оно столько же дано, сколько является и непосредственно «моим» стремлением. Но парадокс стремления к самоутверждению заключается в том, что гипертрофия вкладывания моего «я» в самоутверждение приводит к *одержимости* этим стремлением. Человек может быть одержим не только безличными стихиями подсознания, но и самим собой. Ибо мерило нашей значительности — не в нас самих, а в тех объективных ценностях, которые при этом «имеются в виду». Наше «я» не есть готовая сущность, оно нам столько же «дано», сколько «задано». Я задан сам себе. Поэтому утверждение своего «я» в его голой фактичности идет против природы самосознания, к которой «заданность» принадлежит в такой же степени, как и «данность».

С точки зрения иерархии ценностей, важно не само самоутверждение, а то, в чем, в каких объективных ценностях полагает личность свою значительность. Вне причастности объективным ценностям, вне проверки себя ими субъективное самоутверждение теряет свой смысл[185]. Как всякое субъективное состояние удовлетворения, переживание собственного самоутверждения является лишь симптомом достижения некоей объективной ценности. Делать же из симптома самоцель — верный признак извращения самосознания.

Но строение подсознательных, «снизу» данных мне влечений, являющихся сейчас предметом нашего рассмотрения, таково, что они склонны идти по пути самоуслаждения, склонны отвлекаться от объективности, то есть склонны питаться иллюзиями. Эротическая жизнь и жажда властолюбия особенно пронизаны иллюзиями, мнимыми ценностями, делающими человека слепым к подлинным ценностям. «Воля к иллюзии» глубоко

заложена в природе подсознания — недаром Фрейд нашел в подсознании примат «принципа наслаждения» над «принципом реальности». Эта воля к иллюзии находит свое объяснение в эгоцентризме низших влечений души. Каждый человек склонен создавать себе такой мир иллюзий, в котором он утверждал бы, в своих или в чужих глазах, свое мнимое превосходство.

И здесь мы должны отметить, что стремление к превосходству, как и стремление к наслаждению, следует не из ценностно-нейтрального состояния, а из того ощущения своей несостоятельности в каком-нибудь важном для нас отношении, которое Адлер удачно назвал «комплексом неполноценности». Люди, страдающие тщеславием, самолюбием, гордыней, почти всегда втайне ощущают свою неполноценность, которую они пытаются «компенсировать» действительными или мнимыми доказательствами своей значительности. При этом один из парадоксов подсознания заключается в том, что люди, явно сознающие свою неполноценность, отнюдь не являются в действительности неполноценными, в то время как люди, на каждом шагу стремящиеся доказать себе и другим свою значительность, втайне сознают свою неполноценность, которая и подстегивает их затушевать ее при помощи системы «нас возвышающих обманов».

Связь между «комплексом неполноценности» и манией величия общепризнанна в современной психологии. Яркой литературной иллюстрацией этой связи могут служить «Записки сумасшедшего» Гоголя, «Двойник» Достоевского или «Тонио Крёгер» Томаса Манна[186].

Стремление к самоутверждению представляет собой относительно высшую ценность, чем слепые влечения к наслаждению. Недаром самоутверждение более интимно связано с нашим «я». Соответственно этому стремление к самоутверждению может приобретать тем большую положительную или отрицательную ценность. Положительную — ибо оно может «сублимироваться» в сознание своего человеческого достоинства и побуждать нас к творчеству. Отрицательную — ибо каждая высшая по степени ценность может с тем большей силой обращаться в свою противоположность, подобно тому как знак минуса перед большим числом дает тем большую отрицательную величину. Недаром гордыня есть более трудно преодолимый грех, чем вожделение.

Но, повторяем, стремление представляет собой и тем большую положительную ценность, ибо сила самоотречения ради высших ценностей прямо пропорциональна преодолеваемой силе самоутверждения. Мало того, к самоотречению способен тот, кто знает силу своего самоутверждения. В этом отношении этика сверхчеловечества Ницше представляет собой больший соблазн, чем гедонистический призыв к наслаждению моментом. Ибо один из парадоксов иерархии ценностей заключается в том, что «я» утверждает себя в служении тому, что выше, чем наше «я», а не в голом самоутверждении.

Ибо, повторяем, личность есть сложное единство различных пластов бытия, в ней низшие влечения совмещаются с высшими стремлениями. Слова Державина: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог» [187] — представляют собой одну из лучших поэтических характеристик человеческой личности.

### Сознание «я»

Между миром подсознания и миром сверхсознания находится мир нашего сознания с его центром — «я». Психоанализ при всех его несомненных заслугах перегнул палку в сторону подсознания и не отдал достаточно дани анализу самого «я» (это признал сам Фрейд). Если в «я» находится многое, что не является «я», то все же именно «я» есть центр координации и исходный пункт иерархии личности. Низшее «дано» нам, высшее «задано» нам, но субъект этой данности и заданности есть наше «я». Ведь и одержимости предшествует тайное согласие нашего «я» на одержимость. Словом, центральность «я» — истина самоочевидная, которая не нуждалась бы в подчеркивании, если бы психоанализ слишком не подчеркивал плененность «я» силами подсознания.

Все «мои» проявления носят сознательный характер, ибо «я» — центр сознания. Но эта неизбывная сознательность «я» не обязательно совпадает с рефлексией. Предметом рефлексии может быть уже не сущностное, а опредмеченное «я» — «me», а не «I», следуя терминологии Джемса. Нерефлексивная же сознательность, сопровождающаяся ощущением свободной самоактивности, неуловима для рефлексии. «Ни один смертный не способен к рефлексии своего непосредственного акта» (Людвиг Клагес[188]). Акт свободы неуловим для рефлексии и может осознаваться рефлексивно лишь post factum.

В этом смысле можно говорить о «бессознательном в "я"», и само такое «бессознательное "я"» лучше называть «самостью». Но эта бессознательность «самости» в корне отлична от подсознательных и сверхсознательных мотивов, которые *могут* быть осознаны, в то время как «самость» не сознается (рефлексивно) именно потому, что она есть сугубый акт самосознания. Самость насквозь сознательна, ее сознание настолько сплошно, что здесь нет раздвоения на акт осознания и осознаваемое. Самость экстатично-сознательна. Употребляя выражение «бессознательность» по отношению к самости, мы отдаем дань постулату о тождестве рефлексии с сознанием. Избыток сознательности дает такой же психологический эффект, как ее недостаток, подобно тому как абсолютный свет без фона темноты ослепляет.

«Я», «самость» есть средоточие всего нашего существа, и вне отношения к «я» нельзя говорить ни о «под», ни о «сверх» сознании. «Я» необъективи-

руемо именно потому, что оно есть средоточие свободы, и мы определяем и свое «я» всегда в отношении к миру «не-я» в смысле как внешнего, так и внутреннего мира. Поэтому — поскольку мы заняты теперь строением личности, а не метафизикой «я» — мы перейдем к «не-я», имея, однако, в виду, что это внутреннее «не-я» непререкаемо относится к «я» как к центральному, связующему узлу всей нашей личности.

### Сознание «мы»

С сознанием «я» тесно сопряжено сознание «мы». Человек живет не только своей собственной жизнью, но и жизнью тех сообществ, в которые он, вольно или невольно, входит. В случаях, если сообщества эти носят чисто внешний к нам характер, мы ограничиваемся внешним к ним отношением. Но есть сообщества, к которым мы не можем относиться внешне, ибо связаны с ними слишком интимно или же сами добровольно вошли в них. Так, в норме каждый вырастает в своей семье и даже после выхода на самостоятельный путь поддерживает отношения с членами своей семьи. Так, если я по собственной воле вошел в студенческую корпорацию или сжился со своими сверстниками по классу, я в этот период считаю себя связанным с корпорацией или с классом («мы — шестиклассники», «мы — константиновцы» и т. д.). Наконец, каждый человек принадлежит к той или иной нации или является гражданином того или иного государства, и в этом смысле мы говорим: «Мы — русские», «Мы — американцы» и т. д.

Во всех нас живет стремление быть причастными некоему надличному «мы»[189]. Желание принадлежности так же неискоренимо из природы личности, как и стремление к самоутверждению. (Недаром в системе «индивидуальной психологии» Адлера подчеркивается полярность стремлений к самоутверждению и «чувства общности» — «Gemeinschaftsgefühl»). Современный тоталитаризм играет на этом стремлении к «общему делу», мобилизуя его с целью превращения общества в послушные «массы». Но злоупотребление «чувством общности» в современном тоталитаризме так же не может служить аргументом против «общественного инстинкта», как злоупотребление огнем не доказывает необходимости огня.

Поэтому можно сказать, что к полноте бытия личности принадлежит не только лично-частная, но и социальная сфера. Центр личности есть «я», самость, но в личности живет и «оно» (иррациональные силы подсознания), и «мы» (сфера общения). Еще Аристотель говорил, что лишь звери и боги могут жить в одиночестве (в чем он был неправ по отношению к животным), человек же есть существо общественное[190]. Изолированная от общества личность есть такая же абстракция, как и общество без личностей.

Сообщества, в свою очередь, можно разделить на конъюнктурные и органические[191]. Примером органических сообществ могут служить семья или нация; примером конъюнктурных — профсоюзы, всякие деловые сообщества. Конъюнктурные сообщества, возникая первично на основе взаимной выгоды, могут «сублимироваться» в своем развитии, проникаясь идеей служения. Тогда они приобретают в известной степени духовно органический характер. В наше время особым примером сообществ могут служить политические партии — как объединения, возникшие на основе единства преследуемых целей не только социально-экономического, но и идеологического порядка, где элемент служения, взятый в политическом плане, выступает более ярко. В своем более чистом виде, идея служения проявляется в таких сообществах, как научные кружки (служение науке), кружки литературного характера (служение искусству) и т. д. В этих случаях момент свободного избрания таких сообществ играет особенно определяющую роль.

Но во всех случаях солидарность является тем цементом, который скрепляет такое сообщество. Поэтому можно сказать, что подобно тому как личность по своей природе свободна, и общество по своей природе — солидарно. Поведение человека как члена сообщества несколько, а иногда радикально отличается от поведения его как частного лица. Президент в частной жизни ничем не отличается от простых смертных, но «на виду» он должен держать себя как президент. Человек не может уйти от общества. Даже бросая обществу вызов, он связан с обществом именно этим отношением вызова.

Мы все — многолики, ведем себя иначе в контексте одного сообщества, чем в контексте другого и чем в сугубо частной жизни. Имея в виду это различие между непосредственным самобытием личности и теми социальными масками, которые личность должна надевать в том или ином сообществе, психолог Юнг развил учение о «душе» («анима») и «персоне» — том «фасаде», которым личность видна в общении с людьми определенного общества[192]. Собственно говоря, «персона» вовсе не есть «маска». Она есть естественное следствие приспособления личности к той социальной среде, в которой действует или «выступает». Так, учитель не может себе позволить фривольностей со своими учениками, как бы ему этого иногда ни хотелось, — он должен соблюдать «респектабельность» в общении с учениками. Но если тот же учитель будет вести себя формально в кругу друзей или в кругу своей семьи, то он, вероятно, потеряет и друзей и семью. В этом смысле «персона» есть естественное социальное дополнение личности. Но, конечно, возможны и нередко действительны случаи, когда различие между «персоной» и «анимой» достигает степени конфликта, и тогда может развиться раздвоение личности, классическим примером которого может служить «Доктор Джекиль и мистер Хайд» Р. Стивенсона[193].

Мы все бываем иными с малознакомыми людьми, чем на совместной работе или в интимном кругу друзей. Нередко за важной «персоной» скрывается мелкая душонка, а за неумением произвести должное впечатление — глубокая душа.

Фактические отношения между личностью и обществом бывают полны конфликтов. В более грубых случаях, например, в случае пьянства и распущенности, правда бывает на стороне общества. Нередко же правда оказывается на стороне личности, когда данная личность переросла окружающее общество в интеллектуальном или моральном отношениях и не желает приспосабливаться к социально узаконенной лжи. Классические примеры таких конфликтов можно найти в драмах Ибсена. В наше время, с пробуждением социальной стихии, человеку приходится охранять свою личность от поползновений социальных стандартов. Но это ничуть не меняет того факта, что отношение между личностью и обществом первично есть отношение взаимодополнения, что если долгом общества является служение личности, то и долгом личности является солидаризация с тем общественным целым, в котором он живет.

Нравственные понятия не имеют своим первоисточником общество, но находят точку своего приложения именно в контексте данного общества. Поэтому включение личности в социальные сообщества, помимо его неизбежности в ряде случаев, имеет и этическое оправдание: только через такое включение личность может пройти школу жертвенности и служения, необходимые для нравственного развития как самой личности, так и общества. Не нужно только забывать, что общество не вправе сделать себя конечным мерилом добра и зла, что служение личности обществу оправданно лишь тогда, когда и само общество служит цели более высокой, чем коллективно-эгоистическое самоудовлетворение. Этика коллективизма в принципе ничем не лучше этики индивидуализма. Но личная мораль должна быть дополнена, особенно в нашу эпоху, струей социальной этики.

Одним словом, этически необходимо, чтобы человек был не только своим личным «я», но и членом некоего надличного «мы». Иначе бытие личности будет неполно и ее нравственное развитие — односторонне. Но «я» может быть членом «мы» только тогда, когда это «мы» интроецируется, т. е. когда отношение личности к данному общественному целому носит внутренний характер частичного отождествления с этим «мы». Поэтому, исходя из более глубокой точки зрения, можно сказать, что не столько «я» находится в «мы», сколько «мы» — в «я». В этом смысле справедлив известный парадокс Бердяева: «Общество есть часть личности»[194]. Человеческая личность многолика, полифонна, «соборна», и «мы» входит составной частью в «я». Поэтому к области патологии относятся те фактически весьма многочисленные случаи, когда «мы» вытесняет «я» (поглощение личности коллективом) и когда личность отрывается от общества

(горделивый индивидуализм). В нахождении должной гармонии между «я» и «мы» заключается задача истинно понятого приспособления личности к обществу. Такому гармоничному отношению между личностью и обществом учит персоналистический солидаризм, который утверждает самоценность личности при императиве солидаризации ее с обществом путем служения личности и общества сверхличным и сверхсоциальным ценностям и путем солидаризации с такими сообществами.

Основой солидаризации является равенство в отношении к органическому сообществу. «Мы — русские», значит, мы — братья одной национальной семьи, какие бы разногласия между нами ни существовали в других отношениях. Однако государство, оформляющее нацию, построено уже организационно иерархически, здесь элемент иерархии, подчинения и неизбежной бюрократизации выступает на видное место.

Подобным же образом ученые данной научной области служат своей науке (и через нее — истине), и на этом основывается профессиональная солидарность. Но, если ученые решат основать ученое общество, то оно неизбежно должно будет выбрать председателя, секретаря и т. д.

Одним словом, органические сообщества построены «горизонтально» (на началах солидаризации), организации же — иерархически (на подчинении)[195]. Так, церковь есть собрание верующих, мистический богочеловеческий организм Христа. Но церковь как организация неизбежно построена на иерархических началах (степени священства).

Здесь возможны различнейшие соотношения и нюансы: соотношения «органического» и «организационного» начал, от религиозных братств и до жестокого полицейского государства, где «мы» ограничено правящей верхушкой, все же остальные являются «массами» — объектами властвования.

Но всякое сообщество построено на совмещении иерархического и «демократического» начал, причем идеалом является гармоничное равновесие между ними, и иерархическое начало должно быть по возможности подчинено демократическому.

Несомненно, что истинно понятый прогресс заключается в развитии личности. Но одностороннее развитие личности происходит обычно за счет известного отрыва от общества, от «коллективного подсознания». Односторонне развитой личности грозит опасность отъединения, невольно воспринимаемого как «грех». «Интеллектуалы» всегда носят в себе это полумистическое чувство вины за отрыв от «духа земли». И недаром некоторые из них, стремясь наладить утраченный контакт с «коллективным подсознанием», склоняются к тоталитаризму[196].

Истинный путь заключается в гармонизации как личного, так и коллективного подсознания через обращение к религиозным ценностям. Ибо только религия апеллирует ко всей личности, а не только к сознательной ее сфере (как большинство культурных ценностей промежуточного характера). Общество имеет свое сознание («мы»), менее ярко выражен-

ное, чем у индивида, но оно имеет и свое коллективное подсознание, и свое коллективное сверхсознание (сфера соборности).

Либерализм создал миф об абсолютно суверенной личности — миф, который разбивается в прах при столкновении с проснувшейся общественной стихией.

Но еще хуже коллективистский миф о человеке как только о члене коллектива. Ибо этот миф способствует архаизации и одичанию подсознания — частичному возврату личности в сферу непреображенного «коллективного подсознания», приводя, таким образом, к духовному регрессу.

От обеих этих крайностей свободен персонализм, учащий об автономности (но не абсолютности) личности, учитывающий всю силу общественной стихии, но зовущий к преображению как личного, так и общественного подсознания через свободное служение личности сверхличным и сверхобщественным ценностям истины, добра и красоты.

Переходя к общим перспективам, необходимо сказать, что, с точки зрения личности, социальная сфера занимает промежуточное положение между «нижним этажом» бытия личности — подсознательными влечениями и эгоистическими интересами, с одной стороны, и «высшим этажом» — сферой свободного служения абсолютным ценностям — с другой. Впрочем, и сама социальная сфера имеет свою ценностную иерархию, начиная от сообществ бандитов, преследующих преступные цели, через тоталитарные «коллективы» — к «соборности» (сообществам, где служение высшим ценностям добра, истины, красоты является доминирующим).

Все же в своих самых высших проявлениях — в творческом вдохновении, в области совести — личность возвышается над всяким сообществом и имеет непосредственное отношение к первоценностям истины, добра и красоты. Говоря словами Киркегора, «личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному».

Общество является лишь школой служения; университетом же служения является над-общественная сфера высших ценностей культуры. Наша «частная жизнь» обнимает собой как низшие сферы удовлетворения эгоистических и эгоцентрических стремлений, так и высшие сферы служения высшим ценностям. Моим «частным» делом может быть и самоудовлетворение, и вдохновение, и молитва. Здесь мы переходим к «высшему этажу» в строении личности, который может охватить собой социальную сферу, но в принципе возвышается над ней.

### Сверхсознание

«*Высший этаж*» строения личности образует сфера, которую мы условно назвали «*сверхсознание*». Это — та сравнительно мало исследованная пси-

хологией область, откуда исходит творческое вдохновение, откуда говорит голос совести и откуда к нам приходят религиозные озарения.

Реальность этой сферы тесно связана с реальностью высших ценностей, с которыми она непосредственно связана. Если многие люди бывают по большей части слепы к этой сфере, то это значит, что они «вытесняют» ее из сферы своего сознания. Ведь вдохновение посещает нас при особом расположении духа — и все творцы знают, что нужно пользоваться этими минутами. Они знают также, какого труда стоит прислушивание к «*голосу свыше*», как нелегко бывает перевести язык сверхсознания на язык отчетливых образов.

Это состояние может переходить в экстаз, но обычно оно требует умения внимательно прислушиваться к «*озарениям*» свыше, проверяя эти озарения холодной оценкой разума. Недаром Пушкин говорил о «холоде вдохновенья», и недаром он различал восторг, где контроль разума угасает, и подлинное вдохновение как «*способность к живейшему восприятию идей и образов*». «Восприятие», значит, есть сфера, из которой она воспринимается, пребывая «в себе». И Алексей Толстой писал:

> Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель, —
> Вечно носились они над землею, незримые оку...
> Или Бетховен, когда находил он свой марш похоронный,
> Брал из себя этот ряд раздирающих сердце аккордов —
> Плач неутешной души над погибшей великою мыслью,
> Крушение светлых миров в предмирную бездну Хаоса?
> Нет, эти звуки носились всегда в безвоздушном пространстве...
> Он же, глухой для земли, неземные подслушал рыданья...[197]

Голос совести всегда может быть нами услышан, и мы можем на неопределенное время заглушать в себе этот таинственный голос. Раскаяние наступает тогда, когда мы «усвоим», «интроецируем» голос совести, переведя его из сверхсознания в само сознание.

Ибо хотя все высшие побуждения следуют из сверхсознания («да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», — говорит старец Зосима у Достоевского[198]), но задача заключается в том, чтобы эти побуждения были «усвоены» нашим сознанием и стали руководящим мерилом поведения. Мало того, многие неврозы «высшего порядка» имеют своей конечной причиной вытеснение голоса совести, вытеснение религиозного духовного голода[199]. В таких случаях место подлинной совести занимает псевдосовесть («совесть без Бога есть ужас, она может довести человека до величайших преступлений» — Достоевский[200]), а место религии — какой-нибудь ее эрзац в форме коммунизма, фашизма, культа сверхчеловечества и т. д. На почве дурных идеологических маний возможны и «коллективные неврозы» (так называемые «политические

неврозы»), проявлением которых являются массовые психозы и одержимости.

Одним словом, реальность сферы сверхсознания доказывается тысячей примеров, и лишь духовная слепота, «миф рационализма», диалектически приводящий к «безумию рационализма», заставляет слишком многих отрицать реальность этой сферы.

Так как сущность сверхсознания лучше всего может быть понята из тех ценностей, с которыми она таинственно, но непосредственно связана, мы будем в ближайших главах говорить о «высшем этаже» человеческой личности больше в ценностном, нежели в психологическом аспекте.

В области сверхличных ценностей существует своеобразная иерархия. Ценности религиозные здесь занимают верховное место, ценности же познавательные, этические и эстетические подчинены ценностям религиозным, хотя обладают безусловным приоритетом над ценностями личной или даже общественной пользы.

Далее, ценности этические обладают своеобразным приоритетом над ценностями познавательными и эстетическими, хотя этот приоритет не означает подчинения[201]. Ценности этические обладают императивным характером, и сама идея служения носит религиозно-этический характер, хотя бы предметом служения была истина (научное творчество) или красота (художественное творчество и художественное восприятие). Без этического отношения к науке или искусству, без служения истине и красоте невозможно сколько-нибудь полноценное научное или художественное творчество. Моральные качества человека являются для его существа более определяющими, чем его ум или его эстетический вкус. Недаром Кант и Шопенгауэр отождествляли «умопостигаемый характер» с моральной сущностью человеческой природы. Человек как «вещь в себе» есть прежде всего существо этическое.

Однако этот приоритет этики отнюдь не означает унижения истины или красоты. Отношение между познавательными, моральными и эстетическими ценностями есть отношение координации, а не субординации, отношение органического со-единства, а не большей или меньшей степени высоты. Сама постановка такого вопроса грешила бы внутренним диссонансом. Ценности этические в силу своей обращенности к человеческой воле занимают среди сверхличных ценностей центральное место. Однако всякий отрыв добра от истины и красоты обессмысливал бы иерархию сверхличных ценностей.

Стремление к истине составляет одно из первичных свойств человеческого духа. Истина, так же как добро и красота, принадлежит к царству духовных первоценностей. Дух же есть сублимированная свобода. Поэтому только свободное существо способно возвыситься до идеи объективной истины. Стремление к истине нередко идет вразрез с нашими субъективными склонностями и желаниями. Мы все склонны создавать себе иллюзии «нас возвышающих обманов», нам жалко расставаться

со многими заблуждениями, почитаемыми нами за истину. «Воля к иллюзии» глубоко заложена в человеческой природе. Некоторые иллюзии бывают полезнее истины. С прагматической точки зрения, истина далеко не всегда желательна. Недаром утонченный прагматист Ницше ставил «кардинальнейший» вопрос: «Стоит ли стремиться к истине?» С прагматической точки зрения невозможно обосновать абсолютную самоценность истины. Ничто так не характерно для духовного рабства, столь распространенного в нашу эпоху, как скрытая или явная вражда к истине, как утверждение права на иллюзию и ложь. Всякая провинциализация истины, отрицание ее универсальности есть отрицание духовной свободы и духовного бытия. Релятивизм стиля XIX века вырастал из искренней веры в непознаваемость объективной истины. Релятивизм XX века коренится в нежелании знать объективную истину, в утверждении права на иллюзию. Огромная роль, которую пропаганда играет в современной политической и социальной жизни, коренится в бессознательном, но вошедшем в привычку извращении истины, в возведении лжи в ранг истины. В наше время человечество как будто теряет саму идею объективной истины. Внешне это сказывается в том, что несмотря на органическую связь всех мировых событий и на усовершенствованную технику средств сообщения и общения, народы редко когда бывали так разъединены внутренне, как в нашу эпоху. Редко когда информация становилась в такой степени дезинформацией. Растущая провинциализация мира имеет своим метафизическим корнем кризис самой идеи истины в человеческом сознании.

Лишь существо, способное к преодолению своего эгоцентризма, к выходу за пределы своей индивидуальной и коллективной ограниченности, способно познавать истину. Воля к истине предполагает духовное мужество иметь смелость взглянуть в глаза истине. Воля к познанию предполагает победу над страхом. Существо, скованное страхом, не могло бы познавать истину[202]. Но в то же время воля к истине предполагает и духовное смирение — готовность преклониться перед истиной, принять ее.

Познание истины предполагает самопреодоление, предполагает духовную свободу, и притом в двойном смысле. С одной стороны, свобода духа есть условие возможности познания истины. С другой стороны, само познание истины приносит духовное освобождение. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[203].

Но сколь самодовлеющее значение не имело бы познание истины, всякая абсолютизация истины за счет добра и красоты представляет собой также утонченное идолопоклонство. И в этом смысле особенно углубленное значение приобретают слова Достоевского, вложенные им в уста Ставрогина: «Если бы мне математически доказали, что истина вне Христа, я предпочел бы остаться с Христом, а не с истиной»[204]. Ибо всякая истина, противоречащая добру и красоте, не может быть полноценной истиной. Истина, Добро и Красота образуют триединство в Боге.

## О ДОБРЕ

Если человеческий разум имеет своим конечным предметом истину и успокаивается, лишь находя истину, то конечным предметом воли является добро.

Ценности моральные по своему рангу намного выше ценностей личного и коллективного блага, не говоря уже о ценностях внеличного характера. Ценность добра неизмеримо выше ценностей наслаждения, пользы и самоутверждения. Мало того, в свете добра совершается подлинная «переоценка ценностей». Всякое личное или коллективное благо, купленное ценой нарушения нравственных законов, теряет в свете добра даже свою относительную ценность. И наоборот, страдание, поскольку оно переносится во имя добра, приобретает положительную ценность. Глубокое страдание морально выше по ценности, чем самоудовлетворение.

В чем же конкретно проявляется моральный закон, сознание абсолютной ценности добра?

В согласии с Владимиром Соловьевым мы находим эти основные, еще не императивные обнаружения морального закона в *стыде, жалости и благоговении*[205].

*Стыд* предполагает полубессознательное различение моей высшей и низшей природ: стыдящийся как бы инстинктивно осуждает свои низшие влечения как несовместимые с достоинством нашей личности — разумеется, в тех случаях, когда «высшее» вступает в открытый конфликт с «низшим». В силу стыда мы невольно стремимся скрыть истинный образ наших низших влечений (откровенную сексуальность, голое тщеславие и т. д.).

В жалости проявляется сознание единства «я» и «ты», сознание того, что «дальний», «другой» является моим «ближним». В жалости я соучаствую в страданиях ближнего, «сострадаю» с ним. В жалости преодолевается пропасть, обычно отделяющая мою душу от душ моих «дальних».

Смысл *благоговения* заключается в сознании бытия абсолютной ценности, «святыни» как непостижимой для моего рассудка. Отношение личности к сверхличным ценностям эмоционально выражается прежде всего в благоговении.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОВЕСТИ[206]

Свое наиболее глубинно-непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести. Правда, совесть сама по себе никак не может быть залогом морального поведения. Обыкновенно все призывы к совести («Да постыдитесь же!» «Неужели Ваша совесть молчит?» и т. д.) остаются недейственными. Ибо голос совести говорит лишь в человеке, предрасположенном к со-понятию этого голоса. Главное же — сущность совести заключается в непосредственной направленности на объективную иерархию ценностей. Объективная иерархия ценностей есть условие возможности совести, есть тот источник, из которого совесть черпает свой пафос. Всякая же апелляция к совести как только к психической инстанции (а не к самому Добру) не достигает цели. Ибо низшие ценности имеют тенденцию в большей степени владеть нашим «я», чем ценности высшего порядка. Без вознесения к Добру, без сублимации, невозможно преодоление низших влечений.

Но если голос совести редко побуждает нас следовать по пути добра, то он, и только он, может научить нас различению между добром и злом.

1. Основной чертой совести является ее *бескорыстный* характер. Совесть не преследует никаких практических интересов. Она говорит как нелицеприятный наблюдатель и молчаливый судья наших поступков и намерений. Перед лицом всевидящей совести нельзя скрыть ни одного, сознательного или бессознательного, мотива. Совесть есть как бы посредник между царством абсолютных ценностей и нашей личностью.

2. Голос совести говорит далеко не всегда, но сама совесть беспощадно реагирует на все наши поступки и мотивы. Совесть пишет в нашей душе как бы симпатическими чернилами. Благодаря совести мы все втайне знаем степень нашего морального несовершенства, как бы мы ни скрывали это потаенное знание от других и от самих себя.

3. Совесть говорит *не от имени* «я», а обращаясь к «я». Наше «я» является лишь *восприемником, а не творцом* голоса совести. Совесть менее

всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной «данностью свыше». «Совесть говорит в модусе молчания» (Хайдеггер). Голос молчания есть противоречие во всех случаях, кроме одного исключения: голоса совести. Мы можем до большой степени заглушать в себе голос совести, в предельных случаях наглухо замуровать его. Но мы не можем заставить совесть говорить то, чего хочет наша сознательная воля. Мы можем заглушать голос совести, но не изменять его.

4. Совесть осуждает нас не за сами поступки, а за качество мотива, из которого они вытекают, — за выбор низкой, ложной или мнимой ценности. Она осуждает не наш поступок, а его первопричину: направленность нашего «я» на низшие или отрицательные ценности. Она не говорит: «Ты вчера совершил дурной поступок», но: «Ты — дурной человек, и это особенно проявилось в твоем вчерашнем поступке».

5. Как заметил еще Сократ, совесть разоблачает зло (говорит, чего не нужно делать), но не указывает прямо путь добра. Ибо вознесение души к добру предполагает уже ответную реакцию человека на голос совести.

Совесть знает о добре и зле бесконечно больше, чем наше сознательное «я». Источники совести заключены в глубине нашего существа. Совесть есть живой орган познания добра и зла. Жалобы на то, что этот орган несовершенен, лишены основания. Совесть никогда не ошибается. Но, повторяем, явственность голоса совести возможна лишь при воле к восприятию этого голоса. Большей же частью мы не хотим слушать голоса совести и, сознательно или бессознательно, заглушаем его. Имея в виду эту практическую смутность голоса совести, Макс Шелер ставит выше совести «непосредственную интуицию Добра в его самоданности», т. е. моральную интуицию. Но если бы мы обладали таким лучезарным органом познания добра и зла, то этика не была бы проблемой. Фактически непосредственной интуицией добра обладает сама совесть (то есть «сверх-я»), а не наше «я», способное в лучшем случае лишь воспринимать голос совести.

Совесть необъяснима ни природно, ни социально. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо само существо совести — метафизично. В нас самих свершается живая метафизика бытия, метафизика ценностей. Ибо, с моральной точки зрения, мы сами постоянно творим себя, так что все наше бытие является мистерией творящей свободы.

Но отношение личности к ценностям носит не принудительный, а свободный характер. Это ставит вопрос о сущности моральной свободы.

## О МОРАЛЬНОЙ СВОБОДЕ

Личность, находящаяся во власти низших, относительно безличных влечений, направленных на ценности самосохранения, чувственного наслаждения и субъективного самоутверждения, не есть еще полноценная личность. Но и личность, находящаяся во власти коллектива, живущая больше сознанием «мы», чем собственной жизнью, также не может быть названа личностью в полноценном значении этого слова. Ибо в первом случае личность детерминирована собственным подсознанием, во втором — обществом.

К сущности же личности принадлежит свобода от всякой детерминации — та свобода, которая непосредственно переживается нами в самосознании. Мало того, *непосредственное отношение к абсолютным ценностям может иметь только существо, обладающее свободой.* Существо детерминированное могло бы стремиться лишь к субъективным или относительным ценностям самосохранения, наслаждения или к тем, на которые направлены наши врожденные потребности и стремления. Любить же истину ради истины, добро ради добра может лишь существо свободное, способное возвышаться над постоянно довлеющими над нами подсознательными влечениями и общественными внушениями. На этой свободе от всех «данностей», на этом непосредственном отношении к царству сверхличных ценностей основана моральная вменяемость, моральная ответственность личности. Человек может сколько угодно оправдываться за неисполнение им морального долга, но «кто оправдывает себя, тем самым обвиняет себя», как гласит французская пословица.

Вне свободы воли нет ответственности, вне ответственности нет морали. Это — старая и вечно новая истина морального сознания, понятная лишь из первофеномена свободы. Мало того, без свободы воли не может быть ни бескорыстного искания истины, ни чистого наслаждения красотой, ибо и то и другое лежит в области не готовых данностей, а идеальных заданностей.

Вообще, всякая объективно значимая ценность может быть предметом лишь свободного избрания. Человек, несвободно, автоматически служащий добру, был бы «автоматом добродетели». Само Добро потеряло бы тогда свою добротность. Если бы идеальные первоценности истины, добра, красоты детерминировали бы реально нашу волю, то не было бы нравственной ценности в служении им. Существование объективных ценностей предполагает бытие свободы и ценность свободы. Ценность служения Добру предполагает возможности одержимости злом.

При этом необходимо различать отрицательную свободу «от» чего-либо и положительную свободу «ради» чего-то — ради ценностей. Отрицательная свобода есть произвол. Она есть «возможность всего». Как таковая отрицательная свобода неопределима рационально, ибо всякое определение означало бы ее детерминацию. Реальность такой свободы — свободы произвола — была бы в полном пределе равнозначна безумию. Отрицательная свобода есть чистое заявление своеволия. Абсолютизация такой свободы означала бы распад личности на серию мгновенных капризов. В этом смысле абсолютный произвол уничтожал бы нравственную свободу личности, делал бы ее рабыней произвола. Иначе говоря, отрицательная свобода, взятая в чистом виде, обессмысливала и обесценивала бы самое себя. Отрицательная свобода, сама по себе взятая, не может быть поэтому основой ответственности и вменяемости.

От отрицательной свободы необходимо отличать положительную свободу — свободу от всякой реальной детерминации *ради* служения идеальным, сверхличным ценностям истины, добра, красоты. В положительной свободе сохраняется отрицательный момент — «возможность быть иным». Однако этот момент произвола получает смысл и ценность в направленности личности на сверхличные ценности. Ибо я могу служить истине, добру и красоте только в том случае, если моя личность не ограничивается своей «природой», равно как если личность есть нечто большее, чем «рефлекс общественных отношений». Иначе говоря, служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющим моментом моей личности является начало сверхприродное, духовное: ибо «природа» всегда означает детерминацию. Дух же изначально свободен, хотя может впадать в рабство у природы или общества.

При этом естественно возникает вопрос: почему положительная свобода проявляется в служении и не исключают ли свобода и служение друг друга? На этот вопрос можно дать следующий ответ: свобода и служение исключали бы друг друга, если бы предметом служения было реальное, детерминирующее бытие — «кто-нибудь» (человек или общество).

В таком случае этот человек или это общество сами требовали бы оправдания своего бытия, и безоговорочное служение им было бы идолопоклонством. Но истинный предмет служения есть не «кто-либо»,

то есть не реальное, во времени текущее бытие, а сверхличная и сверхобщественная идея, да еще такая идея, как истина или добро — нечто ценное само по себе. Служение же Добру ограничивает, правда, произвол, но не исключает, а проявляет положительную свободу. Мало того, положительная свобода может проявиться именно в служении. Подобно тому как индивид становится личностью в направленности на ценности сверхличные, так и свобода становится подлинной свободой в добровольном «самоограничении произвола». Таков основной парадокс строения личности, таков основной парадокс свободы.

Если угодно, отношение между отрицательной и положительной свободой можно выразить в формуле: положительная свобода осуществима через возможность свободы отрицательной (произвола). То есть в свободе положительной произвол не уничтожается, а «снимается», «сублимируется», преображается. Или, выражаясь образно, произвол есть как бы иррациональный корень свободы, служение же есть ее плод.

Не нужно только впадать в заблуждение, свойственное многим моралистам: в полное отождествление положительной свободы служения и свободы вообще. Иррациональная свобода произвола есть та подпочва личности, из которой положительная свобода черпает свою динамику. Забвение мощи произвола жестоко мстит, за себя противоречием между намерениями и делами, нередко взрывает изнутри с трудом возводимое здание свободы. Не нужно забывать, что свобода прежде всего *самоценна* и что только на основе этой самоценности свободы возможно ее преображение в высшую ценность.

Иными словами, свобода может только свободно ограничить себя, чтобы осуществить себя, стать подлинной свободой Духа.

## ЦЕЛОСТНАЯ СВОБОДА ЛИЧНОСТИ

Итак, идеальная внутренняя иерархия личности состоит в том, что «*оно*» подчинено «я», а «я», координированное с «*мы*», служит «*сверх-я*»[207]. Но это ставит новые проблемы. "Я" само по себе не может полностью господствовать над «оно»: одна «цензура сознания» может лишь сдерживать силы подсознания, но не овладевать ими изнутри. Сублимация подсознания возможна лишь в том случае, если само «я» свободно подчиняется «сверх-я». Лишь личность, одушевленная пафосом служения истине, добру, красоте, способна сублимировать свои низшие влечения, претворяя их врожденный динамизм в духовную энергию. Во избежание недоразумений повторяем, что низшие влечения в личности неизбывны и что отрицательно-осуждающий эпитет «низший» приложим к ним лишь в том случае, когда эти низшие влечения довлеют над нами. В том же случае, когда наше «я» господствует над ними (не уничтожая, конечно, их), «низшие» влечения принадлежат к сущности личности. Не нужно забывать, что «нижний этаж» строения личности является ее эмпирической базой, что он занимает свое законное место в иерархии личности, но именно «низшее» место.

Главная проблема личности заключается в том, что сублимации подлежит не только мир подсознания, но и мир сознания с его центром — «я». Истинная сублимация должна быть двойной: сублимацией низших влечений эгоизма, Эроса и т. д., с одной стороны, и сублимацией самого «я», сублимацией самой сознательной свободы личности — с другой. В иных терминах об этой «второй сублимации» говорит Николай Гартман[208], называя ее «сублимацией свободы». Своеобразно истолковывает и развивает мысль Гартмана Б. Вышеславцев, ставя проблему «сублимации произвола» в центр замысла своей книги «Этика преображенного Эроса».

В нашей системе мы истолковываем идеи Гартмана и Вышеславцева как необходимость свободного подчинения «я» «сверх-я», как овладение сверхсознанием сознания.

Однако этим еще не исчерпывается задача причащения личности сверхличным ценностям. Есть необходимость в «третьей сублимации» — в сублимации самого сверхсознания. Многим этот тезис может показаться ненужным усложнением вопроса о том, не является ли само сверхсознание по смыслу своего определения посредником между миром высших ценностей и нашим «я».

Тем не менее факты духовной жизни свидетельствуют о случаях извращения сверхсознания, и эти факты ставят проблему «третьей сублимации».

Человек может быть одержим идеей долга до степени, закрывающий ему глаза на подлинные первоценности. «Фанатики долга» обычно бывают слепы к ценности живой человеческой личности[209]. Коммунист или фашист по-своему служит своей идее, подчиняя всю свою жизнь императиву осуществления этой идеи. Идея служения прочно вошла в их сознание (имеются в виду идейные коммунисты или фашисты, вроде Ленина или Гитлера). Они умеют подчинять свое подсознание сознанию и свое сознание сверхсознанию.

«Сверх-я», психологически говоря, развито у таких слуг зла в гипертрофированной степени. И тем не менее они служат злу, а их садизм и человеконенавистничество не имеют пределов.

Отсюда ясно, что сверхсознание может приобрести извращенный характер — становиться источником одержимости силами зла. Поскольку мы признаем реальность высших ценностей истины, добра и красоты, то мы должны признавать также реальность отрицательных ценностей — лжи, зла и (нравственного) безобразия.

Сверхсознание первично установлено на высшие положительные ценности, в этом специфика сверхсознания. Но не нужно забывать, что сверхсознание является только высшим психологическим *проводником* ценностей, а *не их источником*. В случаях, когда сверхсознание отрывается от высших ценностей, становится глухим к их зову, происходит своеобразная дегенерация личности: сверхсознание становится тогда проводником отрицательных ценностей — сил зла. Мы имеем здесь в виду необязательно «низшие» влечения, а зло высшего, «сатанинского» порядка. Само зло есть извращение добра и предполагает первичное существование добра. Ведь и Денница[210] до своего падения был первым из ангелов. Подобно этому, когда сверхсознание становится слепым к зовам мира ценностей (что так же возможно, как глухота «я» к голосу совести), то происходит *узурпация* сверхсознанием духовной энергии высших ценностей. Сверхсознание становится из благой злой психической силой, когда происходит эта узурпация «сверх-я» — самого мира ценностей. Этот процесс лучше всего определить как овладение души дьяволом. Подчеркиваем, что здесь мы имеем в виду не распущенность (недостаток контроля «я» над «оно»), и даже не только гордыню (само-

утверждение «я» как такового), но именно сатанинское зло. Разумеется, гордыня играет здесь громадную роль, ибо узурпация «сверх-я», мира ценностей происходит через психологический мотив гордыни. Но гордыня здесь приобретает смысл «избранничества», «комплекса Мессии», а не просто самоутверждения.

Нельзя мыслить себе этот процесс как происходящий вне воли нашего «я». Ведь «сверх-я» не абсолютно внеположно по отношению к «я», оно тесно связано с «я», так что процесс извращения сверхсознания происходит с молчаливого согласия нашей самости. Наша личность прежде всего целостна, и различия, делаемые нами между отдельными психическими инстанциями, нельзя понимать как совмещение различных личностей в нас. Многослойность личности означает не ее атомизацию, но лишь условную дифференциацию.

Никакая личность не может сознательно служить злу. Сознательно можно служить лишь положительным ценностям. Поэтому зло овладевает душой всегда через соблазны — надевая лицемерную маску добра. Об этом свидетельствует вся святоотеческая литература, а в наше время — Достоевский и Вл. Соловьев.

Лица с повышенным сверхсознанием могут стать служителями сил Добра, и в этом смысл сверхсознания. Но такие лица могут более остро чувствовать и быть восприимчивыми и к силам зла, если поддадутся соблазнам злой силы. Конечное объяснение сущности сверхсознания неизбежно будет носить мистический характер — ибо через сверхсознание мы связаны с Богом и Его Царством, но можем связаться и с Сатаной. Повышенная восприимчивость к «мирам иным» требует особенно тонкой моральной интуиции — в противном случае сверхсознание может стать проводником сил зла. В этом смысле и можно говорить о «сублимации сверхсознания» как конечной гарантии нравственной ценности личности. Ибо, повторяем, сверхсознание является проводником высших сил и может становиться одержимым силами зла, если утрачивается критерий моральной высоты ценностей. Процесс этой «порчи» сверхсознания можно описать так: изначально сверхсознание причастно высшим положительным ценностям, затем оно начинает мнить себя их суверенным обладателем (узурпация ценностей). Тем самым сверхсознание отрывается от горнего мира Добра, и тогда вся перспектива ценностей извращается. По инерции сверхсознание хранит в себе идею возвышенного, но эта «возвышенность» переносится здесь на собственное «я». Тогда происходит психический регресс: вместо того чтобы возвышаться сознанием до сверхсознания и сверхсозанием до мира ценностей, какая-нибудь ценность узурпируется сверхсознанием и затем переносится в сознание. Процесс этот в предельном случае низводит «психический ток» обратно в подсознание — и тогда личность становится, под флагом

служения, одержимой бесом гордыни или даже садистским или мазохистским инстинктом, дремлющим в подсознании[211].

Отсюда рождается воля к уничтожению или самоуничтожению — зло «люциферовское» (горделивое самоутверждение) превращается в зло «аримановское» (воля к самоуничтожению, уныние)[212].

Отсюда, между прочим, следует, что «сублимация сверхсознания» является первичным прообразом всякой сублимации вообще. Но эта сублимация имеет свою специфику: основная черта сверхсознания — нравственная чуткость. Сверхсознание ценно не волевым усилием (исходящим всегда из «я» в собственном смысле слова), а чистотой своего нравственного восприятия, изначально заложенного в нем. Задача здесь заключается, следовательно, не в преображении сверхсознания, а в охранении его первоначальной «детской» чистоты. «Чистые сердцем узрят Бога»[213]. Задача сверхсознания скорее охранительная, «консервативная», в противоположность задаче сознания, заключающейся в саморазвитии путем серии волевых актов. Задача сверхсознания была хорошо сформулирована Бердяевым как «выработка девственной и оригинальной совести». Без нравственной чуткости, без «девственной совести» «сверх-я» легко становится тираном, и сами императивы, исходящие из него, теряют свой морально-оправданный характер, становятся «неврозом навязчивых состояний» («Zwangsneurose»). В таких случаях «сверх-я» неоправданно подавляет свободу «я», и само «я» становится одержимым.

Однако мы подчеркивали, что отношение «я» к миру ценностей носит изначально свободный характер, что служение должно быть свободным. Это легко сказать, но не столь легко реализовать в мысли. Ибо выражение «должно быть свободным» как будто сводит на нет замысел свободы: всякое «должно» вызывает противодействие этому моральному принуждению.

Моральные императивы возбуждают в нас стихийное «не хочу», вызывают к жизни иррациональное своеволие, которое отнюдь не тождественно «низшим страстям». Недаром Овидий писал: «Вижу лучшее, а следую худшему»[214]. И апостол Павел говорит: «Добро, которое хочу делать, не делаю, а зло, которого не хочу делать, делаю»[215]. «Пришел закон, и умножился грех»[216].

Дело в том, что наше «я» наша самость, является *центром* свободы и может не подчиняться не только низшим влечениям подсознания, но и высшим зовам сверхсознания. Наше «я» инстинктивно отстаивает свою исконную свободу не только против низших, но и против покушения высших ценностей подчинить его. Поэтому «сверх-я» может овладеть «я» только с полного согласия самого «я». Только свободное усмотрение нашим «я» ценностей неизмеримо более высоких и, мало того, только внутреннее проникновение «я» этими высшими ценностями могут произвести «революцию духа» в «я» и привести «я» к самоотождествлению со

«сверх-я». Сам Господь Бог не может проникнуть в мое «я», если «я» этого не хочу, ибо Бог по своей воле сотворил человека свободным. В этом — глубочайший корень «трагедии свободы»: я могу не подчиняться самому Господу Богу, и Бог может просветить мое «я» лишь с моего согласия.

Мое «я» может покориться силе лишь внешне, внутренне оно противится покорности, ибо покорность превращает «я» в объект, в то время как сущность «я» заключается в том, что оно есть «субъект».

Победа «я» над собственной самостью достигается не через покорность, а через смирение. Ибо есть фундаментальная разница между покорностью и смирением. Покорность бывает перед силой, смирение — перед ценностью. Когда Достоевский взывал: «Смирись, гордый человек», то он имел в виду именно смирение, а не покорность. Смирение и есть свободное преклонение «я» перед Высшей Ценностью.

Повторяем, несмотря на то что «сверх-я» имеет ценностный приоритет перед «я», «я» есть все же центр личности. Мало того, когда «я» подчиняется «сверх-я», то исчезает само противопоставление «я» «сверх-я». Тогда само наше «я» изнутри проникается «сверх-я», отождествляет себя со «сверх-я». В предельных случаях это отождествление достигает степени приобщения к верховным ценностям, лишь проводником, а не источником которых является и само «сверх-я». Тогда мы изнутри приобщаемся к Богу и добровольно отдаем Ему самое драгоценное — наше «я». Слова апостола Павла: «Не я живу, а Христос живет во мне»[217] — являются предельно точным выражением этой абсолютно добровольной самоотдачи.

Философски же говоря, необходимо усвоить себе различие между «центральностью» и «верховностью». Наше «я» центрально, но не «верховно». Наше «сверх-я» «верховно», но не центрально до той поры, когда «мы» свободно воспримет в себя «сверх-я», так что это различие потеряет свой смысл. Для победившего свою гордыню «я» служение становится стихийной необходимостью, и в этом просветлении темной свободы произвола изнутри заключается светлая мистерия самопреображения свободы.

## ОБЩАЯ КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ

Свобода есть условие возможности творческой деятельности. Но всякая деятельность, заслуживающая этого имени, имеет в себе элементы творчества — иначе мы имели бы дело с механизированным производством. Однако и в основе механизированного производства должен лежать замысел инженера, вложившего свое творчество в построение машины, при посредстве которой производится механизированное производство. Поэтому не будет преувеличением сказать, что в основе всякой деятельности лежит свобода. «Где есть действие, там есть деятель» (*Лейбниц*)[218]. Но деятель, заслуживающий этого имени, должен обладать первичной свободой.

Свободы требует, следовательно, само понятие «творческая деятельность». Всякая деятельность совершается деятелем, и совершение ее возможно на основе некоей идеи, некоего «плана», хотя бы бессознательного. Поэтому всякое действие есть воплощение некоей идеи некоим деятелем.

Однако осуществление свободы невозможно без «материи» ее осуществления и, следовательно, должно в какой-то степени подчиняться законам этой «материи». Мало того, всякое осуществление свободы должно подчиняться логике идеи, избранной в качестве цели деятельности. Отсюда следует, что всякое осуществление свободы есть ее вступление на путь детерминации. Лишь нереализирующая себя свобода пребывала бы вне детерминации, но такая свобода не могла бы приносить плодов. Итак, свобода лежит в основе творческой деятельности. Но отсюда до признания того, что каждый поступок, каждое действие, взятое в отдельности, свободно — дистанция огромного размера. Именно потому, что свобода лежит в основе деятельности, она проявляет себя не в отдельных действиях, но в их совокупности, как условие возможности этой совокупности отдельных действий. Если мы помножим сложную формулу на коэффициент «х», то этот коэффициент будет относиться ко всем членам формулы, но ни к одному из них в отдельности. Свобода

подобна такому коэффициенту, без которого формула не будет иметь смысла.

Детерминисты обычно не видят самого основного в творчестве — «овозможиваюшей» ее свободы. Ибо усмотреть свободу можно, направив свой умственный взор в глубину вещей. Детерминисты же слепы к этой глубине.

Но и индетерминисты очень часто «опредмечивают свободу», пытаясь найти ее в какой-либо детали деятельности, в то время как свобода не вмещается в плоскость действия именно потому, что находится «под» ней, приводя в движение всю плоскость.

Свобода не находится в измерениях бытия, она — «под» бытием, как то «сущее», которое стремится воплотиться в бытии.

Но нас интересует сейчас в первую очередь именно воплощение свободы, которое, как мы уже указали, неизбежно есть вступление свободы на путь детерминации.

Совершая любой поступок, я должен сообразовываться как со средой и техническими орудиями осуществления поступка, так и со смыслом, с идеей поступка, с логикой этой идеи. Если, например, я хочу жениться, я должен найти свой «предмет», заручиться ее согласием на брак, должен позаботиться о минимальном хотя бы материальном благополучии и т. д. Мало того, вступая в брак, я неизбежно потеряю долю своей былой свободы, должен буду хотя бы частично переменить свой образ жизни, принимая на себя ответственность за судьбу того нового «мы», к которому должно будет теперь прирасти мое «я». Если я хочу стать ученым, я должен пройти предварительно курс учебы, должен пробудить в себе интерес к предмету, должен буду пройти через искус той относительной аскезы, без которой невозможно никакое серьезное отдавание себя избранному призванию. Как говорится в немецкой пословице, «кто сказал "а", должен сказать и "б"». Или, по-русски, «назвался груздем, полезай в кузов». Так называемая причинная детерминация будет играть лишь роль условия возможности осуществления идеи. Гораздо важнее здесь целевая детерминация — логика осуществления идеи, самоограничение ради ее осуществления. Как правильно заметил Гете: «In der Begrenzung zeigt sich erst der Meister» («Лишь в самоограничении обнаруживает себя мастер»).

Обычно перед нами вначале открыт целый ряд возможностей, из которых мы в состоянии избрать лишь несколько.

Я совершенно волен в избрании той или иной возможности. Но чтобы осуществлять любую из этих возможностей, мне необходимо свободно подчинить себя тем узам, которые накладывает на меня их осуществление. Чем возвышеннее цель, тем больше аскезы, дисциплины, самоограничения она требует.

Существует сложная иерархия детерминаций, начиная от слепой материальной детерминации, которой подчиняются неодушевленные тела, и кончая высшими формами детерминации исполнения долга, логики мира ценностей, пути гениальности и пути святости. Произвола даже в высших формах детерминации меньше всего. Гений тем и гениален, что он умеет подчинять свое «я» логике открывающихся ему идей и образов. Нередко в процессе написания художественного произведения писатель принужден бывает изменять свой первоначальный замысел — в творчестве Достоевского мы видим особенно много примеров этого. Только посредственные писатели, и то при условии наличия способности и выработанной литературной техники, могут печь романы как блины, делая их по заранее намеченному стандарту. Но даже посредственному писателю бывает необходимо пройти через искус хотя бы элементарной учебы.

Если мы отвлечемся от «сущего», от свободы, и сосредоточим свое внимание лишь на предметном бытии, то увидим в мире сложную иерархию высших и низших кругов детерминаций, перекрещивающихся друг с другом и соподчиненных друг другу. Обычно мы не вольны выбирать между известными кругами детерминации — мы с самого начала вовлекаемся в их закономерный круговорот. Мы все уже несомы детерминацией. Над нами довлеют законы материального мира, мы движимы инстинктом самосохранения, в нас действует мотор внутреннего сгорания страстей, в нас борются противоречивые стремления.

Мы не вольны в причинной детерминации — хотя можем использовать эту причинную детерминацию в интересах своей целесообразной деятельности. Но в области целевых детерминаций мы обладаем способностью давать то или иное направление нашим интересам и влечениям. Горизонт возможностей перед нами всегда открыт. Мы бываем вольны избрать тот или иной круг целевой детерминации. Мы можем, наконец, вообще ничего не делать и вести вегетативный образ жизни на манер Обломова.

Мы не вольны в причинно-стихийных детерминациях. Но перед нами открыто достаточно широкое поле выбора между различными целевыми детерминациями, и мы способны выбирать между различными средствами осуществления одной и той же цели. Мы вольны в предмете выбора, но мы не вольны в самой необходимости выбирать.

Представим себе, однако, теоретически ситуацию, где деятель отказывается от выбора то ли из страха связать себя выбором, то ли из апатии. Мы сможем тогда заранее предсказать, что такой бездеятельный деятель не будет осуществлять свою свободу, станет рабом своей неприкаянной свободы. Он погубит все открывающиеся перед ним возможности, кроме возможности обломовщины. Если такой деятель и останется «свободным», то он не получит плодов свободы. Это будет кошмар неприкаянной свободы. Собственно, такому деятелю место будет лишь в лечебнице для душевнобольных, так как практическая жизнь заставляет всякого

избрать хотя бы минимальную цель и выбирать между средствами ее осуществления.

Но возможны не столь крайние и более правдоподобные случаи подобного рода.

Человек может выбрать себе цель, но вскоре разочароваться в предмете своего выбора, выбрать себе другую цель, затем третью и так до неопределенности. Он будет вечно начинать и никогда не кончать. Жизнь такого человека будет состоять из серии эпизодов. Такой деятель будет вечно «перескакивать» из одного круга детерминации в другой. Не связывая себя надолго никакой целью, постоянно меняя свои цели, такой человек будет проявлять лишь субъективную свободу выбора, а не ответственную свободу следования по избранному пути.

Другую крайность может представлять собой человек, раз и навсегда впрягшийся в хомут своего перенятого по наследству ремесла, человек, более живущий инерцией быта предков и окружающей среды, чем своей собственной жизнью, человек, ни разу не задумавшийся о своих собственных неповторимых возможностях, о своем собственном индивидуальном призвании. Жизнь такого человека будет стандартна, объективно скучна. Он принесет весьма банальные, всем приевшиеся плоды.

В первом случае человек боится проявить свою свободу из страха потерять ее. Во втором варианте человек не проявляет свободы, ибо никогда не сознавал себя ее носителем. В первом случае мы будем иметь дело с трагедией бесплотности и бесплодности, во втором — человек теряет свободу прежде чем осознает ее. Бесплотность и материальная тяжесть — два полюса утраты свободы. В первом случае свобода жертвуется в пользу кумира возможности иного выбора при вытеснении из сознания положительного смысла выбора. Во втором же случае свобода еще не пробудилась и была утрачена прежде чем была осознана.

Переходя от примеров к обобщениям, можно сказать, что в бытии существуют действительные и возможные круги детерминации, причем каждое действующее органическое единство (атом, молекула, организм и т. д.) проходит предначертанный круг детерминации согласно внутреннему закону своего бытия и приспосабливаясь к внешней детерминации. Впрочем, слово «предначертанность» тут не вполне точно, ибо эта предначертанность условна. Деятель может выйти из условно предначертанного круга своей детерминации, избрав новый путь детерминации, и как раз в этой «способности начинать первый ряд поступков» и заключается свобода.

На биологических ступенях бытия эта способность к новому самоопределению проявляется как способность к «мутациям», передающаяся затем по наследству. На высших же, человеческих ступенях развития свобода проявляется в способности к «психологическим мутациям» — к самоопределению и самообновлению.

Мы уже указывали (см. главу «Свобода и бытие»), что свобода носит сверхрациональный, сверхсознательный характер, представляя собой метафизическое воздействие центра нашей личности на наше опривыченное «я». Свобода всегда есть живая метафизика творчества, воплощение метапсихики в психике.

С этой точки зрения, свобода всегда находится «*при нас*», составляя сердцевину нашего существа. Но требуется ответственное дерзание, чтобы проявить ее вовне. Свобода есть воплощение сущего в бытии. Поэтому если искать свободу в бытии как в готовых данностях, то свобода неизбежно ускользает из поля нашего внимания, манифестируя себя в лучшем случае как «пустота в густоте бытия» (определение свободы Сартром)[219]. На самом деле свобода кроется «под» бытием как то, что сообщает бытию его «такость».

Условные круги детерминации, совокупность которых составляет бытие, сопряжены между собой, перекрещиваются между собой и сплетаются друг с другом. «Мир» есть сложная система взаимодействий. Но возможность взаимодействия требует наличия общебытийственной «платформы», общего знаменателя дифференциальных уравнений мировых данностей. Роль этого общего знаменателя играют так называемые «законы природы», которые являются результатом взаимоприспособления действующих органических единств, а вовсе не априорной железной необходимостью. Часто цитируются слова Паскаля о том, что «привычка есть вторая натура». Но реже приводится вторая часть этого афоризма — о том, что «природа есть, может быть, первая привычка»[220]. Между тем в этом афоризме Паскаля выражена чрезвычайно глубокая мысль, которую можно развернуть в целую философскую систему. «Законы природы» суть общезначимые «привычки» бытия, родившиеся из необходимости взаимоприспособления всех действующих органических единств, необходимые для системы Космоса аналогично необходимости наличия световых сигналов для элементарного регулирования уличного движения.

Иначе говоря, законам природы присуща асерторическая, а не аподиктическая необходимость, что косвенно доказывается в космическом плане тем, что сами законы природы эволюционируют и меняются. Как говорил Макс Шелер, «не закон есть та основа, на которой возводится здание природы, но хаос есть та подспудная глубина, на поверхности которой отвердевает закон»[221]. Или, говоря словами Ницше, «там, где окаменевает жизнь, воздвигается башня закона»[222].

Современная физика свидетельствует о том, что в области внутриатомных процессов, т. е. в самых недрах материи, происходит процессы, не вполне поддающиеся рациональному учету, процессы, как бы выпадающие из законов детерминации. «Принцип неопределенности» Гейзенберга является тому эмпирическим подтверждением[223]. Нейтроны скачут из одной точки пространства в другую, как бы минуя межлежащее

пространство. Категория случайности, лишь статистически выразимая в кривых вероятности, лучше соответствует духу современной физики, чем прежние концепции железных законов природы. Случайность же, понятая в метафизическом смысле, есть псевдоним свободы.

Вполне логично поэтому, что в книге Брилля «Человек — существо шансов»[224] сам человек рассматривается как результат игралища иррациональных микросил.

Такая концепция представляется Бриллю, как и многим другим современным философствующим физикам, подтверждением свободы. Однако вне философского осмысления такой взгляд на человека отнюдь не является аргументом в пользу свободы. Ибо если человек есть случайный, по теории вероятности вычисляемый продукт игралища слепых, иррациональных сил, то это дает еще меньше простора свободе, чем прежние «законы природы», которые можно было бы по крайней мере учитывать.

В этом взгляде выражена, конечно, доля истины, мало принимаемая во внимание. Формирование человеческой личности и ее судьба зависят от тысяч внутренних случайностей. Недаром Паскаль Иордан утверждает, что необходимо основание новой науки «квантовой биологии», которая учитывала бы влияние микросил на формирование человеческого организма.

Однако решающим здесь является использование этих «микрослучайностей» в интересах целесообразной деятельности. Как в случае контакта с внешним миром случайности преодолеваются целесообразной направленностью человеческой деятельности, так и в таинственной биохимии и микрофизике организма человеческая воля, поскольку она способна магнетизировать и подсознание, способна своей определенной направленностью осуществлять целесообразную деятельность, несмотря на тысячи микрослучайностей. Известны примеры людей, которые умеют побеждать недомогания силою своей воли — повторяем, при обязательном условии, что эта воля пронизывает все подсознание, а не остается на поверхности сознания. Практика последователей «Крисчен Сайенс»[225], например, знает много подобных случаев. Психоанализ же подтверждает, со своей стороны, что нередко болезни предшествует «воля к болезни», что человек, подсознательно желающий заболеть (чтобы снять с себя невыносимое бремя ответственности), заболеет скорее, чем не имеющий подобной тайно-явной тяги к болезни, Случаи чудесных исцелений также свидетельствуют о том, что наша воля имеет тайный ход к совершающимся в организме процессам, будучи в состоянии влиять на эти процессы. На этом чудесном самовнушении построена вся практика «нансийской» школы в психиатрии (Куэ, Бодуэн)[226].

Мы мало еще отдаем себе отчет в том, в какой высокой степени мы сами подсознательно творим свою судьбу. (Правда, нансийская школа с основанием говорит, что здесь решающую роль играет не сознательная

воля, а способность воображения, которое, как известно, во многом противоположно воле, — попробуйте «не думать» о «белом бычке». Но все же нансийская школа находит способы подчинения воображения воле — при помощи настраивания воображения волевым усилием. Поэтому мы здесь говорим упрощенно о влиянии воли на наш организм, подчеркивая необходимость проникновения воли в подсознание.)

Психоанализ, нансийская школа и отчасти экзистенциализм лишь сравнительно недавно частично приподняли завесу над этим таинственным самоопределением изнутри. И мы не сомневаемся в том, что на этом пути человечество ждет еще много открытий. Свобода есть самоопределение личности, и задача заключается в том, чтобы патологическое, стихийно-подсознательное самоопределение претворить в самоопределение, подчиненное контролю разума и совести[227].

Во всяком случае, если человек — «существо шансов», то от его субъективных установок зависит использование этих шансов в интересах достижения им определенных целей. «Я» человека — или, в данном случае лучше было бы сказать, его «самость» — противостоит всем внешним факторам, влияющим на человека, в том числе внутренним по отношению к организму, но все же внешним по отношению к сокровенной сердцевине нашего существа, «микросилам».

Только при таком персоналистском подходе возможно истолкование и использование слепых «шансов» в духе и в интересах свободы. Лишенное же такой философской «правки» воззрение на человека в духе современной физики может привести лишь к материализму, пусть более утонченного характера, чем прежний материализм с его железными законами природы. Но вернемся к теме вступления свободы на путь детерминации.

Концепции мира, которые развивает современная физика, подчиняющая его стихийной «неопределенности» макросил и открывающая этим перспективы для признания свободы и в недрах материи, обыкновенно недостаточно учитывают ту стабильность, в которую неизбежно выливается игра сил, когда мы имеем дело с уже организованными единицами материи. Если внутри атома, в его разложенном состоянии, подспудные силы внутриатомной энергии слабо подчиняются организующей силе, то когда мы имеем дело с организованными уже атомами и молекулами, этой игрой макросил можно практически пренебречь. В макрокосмосе, в противовес микрокосмосу, законы природы сохраняют свою приблизительную значимость. Это и значит, что изначальная свобода по мере ее вхождения в пространство и по мере ее сковываемости в определенные единицы материи все больше подвергается детерминации. Стихия хаоса все больше вливается в русло Космоса. Это вполне в духе органического мировоззрения, согласно которому осуществляющая себя свобода неизбежно «детерминируется», подчиняя себя причинной и целевой детерминации.

Свобода является творческим источником деятельности — в том числе источником динамизма материальных процессов. Но это — темная, досознательная свобода хаоса, которую трудно отличить от случайности. Ярче же всего свобода в полноценном значении этого слова проявляется в конечном смысле деятельности — и избрании руководящей ценности человеком или деятелями, стоящими на высших ступенях развития. Поэтому свобода ярче всего проявляется *в начале и в конце* — в зачатии и рождении, с одной стороны, и в завершении — с другой. Всякое бытие зачинается в рождающей, темной свободе и раскрывает свои конечные потенции в исполняющей, освобождающей свободе конца. Первой, темной свободе еще предстоит пройти путь детерминации. Вторая, исполняющая свобода, уже пройдя этот путь, раскрывает себя в своем конечном смысле. Темная свобода зачатия и просветленная свобода (свободного) умирания являются главными аспектами свободы.

Вообще, мы прикасаемся к свободе, живем в свободе преимущественно в самых низших и в самых высших сферах бытия, в то время как большая, срединная ее сфера проходит под знаком детерминации. Свобода — в началах и концах, детерминация же царит в мире середины, в срединном царстве опривыченного, «ставшего» бытия.

Но, конечно, в низших сферах бытия мы имеем дело со стихийной, непросветленной свободой Хаоса, в то время как в касании с высшими сферами бытия нам открывается преображенная, светоносная свобода духа.

Когда — обычно в среднем возрасте — человек входит в ставший привычным круг деятельности, когда наше бытие застывает в быт, мы нередко склонны жаловаться на монотонность, несвободу нашей жизни. Но мы обычно забываем при этом, что этот, может быть опостылевший, круг нашего быта является следствием ряда первоначально свободных актов, которыми мы избрали именно этот круг быта или согласились его принять.

Свобода с ретроспективной точки зрения представляется нам необходимостью — и в этом сущность «ретроспективной иллюзии». Ибо, глядя в прошлое, мы приковываемся взором к одному лишь, а именно осуществившемуся, ряду последовательных возможностей, и становимся слепы к бывшим возможностям. Но смысл прошлого может быть понят, если исходить не только из его фактичности, но прежде всего из тех возможностей, которые оно в себе таило.

Ибо если осуществление свободы есть ее вступление на путь детерминации, то это ничуть не меняет того, что детерминация могла бы быть иной. Детерминация всегда означает условную необходимость, и основное из условий — направленность нашей свободы.

Такая идеалреалистическая концепция свободы многим может показаться чересчур ограниченной и тяжеловесной. В слове «свобода» мы

обычно улавливаем легкость бытия, в то время как свобода, в своем осуществлении переходящая в детерминацию, отдает тяжестью бытия.

Действительно, ответственная свобода, из которой мы исходим, заставляет отречься от многих романтических представлений о свободе как о сплошном благе и сплошной легкости. Ибо та тяжесть, которую мы констатируем в свободе, есть в глубине своей бремя ответственности, которое неизбывно. «Мы приговорены к своей свободе» — не устаем цитировать это изречение Сартра[228].

Только такая концепция свободы реалистична и отвечает тем возможностям и потенциям, которые таятся на дне свободы.

Ибо детерминация, в которую выливается осуществляющая себя свобода, есть не детерминация внешней необходимости, а раскрытие свободой своего бытийственного содержания, свобода, не только взятая перед моментом выбора, но принявшая в себя сам выбор со всеми его последствиями. Это есть свобода, взятая в сам момент выбора, а не до него (когда свобода представляется неограниченной) и не после него (когда свобода кажется необходимостью). Только осуществление свободы дает нам чувство освобождения от неприкаянного бремени свободы, дает нам право сказать «ныне отпущаеши»[229].

Истинная свобода есть не безответственная игра возможностями, а осуществление своих неповторимых возможностей, отягощенное ответственностью.

Мы постулируем бытие свободы также и в низших формах бытия (в недрах самой материи). Но здесь мы можем говорить о свободе лишь в порядке аналогии, и нам трудно отличить ее от случайности.

Лишь в человеческом бытии мы имеем дело со свободой во всей глубине ее значимости. Мы считаем, что без учета свободы нельзя понять ни эволюции материи, ни эволюции органической жизни. Особенно явление мутации может быть философски оценено лишь на основе способности организма к метаморфозе своего бытия, т. е. исходя из свободы. Чем выше поднимаемся мы по лестнице бытия, тем шире становится круг свободы. Но в центре нашего внимания стоит именно человеческая свобода, которая качественно, а не только количественно отличается от слишком уж относительной свободы низших типов бытия.

Однако закон диалектического перехода свободы к детерминации при осуществлении свободы остается в силе, имея универсальное значение. Смысл этой «диалектики свободы» — в *самодетерминации.* Детерминация осуществления свободы раскрывает свой конечный смысл как самодетерминация — как самоосуществление и самоопределение свободы.

# Часть третья
# ПАТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

## ПСИХОМЕТАФИЗИКА

До сих пор мы рассматривали главным образом проблему свободы в ее гносеологических, онтологических и психологических преломлениях. При этом, однако, нас интересовала прежде всего сама проблема свободы и нормальная структура свободы.

В нижеследующих главах в центре нашего внимания будут типичные искажения этой нормальной структуры свободы, главным образом — наиболее актуальные в настоящую эпоху формы этих искажений. Этим самым центр тяжести нашей темы перемещается из проблематики свободы в плоскость патологических искажений свободы, из плоскости объективной онтологии в плоскость «психометафизики». Этим диктуется название настоящей, третьей части нашей книги — «Патология свободы».

Первая глава посвящена главным образом искажению свободы страхом, вторая — изложению и критике особой формы «идолатрии свободы», получившей в современной философии название «экзистенциализма».

Метафизика есть наука о сущности бытия. Психология есть наука о душе (о психических процессах, актах и состояниях). Смысл психики — в том, что она направлена на те или иные стороны бытия, что она «переживает» бытие. Психология есть субъективная наука о субъективном. Метафизика есть субъективная наука об объективном.

Не является ли поэтому идея «психометафизики» противоречивой? Можно ли надеяться найти объективную сущность бытия в наших субъективных переживаниях? Ведь если бы мы попытались найти разгадку физического бытия в анализах психики, хотя бы в моменты ее направленности на материю, — вряд ли такая попытка заслуживала бы внимания. Ведь именно через направленность субъективного на объективное можем мы познавать объективность. Что, если астроном будет изучать телескоп вместо изучения небесных светил через телескоп?

Если бы сущность человеческого субъекта исчерпывалась его «психологией», то идея психометафизики действительно была бы вздорной. Но ведь наша личность есть не только «психология», но прежде всего *бытие* конкретного субъекта, раскрывающее себя через «психологию». Не есть ли сама психология попытка познать объективное в субъективном? Наша душа есть также бытие, и, в известном смысле, бытие, первично близкое нам. Растворять душу в «психологии» — ложный путь. Но, может быть, можно найти душу через психологию? За актами мышления, восприятия, воления ведь скрывается мыслящий, воспринимающий, волящий.

Интересно спросить, откуда в нас берется пренебрежение «психологией», заставляющее брать это слово иногда в кавычки? Почему мы говорим: «это — только психология», давая понять, что не в этом сущность дела? Вину за это пренебрежение несет, без сомнения, традиционная рациональная психология, не только не оправдавшая надежд на познание души, но и пришедшая сама к отрицанию души как сущности. Наш разум, так удачно ориентирующийся во внешнем мире, как будто пасует, когда стремится познать собственную душу. Душа как будто неуловима для разума. Недаром с начала этого века были сделаны попытки познать душу нерационалистическими методами. Еще Платон заметил, что для познания внутреннего мира необходимо «повернуть глаза души». Самонаблюдение требует иных методов, чем наблюдение над внешними предметами. Традиционная же психология грешила рационализмом в подходе к душевным явлениям.

Попытка познания глубин души, не вмещавшихся до недавней поры в компетенцию «психологии», была проделана психоанализом, нашедшим за поверхностью сознательных процессов глубинный мир «подсознания». Недаром Фрейд называл свой психоанализ «психологией глубин» и считал, что ему удалось найти скрытый прежде от сознательного взора перводвигатель, primum movens души. Психоанализ по своему замыслу явился своего рода «бессознательной» психометафизикой, искавшей за миром сознательных «явлений» их метафизическую «сущность». Успех психоанализа объясняется, наряду с его сенсационностью, именно этими его бессознательно-метафизическими притязаниями. Овладевший психоанализом чувствует себя обладающим неким универсальным ключом к познанию сущности души. Если метафизика психоанализа — в то же время «профанация» — стремится свести все «прекрасное и высокое» к иррациональным «комплексам», то это уже другая тема. В наше время именно «разоблачающая» метафизика пользуется особенным успехом.

Недаром сам Фрейд в последних своих произведениях («По ту сторону принципа наслаждения» и «Я и Оно») прямо высказал ряд метафизических догадок (учение об Эросе и «влечении к смерти» как о двух метафизических силах, борющихся в нашей душе).

Другое дело, что метапсихология Фрейда носит негативный характер, что фрейдизм одержим стремлением к «профанации»[230] — сведению всего «прекрасного и высокого» к иллюзорной надстройке над иррациональными комплексами.

В этом отношении аналитическая психология Юнга есть шаг вперед по сравнению с фрейдизмом. Ибо Юнг признает полноценную реальность как под-, так и сверх-сознания, находя в нашей душе не только «глубины сатанинские», но и «высоты ангельские». Метапсихология Юнга более конструктивна, более реально-идеалистична, чем профанационные методы фрейдизма, явно недостаточные для понимания высших явлений духа (в особенности неадекватен подход Фрейда к религии: «Будущее одной иллюзии»[231] —явно слабое произведение Фрейда).

«Психометафизическими» по своей сути являются и исследования Киркегора (учение о страхе как метафизической эмоции). Путь к метафизике духа через «понимающий»[232] анализ эмоций был намечен именно Киркегором. Психологическим по своей сути является и современный экзистенциализм — вся метафизика Сартра построена на экзистенциальном анализе страха и свободы.

В настоящей работе, посвященной теме свободы, мы не занимаемся специально гносеологическим обоснованием идеи «психометафизики», но лишь набрасываем в самых общих чертах ее основной замысел — познание сущности бытия через глубинный анализ эмоций, имеющих дело с предельными ситуациями нашей жизни. В анализе эмоциональных проявлений свободы (особенно в страхе и надежде) мы надеемся найти те моменты свободы, которые ускользают от чисто рационального анализа. Ибо свобода есть живая возможность. Если отрицательная грозная возможность предвосхищается в страхе, то положительная возможность предвосхищается в надежде. Поэтому мы займемся сперва анализом страха и надежды.

## О ПРИРОДЕ СТРАХА

Страх является одной из главных первоэмоций, он пронизывает собой все наше существо. Это и естественно, ибо страх в его ближайшем определении есть не что иное как обратная сторона инстинкта самосохранения, любви к жизни. Мы все любим жизнь — сколько бы мы ни проклинали ее в тяжелые минуты — и потому боимся смерти. Воля к жизни и страх смерти интимнейшим образом связаны между собой. Мало того, воля к жизни настолько глубоко укоренена в нас, что нам трудно подвергнуть эту жажду жизни рефлексии — она составляет сердцевину нашего существа. Но именно поэтому мы более ощущаем оборотную сторону этой воли к жизни — страх смерти, который обнаруживается со всей стихийной силой в минуты опасности. Все живое любит жизнь и отвращается от смерти. Это —психобиологическая аксиома.

Но, конечно, сущность страха не исчерпывается страхом смерти, который представляет собой лишь наиболее стихийную, но и наиболее грубую форму страха вообще. Все живое не только любит жизнь, но и стремится наслаждаться жизнью. Поэтому мы особенно ценим объекты наслаждения, и поэтому же мы так боимся утери объектов наслаждения. Из всех наслаждений на первом месте стоят половые наслаждения, генетически связанные с инстинктом самосохранения рода. Все живое стремится жить и дать потомство. Инстинкт родового бессмертия заложен в нас не менее глубоко, чем инстинкт собственного самосохранения. Поэтому самые трусливые отец и мать в нормальном случае будут защищать своих детей ценой собственной жизни, и примерами такого родительского героизма изобилует жизнь природы, особенно на высших ступенях развития животного мира. Поэтому страх за своих детей и вообще за своих близких проникает еще более глубоко в корень нашего существа, чем страх за собственную шкуру. Мы все стремимся жить в новой форме в своих детях, мы все более или менее отождествляем себя со своими близкими. И для защиты тех, кого мы любим, мы бываем готовы на самопожертвование. В человеческом мире жертва собой ради близких приобретает

этический смысл и возвышается до высшей заповеди любви. Но биологический базис этой способности к самопожертвованию коренится в инстинкте родового бессмертия.

Биологический базис страха связан с проблемой положительной ценности жизни и отрицательной ценности смерти, но сам этот биологически фундаментальный страх не проблематичен. Он, что называется, естествен.

Но страх приобретает проблематичный характер, когда мы из области биологии переходим в область чисто психического бытия.

Он становится проблематичным, поскольку мы то и дело боимся объектов, которые, с точки зрения здравого смысла, не должны были бы возбуждать страха. Сюда относятся прежде всего «фобии», эти инстинктивные суеверия, которыми изобилует душа всякого невротика. А в условиях цивилизации, даже самой примитивной, все люди являются в какой-то степени невротиками. — Клиническое понятие «невроза» гораздо уже невроза в общечеловеческом смысле. Невроз является постоянным спутником сколько-нибудь развитой души. Недаром Фрейд говорил,что «невроз является той данью, которую человек платит природе за свою одаренность». Невроз, то есть вытеснение влечений в область подсознания и вырастающее отсюда нервное напряжение, является условием возможности элементарной дисциплины, условием возможности ставить себе цели большие, чем просто сохранение своей или родовой жизни. Ради достижения ценностей сравнительно высших (или полагаемых за таковые) нам то и дело приходится жертвовать ценностями относительно низшими — откладывать удовлетворение наиболее примитивных потребностей. В задержании «либидо» — в частичном «умерщвлении» влечений — Фрейд справедливо видел генетический источник фобий и страха[233].

«Психопатология обыденной жизни» дает нам сотни примеров разных фобий, с точки зрения здравого смысла странных, но тем не менее составляющих обременительную принадлежность нашей личности.

Сюда относятся, например, страх перед большим пространством, страх перед толпой, страх перед одиночеством, страх «потери лица», робость в выступлениях перед публикой, страх быть погребенным заживо, страх перед женщиной — и это еще наиболее «естественные», наиболее стандартные виды фобий. Мы не говорим уже об индивидуальных ассоциациях, об «индивидуальных символах», возбуждающих страх по ассоциации с положениями или лицами, наведшими в свое время на нас страх. Общеизвестно, что наша душевная жизнь пронизана символами, что образ, случайно ассоциированный с предметом былого страха, сам становится индивидуальным символом страха и возбуждает страх.

Если принять, что каждый человек руководится своей субъективной иерархией ценностей, то à priori очевидно, что возможность утери доро-

гих нам ценностей возбуждает в нас беспокойство, легко переходящее в страх. Скупец боится больше всего потерять деньги, сластолюбец — утери способности к половому акту, влюбленный — утери любимой, политик и общественный деятель — утери популярности и так далее, и так далее. Пословицу «скажи мне, кто твои друзья, и я скажу тебе, кто ты» можно было бы с успехом переделать так: «Скажи мне, чего ты больше всего боишься, и я скажу тебе, кто ты».

На основании этих предварительных рассуждений мы можем теперь сформулировать страх как эмоцию, сопровождающую сознание вероятности утери ценности, с которой мы привыкли отождествлять самих себя. Следовательно, в страхе мы боимся возможности утери самих себя, боимся утери собственной индивидуальности, обычно проецируемой нами на дорогие нам объекты. Это определение, конечно, гораздо шире, чем страх смерти, который нередко преодолевается страхами более глубокого порядка. Страх утери нашей собственной личности, обычно проецируемой нами далеко за пределы собственного бытия, — вот в чем можно найти общую формулу страха. И, однако, это только общая формула, дающая опору для постановки проблемы страха, но сама по себе, разумеется, далеко ее не исчерпывающая.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТРАХА

Самая загадочная черта страха — это загадочность предмета. Мы всегда боимся неизвестности, тайны. На этом основаны детские страхи перед темнотой. Но даже и недетские страхи всегда связаны с ощущением психической тьмы, неисповедимости. Страх смерти страшен именно ощущением близости чего-то абсолютно чуждого, чему на земном языке нет названия. Смерть — прыжок в какой-то непостижимый, бездонный темный провал. Если бы мы могли знать точно, что ожидает нас после смерти, мы переживали бы, конечно, большое горе, но не испытывали бы такого сильного страха. Страх есть всегда страх перед чуждой нам неизвестностью. Чем предвосхищаемая нами возможность определеннее, тем меньше страха она вызывает, тем более страх уступает место опасению и, наконец, ослабляется до степени свободы. Забота содержит на своем дне страх, но страх этот здесь нейтрализован повседневностью, слишком хорошо нам известной. Забота есть страх в состоянии саморассеяния. В опасении уже больший элемент неизвестности, неопределенности, и, наконец, в страхе сама неопределенность составляет его конститутивный признак. Предмет заботы есть банальная определенность в ее неопределенной многоликости. Предмет опасения есть некая грозящая неопределенная определенность. «Предмет страха есть *Ничто*» (*Киркегор*)[234].

Мы опасаемся противника, когда не знаем, откуда и как он нападет. Мы боимся противника, когда, кроме этой неизвестности, мы не знаем его подлинной силы, но подозреваем, что он сильнее нас. И наконец, страх потенцируется до ужаса, когда мы не знаем, *кто* наш противник. Самый страшный противник — *некто*. Мы боимся потерять те ценности, с которыми мы срослись, с которыми мы привыкли отождествлять самих себя. Мы всегда боимся «абсолютно другого», чуждого, то есть боимся потерять знакомый нам *свой* лик и обратиться в *нечто*, *чуждое* нам. Может быть, определение Киркегора нужно уточнить: ничто не страшно так, как Нечто. Ничто есть отсутствие всякой определенности. Нечто есть

неопределенная неопределенность, в которой даже неопределенность неопределенна. Нечто может оказаться чем-то и может оказаться ничем. Итак, предмет страха есть Нечто, или Некто, непостижимый Аноним. Во всяком страхе отражается небытие.

Вторая загадочная черта страха заключается в рационально непостижимом моменте влечения к предмету страха. В страхе мы одновременно отвращаемся от *предмета* и в то же время тайно влекомы к нему. В этом — указанная Фрейдом амбивалентность (двусторонность) страха. Нас тянет ринуться в пропасть. Мы и боимся заглянуть на дно страха, и в то же время что-то нас толкает углубиться взором в страх, приковаться взором к страху, довести его до степени ужаса. Хорошо говорит об этой черте страха тот же Киркегор: «Страх подобен взгляду змеи, он околдовывает». Это жуткое сладострастие ужаса гениально передано в рассказе Гоголя «Вий», где Фома[235], чувством зная, что посмотреть в глаза чудовищу — значит погибнуть, все же не выдерживает искушения. Поднимает глаза и сходит с ума.

Мы говорим сейчас о страхе в его чистом виде. В нормальной жизни мы больше опасаемся, чем собственно боимся. Поэтому амбивалентность страха невидима в опасении невооруженным глазом и может быть вскрыта только психоаналитическим скальпелем.

Эта черта страха (тяготение к предмету) уже необъяснима инстинктом самосохранения, ибо она противоречит ему. Если бы сущность страха заключалась только в оборотной стороне инстинкта самосохранения, то мы не влеклись бы тайно к предмету страха. Чтобы объяснить эту загадочную черту страха, Фрейд постулировал инстинкт саморазрушения («Todestrieb»)[236]. Пушкин давно уже писал:

> Все, все, что гибелью грозит,
> Для сердца смертного таит
> Неизъяснимы наслажденья,
> Бессмертья, может быть, залог...[237]

Достоевский устами Лебедева высказывает в «Идиоте» мысль, что «инстинкт саморазрушения, наряду с инстинктом самосохранения, живет в сердце человечества»[238].

В нормальной жизни инстинкт саморазрушения проявляется в разбавленной степени — как мазохизм. Насчет происхождения мазохизма существуют две теории; согласно одной, мазохизм есть следствие «переноса» садизма на самого себя. Согласно другой теории, высказанной Фрейдом в его позднейших работах, мазохизм, наоборот, первичен, но нормально в природе он «проецируется» на внешние объекты в форме агрессии[239]. Эта последняя теория далеко не столь фантастична, как это

кажется на первый взгляд, но доводы в ее пользу увели бы нас далеко от непосредственной темы.

Во всяком случае, в нормальной жизни мы представляем себе неприятности чаще, чем этого следовало бы ожидать, если принять аксиому эвдемонистической психологии, согласно которой мы все ищем удовольствия и отвращаемся от неудовольствий. В неврозе же навязчивых состояний этот элемент влечения к мучительным для нас представлениям, к самомучительному фантазированию, обнаруживается уже воочию. Стремление мучить себя гораздо более распространенно, чем этого можно было бы теоретически ожидать, и многие семейные сцены обыкновенно имеют своей подоплекой самораспаляемое взаимомучительство.

Но вернемся к теме страха.

Вообще говоря, страх есть многоголовая гидра — предметы его бесконечно разнообразны. Мало того, страх может возбуждаться противоположными предметами. Так, помимо страха смерти, существует и страх жизни — страх перед жизнью; помимо страха перед рабством, существует страх свободы; помимо страха перед «другими», существует и страх перед «собой».

Третья категориальная черта страха заключается в его направленности на «чужое». Всякий страх есть страх перед чем-то чуждым. Знакомое в худшем случае может вызывать скуку, даже отвращение, но оно не возбуждает в нас страха.

Уже маленький ребенок обычно особенно боится чужих, и требуется длительное время, чтобы приучить его к чужим, преодолеть эту «*чужефобию*». Опыт школы обычно помогает преодолеть этот страх перед чужими. Упорствующие в своей робости перед чужими дети обычно остаются несколько инфантильными, развитие их характера в каком-то отношении задерживается (хотя умственное развитие может при этом даже стимулироваться). Всем интравертированным людям свойственна доля страха перед обществом, толпой и т. д. У взрослых этот страх обычно маскируется под «холодность», «неприязнь» и т. д., но в основе подобных «защитных психологических масок» лежит именно первичный страх перед «чужим», нежелание осваивать, ассимилировать чужое.

Этот страх перед чужим часто совмещается со страхом перед всем «новым» — так называемая «*неофобия*». Такого человека пугает всякая новизна, он хотел бы вращаться в знакомом ему кругу привычек, ему органически неприятно перестраиваться, приспособляться к новым условиям, ко всему, что грозит вывести его из обычного равновесия. Когда эта чуже– или неофобия достигает патологической степени, мы получаем человеческих «людей в футляре», которые гораздо чаще встречаются в жизни, чем это принято думать.

Тот «психологический футляр», в который они себя кладут, является не чем иным, как защитной реакцией против того, что они считают своим

врагом № 1, — против живой жизни, которой они боятся не меньше смерти. В основе подобной психической установки лежит, конечно, страх, обычно даже не сознаваемый в качестве такового. Поговорите с такими людьми, и вы услышите от них тысячи разумных на первый взгляд доводов о том, почему они не любят людей и т. п. Но после Фрейда мы знаем, что страх коренится в подсознании и что часто люди даже не сознают, что они одержимы фобиями. Это и понятно — раз осознав, что они во власти фобий, они должны были бы стремиться переменить себя, изменить свою установку, но этого именно они и не хотят.

Страх перед чужим, новым свойствен, конечно, всем. Он естествен, ибо если бы чужое и новое не возбуждало опасения, то мы не имели бы импульса распознавать опасность, которая нередко таится в новом и чужом. Но мы говорим сейчас о неоправданных формах страха перед чужим, которые остаются жить в нас в качестве «фобий» и мешают нашему нормальному развитию.

Другой род фобий основан на страхе перед одиночеством. Если страх перед живой жизнью свойствен патологизированным формам интравертированности, то страх перед одиночеством, перед перспективой остаться наедине с собой свойствен патологическим формам экстравертированности.

Раньше принято было думать, что такие люди просто «не любят» одиночества. Однако в основе этой нелюбви лежит тайный страх заглянуть в себя, ужаснуться пустоты своего внутреннего мира. Может показаться, что само существование таких форм страха (перед собой) опровергает наш тезис, согласно которому «чужое» возбуждает страх в первую очередь. Но дело заключается в том, что такие люди свою собственную душу ощущают как нечто чуждое им. Они отчуждаются от собственного душевного мира, пустота собственной души страшит их, и они стремятся забыть себя или просто «забыться» в постоянном, хотя бы внешнем общении с другими. Совершенно необязательно представлять себе таких людей как пьяниц или болтунов-бездельников. Очень часто они стремятся забыть себя в деле, в «бизнесе» и нередко бывают очень деловыми людьми. Всякую рефлексию, всякое самоуглубление они клеймят как «копание в душе», никому, дескать, ненужное и вредное. На Западе, особенно в Америке, очень распространен культ «экстравертированности», и поэтому патологизированные ее формы встречаются там чаще, чем на Востоке.

Экстравертированные лица, вообще говоря, лучше приспособляются к окружающим их условиям, чем «интраверты»[240]. Но гипертрофированные экстраверты за счет приспособляемости больше склонны к обезличиванию, нередко вплоть до полной перемены своего национального лица.

Некоторые из них страдают патологической жаждой новизны — и тогда легко становятся авантюристами. В основе такой установки лежат

два начала: одно — положительное, другое — отрицательное. Положительным здесь является здоровый страх перед косностью, стремление вырваться из круга устоявшихся навыков. Отрицательным — патологический страх перед исполнением своего предназначения, обязывающего к определенному «месту» в жизни. Такие люди до такой степени самоотчуждаются, что несмотря на внешнюю общительность, они не способны к подлинному общению и бывают не менее «асоциальными» (хотя и с другой стороны), чем чеховские «люди в футляре».

Нет нужды перечислять все возможные и действительные пути бегства от реальности (внешней или внутренней), обусловленного патологическими фобиями и страхами. Важно, однако, отметить, что страх делает нас несвободными и что на дне всех фобий таится страх, большей частью выражающий себя в символической форме.

Таким образом, разными путями и под разными защитными масками страх делает нас рабами. Страх — величайшее препятствие на пути к достижению свободы. Лишь побеждая страх, становимся мы свободными. Но задача преодоления страха — почти сверхчеловеческая задача. Страх настолько глубоко укоренен в нас, что победа над одной формой страха обычно сопутствуется победой страха над нами в другом какомнибудь отношении. Гони страх в дверь, он влезет в окно.

Есть только один путь тотальной победы над страхом — живая вера в Бога, сопутствуемая трепетом перед вечной тайной, но и доверием к конечной благости. «Единственное, что может помочь против софизмов страха, — это мужество веры», — говорит Киркегор[241].

Победа над страхом возможна только тогда, когда мы забываем о своей самости, когда мы преодолеваем свой почти неискоренимый эгоцентризм, когда мы стремимся к чему-либо и действуем не ради себя, а ради того, что бесконечно выше нас самих. Но это и значит, что победа над страхом возможна только с помощью Божьей, когда мы полагаем центр нашего существа не в нас самих, а в Боге. «Выйди из себя ради Бога, чтобы Бог ради тебя сделал то же» (Angelus Silesius). Тогда и страх сублимируется в трепетное благоговение — в благодетельный страх Божий, называемый страхом только по аналогии, а не по сути дела. Только в этом преисполнении страхом Божьим — залог победы над дурными человеческими и нечеловеческими страхами, которыми бывает полна наша душа. Соблазн голого самоутверждения и обратная сторона его — инстинкт саморазрушения — неизбежно порождаются и сопровождаются страхом, латентным (в первом варианте) или явным (во втором). Ибо в основе как самоутверждения, так и голого самоотрицания лежит тот же эгоцентризм — в первом случае горделивый, во втором — отчаявшийся. Ничего общего ни с тем, ни с другим не имеет подлинное самоотречение, где самоотвержение сублимируется в стояние за свою веру и где самоотрицание сублимируется в самоотречение.

## Страх и время

Страх интимно связан со временем. Если латентный страх (боязнь) есть особое состояние сознания, то явный страх есть всегда «интенциональный» феномен, направленный на предвосхищаемое будущее. Мы всегда ожидаем будущего так же, как мы всегда помним о прошлом. В этом смысле страх есть форма предвосхищающего ожидания. Прошлое может возбуждать в нас отвращение, раскаяние, но никогда не страх. Ибо прошлое уже «стало», бояться же можно лишь того, что «будет». Но «будет», возбуждающее страх, уже частично входит в «есть», в настоящее. Неопределенно отдаленное будущее, как правило, не возбуждает страха. Лишь предстоящее настоящему, то есть ближайшее будущее, вызывает страх. Момент страха есть «онастоящивание» грозного будущего. Предвосхищаемое благо вызывает надежду, упование. Страх и надежда — два полюса эмоционального предвосхищения будущего, два полюса человеческого отношения к будущему. Жизнь человеческая колеблется между страхом и надеждой, ибо мы все живем более в будущем и будущим, чем только настоящим. Живущие только настоящим освобождают себя от страха и надежды, но это освобождение — мнимое. Ибо не ожидать будущего так же невозможно, как невозможно не вспоминать. Поэтому в «эпикурейцах» страх лишь загнан в подполье души — но у них именно поэтому сильнее напряжение «латентного» страха.

Страх тесно связан со свободой — точнее говоря, страх есть отрицательное состояние свободы. Это следует из категориальной направленности страха на царство возможностей. Именно грозящая возможность возбуждает страх. Страх есть эмоциональное доказательство реальности свободы, ибо необходимость, стопроцентно реализованная в представлении, возбуждала бы не страх, но лишь отчаяние или резиньяцию. В отчаянии человек уже отказался от свободы, в страхе он еще боится утери свободы, то есть боится за свободу. Страх есть эмоциональное доказательство от противного реальности свободы. «Страх — действительность свободы, данная как возможность возможности» (Киркегор).

Всякий страх есть страх *конца* — конца возможностей, конца самого времени. Мы боимся будущего, несущего нам неизвестность. Но неведомость будущего — относительна. Мы знаем, что будущее будет. Поэтому, как правило, мы более опасаемся будущего, чем, собственно, боимся его. Но предел страха — предвосхищение отсутствия будущего. Это и есть страх смерти, когда мы предвосхищаем, что будущего не будет, когда будущее оборачивается в Ничто. Страх перед вечностью предваряется страхом перед Ничто, ибо для погруженного в поток времени вечность есть Ничто.

Но в вечности есть великое утешение как в месте, где «нет воздыхания», где наши страдания разрешаются в великом забвении. Поэтому для

тех, кто во времени ощутил дыхание вечности, меняется метафизическая перспектива страха: для них само время становится «страшным», вечность же дает надежду на разрешение от страхов. Всякое время, метафизически говоря, является «страшным», и наше страшное время страшно именно тем, что отобщено от вечности. Слишком многие в наше время не имеют времени для вечности, и вечность мстит за забвение о себе мальштремизацией времени и интенсификацией страха.

Чем более этот страх подавляется, тем интенсивнее нервное напряжение, и оттого неврозы расцвели таким пышным цветом именно в наше страшное время. Психолог Юнг свидетельствует о том, что наше подсознание в норме имеет тенденцию приспосабливаться к страху смерти, в то время как в наше неестественное время слишком стремятся изгнать из быта всякое напоминание о вечности[242]. Поэтому в наше время умирают более неестественно, более страшно, чем в былые времена, когда более помнили о смерти и поэтому менее боялись ее. Еще индусы представляли себе бога смерти двуликим: одно лицо его страшно, другое — исполнено свободы и нездешней радости.

Смерть страшит, но она же освобождает, и тот не познал свободы, кто не знает, что такое «свобода к смерти». Эта «свобода к смерти» имеет свои глубокие метафизические корни.

Положительная свобода есть воплощение сущего в бытии — воплощение, сопровождающееся муками творчества, муками рождения нового. В этом процессе сущее становится бытием, возможность — действительностью. Первично свободный творческий порыв как бы застывает в необходимость. Ибо все продукты творчества должны сообразовываться с законом причинности, и свободный порыв должен принести плод в мире необходимости. Высшая цель творчества — овладение сущего бытием — предшествуется предварительным приспособлением сущего к бытию, приспособлением свободы к необходимости. Отсюда — вечная неудовлетворенность Творца своим творчеством, вечное несоответствие замысла исполнению. Свобода должна сначала обернуться необходимостью, прежде чем она снова вернется к себе, пройдя искус воплощения.

Но никакое сущее не может вечно удерживаться в бытии. Приходит момент, когда сущее должно совершить обратный процесс — развоплотиться. Кроме мук воплощения, существуют муки развоплощения. Муки рождения когда-то завершаются предсмертной агонией. Страх смерти врожден всему существующему, и предсмертная тоска невыносима.

Но последнее слово смерти — не страх, а успокоение — «вечный покой», отпечаток которого виден на лицах умерших. Смерть — мучительна. Но она же приносит нам величайшее освобождение от тягот воплощенного бытия. И как творческая радость превозмогает муки творчества, так нездешняя радость смерти превозмогает муки развоплощения.

Готовность принять смерть — «memento mori»[243] — высшее достижение свободы. Во фразе Ницше «И если тебе не удалась жизнь, то, может быть, тебе удастся смерть» скрыта глубокая мудрость, хотя односторонне и неправильно выраженная. Ибо искать в смерти освобождения от жизненных неудач и трагедий не есть подлинная воля к смерти. Всякое самоубийство есть акт мести, отчаяния, с которым подлинная воля к смерти — готовность принять смерть — не имеет ничего общего. Самоубийцы умирают менее всего свободно. Их смерть есть вызов, а не резиньяция.

Мы должны не искать смерти, а быть готовыми к ней, и в этой готовности к смерти, а не в формировании ее, заключается истинная свобода к смерти. Самоубийца не уважает мистерии смерти. Он механически прекращает жизнь, тогда как смерть, как и жизнь, должна быть органически целостной.

Трусливое цепляние за жизнь и самоубийство — два антиподных примера ложного отношения к смерти. Лишь мужественно-активное отношение к жизни со всеми ее тяготами и мужественная резиньяция перед лицом смерти являются признаками истинной свободы духа.

### Страх и вина

Есть страх физический, высшей точкой которого является страх смерти, и есть страх этический, высшей точкой которого является страх перед карающей десницей Божьей. Психологически говоря, в страхе всегда смешаны эти два момента: страх перед опасностью и страх как сознание неискупленной вины. Поскольку мы говорим не о страхе, возникающем в момент острой опасности, а о внутреннем, латентном страхе, момент вины играет здесь первенствующую роль. Мы невольно персонифицируем предмет страха даже в случаях, когда для такой персонификации не имеется никаких достаточных оснований. В случае же фобий, которыми полна наша душа, персонификация страха — непреодолимая склонность подсознания. И, персонифицируя предмет страха, мы чувствуем себя виноватыми перед предметом независимо от того, имеем ли мы дело с действительной, этически-значимой виной, или с «комплексом вины». Во всяком случае связь страха с виной несомненна, и афоризм Киркегора «страх есть отношение свободы к вине»[244] имеет глубокие основания.

Страх, как правило, побуждает нас к защите. Когда дело идет о внешней опасности, это настолько ясно, что не стоит и тратить доказательства на защитную роль страха. Но когда мы говорим о чисто психическом «интроецированном» страхе, то защитные реакции, возбуждаемые страхом, имеют своеобразный характер и только сравнительно недавно, благодаря психоанализу, стали предметом изучения.

Фрейд справедливо утверждает, что роль таких «защитных реакций» играют фобии и симптомы[245]. Когда в рассказе Гаршина «Красный цветок» сумасшедший пытается сорвать красный цветок, ибо в нем для него персонифицировано мировое зло, то, срывая цветок, он борется с опасностью. Его стремление сорвать цветок — это «симптом» как защитная реакция. Конечно, для смотрящего со стороны этот жест может показаться совершенно бессмысленным, но в нем есть своя внутренняя логика. Подобная же внутренняя логика есть и во всех «симптомах» невротиков. Необходимо только узнать, какие предметы, представления и т. п. играют у них роль индивидуальных символов и символами чего они являются. В случаях, когда «комплекс вины» играет доминирующую роль, такая символика получает этически значимый смысл.

Так, например, некая женщина сделала себе аборт и бросила плод в реку. С тех пор мысль о воде ассоциировалась у нее с ее виной, и всякий раз, когда бы она ни думала о воде, у нее пропадал голос. Он пропадал как симптом того, чтобы молчать о ее преступлении.

Фобии играют такую роль, ибо в них подлинный, невыносимый для сознания страх заменяется его субтитрами, которые делают страх более выносимым, но зато теряющим свою предметность, приобретающим характер безотчетности. Симптомы — ибо они являются символическими «защитными реакциями», субъективно защищающими нас от опасности.

Ясное сознание вины неотвратимо требует раскаяния и некоего коренного изменения в нашем характере. Но этому противится инерция нашей косности.

Чувство вины, однако, продолжает жить в нас и изнутри разъедать нас. Недаром Пушкин назвал совесть «когтистым зверем»[246], и полны глубокого значения его же слова: «Да, жалок тот, в ком совесть не чиста»[247]. Наше сознание тогда стремится «забыться», вытеснить из себя невыносимое бремя сознания вины. В результате этой борьбы чувство вины подвергается внутреннему перемещению, сдвигу. Чувство вины тогда начинает ассоциироваться с представлениями или предметами, лишь косвенно, отдаленно или случайно связанными с конкретной виной. И страх, связанный с виной, порождает те самые защитные фобии и симптомы, о которых с такой острой, почти садистской наблюдательностью писал Фрейд.

Но человек, нашедший в себе силы активно раскаяться и вырвать из себя корень вины, освобождается от таких фобий и симптомов и мог бы сказать о демонах: «Не страшно мне их, ибо в сердце моем чистота».

Мало того, садистские импульсы живут в нас независимо от того, совершили мы реальный проступок или нет. И сами эти садистские импульсы нередко служат своеобразным источником чувства вины. Тогда чувство вины приобретает безотчетный, беспредметный характер и соответственно порождает столь же безотчетный страх. В этом случае

мы имеем дело как бы с атавизмом вины, с атавизмом греха. Последней причиной этого «априорного чувства вины» является радикальная испорченность нашей натуры. Только учение о грехопадении может дать здесь единственное, этически исчерпывающее объяснение этим загадочным феноменам. Мы все согрешили в лице Адама и Евы, и мы носим в наших душах вину и страх за содеянное ими преступление.

На основе этой анамнезии первородного греха и априорного чувства вины возможны различнейшие аберрации психики: так, иногда априорное чувство вины так давит на нас, что толкает нас на реальные преступления, ценой совершения которых мы покупаем предметность вины и страха[248].

Психоанализ Фрейда ставит себе одной из целей освобождение от «ненужных» и «мешающих» нам страхов. Но страх страху рознь. Если психоаналитический катарсис может нам помочь в деле освобождения от инфантильных страхов, то он пасует перед лицом страха, связанного с этически значимой виной. И вину мы несем не только за наши поступки, но и за наши злые намерения. В этически значимых случаях — в неврозах высшего порядка — психоанализ может принести лишь весьма временное облегчение, ибо он не вырывает с корнем источника страхов — этического чувства вины. Наоборот, страхи, связанные со злой волей, этически говоря, не подлежат лечению, а, напротив, подлежат раскрытию травм (душевных ран), их породивших.

Один из энкаведистов, на совести которого были десятки «мокрых дел», мучился галлюцинациями. Он просил заключенного-психиатра помочь ему освободиться от ночных кошмаров. Несчастный не понимал, что галлюцинации эти были, вероятно, последними симптомами остатков его душевного здоровья: его совесть не была совсем убита и посылала ему страшные видения как последнее напоминание о необходимости нравственного возрождения и раскаяния. Лечить такого «невротика» психоаналитическим катарсисом[249] было бы нравственно предосудительным, не говоря уже о том, что такое лечение в лучшем случае дало бы жалкие паллиативы.

Бывает страх эгоцентрический — патологический, и альтроцентрический — нравственно здоровый страх. В этом этическом плане страх можно разделить на три категории: страх ошибки, страх вины и страх греха. Страх совершить непоправимую ошибку сугубо эгоцентричен, и совершение такой ошибки вызывает в менее значащих случаях досаду, в более значащих — злое отчаяние.

Страх вины имеет уже этический акцент. Однако он имеет своим естественным последствием страх наказания — внешнего или внутреннего. И страшнее всего здесь имманентное наказание, именуемое угрызениями совести. Но муки совести несводимы к даже утонченному виду страха. Страх здесь играет роль симптома — он «сублимируется» до степени эти-

ческого значимого предостережения. Этот «симптом» проявляется как явный страх тогда, когда мы пытаемся заглушить голос совести и когда загнанный в подсознание голос совести дает о себе знать в форме страха. Поэтому осознание своей вины и стремление к искуплению освобождает нас от «комплекса вины». Именно ясное сознание своей вины освобождает нас от «комплекса вины».

Наконец, есть страх греха — страх совершить грех, страх Божий. В чувстве вины остается известная дистанция между мной, виноватым, и предметом вины. Но в чувстве греха нет этой дистанции, этого отношения к «иному». Мы ощущаем себя грешными перед лицом Господа Бога.

Соответственно страх греха есть форма сублимации страха. Только страх Божий освобождает нас от всех патологических страхов и предваряет собой превозможение всяких страхов. Ибо «Бог есть любовь, а совершенная любовь превозмогает страх».

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ

Эмоциональным полюсом страха является надежда. К страху всегда примешана доля надежды. Мы боимся, когда есть еще надежда избавиться от опасности, хотя бы в момент страха эта надежда не была видна за дымовой завесой страха. Мы боимся грозной возможности. Грозная же действительность, не дающая никаких предпосылок для иной возможности, порождает подавленность, безысходность, уныние, мрачную резиньяцию, наконец, отчаяние, но уже не страх. Момент убиения всякой надежды порождает ужас. Но когда надежда уже убита, наступают отчаяние и уныние, а не страх и не ужас.

Как и страх, надежда имеет дело с категорией возможности, только не грозной, а благой возможности.

Надежда родственна вере. Но есть глубокое категориальное различие между верой и надеждой. В вере благая возможность постулируется как действительность высшего порядка. Вера есть предвосхищение иной, высшей реальности, она есть «обличение вещей невидимых»[250]. Вера направлена на Абсолют (действительный, как в случае подлинной веры, или мнимый, как в случае слепого фанатизма). Вера есть уверенность в избавлении, предвосхищение слияния с Абсолютным. В вере преодолевается всякий страх, именно потому, что в страхе мы имеем дело с возможностью, вера же направлена на высшую действительность. В надежде есть нечто от веры — она также направлена на благо, еще трансцендентное в отношении нас. Но в вере это благо постулируется как бытие, в надежде же — как возможность. В надежде есть упование, но нет уверенности. Эмоциональным полюсом веры является уныние — как безверие всего нашего существа. Эмоциональным же полюсом надежды является страх.

В страхе и в ужасе человек теряет свое лицо — оно искажается нечеловеческой гримасой. В вере лицо человека сублимируется в молящийся лик — лицо здесь одухотворяется божественным светом. Но надежда

и страх являются специфически человеческими эмоциями. Ибо как надежда, так и страх — дети неуверенности, охватывающей нас в страхе и преодолеваемой (но не преодоленной) в надежде.

Предметом надежды является земное благо — в отличие от веры, обращенной к небесному, трансцендентному. Но на дне надежды покоится вера в то, что это взыскуемое земное благо будет ниспослано нам, что Творец (или слепая судьба) как бы «благословили» наши намерения. Следовательно, хотя надежда сама не направлена на Трансцендентное, в ней все же отражается неуверенное в себе доверие к воле Трансцендентного. В надежде нет прямой ставки на Абсолютное, но есть постулирование реальной возможности отражения Абсолютного в относительном, в желаемом для нас смысле.

Мы всегда надеемся на возможность, еще далекую от претворения в действительность, могущую и не претвориться в нее. Именно этот момент неуверенности сообщает надежде ее хрупкость. Но в то же время мы сердцем своим постулируем превратимость возможности в действительность, нередко против доводов разума. Именно эта неуверенная в себе уверенность характеризует собой момент иррациональности, искони присущий надежде. Именно в отношении надежды можно было бы повторить слова Паскаля «сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок»[251].

Надежда есть предвосхищающее ожидание блага. Всякая надежда есть надежда на осуществление благой возможности. При этом выбор еще неосуществленной возможности как предмета надежды есть сугубый акт нашей свободы. Мы «выбираем» те возможности, которые мы хотели бы видеть осуществленными. Поскольку же надежда есть постулирование определенной благой возможности как субъективно долженствующей осуществиться, то надежда есть состояние свободы. Лишенный надежды лишается и свободы. Лишенный надежды уже готов пассивно предаться течению событий или внутреннему давлению комплексов. Лишь надеющийся будет осуществлять творческое усилие, чтобы способствовать осуществлению взыскуемой ценности.

Предмет надежды имеет непосредственное отношение к тем положительным ценностям, в осуществлении которых мы полагаем субъективный смысл нашего бытия. Так, писатель жаждет славы и признания, делец — приумножения богатства и процветания своего предприятия, влюбленный — обладания любимой и так далее.

Так, раненому снится враг,
Изгнаннику — родной очаг,
И капитану — океан,
И деве — розовый туман.

*Блок*[252]

Разумеется, человек прилагает, как правило, максимальные усилия для достижения тех целей, которые представляются ему ценностями. «На Бога надейся, а сам не плошай». Однако во всяком ожидании чаемого есть момент неизвестности. Нам не нужно было бы надеяться, если бы мы могли твердо рассчитывать на успех наших стремлений. Никто не гарантирован от превратностей судьбы даже в том случае, если как будто все благоприятствует нам. Поэтому во всякой надежде есть упование на то, что наша воля совпадает с волей судьбы. У религиозных натур всякая надежда есть, в сущности, надежда на Бога, на то, что мои стремления не противоречат всемогущей воле Божьей. Во всяком случае, в любой надежде есть мистический элемент — в смысле ли слепой веры в судьбу, в смысле ли религиозного упования. Пословицу «На Бога надейся, а сам не плошай», обращенную к легкомысленным или пассивным натурам, можно было бы с успехом перевернуть: «Сам не плошай, но на Бога все-таки надейся» (если бы пословица была обращена к «активистам»).

Здесь получается парадокс. С одной стороны, надежда побуждает к творческой деятельности (сам не плошай). С другой стороны, в надежде есть элемент фатализма (вера в совпадение моей воли с волей судьбы, с волей Божьей). Но этот парадокс является лишь отражением антиномии человеческой природы — антиномии свободы и фатализма. Ибо высшая задача заключается в творчестве (активной самодеятельности), проникнутом духом служения (отдавания себя сверхличным ценностям).

Надежда есть меньшая из сестер — христианских добродетелей. Вера и любовь превосходят надежду. Но путь к вере и любви ведет именно через надежду. Совершенная любовь преодолевает страх и сублимирует надежду в веру. Но для всех, кто находится только на пути к преодолению, на пути к сублимации — а мы все — странники, — надежда является единственным путеводителем по дебрям возможностей. Надежда есть как бы предтеча веры, ее колеблющееся земное отражение.

В надежде, помимо момента неуверенности, хрупкости, есть момент зачарованности своим предметом. Мы «лелеем» надежду, относимся к ней с нежностью. В вере мы обладаем предметом через овладение предмета нами. Вера есть брак субъекта с предметом. В надежде есть романтическое касание предмета (еще не воплотившегося), но не обладания им. Надежда есть влюбленность души в возможность.

В надежде яснеет горизонт нашего будущего, открываются лазури чаемых возможностей. Надежда есть радуга на небосклоне души. В надежде мы надеемся на новое, на предвосхищаемое, на неизведанное нами благо. Есть состояния высшие, чем надежда (вера), но нет состояния более человечески блаженного, более обещающего, чем надежда.

## ПУСТОТА НЕПРИКАЯННОЙ СВОБОДЫ

Выше нами было показано, что существо свободы антиномично. Точка зрения закона причинности противостоит точке зрения свободы как индетерминации. Никакой рациональный компромисс между точками зрения необходимости и свободы невозможен. Синтез достижим лишь через положительное понимание свободы как полноты детерминации — через вознесение мысли в область истинно сущего.

Подобно этому существует антиномия свободы «я» и морального закона. Эта антиномия выразима в формуле: я должен следовать моральному закону, но я смею пожелать не следовать ему, я имею право на «автономию произвола».

Синтез достигается здесь только вознесением к ценностям, высшим, чем свобода, и даже высшим, чем сам моральный закон, — к ценностям религиозным.

Теперь мы рассмотрим менее категориальные, но жизненно весьма ощутимые антиномии свободы, прежде всего антиномию *блага* и *бремени* свободы.

Начнем со ссылки на знаменитый стихотворный афоризм: «Что имеем, не ценим, потерявши — плачем». Когда мы лишены свободы, это лишение ощущается нами крайне болезненно, как противоестественное состояние. Но, обретя вновь свободу, мы обыкновенно перестаем ее ценить именно в силу ее естественности, подобно тому как человек, лишенный воздуха, задыхается, но, получив возможность дышать полной грудью, вскоре принимает эту возможность как естественный факт, как нормальное состояние.

Это относится, разумеется, к самой элементарной форме свободы — отсутствию внешнего принуждения. Сколько приговоренных к заключению преступников давали себе в бессонные ночи слово начать новую жизнь, выйдя на свободу. Им казалось, что теперь, пройдя через искус лишения свободы, они будут ценить каждый миг и употребят свою сво-

боду во благо. И сколькие из них впоследствии нарушали свои самообещания и, выйдя на свободу, как бы переставали ее ценить, злоупотребляя ею на каждом шагу. В наше время это особенно видно на психологии подъяремных большевикам народов и свободных народов. В то время как в порабощенных странах существует тоска по свободе, в демократических странах слишком немногие ценят имеющуюся у них свободу, нередко считая, что «истинная» свобода находится именно в стране рабства. Многим на Западе даже трудно себе представить, что значит действительное лишение свободы; мелкие ущемления свободы на Западе они принимают за лишение ее, не представляя себе, что означает действительное лишение свободы.

К свободе можно применить слова Катулла: «Ни с тобой, ни без тебя не мог жить»[253]. Лишение свободы, конечно, ужасно. Но большей частью мы как будто не знаем, что нам делать со своей свободой, и то и дело впадаем в различные виды рабства. Различные, ибо если свобода едина, то рабство имеет многообразнейшие формы, подобно тому как истина едина, но ложь надевает на себя бесчисленные личины.

В чем же заключается конечная причина того, что, обретя свободу, мы очень скоро перестаем ценить ее, ощущаем ее не как простор, а как пустоту, и почти инстинктивно стремимся заполнить как-то эту пустоту? По этому поводу можно было бы многое сказать о человеческой неблагодарности за данный нам Провидением дар свободы. И в этих жалобах будет большая доля правды, но факт остается фактом: свобода ощущается большинством людей как пустота, требующая заполнения и вне этого заполнения производящая психологический эффект скуки, «неприкаянности». В работе, в развлечениях, в отдыхе пустота заполняется «делом», «удовольствиями», временно приятным ослаблением нервного напряжения. Но свой досуг мы стремимся заполнить каким-нибудь занятием, и у почти каждого есть свой «конек», которым он заполняет свои свободные часы. Шопенгауэр видел в этом ощущении свободы как пустоты лишнее доказательство пустоты и бытия, бессмысленности «воли к жизни», и с сочувствием цитировал слова Байрона о том, что «жизнь человеческая, как маятник, качается между страданием и скукой»[254].

Сейчас нам менее понятны ламентации Байрона и Шопенгауэра о скуке, ибо современный человек гораздо более «занят», чем представители высших классов тогдашнего общества, и современная цивилизация предоставляет гораздо больше механических средств рассеяния скуки (кино, телевидение, спорт и т. п.). Но все же остается фактом, что когда над нами не довлеет дамоклов меч борьбы за существование и когда в нас ослабевает мотор внутреннего сгорания страстей, мы редко умеем дать свободе творческое приложение и скорее стремимся механическими приемами вырваться из безвоздушного пространства томления неприкаянной свободы. Мы как бы стремимся всеми силами избавиться от

встречи с собственным «я». Если давление внешнего мира становится малочувствительным, мы создаем себе искусственный мир фикций, который дает нам возможность забыть о пустоте собственного самобытия и «включиться» в мир «не-я».

Все это указывает на то, что свобода не может быть самодовлеющей целью человеческого существования, что свобода принадлежит к ценностям, лишение которых мучительно, но которые сами по себе не обладают самодостаточным содержанием. Иначе говоря, в самой свободе содержится указание на необходимость ее использования для ценностей, высших, чем сама свобода. Поэтому возвышение свободы в ранг абсолютной ценности, идолатрия свободы, и морально порочна, и психологически малоэффективна.

Означает ли это, что свобода представляет собой лишь «инструментальную ценность» — ценность средства для осуществления положительных ценностей? (Католическая мысль склоняется именно к такому пониманию свободы.)

Ходом предшествующего изложения мы уже подготовлены к тому, чтобы отличать отрицательную свободу «от» от положительной свободы «для». И разумеется, выше мы говорили об отрицательной свободе — как ее ощущает большинство.

Творчество есть положительное проявление положительной доброты. В творчестве человек подчиняет себя новой детерминации — воплощения ценностей в бытии. Творящий ощущает себя во власти Предмета — во власти тех ценностей, которые он хочет реализовать в бытии. В творчестве, вопреки распространенным предрассудкам, вовсе нет произвола, творческий акт всегда сообразуется с природой идеи, «осенившей» Творца, равно как с природой того материала, в котором творящий воплощает «свою» идею.

Пушкин, правда, говорил: «Дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум»[255]. Но под этой творческой свободой подразумевается свобода от внешних сил и авторитетов, препятствующих творчеству или пытающихся подчинить себе творчество. Творящий «к ногам народного кумира не клонит гордой головы»[256], творчество и раболепие исключают друг друга. Само творчество есть апофеоз свободы, но положительной свободы «для», а не отрицательной свободы «от». Творец освобождает себя от низших детерминаций, но с тем, чтобы свободно подчиниться высшей детерминации «вдохновений», которые ведь отнюдь не зависят от нашего произвола. Усилия воли не могут вызвать вдохновения. Для этого необходима особенная настроенность души, которая достигается вовсе не волей, а приведением себя в особое «медиумическое» состояние, означающее скорее погашение воли, чем ее напряжение. Положительная свобода менее всего пуста, она несет с собой исполнение, она есть «исполняющая свобода».

Внутренняя пустота свободы, о которой мы говорили выше, есть пустота отрицательной свободы, которая сама по себе еще не есть истинная свобода и даже может диалектически приводить к «бегству от свободы». Называя отрицательную свободу свободой, мы, собственно, делаем уступку традиционному словоупотреблению, ибо истинная свобода может быть лишь положительной.

Но принятие идеи положительной свободы требует пересмотра ряда установившихся предрассудков о свободе.

Так, положительная свобода вовсе не есть отсутствие детерминации. Наоборот, она есть вознесение в сферу высшей детерминации, где вместо грубого внешнего давления среды мы имеем внутреннее внушение голоса творческого или морального долга. В положительной свободе дана свобода от рабства, но задана свобода в служении. Творящий всегда чувствует себя орудием и медиумом высших сил, которым он нелицеприятно служит своим творчеством, не будучи принуждаем к этому никакими внешними силами. Свобода есть динамическая, а не статическая категория. Понятая статически, свобода неизбежно подвергается внутреннему гниению, становится пустой.

Поэтому там, где иссякает дух творчества и сознание морального закона, там даже при наличии формальных политических свобод возникает пресыщенность отрицательной свободой, подготавливающая тем самым почву для возможности утери и политических свобод.

Демократический правовой строй, предоставляющий личности максимум свобод, возможных в организованном государстве, тем самым предоставляет личность самой себе — дает ей возможность строить свою судьбу, ковать свое счастье, самой распоряжаться «свободным» временем. Но так как большинство людей понимает свободу в отрицательном смысле, то демократический правовой строй, не восполненный творческим использованием свободы, способствует центробежным силам эгоизма и самоублажения.

Вырвавшимся из плена у тоталитарного государства такая свобода представляется раем — конечно, весьма материалистического сорта. С увлечением куют они свое собственное счастье, обзаводясь домами, автомобилями, телевизорами и прочими механическими благами, которые в столь обильном количестве и хорошем качестве предоставляет современная техника. В часы досуга никто не тянет их на политзанятия. Естественно, что при наличии приличного материального обеспечения большинство «уходит в быт», погружается в модернизированное «подвижное мещанство». И разумеется, они неизмеримо «свободнее», чем подневольные граждане тоталитарного государства. Но, с другой стороны, несомненно, что подавляющее большинство этих раеобитателей и понятия не имеют о том, что такое творческая, положительная свобода. Мало того, сам их образ жизни склоняет к тому, чтобы пользоваться благами

лишь отрицательной свободы. Нечего и говорить, что, освободившись от жестокого рабства у тоталитарного государства, они впадают в мягкое рабство у собственной ограниченности, становятся стандартными «обывателями», жизнь которых, объективно говоря, скучна, хотя бы эта скука и пустота непосредственно и не ощущались ими.

Уже Джон Стюарт Милль заметил, что современная «массовая» культура (нарождавшаяся в его время) способствует культу посредственности, ибо она установлена на то, чтобы удовлетворять «человека с улицы». Но в начале XIX века еще слишком сильно было сословное расслоение, слишком явны границы, экономические и правовые, отделявшие средние и низшие слои населения от социально привилегированных групп. Тогда борьба с нуждой у средних и низших классов населения отнимала слишком много энергии, и уровень образования был слишком низок, чтобы «человек с улицы» мог стать тем некоронованным королем повседневной жизни, каковым он стал теперь в экономически развитых странах. Ортега-и-Гассет впервые обратил должное внимание на то, что в условиях современной индустриально-массовой цивилизации средний человек может позволить себе (и слава Богу, что может) такую роскошь, о которой не мечтали аристократы прошлых веков[257]. Современная индустриальная цивилизация выходит навстречу всему многообразию наших все усложняющихся потребностей и создает новые. Установка же на удовлетворение потребностей в направлении материальных удобств и технизированных удовольствий стимулирует центробежные силы эгоизма, эгоцентризма, наслажденчества. Потребность проявления своего «я» в условиях стандартизации и ощущения свободы как пустоты нередко толкает наиболее агрессивные натуры на путь преступлений, совершаемых иногда без достаточного экономического мотива, ради вящего утверждения своего садистского «ego»[258].

Сама свобода, конечно, есть менее всего пустота. Свобода есть то «ничто», в котором Фауст надеялся найти «все»[259]. Но ощущение свободы как пустоты нравственно не просвещенным сознанием вызывает или судороги неприкаянной свободы, или духовную летаргию свободы — маразмы, подрывающие самые корни дерева свободы и делающие плоды этого дерева горькими. Отсюда возникает пресыщение ложно понятой свободой, подстегивающее «разврат свободы». В противоположность этому истинной свободой никогда нельзя пресытиться, ибо истинной свободе присуща вечная юность. Дерево свободы вечнозелено, и плоды его самодостаточны. Но истинная свобода есть положительная, а не отрицательная свобода.

Сама идея свободы, которую западный человек всасывает с молоком матери, есть преимущественно (но слава Богу, не исключительно) идея той же отрицательной свободы. «Все дозволено», что не вступает в прямой конфликт с юридическим законом (при этом нужно подчеркнуть, что идея законности, точнее, легальности, в англосаксонских странах чрез-

вычайно сильно укоренена в сознании с ранних лет — как естественное дополнение свободолюбия). Полная свобода в рамках легальности — вот в каком направлении движется моральное воспитание в нынешних демократических странах. Здесь, правда, дано ограничение отрицательной свободы рамками законности, но зато не дается почти никаких стимулов для воспитания в духе положительной свободы. В рамках так понятой свободы остается слишком мало стимулов, способных объединить разнородных индивидов в симфоническое целое. Люди чувствуют себя внутренне связанными "общим" делом, каждый идет в жизни своим путем, координируя свои интересы с интересами других лишь в порядке неизбежно необходимого взаимоприспособления — подобно тому как в перенаселенных городах в условиях современного уличного движения необходимы зеленые и красные световые сигналы.

Если сознание рядового западного человека патологически экстравертированно (направлено вовне), то его подсознание патологически интравертированно. Равнодушие к судьбе ближних, а иногда и близких чрезвычайно показательно для Запада — ведь недаром русское слово «соборность» совершенно непереводимо на западные языки[260].

Между тем потребность в соборном служении неискоренима из человеческой духовной природы, и потребность в общей молитве (в церкви) служит тому наинеопровержимейшим доказательством. Церковь служит, по идее, Богу, но тем самым она удовлетворяет потребности соборного служения, стремится сплотить своих адептов в одно соборное целое. Общины первых христиан являли собой примеры такого единения верующих как «братьев во Христе». В Средние века Церковь, как известно, уже не стояла на такой нравственной и мистической высоте, однако все же она давала еще верующим твердое ощущение своего «места» и своего предназначения в жизни.

В наше время, когда секулярная культура почти во всех областях жизни получила решительное преобладание над культурой духовной, когда сама Церковь частично секуляризировалась, трудно, положа руку на сердце, объединять людей глубже, чем по формальному признаку конфессионально-литургического единства. Мы все ограничиваемся в лучшем случае тем, что Вл. Соловьев называл «домашним», или «храмовым» христианством[261].

Люди удовлетворяют свою потребность в общении и в «общем деле» в кружках просветительного, профессионального, политического, спортивного и т. п. характера. Мы не включаем сюда профсоюзы и вообще группы, объединенные на основе защиты своих экономических интересов, ибо эти группы и организации возникают по нужде, а не по мотивам более бескорыстного характера, о которых сейчас идет речь. Нечего и говорить, что объединения, возникающие по мотивам общего приятного времяпрепровождения, также не относятся к категории соборности —

вся так называемая «светская жизнь», хотя и протекает не по линии защиты экономических интересов, все же удовлетворяет утонченным эгоистическим мотивам — половому соискательству, потребности в эксгибиционизме, карточной игре и т. п. В обилии такого рода сообществ, где принцип объединения носит подчас экстравагантный характер, можно видеть симптомы тоски по «общему делу», потребность уравновесить пустоту самобытия хотя бы внешним общением.

Что же касается кружков более культуртрегерского или творческого характера, то за последние десятилетия заметно их хирение: у людей все меньше остается свободного времени, и социально-экономические или политические интересы, не говоря уже о замыкании в «быт», все сильнее довлеют над интересами сильнее творческого характера.

Сама система воспитания в англосаксонских странах, построенная по стандартам (ее полусознательная цель — воспитать «человека массы», с одной стороны, и стимулировать эгоцентристскую «погоню за счастьем» — с другой), почти не дает сколько-нибудь полноценных импульсов для воспитания в духе положительной свободы. Идея служения не внедряется в сознание, наоборот, все воспитание ведется по линии утилитарно-эвдемонистской.

Психологически понятно поэтому, что наиболее углубленные и жертвенные натуры склоняют свое ухо к коммунистической пропаганде, ибо коммунизм претендует на то, чтобы говорить от имени «всего передового человечества», и радикальная секулярность коммунизма на деле есть поставленная вверх дном религиозность. В системе коммунизма (каким он может представляться со стороны) потребность соборного служения — и притом носящая характер мирового заговора — может целиком удовлетворяться, если оставить в стороне саму природу коммунистического идеала, антидуховного и античеловеческого. Но о природе коммунистического идеала новообращенные западные коммунисты и их попутчики думают меньше всего, ибо вовлекаются в орбиту коммунизма скорее по мотивам отталкивания от пустоты их «капиталистической жизни». Они больше увлекаются стимулами, чем объективной природой конечного идеала, для распознавания которого требуется тонкое моральное чутье.

Все эти рассуждения сводятся, в сущности, к одному: пустота отрицательной свободы может лишь временно и самообманно заполняться наслажденчеством, делячеством, отвлечениями, развлечениями и всеми подобиями их, которые в таком обильном количестве предлагаются «потребителям». Но сознание бессмысленности так проводимой жизни, сознание отсутствия духовной целенаправленности незатухаемо: оно дремлет в каждом. Человечество подсознательно ждет Прометея, который похитил бы огонь с неба и зажег тлеющие на дне души уголья духовного творчества. По тонкому замечанию Фрейда, «человек бывает не только хуже того, чем он о себе думает, но и лучше того, чем он о себе думает».

Идеи оказываются, в конце концов, более мощной силой, чем пушки и атомные бомбы, хотя бы потому, что являются источником этих самых орудий. Если человека не воспитывать в духе служения благим идеям, он будет служить идее зла. Мораль духовного нейтралитета ложна в самой своей основе, такая мораль зачеркивает смысл морали как учения о добре и зле. «По ту сторону добра и зла» не дано стать никому.

Успех коммунизма объясняется не только экономическими причинами — например, социально-экономической отсталостью стран, где комагентам, конечно, легче ловить рыбу в мутной воде и компенсировать сознание социально-экономической отверженности иллюзиями «светлого будущего», за которое надо бороться. Но, помимо того и сверх того, решающее значение в успехе коммунизма имеют духовные факторы — недаром такой сравнительно высокий процент интеллигенции на Западе столь восприимчив к коммунистической пропаганде. Коммунизм апеллирует не только к низшим, но и к высшим струнам души. Те, которые предались делу коммунизма ради служения «прогрессу», во всяком случае, руководимы мотивами идеалистического характера. Коммунизм по-своему ставит и решает вопросы о смысле жизни, находя его в служении грядущему «земному раю». В писаниях Маркса этот мессианистский элемент выражен достаточно ярко. При философском анализе «этики коммунизма» в сознательном пласте этой этики обнаруживается тот же экономический утилитаризм (коллективный эгоизм рабочего класса), который лежит и в основе капитализма. На деле этика коммунизма есть этика безжалостного идеализма, и коммунизм силен более всего именно этим «категорическим императивом» служения грядущему человечеству и жаждой разрушения «старого мира». Так именно воспринимается коммунизм в подсознании наиболее жертвенных и наиболее бесчеловечных — его носителей. И даже аргумент о применении жестоких насилий коммунистами не снижает в глазах слишком многих субъективной убежденности в ценности коммунистического идеала. Ведь «*насилие не только побеждает, но и убеждает, если за этим насилием стоит идея*» (Леонтьев)[262].

Американская пресса не так давно выражала удивление по поводу того, какой сравнительно высокий процент американских солдат поддался коммунистической пропаганде, подкрепленной насилием. На это президент Эйзенхауэр правильно ответил, что он поражен тем, какой это малый процент, принимая во внимание, что большинство пленных до своей «индоктринации»[263] ничего не знало о коммунизме (и, добавим от себя, вряд ли имело понятие о том, что на свете существуют какие-то «идеологии»).

Но ошибочно думать, что одних курсов по изучению и разоблачению коммунизма было бы достаточно: для этого необходимо поставить вопрос о духовном содержании демократий, т. е. о природе духовного идеала вообще. А это предполагает существенную переоценку стандарт-

ных ценностей, преодоление тех слепо-эвдемонистских и слепо-утилитарных «идеалов», которыми живет молодое поколение Запада. Значит, коммунизм не может быть побежден только стремлением удержать «status quo»[264] — как в геополитическом, так и в духовном смысле этого выражения. Для успешной борьбы с коммунизмом необходим переход свободы в наступление. Но этот переход в наступление предполагает переосмысление ценности отрицательной свободы в духе свободы положительной, т. е. он предполагает существенную внутреннюю перестройку психики. На позициях одной отрицательной свободы невозможно сохранить даже эту самую отрицательную свободу, ибо то ценное, что есть в отрицательной свободе, получает свою санкцию и свой конечный смысл в свете свободы положительной. Но, с другой стороны, нельзя забывать того, что обретение положительной, истинной свободы невозможно механическим искоренением свободы отрицательной. Ибо отрицательная свобода есть жизнепитающий корень свободы положительной, и вопрос здесь стоит о сублимации отрицательной свободы, об органическом претворении ее в свободу положительную.

Отрицательная свобода выражается в двух основных формах: в самоутверждении и в самоуслаждении. В этой главе мы говорили преимущественно о самоуслаждающей свободе, ибо самоутверждающейся свободе посвящена глава «О моральной свободе». Поэтому здесь мы будем говорить о ней только в общей перспективе.

Самоутверждающаяся отрицательная свобода приводит к нарушению моральных законов и норм, вносит порчу в моральный состав личности. Самоутверждающаяся свобода делает личность рабой сил зла — эта истина по-разному провозглашалась пророками и сердцеведами, и наш Достоевский дал в своих произведениях классические примеры этой злой «диалектики свободы».

Что же касается самонаслаждающейся свободы, то на дне ее самоуслаждения обнаруживается пустота, делающая само услаждение в конечном итоге фиктивным. Самопресыщение отрицательной свободы сводит на нет эту самую свободу.

В самоутверждающейся свободе свобода пожирает самое себя в огне адского пламени греха. В самоуслаждающейся свободе огонь свободы затухает, и окружающая такую свободу фантасмагория фикций рассеивается, обнаруживая на своем дне пустоту. Эта пустота сама становится бременем и неизбежно ищет заполнения. Если пустота самоуслаждающейся свободы не заполняется положительным содержанием, она неизбежно заполняется содержанием отрицательным. Ради заполнения разъедающей пустоты свобода становится готовой пожертвовать собой.

Самоутверждающаяся отрицательная свобода, пытаясь стать «по ту сторону добра и зла»[265], сама становится непосредственным источником зла.

Самоуслаждающаяся отрицательная свобода, пытаясь стать «по сю сторону добра и зла», становится опосредствованным источником зла, поскольку готова стать орудием злой воли, чтобы только избавиться от саморазъедающей пустоты.

Самоутверждающаяся свобода динамична, но динамика эта оказывается разрушительной, а не творческой.

Самоуслаждающаяся свобода статична, но именно поэтому загнивает заживо.

Итак, разрушение и самозагнивание оказываются злыми плодами отрицательной свободы, поскольку она стремится пребывать в своей отрицательности.

Только в творчестве и в служении свобода не уничтожает самое себя, а приумножается. Ибо сущность свободы заключается в самотрансцендировании, в добровольном самоотрицании, через которое свобода становится свободой.

Свобода не есть нечто статическое, нуждающееся лишь в охране. Свобода динамична, но динамика ее должна быть творческой, а не разрушительной. Свобода восполняет и находит себя в служении. Творчество всегда и есть служение, но — дерзающее, а не рабски покорное. О свободе можно было бы повторить сказанное Ницше о человеке: «Великое в свободе то, что она есть мост, а не *цель*»[266]. Но свобода есть единственный мост, через который человек может пройти в мир духа. Элемент риска в свободе неизбежен, и потому свобода никогда не может быть «обеспеченной». Свобода «обеспечивает» себя только постоянным возвышением над собой, постоянным дерзанием. Но дерзание это должно совершаться во имя ценностей, высших, чем сама свобода, иначе свобода неизбежно становится на гибельные пути самоутверждения и самоуслаждения и диалектически теряет себя.

Один из парадоксов современного мира состоит в том, что обладающие свободой не ценят ее и, стремясь сохранить ее механическими путями, теряют сам пафос свободы, в то время как лишенные свободы стихийно тянутся к ней, но еще не находят достаточно мужества, чтобы активно бороться за достижение свободы.

## СТРАХ И ВОЛЯ К ИЛЛЮЗИИ

Человеку свойственно создавать себе иллюзии. В древнее время этой волей к иллюзии была продиктована легенда о золотом веке — «aurea prima sata»[267]. Да и в наше время вздохи стариков по поводу того, что в «их» время все было иначе — разумней — лучше, вошли в поговорку. Мы все, с достаточным основанием или без оного, имеем неискоренимую тенденцию идеализировать прошлое, по крайней мере наше прошлое, которого мы были сопричастниками. Далеко не всегда эта тенденция иллюзорна, иногда «доброе старое время» было действительно добрее, лучше нашего — именно нашего страшного времени особенно. Впрочем, также и о страшных временах нередко вспоминают с особенной симпатической грустью, ибо в великих испытаниях закаляется, если не разрушается, дух. «Что пройдет, то будет мило»[268]. Конечно, к «чистой» грусти о прошлом присоединяется и психоаналитический элемент: если в настоящем мы унижены, то ведь «были когда-то и мы рысаками». Значит, мы не исчерпываемся нашим нерадостным настоящим. Отождествляя себя с лучшим и более ярким прошлым, мы и сами этим самым возвышаемся в своих собственных глазах, не говоря уже о нынешнем племени, которое уже «не то». «Богатыри — не вы»[269].

Оправданно ли это наше стремление к возвеличению прошлого или нет — во всяком случае, мы имеем здесь дело с человеческой, слишком человеческой иллюзией, строящей воздушные замки из прошлого. Пойти против этой тенденции несказуемо трудно, подчас человечески невозможно, ибо, осуждая свое прошлое, мы этим самым осуждаем самих себя, не оставляя себе даже той внутренней твердыни благих воспоминаний, на которые имеет право и заключенный в изоляторе. Право на иллюзию есть одно из неотъемлемых прав человека, и лишить его человека было бы верхом жестокости. Но представим себе, что мы действительно жили "во лжи", что мы создали себе миф, возвышающий нас обман из нашего прошлого. В таком случае нравственным долгом прозревшего является

осуждение такого прошлого, разрушение иллюзий о прошлом. И в таком случае только страх очутиться перед разбитым корытом настоящего, будучи притом лишенным утешения от мнимых богатств прошлого, удерживает нас от действенного осуждения прошлого. В таком случае страх перед утерей любимой иллюзии становится врагом истины. А что многие не страшились разбивать иллюзии прошлого и начинать жить как бы сызнова, доказывается житиями святых, которые нашли в себе силы отказаться от лжи прошлого ради истины вечного.

И значит, эти святые было до своего обращения рабами прошлого. Не являемся ли и мы рабами прошлого, пропущенного сквозь увеличительное стекло нашей гордости? Не заходит ли наша идеализация прошлого иногда до степени отрицания явно дурного прошлого? Ницше подслушал такой разговор между волей и разумом. «"Ты сделал это", — говорит разум. "Нет, я не могла сделать этого", — говорит воля. И, в конце концов, разум уступает»[270]. Не бывают ли и в нашей жизни примеры такого отрицания постыдности прошлого ради самолюбия настоящего? В противном случае прошлое становится балластом настоящего и будущего, и, только сбросив этот балласт, можем мы обрести освобождение...

В наше время мечта о золотом веке из прошлого как бы перенесена в будущее. Современный человек редко имеет благоговение к историческому прошлому (хотя по-прежнему идеализирует свое прошлое). Он даже с неохотой изучает историю своей собственной страны. Он весь устремлен в будущее, которое, в отличие от прошлого, зависит от его воли — по крайней мере, так думает он.

Социализм перенес мечту о золотом веке в будущее, зажегши сердца многих мессианской жаждой строительства этого благого будущего. Мечта о будущем имеет ведь то неоспоримое преимущество перед идеализацией прошлого, что, как правило, мы устремлены к будущему, что мы можем ускорить его осуществление. И главное, сколько бы раз ни обманывало нас будущее, ставшее настоящим, перед нами всегда открыты новые горизонты нового будущего.

Мы все живем в кредит у будущего и смело делаем долги у будущего, редко помышляя о неизбежной расплате. Между тем в отношении к будущему существенно важно, руководимся ли мы *идеалом* или *утопией*[271]. Как идеал, так и утопия — ex definitione[272] — неосуществимы. Но их недостижимость лежит в разных плоскостях, измеряется разными критериями оценки. Идеал недостижим, но даже несовершенное осуществление идеала приближает к нему действительность, поднимает ее на высшую ступень. Утопия недостижима совсем в другом смысле; что касается достижимости, то часто она кажется достижимее идеала. Она легче вмещается в массовое сознание. И главное, она легче кажется не только осуществимой, но уже осуществленной: воля к иллюзии реальна и по отношению к настоящему: на короткое время можно уверить нищих,

что они — богачи, еще легче уверить богатых, что они — нищие. Но осуществление утопии есть всегда насилие над действительностью, которая заволакивается при этом густым дымом фикций. Иногда эти фикции в государственном порядке объявляются реальностями — большевистский режим служит тому ярким примером. Утопии формально, фиктивно осуществимы террором. Однако такое осуществление не только не приближает нас к взыскуемой утопии, но отдаляет от нее. Вместо утопии получается трагическая карикатура на утопию.

С. Франк в своей замечательной статье «Ересь утопизма» показал, что одержимость утопией есть всегда заклание свободы. Воля к иллюзии убивает здесь свободу, даже в том случае, если мы имеем дело с утопией свободы.

Утопия есть всегда идол. Она приводит или к пустому мечтательству, или к одержимости. Одержимый утопией теряет свою внутреннюю свободу и стремится лишить этой свободы других.

По слову Бердяева, «идол духовно не питает». Стремление к идеалу облагораживает душу, дает ей силы подниматься и после падения. Стремление к утопии всегда приводит к одержимости, нетерпимости, фанатизму, утере нравственных критериев.

Служащий идеалу, служащий истинному Богу также стремится распространить свою веру, но он делает это путем проповеди, путем личного примера. Одержимый утопией подменяет проповедь пропагандой, вдохновение — подстрекательством. Он стремится «индоктринировать» других, «заразить» их своим фанатичным энтузиазмом. Проповедь обращена к свободной человеческой воле, она взывает к совести, к разуму. Пропаганда и агитация, в отличие от этого, основаны на массовом внушении, на массовом гипнозе, они не столько «убеждают», сколько «заражают».

Коммунисты теоретически различают «метод убеждения» и «метод насилия». Но их «убеждение» всегда есть ультиматум: за ним стоит весьма недвусмысленная угроза.

Воля к иллюзии есть смертельный враг свободы. Наоборот, воля к истине всегда вытекает из свободы духа и приводит к освобождению, и притом в двойном смысле. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»[273]. С одной стороны, воля к истине предполагает свободу, нашедшую в себе силу предпочесть истину «нас возвышающим обманам». С другой стороны, обретение истины имеет освобождающий эффект. К истине может стремиться только свободный духом. Истина не терпит духовного рабства. Выражение «раб истины» оскорбляет наш духовный слух и есть, по существу, «contradictio in adjecto»[274]. Ибо истина не открывается духовным рабам, и обретение истины не может порабощать. Порабощать нас может лишь нечто чуждое нам, истина же имманентна

духовной природе человека, через свободный дух мы соприкасаемся с истиной.

Однако эта истина необратима: не всякая свобода ведет к истине. Возможны и действительны «соблазны свободы».

Одна из главных истин о свободе заключается в том, что свобода не должна быть самоцелью. Свобода хотя и самоценна, но не самодовлеюща. Свобода есть необходимое условие достижения истины и жизни в истине. Но коль скоро свобода становится самоцелью, коль скоро свобода достигается — сама по себе она не может удовлетворить наш дух. Если наш дух не устремлен к высшим ценностям, то огонь свободы или затухает, или разгорается адским пламенем.

Огонь свободы затухает, когда мы не знаем, что нам делать со свободой, когда мы разменяваем свободу на житейские прихоти и лишаемся высшего смысла жизни. Тогда внешне данная свобода внутренне утрачивается нами, и мы становимся под благом свободы рабами мелких нужд и прихотей. И тогда мы теряем готовность бороться за свободу и потенциально уже соглашаемся на рабство, лишь бы нас оставили в покое. («Свету ли провалиться, или мне чай пить»[275].) *Но победившая ложь не оставит нас в покое и заставит нас силой служить себе.*

И огонь свободы разгорается адским пламенем, когда, обожествив свою свободу, мы не признаем ее у других, сметая с пути все препятствия. Но тогда мы отрицаем свободу как универсальный принцип и узурпируем ее только для себя.

Обе эти формы идолопоклонства свободе (ее самозатухание и ее абсолютизация) приводят нас разными путями к духовному рабству: в одном случае через равнодушие к свободе, в другом — через открытую вражду к свободе.

Нам некуда бежать от свободы: мы должны или принять ее и исполнить, или, обожествив свободу, испытать все адские соблазны, которые скрыты на ее дне. «Человек приговорен к свободе» (Сартр)[276].

В метафизической основе воли к иллюзии лежит, в сущности, плененность временем, рабство у времени. Это рабство у времени может проявляться в трех различных формах: рабства у прошлого, рабства у будущего и рабства у настоящего. Рабство у прошлого заключается в прикованности духовного взора к прошлому, которое при этом подкрашивается, если даже не мифологизируется. Подобная плененность «прекрасным» или «величественным» прошлым парализует нашу волю к действию, лишает нас пафоса стремления к будущему. Очень часто такие люди неплохо приспосабливаются к окружающей их действительности, но духовные силы их парализованы идолопоклонством у прошлого. Такие люди, духовно говоря, «консерваторы», «реакционеры», иногда (но не обязательно) также и в политическом смысле слова.

Рабство у будущего заключается в исключительной устремленности к будущему при невнимании к настоящему и при пренебрежении к прошлому. Это — тип «футуриста», или «прогрессиста», или одержимого манией предприимчивости «бизнесмена». Именно такие люди подменяют стремление к идеалу стремлением к утопиям. Они не умеют ценить настоящий момент и не любят вспоминать о прошлом. Мало того, они постепенно теряют из виду смысл своих стремлений: или жажда приумножения капитала становится для них самоцелью, или они становятся рабами политической утопии и мании власти (которая из средства также становится самоцелью). Такие люди — «активисты», теряющие даже способность созерцания. Ради мнимого будущего они жертвуют реальными ценностями настоящего.

И наконец, рабство у настоящего находит свое выражение в эпикурействе, высшего (гурманство, снобизм) или низшего стиля (пьянство, разврат). Мировосприятие таких людей — «точечно», они не выходят из движущейся точки настоящего — в противовес «футуристам» или «консерваторам», которые живут все-таки в двух измерениях времени. Поэтому тип эпикурейца духовно уже типа консерватора или футуриста. И главное, их настоящее также оказывается иллюзорным, так как истинное настоящее устремлено к будущему и вырастает из прошлого, оно динамично и исторично, оно есть монада целостного времени, а не эфемерная точка. Настоящее вне перспективы будущего и вне озаренности прошлым — абстракция, оборачивающаяся иллюзией. Такие люди только «забываются» в настоящем, тут же исчезающем на их глазах. Подсознательно сознавая эфемерность своего «точечного» существования, они отравляют себя сладким ядом эпикурейства, на дне которого содержится горечь его преходящести и самообманности.

Только тот не раб времени, кто укоренен в вечности и кто смотрит на само время «sub specie aeternitatis»[277]. Истинно свободный духом ценит прошлое, поскольку оно озаряется светом вечности, и тогда прошлое внушает ему благоговение без идолопоклонства. Он устремлен к будущему, потому что стремится воплотить в нем вечные ценности. Будущее вне перспективы вечности неизменно оказывается мнимой величиной. И он ценит настоящее, когда на него падает светлая тень вечности. Только то настоящее не эфемерно, которое озарено светом вечности.

Остается незыблемой истина, что ложное отношение ко времени — абсолютизация того или иного аспекта времени — неизбежно приводит к духовному рабству у времени и порождает иллюзии, которые являются симптомом потаенной неудовлетворенности нашего духа. Ибо время само есть великая иллюзия, и истинное время есть, по слову Платона, «движущийся образ вечности»[278].

## ИДОЛАТРИЯ[279] СВОБОДЫ ИДЕЯ СВОБОДЫ В СОВРЕМЕННОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Мы указывали уже на своеобразную структуру свободы, в силу которой свобода является центральной, не отчуждаемой самоценностью, но не высшей абсолютной ценностью. Отсюда следует, что всякое мировоззрение, «видящее в свободе в лучшем случае «инструментальную» ценность и подчиняющее человеческую личность кумирам экономики, политики, общества, даже понятому деспотически Богу, — всякое такое имперсоналистское мировоззрение является антигуманистическим, по своему духу и тем самым подготовляет почву для подавления личности и личных свобод. Как хорошо говорил Рабиндранат Тагор, «человек не должен быть рабом даже во имя истины и добра»[280].

Мы подчеркивали также, что одно утверждение формальных свобод, без духа и атмосферы свободы, без учета всего целостного спектра свободы, приводит к иссякновению любви к свободе, к восприятию свободы как пустоты, требующей любого заполнения. Так возникает современная версия «бегства от свободы».

С другой стороны, всякое мировоззрение, не только делающее из свободы центральную самоценность, но абсолютизирующее свободу, — всякое такое анархическое мировоззрение освящает право на произвол, какими бы глубокомысленными софизмами этот произвол ни прикрывался.

Свобода не может быть божеством. Идолатрия свободы приводит к нарушению естественной иерархии свободы. Всякая идолатрия свободы есть прометеевский грех — узурпация священного огня свободы только для себя. Тогда огонь этот становится пожирающим пламенем, с которым не могут справиться похитившие его и в котором они в конце концов сгорают.

В XIX веке большинство популярных мировоззрений имело уклон в детерминизм, который считался последним словом науки. В результате человеческая личность приносилась в жертву безличным идолам.

В XX веке новым идолом стал безудержный индетерминизм с его безблагодатной идолатрией свободы.

Эту сверхчеловеческую свободу провозгласили еще в XIX веке Штирнер и особенно Ницше. Бессмертные образы соблазнов сверхчеловеческой свободы представлены у Достоевского, где в лице Кириллова, Раскольникова, Ивана Карамазова показано, как беспредельно понятая свобода приводит к идее «права на преступление» и к духовному или физическому убийству или самоубийству. Проповедующие такую свободу становятся одержимыми сверхчеловеческой гордыней, то есть впадают в жесточайшее рабство у самих себя, у собственной непросветленной самости.

Проповедь такой сверхчеловеческой свободы неизбежно нарушает богоустановленную иерархию ценностей. («Не я, не я — благие иерархи высокий свой запечатлели смысл». — Андрей Белый[281].)

Такая сверхчеловеческая свобода приводит к самообожествлению. Трагедия такой свободы — в невозможности осуществить этот люциферовский идеал. Желая стать беспредельно свободным, человек становится одержимым силами зла. Вместо богоподобного он становится сатаноподобным. Трагедия сверхчеловеческой свободы — в ее неизбежном, имманентном вырождении в рабство у сил зла. Узурпация свободы приводит к утере самой свободы. Это — старая и вечно новая истина, провозглашенная великими сердцеведами.

Однако наша эпоха выдвинула более тонкий соблазн идолатрии свободы — «философию горделивого отчаяния» современного экзистенциализма. Здесь больше нет иллюзий светлого царства горделивого сверхчеловека. Наоборот, здесь есть сознание онтологического бессилия человека, его потерянности в бытии. Но здесь гордо одинокая свобода человека утверждается вопреки этому бессилию. Афоризм Хайдеггера «Человек есть в своем бытии невластный бог»[282] является лучшим выражением духа этого не агрессивного уже, а защитного самоутверждения человеческого «я». Философия экзистенциализма, в отличие от надрывного оптимизма Ницше, — глубоко пессимистическая философия. Она призывает скорее к мужеству отчаяния, чем к победе над врагом. Атеизм современного экзистенциализма — не торжествующий, а «скорбный» атеизм, не желающий, однако, отказаться от своей скорби. («Так что вам до меня, что вам тоска моя, она лишь для меня, с ней не расстанусь я». — Гете, перевод Тютчева[283].)

Наряду с экзистенциализмом еще более тонкую форму «идолатрии свободы» представляет учение Бердяева, где дана неудачная, но по-своему титаническая попытка примирить мораль творческого дерзания с «благой вестью» христианства.

Поэтому мы посвятим ряд глав изложению и критике главных разновидностей современного экзистенциализма. Это тем более уместно, что на русском языке нет ни одной книги, где современный экзистенциализм трактовался бы более или менее подробно[284]. Помимо того, современный экзистенциализм дает благодарный материал для понимания духа современной патологии свободы.

### Предварительное пояснение

Термин «экзистенциализм» происходит от слова «экзистенция» — существование. Но слово это употребляется здесь в особом смысле, ничего общего не имеющем с его традиционным значением. Обычно в философии слово «существование» употреблялось в значении низшего бытия в противовес подлинному бытию. В Средние века «существование» обычно противопоставлялось «сущности», причем «сущности» принадлежал приоритет перед «существованием». Существование нередко рассматривалось как предикат сущности (на чем были построены схоластические доказательства бытия Божия, в котором сущность и существование совпадают). В русском же разговорном языке чеховских времен кличка «существователь» имела даже презрительный оттенок: дескать, тем только и занят, чтобы существовать.

Но в экзистенциальной литературе слово это (введенное Киркегором) приобрело значение конкретного, специфически человеческого бытия, в отличие от бытия вещей и существ, неспособных к самосознанию и свободе. Противопонятием конкретной «экзистенции» здесь является абстрактная «сущность», и дуализм экзистенции-сущности равнозначен дуализму конкретного, индивидуального и абстрактного общего. Это подтверждается и генезисом самого экзистенциализма.

## КИРКЕГОР, РОДОНАЧАЛЬНИК ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА[285]

Основатель его, Серен Аби Киркегор (1809–1853) восстал против умозрительной философии Гегеля, против тенденции оправдывать мировой процесс его разумностью, сводя все диссонансы бытия к «антитезису», отрицательному моменту диалектики, составляющей, по Гегелю, закон саморазвития сущего[286].

В сущности, протест Киркегора против Гегеля родился из той же эмоциональной подосновы, что и протест Белинского против слишком «дешевого» (ибо — только умозрительного) оправдания трагедий жизни «мировой гармонией», которой должно завершиться саморазвитие Мирового Духа (см. знаменитое письмо Белинского Боткину, ставшее прообразом бунта Ивана Карамазова против «мировой гармонии», с «возвращением билета Богу»[287]). Но то, что у Белинского было выражено фрагментарно, хотя и с неповторимой яркостью, превратилось у Киркегора в целое философское направление. И если бунт Белинского против Гегеля был одновременно и бунтом против христианства, то бунт Киркегора был бунтом «за» христианство против умозрительных его подмен.

Если традиционные логики критиковали Гегеля за «культ противоречия», за преувеличение «мощи отрицаний», то Киркегор критиковал Гегеля за мнимое разрешение противоречий — за слишком легкий синтез, перепрыгивающий с диалектической легкостью через мучительные противоречия бытия. Вера и разум, по Киркегору, непримиримы, и мысль его движется скорее в традиции тертулиановского «credo quia absurdum»[288], чем ансельмовского «credo ut intelligam»[289]. «Познание действительности, — говорит Киркегор, — *не дает примирения с действительностью, и умозаключение не есть спасение*».

Главная цель религиозной философии Киркегора — подвести читателя как можно ближе к «*тайне веры*», к принятию абсурда. Поэтому

Киркегор беспощадно разбивает все философские спекуляции, прямо или косвенно подменяющие веру разумом.

В весьма абстрактных формулировках намечает он свое отрицание абстракций. «В противоположность абстрактному мыслителю, ставящему себе целью конкретное мыслить абстрактно, экзистенциальный мыслитель стремится абстрактное мыслить конкретно».

«Абстракция, — говорит он далее, — ни в чем не заинтересована. Существование же представляет собой для существующего насущный интерес. Существование не бессмысленно. Но в существовании мысль чувствует себя в чуждой ей сфере».

Иначе говоря, Киркегор требует «личного мышления», стремящегося найти не «абстрактно-объективную», а «конкретно-субъективную» истину. И это не в смысле традиционного релятивизма, который для него лишь «абстрактно-субъективен», а в том смысле, что истина должна осветить мне мое индивидуальное предназначение, ответить мне на вопрос: «Что мне делать с собой?», или, говоря религиозно: «Как мне спастись?»

Еще иначе говоря, философия нужна Киркегору не для беспристрастного познания, а для конкретного действия. Само экзистенциальное философствование уже есть часть «экзистенциального» действия. И так как высшей задачей является для Киркегора «подвиг веры», то его философия в ее конечном определении есть «философия религиозного действия».

Для конкретного понимания духа экзистенциальной философии вообще и Киркегора в частности следует отметить прежде всего крайний *антропологизм* этого учения. Основой всех писаний Киркегора является человек, загадка его существования на земле. Но этот антропологизм носит в то же время сугубо религиозный характер. Киркегор стремится понять человека через его отношение к Богу, как бы повторяя знаменитое изречение блаженного Августина: «Что же ты хочешь познавать? — Бога и душу. — И ничего более? — Более ничего!»[290]

В этом отношении Киркегор ближе всех стоит к Паскалю — мыслителю, внимание которого также было устремлено прежде всего на человека, на загадочную противоречивость его свойств. «Что такое человек? — Ничто перед бесконечностью. Все перед Ничто. Середина между Ничто и Все... Что за химера человек! Что за чудо, что за раб противоречий! Судья над всем, ничтожный земляной червь, сокровищница истины, обиталище невежества. Гордость и позор Вселенной. Когда он гордится, я его принижаю. Когда он склоняется, я его возвышаю, и так далее, пока он не поймет, что он — непостижимая нелепость»[291].

Подобно Паскалю, Киркегор стремится понять человека как существо имманентно противоречивое, как «синтез времени и вечности», как «гражданина двух миров», живущего «на пороге двойного бытия»[252]. Не человек как существо природное и социальное, лишь часть природы

или часть общества, но человек как существо одинокое, человек, как он дан самому себе в самосознании, является главной темой его интереса. И здесь, в области «психологии глубин», в исследовании метафизики самосознания, Киркегор явился в философии пионером. До Достоевского и Фрейда он открывает на дне человеческой души первородный страх, затаенное чувство «априорной» вины, потаенное отчаяние, тайную волю к самоуничтожению. Характерно само заглавие его произведений: «Понятие ужаса», «Болезнь к смерти» (трактат об отчаянии) и т. д. По характеристике Киркегора, человек — существо раздвоенное, существо, мучимое «априорным» страхом и «априорным» чувством вины, существо невротическое, скрывающее от других и от самого себя носимое им в собственной душе «инферно».

Но он же открывает в последних глубинах духа волю к избавлению, религиозную жажду бессмертия и воссоединения с Богом через веру в Христа Искупителя. «Христос есть вечный современник души».

Нужно было появиться Достоевскому, Ницше и психоанализу, чтобы оценить все эпохальное значение открытий Киркегора в области «тайноведения духа». Здесь уместно провести обратную параллель между Киркегором и Ницше. Философия Ницше одушевлена духом сверхчеловеческой гордыни, философия Киркегора — страхом и отчаянием, преодолеваемыми в «подвиге веры». Но Киркегор — глубже Ницше, ибо он видел, что стремление к сверхчеловечеству таит на своем дне скрытое отчаяние от сознания ничтожества «человеческого, слишком человеческого», что гордыня есть попытка компенсации религиозного страха и религиозной пустоты.

Но в то же время Киркегор видел, что и в отчаянии человек становится одержимым тайной волей к отпадению от Бога, волей к Ничто. Недаром для него «предмет страха есть Ничто»[293]. И недаром в страхе он открыл не только отвращение от своего предмета, но и тайное влечение к нему. Иными словами, — подоплекой страха и отчаяния является опять-таки тайная воля к отпадению от Бога, становящаяся явной и агрессивной в гордыне.

И Киркегор призывает осознать беспредметное будто бы чувство вины как нравственную вину за злоупотребление свободой, как ответственность за каждый миг существования. Он призывает осознать «априорные» страхи как тайный страх Божьего суда, призывает к «мужеству отчаяния», с тем чтобы, искренне отчаявшись, найти путь к вере в Богочеловека — единственного оплота против соблазнов гордыни и уныния.

Философия Киркегора призывает человека прежде всего перестать играть ту или иную социальную роль — призывает его к абсолютной искренности. Лишь откинув свое прирожденное «метафизическое легкомыслие», откинув все самообольщения и самоутешения, отвергнув всех ложных идолов, можем мы проникнуться «экзистенциальным пафосом» — всей душой осоз-

нать ту великую ответственность, ту неизбежность выбора между Ничто и Абсолютным, которая рано или поздно предстанет перед человеком.

Наша жизнь, говорит он в одном из своих произведений, есть постоянное бегство от самих себя. Ибо нам по большей части не хватает мужества осознать всю страшную ответственность, которую налагает на нас звание человека.

Это — вкратце о Киркегоре как о психологе.

Но Киркегор создал и свою философскую концепцию человека.

Человек определяется Киркегором как существо парадоксальное, как существо, находящееся между Ничто и Абсолютным. Между тем разум человеческий невосприимчив к концам и началам. Разум чувствует себя естественнее всего в царстве Середины, в царстве рационально-постижимого, в царстве бытия как устоявшегося быта вещей, то есть в царстве природы и социальности. Пока человек пребывает на лоне природы или является членом социального миропорядка, он не знает тайны одиночества, ставящего его лицом к лицу с самим собой, со своей «самостью». Лишь наедине с собой раскрывается человеку безосновность его бытия. Закон достаточного основания имеет силу по отношению ко всему, что происходит в бытии, но теряет силу в отношении к возникновению или уничтожению бытия. В этом осознании безопасности бытия — метафизический источник удивления, которое составляет, по Аристотелю, начало философии.

Мало того, сознание своей безопасности пробуждает в человеке метафизический ужас перед бездной таинственного, непостижимого Ничто, из которого он изошел. Лишь религиозное переживание Непостижимого как Абсолютного, как Бога является залогом спасения человека. Киркегор при этом имеет в виду не «Бога философов и ученых», не Абсолют, как категорию, а «Бога Исаака, Авраама и Иакова» — живого Бога, «который может помочь»[294]. Лишь в соприкосновении души с живым Абсолютным достигается «разрыв имманентности» — выход к «мирам иным».

Но если Абсолютное по смыслу своего понятия, непостижимо для разума, то тайна христианского Откровения — тайна Боговоплощения, страдания и смерти Сына Божия — не только непостижима рационально, но и противоречит разуму. Принятие христианского учения означает поэтому «*распятие разума*». Здесь Бог становится человеком, трагизм переносится, таким образом, в недра божественной жизни. С точки зрения традиционно-рациональных представлений о христианстве, это — непостижимый парадокс. Но лишь в принятии этой непостижимой разуму, но близкой сердцу тайны преодолевается ужас безосновности бытия, отчаяние от потерянности в бытии.

Итак, человек должен прежде всего вернуться к себе, стать самим собой, а не просто особью человеческого рода. Это — первое требование

киркегоровской этики. Ибо только тот, кто стал самим собой, способен принести себя в жертву Богу.

Но, с другой стороны, если человек желает остаться только самим собой, он противится своему предназначению служения Богу. Ибо «кто хочет душу свою спасти, тот потеряет ее, а кто потеряет ее — спасется»[295].

Следовательно, найти самого себя — лишь первая задача, которая нуждается в восполнении ее главным заданием — служением Богу.

Поэтому религиозная вера является для Киркегора не прибежищем слабых, а *подвигом.* И поэтому истинный герой для него — «*герой веры*». Выше «рыцаря Добра» — Сократа он ставит «рыцаря веры» — Авраама, не побоявшегося принести в жертву Богу своего единственного сына. На примере потрясающего описания жертвы Исаака Авраамом Киркегор ярко иллюстрирует свою любимую мысль о возможном конфликте между моралью и религией и о безусловном превосходстве ценностей религиозных перед ценностями только моральными[296].

Суммируя, можно сказать, что Киркегор раньше, чем кто-либо другой, выразил в своем творчестве кризис гуманизма — тот самый кризис, который в мире мысли возвестили несколько позднее Маркс и Ницше и свидетелями которого на практике мы все являемся. Если у Маркса при этом человеческий лик растворился в классовом коллективе, то у Ницше человек объявляется лишь мостом к сверхчеловеку. Маркс и Ницше были принципиальными атеистами, что вполне последовательно: отрицание человека означает и отрицание Бога, и наоборот.

Но Киркегор пережил кризис гуманизма глубоко своеобразно: подобно Достоевскому, он протестовал против гуманизма во имя Божье. Точнее, он требовал, чтобы гуманизм вернулся к своим первохристианским источникам, проникся ими, стал «теогуманизмом». Киркегор беспощадно разбивает иллюзии о человек, как о метафизически и этически самодостаточном существе, нуждающемся лишь в совершенствовании. Человек для него есть «между», переход. Но переход не к сверхчеловеку, а к героическому принятию Креста. По Киркегору, христианство — религия героизма веры. Недаром этой стороной своего учения он повлиял на Ибсена: образ Бранда навеян именно Киркегором.

Не случайно на этой же почве у Киркегора под конец жизни возник конфликт с датским духовенством. Тот обмирщенный, обуржуазненный, духовно-благовидный протестантизм, который был стилем христианства в Европе XIX века, был для Киркегора равнозначен величайшему лицемерию. И когда епископ Мартензен (глава датского духовенства) был назван после смерти, на могиле, «свидетелем истины», то Киркегор глубоко возмутился: он не мог бы назвать «свидетелем истины» священника, всю свою жизнь прожившего благополучно, достойно и нравственно, но — *только* достойно и нравственно[297]. Для него «свидетелями истины»

были святые, принявшие мученичество в величайшем унижении. В своем последнем произведении «Мгновение»[298] он обрушивается на благополучное современное «псевдохристианство» во имя возврата к традициям первохристианства. Конфликт этот привел к его разрыву с протестантским духовенством. И нет сомнения в том, что здесь высшая правда была на стороне Киркегора, глас которого, как и глас большинства пророков, остался гласом «вопиющего в пустыне».

Киркегора, конечно, не побили камнями, однако он был предан остракизму не только духовенством, но и обществом.

В течение почти целого века наследие Киркегора лежало мертвым кладом. Им лишь изредка интересовались любители психопатологической экзотики. Как исключение, упомянем несомненное влияние Киркегора на творчество Ибсена и на небольшую книгу о Киркегоре, написанную его соотечественником — Геффдингом (кстати сказать, это образец непонимания Киркегора).

И лишь в 20-х годах XX века идеи Киркегора были подхвачены в религиозном плане Карлом Бартом, главой новопротестантской «теологии кризиса», означавшей разрыв с общепринятым протестантизмом в стиле Шлейермахера и возврат к суровым проповедям Лютера[299].

В конце же 20-х годов два немецких мыслителя — Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер — не только проявили к нему интерес, но и положили его идеи в основу собственных систем. Оба эти мыслителя развили в разных направлениях идеи Киркегора. Если Ясперс стал родоначальником «христианского экзистенциализма», то Хайдеггер является самым монументальным представителем атеистического экзистенциализма, т. е. именно той разновидности, которая получила наибольшую известность.

При этом Ясперс остался по духу ближе Киркегору. Хайдеггер же развил идеи Киркегора весьма односторонне, хотя и с философской монументальностью. Книга Хайдеггера «Бытие и время» — одно из классических произведений современной философской мысли.

## УЧЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРА

По своему характеру учение Хайдеггера (р. 1889 г.)[300] глубоко отлично от философии Киркегора. Не столь важно, что книга Хайдеггера насыщена методологией Гуссерля и написана чрезвычайно трудным языком, малодоступным даже для специалистов (кстати сказать, по трудности она может смело соперничать с «Наукой логики» Гегеля), в то время как Киркегор — один из самых блистательных стилистов в истории философии (недаром он говорил о «вегетативном» великолепии своего стиля). Главное же различие заключается в том, что для Киркегора альфа его учения — человек, омега — Бог, а весь смысл его учения — идея Богочеловечества. Философия Киркегора носит религиозный, христологический характер, хотя по форме изложения она более походит на свободное философствование, чем на богословие. В противоположность этому философия Хайдеггера одушевлена прежде всего метафизическим пафосом. Ее главная проблема — сущность бытия. Человек есть для Хайдеггера лишь «окно в сущее», средство к цели — постижению бытия. Но поскольку ключ к загадке бытия он видит в человеческой «экзистенции», то в своем антропологическом методе он во многом сходится с Киркегором.

По Хайдеггеру, в человеке бытие дано не как объект, а как живой субъект (я — сущий). Человек характеризуется им как «живая метафизика бытия». «Человеческий дух есть метафизика, разыгрывающаяся с такой же необходимостью, как само бытие». Сама метафизика есть для него «эпоха в развитии бытия».

Но не следует думать, что Хайдеггер идет по следу Декарта, провозгласившего: «Я мыслю, значит, я существую» — и перенесшего тем самым центр философской проблематики из бытия в сознание. Для Хайдеггера бытие невыводимо из мышления. Наоборот, мышление есть одна из функций бытия, притом бытия, оторвавшегося от самого себя. Недаром

в мышлении мыслимое бытие невольно противопоставляется бытию мыслящему, объект — субъекту.

Основной постулат Хайдеггера гласит: существование предшествует сущности. В переводе на более понятный язык это означает, что человек свободен, что он сам творит свое бытие, что нет никакой заранее данной «сущности», которая определяла бы собой его судьбу. Хайдеггер повторяет здесь в более отвлеченной форме афоризм своего учителя Дильтея: «Человек не имеет никакой природы, но лишь — историю»[301].

Итак, человек творит свое бытие. Однако обычно он сам этого не сознает и склонен впадать в рабство у «мира объектов». Ибо человек существует в *данном* ему мире, в который он не по своей воле «*вброшен*». Человеческое бытие есть «бытие в мире» (in der Welt Sein). Как существо «мирское» человек существует не изолированно от других, а живет в одном мире с другими субъектами. Человеческое бытие есть всегда «событие» (Mit-Sein). Вброшенный в мир, сосуществующий с другими, человек не противостоит миру, а непосредственно живет в нем, находится всегда в той или иной «ситуации». Первоначальное отношение человека к миру носит не бескорыстно-познавательный, а заинтересованно-практический характер. «*Нет в мире жителей; есть лишь спектакль*». Человек живет в атмосфере «повседневности» (Alltaglichkeit). Он склонен поэтому забывать о своей «самости», о свободе своего самоопределения.

Данные ему элементы бытия он расценивает поэтому как «орудия» (Zeuge), как «что-то к чему-то» (Unwillen-Sein). Так, карандаш есть орудие для писания, вода для жаждущего есть перспективная возможность утоления жажды и т. д. Все данное расценивается как данное для чего-то заданного.

Мы проецируем свои нужды, свои стремления на данности, и любой объект «расшифровывается» нами в свете этих подсознательных «самопроекций». Это слоняет объективную картину мира рожденными нуждой «самопроекциями». Иначе говоря, человек живет в мире «заботы», заволакивающего густым туманом подлинную картину бытия. Недаром Хайдеггер говорит в одном из своих позднейших произведений, что «история бытия с необходимостью начинается с забвения о бытии»[302].

Человеческое бытие постоянно «озабоченно», саморассеянно. Сущность заботы заключается в постоянной устремленности на мир «не-я» (при бессознательном самопроектировании «я» в мир «не-я»), в постоянном бегстве от самого себя (при постоянной плененности у своей субъективности).

Хайдеггер вспоминает здесь легенду, приведенную во второй части «Фауста». Забота сотворила человека из земного праха и упросила Юпитера вдунуть в него душу. Затем Земля и Юпитер заспорили о том, кому должен принадлежать человек. Признанный в качестве третейского судьи

Сатурн решил: Юпитер вдунул в человека душу — он получит ее после смерти человека. Человек сотворен из Земли — она получит его тело. Но пока человек живет, он останется во власти Заботы, его сотворившей[303].

Итак, живущая в царстве заботы личность отчуждается от самой себя, теряет свою индивидуальность, забывает пользоваться своей свободой, сливается со «всеми», с массой.

В языке это царство социальной обыденности выражается в безличных оборотах: «говорят», «делают». Немецкий язык имеет здесь специальное местоимение «манн» (man). Из этого безличного местоимения Хайдеггер создает философскую категорию «das Man» как «анонимного» субъекта повседневности. Сам стиль Хайдеггера в описании этой анонимной безличности заботы достигает степени мистического вещания: «Каждый — все и никто... Он сам, "Man" — везде и нигде... Он — непостижимый и неуловимый Аноним...».

В заботе существование забывает о своих собственных возможностях, то есть об источнике использования своей изначальной свободы. Оно забывает о подлинном бытии, которое всегда мыслится на фоне небытия, как «возможности невозможности бытия». Конкретное, нами испытываемое бытие нашего «я» должно мыслиться на фоне «Ничто», а не на фоне мира, который ведь, по Хайдеггеру, есть «конструкция», созданная заботой, а не первородная реальность. Наша самость сознает себя подлинным бытием, но не находит в мире подлинного бытия. Свобода, составляющая сущность нашего «я», неизбежно мыслится на фоне Ничто. Ибо только на фон Ничто можно спроецировать собственные возможности. Сказать «я свободен» — значит сказать: моя свобода (в рамках ее сферы) не ограничена ничем, то есть противостоит Ничто. Ничто конкретизируется в нашем опыте как смерть. Но существование стремится забыть о смерти и создает мнимый мир плоского рассудка, производящий ложное впечатление прочности. Это — мир повседневности, «публичный» мир безымянных масс, называемый Хайдеггером царством «всемства» (man). В этом мире человек прячется от самого себя безликими масками, стремится замолчать голос страха (перед Ничто) или прямой заботой, или претенциозной, скользящей по поверхности бытия «болтовней» (Gerede).

Бытие саморассеивается в повседневности и в заботе, одержимой безликим и вселиким «Оно». «Оно» есть несобственное «падшее» бытие. «Падшее» уже потому, что оно отпало от собственной самости, от метафизического центра подлинного бытия.

Мы все, вернее, безликое «Оно» в нас стремится замолчать смерть. Даже когда мы говорим: «Да, конечно, мы все когда-нибудь умрем», то ударение падает здесь на «когда-нибудь». «Оно», социальная обыденность, стремится представить смерть как естественный и, следовательно, нестрашный факт. Даже первая фигура силлогизма «Все люди смертны, я — человек, значит, я смертен» стремится представить трагедию как

естественный факт. Мы все умрем, следовательно, смерть касается всех, а не специфически меня.

Но всей силой своего философского таланта Хайдеггер показывает нам, что непостижимость смерти есть очевидность непостижимости, что смерть имеет личное ко мне отношение, что она есть *моя* смерть, *мое* небытие. Невольно вспоминается здесь вживание в тайну смерти в «Иване Ильиче» Толстого, и неслучайно сам Хайдеггер приводит один раз ссылку на этот бессмертный рассказ о смерти.

Конкретное сознание смерти, будучи освобождено из-под первичного гипноза ужаса, пробуждает нас к последней решимости (Entschlossenheit) — определить нашу жизнь согласно своему предназначению. Впрочем, и слово «предназначение» не имеет у Хайдеггера традиционного значения «предназначения свыше». Ведь вне «бытия во времени» он не видит и не признает никакой вечности, а видит лишь непостижимое Ничто. Сознание смерти означает для него лишь сознание своей абсолютной свободы и своей же абсолютной ответственности перед самим собой... Представим себе, что наше бессмертие (отрицаемое, впрочем, Хайдеггером) будет заключаться лишь в бессильном созерцании своей прошедшей жизни как целого. В таком случае человек останется как бы вечно пригвожденным к своей судьбе (сотворяемой, впрочем, им самим), будет вечно раскаиваться в неосуществленных им возможностях.

Эта гипотетическая картина дает нам приблизительное понятие о том, в каком смысле Хайдеггер говорит об ответственности перед самим собой за выбор своей судьбы.

Достижение первозданной свободы — нахождение своего подлинного «я», однако, нелегкое дело. Оно уже потому нелегкое, что «я» нет как готовой сущности: человек творит себя сам. Свобода, по Хайдеггеру, «не в бытии, а в небытии». Психологически же говоря, на пути к самопониманию и самоопределению стоит страх. Подобно Киркегору, Хайдеггер придает фундаментальное значение страху, он для него — метафизическая эмоция. Достижение свободы всегда связано с преодолением страха. Но преодоление страха предполагает его первичное осознание, предполагает первичное «вскрытие» страха, а не бегство от него в повседневность. Страх есть метафизическая эмоция именно потому, что он есть «ощущение свободы» (и тем самым — предощущение Ничто).

Недаром и Киркегор определял страх как «головокружение свободы», и недаром Кириллов в «Бесах» Достоевского видит в страхе главную доминанту человеческого бытия. («Жизнь есть боль и страх»[304].)

Хайдеггер отличает при этом обычный, предметный страх (Furcht) от первородного страха, который лучше переводить на русский язык словом «ужас» (Angst). Обычный страх — дитя заботы: мы боимся потерять что-то определенное: имущество, близких, боимся за свое благополучие и

т. д. Первородный же страх не имеет определенного предмета. Страх тем и страшен, что предмет его неопределим или, если угодно, предмет его есть сама неопределенность. Говоря словами Киркегора, «предмет страха есть Ничто»[305].

По Хайдеггеру, метафизичность страха в том и заключается, что в нем предощущается конец всякого бытия («возможность невозможности бытия»). Противоречивая для рассудка идея Ничто раскрывается в эмоциональном сознании как реальность именно в опыте страха. «В страхе бытие сознает свою полную необоснованность, свою полную зависимость от за ним стоящего "Оно" — от Бросателя, которому оно обязано своей "брошенностью". Страх ставит существование на край пропасти, из которой оно изошло, — лицом к лицу с *Ничто*»[306].

Но, с другой стороны, страх имеет и положительную функцию: он напоминает нам о вечной загадке бытия, призывает нас отбросить все чуждое нам и стать самими собой перед лицом предощущаемой в страхе вечности. Впрочем, философия Хайдеггера не знает слова «вечность». Она знает лишь Ничто как фон и «*безосновное основание*» всякого бытия.

Иначе говоря, Хайдеггер в философских категориях напоминает о вездесущности и неизбежности смерти.

Так, его философия бытия переходит в философию небытия, онтология — в мэонологию. И можно даже говорить о пафосе смерти у этого мыслителя.

Смерть возможна в любой момент. Мы все живем «sub specie mortis»[307], хотя и постоянно забываем о ней.

Конкретное осознание смерти и прежде всего сама смерть имеет в глазах Хайдеггера *освобождающее* значение. Смерть помогает нам избавиться от рабства у заботы, обволакивающей непроницаемым туманом нашу самость. Сознание смерти освобождает нас от всего чуждого, наносного, помогает нам вернуться к самим себе. Оно повышает, а не понижает нашу активность. Только в этом видит Хайдеггер подлинную свободу, называя ее «*свободой к смерти*» («Freiheit zum Tode»). Само человеческое бытие раскрывает себя, таким образом, как «*бытие к смерти*» («Sein zum Tode»). Но в духе того же Хайдеггера можно было бы назвать и само бытие «бытием к Ничто». Ибо, повторяем, именно в безосновности Ничто видит Хайдеггер подлинную свободу, которая также может быть лишь «*безосновной*». «*Овеществленный*» же человек —раб заботы, находится в безнадежном плену у бытия. Сознание смерти влечет за собой отчуждение от публично-безымянного мира. Плата за такое героически-нигилистическое самосознание — одиночество. «Отчуждение влечет за собой одиночество. Отчуждение от мира "заботы" держит человека как бы в одиночном заключении».

На фоне Ничто само бытие осознает свою *конечность*. — Если бы бытие было бесконечно, мы не могли бы сознавать его. Подлинное бытие,

говорит Хайдеггер, конечно, временно (невольно здесь вспоминаются слова Версилова: «Человек смертен весь, без остатка»[308]).

Парадоксальным образом идея трансцендентности (как выхода из сконструированного заботой мира) становится здесь основой идеи конечности — в прямом противоречии с традиционным пониманием трансцендентности.

Но если бытие существенно *конечно*, то оно есть как бы остров в океане небытия. Бытие окружено и пронизано небытием. Мало того, лишь всматриваясь в ничто (Hineingehalten ins Nichts), человек способен сознать свою необдуманную подлинную свободу — не абстрактную «свободу воли», а абсолютную ответственность за свою судьбу.

Отсюда вытекает своеобразная этика *героического нигилизма*: не пассивное приятие судьбы, а активное приятие всей ответственности за свою судьбу. «Быть самим собой, к чему бы это ни привело» — вот к какой формуле может быть сведена гипотетическая этика Хайдеггера — гипотетическая, ибо никакой этики фрейбургский философ до сих пор не написал[309]. Она лишь явствует из всего духа его системы. Недаром один из критиков (Йозеф Мюллер) назвал «этику» Хайдеггера «стоицизмом свободы»[310]. Формула самого Хайдеггера: «Человек есть невластный в своем бытии бог» — выражает в предельно краткой форме главный смысл хайдеггеровского учения о свободе. Бытие человеку «дано», и в этом смысле ни о какой свободе не может быть и речи. Но человек все же богоподобен, ибо эта данность и есть он сам — она есть самоданность. Человек может творить свое бытие в том смысле, что он «проецирует» на фон небытия свои собственные возможности и волен в их осуществлении или неосуществлении. Человек не властен в самом факте своего бытия, но он властен в раскрытии или сокрытии своего бытия. Однако «раскрытие» своего бытия существенно меняет модус и самого бытия: раскрытие в себе бытия (осуществление собственных возможностей) является в то же время и «самоосвоением» бытия.

Таков в самых грубых и даже «вульгаризованных» чертах эскиз философии Хайдеггера — философии глубоко атеистической, проникнутой пафосом своеобразного героического нигилизма.

Философия эта глубока, но исполнена противоречий. Так, остается непонятным у Хайдеггера, откуда «дан» человеку «дар свободы». Далее, хотя учение Хайдеггера свободно от упрека в «арбитраризме», ибо он, как никто, умел подчеркивать ответственность свободы, — все же остается открытым вопрос о последней инстанции этой ответственности. Можно сказать, что «я ответствен перед самим собой», но при этом мы не можем не раздвоить себя на ответчика и судью. А на вопрос, как мы можем судить себя, не обладая абсолютно объективным критерием оценки, у Хайдеггера нет ответа. Ибо единственный ответ заключался бы в признании Верховного Судии — Господа Бога, а для Бога, для вечности в философии Хайдеггера нет места[311].

Хайдеггер сам сознает противоречивость своей философии, но пытается отделаться от ответа гордым заявлением, что он лишь «описывает» бытие, а не «объясняет» и что объяснение всегда субъективно и философски дешево. Не его, дескать, вина, если структура бытия оказывается при ее честном описании противоречивой.

Такое утверждение приемлемо лишь для тех, кто считает, что законам логики присуще лишь субъективное, а не объективное значение. Такой крайний субъективизм убийствен для философии, и тогда всякая, даже абсурдная, система может претендовать на свое место под солнцем. Поэтому противоречивость системы, в том числе системы Хайдеггера, будет явным признаком ее порочности — независимо от бесспорной глубины или новизны ее отдельных положений.

Мы знаем, что с начала сороковых годов этого века Хайдеггер проводит ревизию своего учения. Так, он «отрекся» от своего «ученика» Сартра. Так, он недавно заявил, что его философия есть не отрицание Бога, а «ожидание» Его. Так, в статье «Умер ли Бог?» (см. «Holzwege», «Ist Gott tot?») он видит в Ницше скорее «богоискателя», чем атеиста, и сам склоняется к признанию Абсолютного.

Но эта ревизия еще не закончена и еще слишком туманна. Пока Хайдеггер не одарит нас новым монументальным произведением, о его учении приходится судить на основании «Бытия и времени» и еще нескольких работ, написанных в течение 30-х годов. Быть может, атеизм прежнего Хайдеггера — всего лишь этап его философского роста. Но пока в историю философии Хайдеггер вошел — и прочно — именно этим этапом. И если его позднейшие философские высказывания более благочестивы, то ничего философски более ценного, чем «Бытие и время», он пока не создал.

Поэтому характеристика его учения как «теологии без Бога» остается пока лучшей характеристикой этой «философии горделивого отчаяния». Для нашего обезбоженного, но страдающего от пустоты обезбоженности века нет более утонченного интеллектуального яда, чем эта «теология без Бога». По отношению к экзистенциализму более всего оправданы слова Тютчева о «нашем веке», который «*жаждет веры, но о ней не просит*»[312].

## УЧЕНИЕ САРТРА

Хотя философски Сартр менее оригинален, чем Хайдеггер, именно французскому мыслителю было дано подвести итоги и поставить те точки над «i» в системе экзистенциализма, которые не были — из методологической осторожности — подведены и поставлены его учителем.

Учение Хайдеггера — гениальный, монументальный фрагмент. Учение Сартра — слепок с этого фрагмента, но такой слепок, где дорисованы линии, которые были едва намечены Хайдеггером. Мы не говорим уже о том, что в литературном отношении Сартр выражается яснее и прозрачнее своего учителя даже в своих чисто философских трудах. В драмах же и статьях Сартра дух экзистенциализма получил свой литературный «стиль», свое идеологическое «лицо» и создал новое течение в литературе. Именно Сартру удалось выразить в своем экзистенциализме существенный аспект «духа времени» современности. Поэтому его учение заслуживает особой трактовки[313].

Сартр начинает с положения, уже упомянутого нами: «*Существование предшествует сущности*». Это значит, что нет никаких «*сущностей, никакого Бога, никаких вечных истин и ценностей*». Человек есть то, что он есть — что он сам из себя делает. Человек есть совокупность совершенных им актов, за которые он несет полную и абсолютную ответственность. Не столь при этом важно, *что* человек о себе думает. Единственно важно — что он с собой и другими делает. Это звучит почти в духе бихевиоризма. Но это сходство — лишь частичное и внешнее. Ибо «делание» для Сартра лишь внешнее проявление первичного выбора, т. е. начала субъективного, которое, однако, неизбежно проявляет себя в действии и нуждается в проверке действием. Мы можем и должны судить о человеке на основании его поступков, его поведения, но мы не должны забывать, что эти его поступки суть только внешнее проявление первичного выбора. Самосознание нуждается в «бихевиористской» проверке, но первично именно самосознание.

Для обоснования этого «фактицизма» (другое название для экзистенциализма) Сартр строит целую систему метафизики, которую он называет «феноменологической онтологией», т. е. описательной метафизикой.

В общих чертах эскиз метафизики Сартра выглядит следующим образом.

В мире существуют «вещи», факты, которые мы полагаем за «*в себе бытие*» (l'en soi). Им противостоит личное бытие — экзистенция, которую Сартр называет также «*для себя бытие*» (le pour soi)[314].

«Для себя бытие» стремится «воплотиться», осуществиться, т. е. стать как бы «в себе бытием». Однако это невозможно, ибо «для себя бытие» текуче, сугубо временно, изменчиво. «Для себя бытие» есть, в сущности, серия первичных выборов, в то время как «в себе бытие» статично и в силу этой статичности производит впечатление постоянства, в пределе — вечного самотождества.

Однако на самом деле «в себе бытие» есть функция «для себя бытия»: если материал мира нам дан извне, то мы вырезаем на этом материале нужные нам узоры. Наше восприятие мира прагматично, а не «отражательно». Дело философа-экзистенциалиста — «свести» эти узоры к функциям «для себя бытия» — открыть те «символы», которые мы (подсознательно) вкладываем в «вещи», — произвести своего рода «психоанализ вещей»[315].

Еще одно дело философа-экзистенциалиста — свести нас самих (как мы являемся себе) к нашему подлинному бытию — к серии первичных выборов, которые и составляют собственное содержание «для себя бытия». В этом опять-таки частичное совпадение экзистенциализма с психоанализом. Как психоаналитик стремится «свести» все наши духовные движения к бессознательным, первичным «комплексам» — так дело экзистенциалиста свести наше поведение к серии первичных выборов. Но выбор никогда не есть выбор внешнего объекта. Всякий выбор есть «самовыбор». Каждый из нас действует в соответствии с тем, в каком качестве он *полагает себя*. Это «полагание себя» (в качестве такого-то...) проявляется в «*проецировании себя вовне*», или — употребляя термин Сартра — в «проекте» (первичном плане), согласно идее которого мы проявляем себя. Так, трус — трус не потому, что он таким родился, а потому, что он *полагает* себя трусом. Его трусость — не прирожденное качество, а созданная им самим «вторая натура». Трус не приговорен к своей трусости, в его власти — не быть трусом. Но это требует «самополагания», т. е. самопреодоления.

Все наши действия руководятся первичными бессознательными самополаганиями, и поэтому мы сами творим свою судьбу. Впрочем, слово «бессознательный» верно здесь только описательно, а не по существу. В противовес Фрейду и в согласии с Адлером Сартр настаивает на сознательности так называемого бессознательного. Когда мы действуем, что

называется, «бессознательно», мы на самом деле искусно обманываем самих себя — притворяемся, будто не знаем, что делаем, чтобы иметь «оправдание». Мы как бы в тайном заговоре с самими собой, где мы сами являемся и сообщниками. Мы распределяем роли между различными «самополаганиями»: в таких-то ситуациях я буду вести себя так-то, потом забуду об этом, а ты (мое другое самополагание) в это время войдешь в свои права и будешь делать иное (в духе иного самополагания). Таким образом, мы оба будем квиты. Эту сознательно-бессознательную хитрость сознания Сартр называет «дурной верой».

Но вернемся к метафизике. Итак, «я» есть сумма самополаганий. Но полагать себя — значит *отрицать* данный порядок вещей, отрицать свою неизменность. Это означает, что «для себя бытие» постоянно совершает акты отрицания, «негации» — «неантизирует» себя[316]. Поэтому — с точки зрения «в себе бытия» — «для себя бытие» *пронизано небытием.* Как образно выражается Сартр, «"я" есть пустота в густоте бытия», или иначе: «"я" есть дыра небытия в бытии».

Коль скоро я прихожу к сознанию, что я независим от «в себе бытия», что я свободен, самополагаем даже в бессознательных своих проявлениях, я становлюсь реально независимым от мира и от чего бы то ни было в мире. — Я осознаю тогда свою абсолютную свободу, которая, с точки зрения «в себе сущего» мира, есть Ничто. Но это Ничто оказывается реальнее неизменного будто бы бытия, ибо эта неизменность мира — фикция. Подлинная же реальность есть бытие во времени — серия самотворящих мигов. Эти самотворящие миги самовыбора и составляют сущность «для себя бытия».

Несколько конкретнее Сартр проводит эту «экзистенциальную редукцию» при анализе взаимоотношения понятий «знания», «мнения» и «бытия».

Знание есть род «имения» — «обладания», ибо я обладаю знанием. Зная нечто, я стремлюсь «экспроприировать» это нечто своим разумом. Эта «экспроприация» объектов совершается через превращение «в себе бытия» в «бытие для меня». Знание, таким образом, оказывается частным случаем обладания, которое имеет свою иерархию: от обладания повседневными необходимостями до высших форм обладания (знанием, умением и т. д.).

Но обладаемое самим фактом обладаемости перестает быть «в себе бытием» — оно превращается в «для себя бытие». Таким образом, обладание редуцируется к «для себя бытию». Бытие первичнее обладания.

Но само это «для себя бытие» пронизано небытием и возможно только на его фоне. Временность экзистенции только лишний раз иллюстрирует эту существенную конечность («finitude») бытия, его стояние лицом к лицу с Ничто.

Таким образом, в результате «экзистенциальной редукции» мы получаем стоящее на грани небытия, «для себя бытие», признаком и главной

определяющей сущностью которого является *свобода*. «Для себя бытие» существенно свободно, и все наши проявления, которые нередко кажутся вызванными необходимостью, — на самом деле суть продукты нашей изначальной свободы[317].

Если прежние детерминисты стремились свести все наши душевные движения к причинно-обусловленным мотивам, то Сартр обнаруживает свободу в основе как будто самых необходимых поступков.

Из этой изначальной свободы Сартр делает ряд радикальных выводов.

С особым удовольствием он цитирует Достоевского: «Если Бога нет — все позволено»[318]. Нет никаких этических запретов, человек абсолютно свободен.

Но — и тут начинается самое интересное у Сартра — эта свобода страшна и трагична, ибо она налагает на человека страшное бремя абсолютной ответственности. Ответственности — ибо не на кого и не на что перекладывать ответственность за свое поведение и даже на само свое бытие. «Человек — свободен, человек есть свобода». «Нет никаких извинений сзади нас, и нет никакого оправдания впереди нас. Мы одиноки, безо всяких оправданий»[319].

Как Кириллов в «Бесах» (на которого особенно любит ссылаться Сартр), он утверждает, что страх является первой реакцией на такую новообретенную абсолютную свободу («Я должен заявить новую и страшную свободу мою... ибо она очень страшна»[320]). Имея в виду это бремя свободы, Сартр изрекает свой знаменитый афоризм: «Человек приговорен к своей свободе». К этому Сартр добавляет комментарии: «Приговорен, ибо он не сотворил самого себя; свободен, потому что, будучи вброшен в мир, он ответствен за все, что он делает»[321]. Здесь получается своего рода «детерминизм свободы». Ибо хотя мы выбираем свободно, мы *не вольны не выбирать*.

Сознание этой абсолютной свободы пробуждает страх, подобный страху, испытываемому от полного одиночества. Человек отчуждается от мира, в который он не по своей воле «вброшен». Сам мир теряет свою космичность, свою бытийственность. Природа перестает быть материнским лоном, становится чуждой мачехой. В таком мире недостижима истина, говорит Сартр, ибо истина есть истина о бытии. В чуждом же, развоплощенном мире возможна лишь «информация», а не истина: «Нет в мире знаков откровения»[322].

Человеку остается лишь одно: мужественно нести бремя свободы, преодолевать страх и отчаяние постоянным самоутверждением, постоянным «изобретением себя».

Это означает, конечно, радикальный атеизм и «заявление права на своеволие». Сам Сартр говорит о своем учении, что «экзистенциализм есть не что иное как попытка сделать все выводы, вытекающие из атеисти-

ческой позиции»[323]. Но этот атеизм Сартра — не благодушный, «прогрессивный» атеизм, отвергающий Бога, а держащийся за гуманистическую мораль. Атеизм таких благодушных атеистов, в сущности, вербален. Здесь старые моральные ценности остаются на своих местах, отвергается лишь их мифологический источник. Их атеизм не беспокоит их.

В противоположность этому Сартр утверждает, что он «серьезно обеспокоен тем, что Бога нет»[324]. Ибо тогда все позволено, и у нас нет достаточного основания предпочесть добродетель преступлению, если этого «потребует» ситуация. Этика Сартра, как всякая этика радикального атеизма, должна была бы быть этикой радикального же имморализма.

Однако сам Сартр всеми силами стремится избежать этого вывода. Он указывает на то, что «бытие в мире» есть всегда «событие», что, следовательно, мы сосуществуем с людьми и что всякое «самополагание» равнозначно «инополаганию». Говоря человеческим языком, это значит, что, полагая себя в определенном качестве, скажем, преступника, я этим самым сополагаю и всех других людей в таком же качестве: «Все, в сущности, преступники» — обычное самооправдание преступников. Мы имеем полное право и на такой «проект». Но тогда мы создадим условия, крайне неблагоприятные для осуществления свободы. Сартр готов в этом пункте принять вторую форму кантовского категорического императива: «*Поступай всегда так, чтобы максима твоего поведения могла стать основой всеобщего законодательства*»[325], однако не в смысле моральной нормы, а в смысле «проекта», обеспечивающего и облегчающего проявление человеческой свободы. Он предвидит возражение, что преступник может все-таки «соположить» всех людей за преступников. Но на это он возражает, что такая преступная максима не может быть вполне искренней и что поэтому в душе преступника всегда будет раздвоение. Та сфера его бытия, которой он соприкасается с ближними, будет протестовать. Тогда преступник совершит свой выбор «не всем своим существом». Отсюда Сартр выводит следующую максиму: «Делай что хочешь, но делай это всем твоим существом»[326], то есть не принимай половинчатых, противоречивых в себе решений, ибо половинчатые решения аннулируют сами себя.

Нельзя, однако, сказать, чтобы эти хитроумные соображения были слишком убедительны. Ибо если я так интимно связан со всем человечеством, как это утверждает Сартр, то я не «отчужден» от мира и не обречен на одиночество. Сознание же свободы начинается, по Сартру, именно с этого «отчуждения».

Если же Сартр имеет в виду «коллективное одиночество» и «коллективную свободу», то что понимать под «человеческим коллективом»? Ведь человечество как целое не дано в опыте и предполагает наличие мистического единства в Боге, в то время как Сартр — враг всякой мистики, как и всякой религии. Однако, лишая мораль не только религиозного, но и «общечеловеческого» обоснования, Сартр этим самым подка-

пывал бы фундамент своей «этики абсолютной искренности». Если быть совершенно искренним во зле нельзя, и Сартр понимает это, то нужно поставить вопрос: *почему* нельзя? Единственный ответ заключался бы в том, что само первородное существо человека первично причастно добру, зло же есть извращение добра. Но признать это значило бы признать реальность добра и зла, тогда как Сартр претендует на то, чтобы стоять «по ту сторону добра и зла».

Вообще, Сартр, как известно, отрицает бытие общеобязательных ценностей. Это было бы, говоря его языком, признание приоритета «сущностей» перед «существованием», что свело бы на нет весь замысел экзистенциализма. По Сартру, мы «изобретаем» ценности как более или менее пригодные средства к осуществлению свободы. Но в переводе на традиционный философский язык это означает «конвенционализм» —утверждение условности и относительности ценностей, а от конвенционализма один шаг до морального нигилизма.

Единственной максимой для Сартра остается ницшеанское «будь самим собой» — «делай что хочешь, но делай это всем твоим существом». Но тогда сотрутся моральные различия между сатанинским преступлением и святостью.

Вообще, этика — один из самых слабых пунктов экзистенциализма. Все хитроумные диалектические ухищрения Сартра скорее затемняют, чем разъясняют этику экзистенциализма, к чему сам Сартр дает достаточно поводов своим пристрастием к парадоксам. («Никогда не были мы так свободны, как под нацистской оккупацией» — имеется в виду, что эта оккупация повышала, по контрасту, чувство свободы и готовность за нее бороться. Или: «Нужно совершить преступление, чтобы очутиться в моральной ситуации» — имеется в виду, что преступник скорее ощутит моральный конфликт и поймет, что его «самополагание» было направлено против свободы как его ближних, так и его собственной.)

Тот факт, что Сартр за последние годы стал открытым союзником коммунизма (хотя не коммунистом), конечно, формально не может быть использован как объективный аргумент против этики экзистенциализма. Но факт этот психологически понятен, если иметь в виду скрытый иммора-лизм этики экзистенциализма. Если «все позволено», то я вправе выбирать любую этическую позицию, даже аморальную, и единственной моей добродетелью да будет последовательность.

Сартр глубоко прав в подчеркивании трагического, антиномического характера свободы. Свобода не только «царственный дар», но и великое бремя. В борьбе против благодушно оптимистического понимания свободы Сартру принадлежит немалая заслуга. Кроме того, именно Сартр «вывел на чистую воду» этику героического нигилизма, только подразумевающуюся у Хайдеггера.

Но гипертрофия свободы у Сартра делает эту свободу безблагодатной. Сартр приписывает человеку всю полноту божественной всесвободы. Но так как бытие человека все же «дано» ему (и Сартр это подчеркивает), то парадоксальным образом получается некий «детерминизм свободы», делающий из свободы фатум. Мэонизация свободы делает невозможной ее онтологизацию. Свобода оказывается пустой, не имеющей за собой онтологической опоры. Свобода у Сартра растворяется в небытии, и, таким образом, человек оказывается «рабом Ничто»[327].

## ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ. ФИЛОСОФИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА

Кроме атеистического экзистенциализма, есть еще его христианская разновидность. Его главными представителями являются немецкий философ Карл Ясперс и французский мыслитель Габриэль Марсель. Христианский экзистенциализм менее ярок и сенсационен, чем его более прославленный атеистический «коллега». Однако философски он не менее значителен и дает гораздо более здоровую духовную пищу.

Глава христианского экзистенциализма Карл Ясперс — философ крупнейшего ранга, один из властителей дум современности. Ясперс родился в 1883 году. Он специализировался сначала на медицине и психиатрии. В 1913 году вышла его ценная книга «Общая психопатология». Однако вскоре интерес к философии побуждает его стать профессиональным философом. После Первой мировой войны он публикует интересную книгу «Психология мировоззрений», за которой последовали основополагающие для его системы христианского экзистенциализма книги: «Разум и экзистенция» (1934), «Философия», «Духовная ситуация нашего времени» и «Экзистенциальная философия». Последнее крупное произведение Ясперса — «Об истине», более 1000 страниц, (1954), и ряд небольших работ, из которых особо отметим «Разум и неразумие в наше время».

Ясперс является также автором нескольких книг о Ницше[328].

Как экзистенциалист Ясперс любит подчеркивать трагичность человеческой свободы. Но как христианин он стремится показать, что антиномии и трагедии, в конце концов, разрешаются в живом общении с Богом, в религиозном опыте.

В этом отношении Ясперс по духу ближе к родоначальнику экзистенциализма — Киркегору, чем его атеистические коллеги. Целью Киркегора также было беспощадно разрушать все обманные утешения разума с тем, чтобы через «распятие разума» на кресте веры достигнуть религиозного катарсиса (очищения. — *С.Л.*). Но если Киркегор писал вдохновенные

импрессионистские наброски, то Ясперс строит систему, пользуясь всеми методологическими достижениями современной философской культуры. И хотя для Ясперса характерен настоящий культ философского импрессионизма Ницше, сам он стремится выдержать стиль своего философствования в строгих, сдержанных тонах. Стремление рационально выражать иррациональное вообще очень характерно для этого мыслителя. И поэтому иррациональное, в сущности, содержание его рационально сформулированных категорий делает изложение его системы особенно трудным делом.

Ясперс начинает свою систему с критики научного познания. Он признает объективность науки, но считает, что ее объективность покупается ценой отвлечения всего объективируемого, всего рационально постижимого, от необъективируемых, не поддающихся рациональному анализу глубин. Научное познание объективно значимо, но оно направлено лишь на застывшую поверхность бытия. Иным научное познание быть и не может, так как критика Ясперса направлена не против науки, а против так называемой «научной философии», превращающей научные методы в догму. Дело «философской ориентации в мире» (так Ясперс называет гносеологию) поэтому — осознать, что за границами «мира объектов» лежит неисповедимая глубина иррациональных субъектностей. Дело обстоит не так, что между постижимым и непостижимым лежит ясно очерченная граница. Сама обыденная реальность, сами «научные факты» таят на своем дне непостижимое (Ясперс употребляет здесь термин «объемлющее») («Das Umgreifende»).

Радикальным аргументом против наивно оптимистического тезиса о всепознаваемости бытия является факт, что в нашем сознании бытие неизбежно раздваивается на субъект и объект. Целостное же бытие не знает этого раздвоения. Уже по этой причине наше сознание принципиально не в силах постичь целостную реальность.

Сказанное относится и к нашему внутреннему миру: научная психология также изучает отдельные элементы души как «объекты» (комплексы). Сама же душа как сплошная цельность «объемлет» собой все свои проявления и не умещается в рамки научной психологии.

Человек поэтому никогда не может сполна объектировать ни внешний мир, ни свою душу. Но в то же время он «вброшен» в мир и живет в мире не как отвлеченный объект или как «пучок комплексов», а как живой целостный субъект. Отсюда и двойственность человеческого бытия. С одной стороны, мы все живем в мире, действуем в нем, постоянно находимся в той или иной «ситуации» и не можем позволить себе роскоши бескорыстного созерцания. С другой стороны, мы несем в своей глубине «метафизику» — свободу, ответственность — то, что мы называем нашим целостным «я», — источник всех наших действий, состояний и пережи-

ваний. Мы находимся в многообразных отношениях к миру, но к самим себе мы имеем «абсолютное отношение».

Мы не только движемся во времени, но реально длимся, созреваем, стареем, умираем, переживаем конфликты. Наше живое, необратимое во времени бытие есть «экзистенция», которую Ясперс противопоставляет простому «существованию» («Existenz» противополагается «Dasein»). Существование всегда находится в определенной ситуации и исчерпывается этими ситуациями. Экзистенция же выходит за пределы «ситуации», она есть «то во времени, что превосходит время». Экзистенция есть «свобода, стремящаяся преодолеть всякую данность». Личность или, как Ясперс выражается, «самобытие» (Selbstsein) есть единство существования и экзистенции, единство «жизни» и «духа».

Разум есть самая безличная сфера духа, он лучше всего ориентируется поэтому в существовании — грубо говоря во внешнем мире. Но и разум все же в своей глубине «экзистенциален», его нельзя искусственно абстрагировать от живой личности. Поэтому на самом деле нет ни «безразумной экзистенции», ни «лишенного экзистенции разума». «Экзистенция освещается лишь светом разума, а разум лишь из экзистенции черпает смысл своего бытия».

Если бескорыстное познание мира наталкивается на свои естественные границы, то объективное познание экзистенции просто невозможно... Экзистенция не постоянно сущее бытие, даже не временной поток — она существует из глубины свободы, а свобода не поддается рационализации. Всякая рационализация свободы неизбежно превращает ее в детерминированность. Поэтому мы можем познавать экзистенцию не как предмет, а как «систему возможностей». Эти возможности необратимы: что раньше было возможным, становится невозможным сегодня, а будущее таит в себе еще невозможные возможности. «Горизонт возможностей открыт».

Сам мир, прежде всего мы сами — незаконченны, мы постоянно творим себя, однако не по произволу, а собственно в той «ситуации, в которой мы находимся и на которую мы должны дать тот или иной ответ».

Мы находимся в постоянном напряжении между «полярностями» — между свободой и зависимостью, между одиночеством и общением, между жизнью и смертью, между «законом трезвости дня и страстью ночи».

Эти противоположности неразрешимы в рациональном синтезе: учение об антиномиях Канта ближе к истине, чем диалектика Гегеля. Но именно они сообщают бытию его динамичность. В рациональной неразрешимости противоречий — «здоровая трагедия жизни». Это значит, что мы постоянно должны *выбирать*. В конечном же итоге наш выбор сводится, в сущности, к выбору самого себя, ибо от нашего полагания себя в таком-то качестве зависит выбор объекта. В этом – имманентная драматичность выбора.

Но из драматического выбор становится трагическим или вообще невозможным, когда мы попадаем во власть того, что Ясперс называет «пограничной ситуацией». Тяжелая болезнь, роковая случайность, наконец, смерть раскрывают нам воочию хрупкость, даже эфемерность нашей экзистенции. Мы не властны овладевать «пограничными ситуациями», в лучшем случае мы можем уменьшить шансы их наступления в данный момент с тем, чтобы они все равно овладели нами рано или поздно.

Можно по-разному реагировать на «пограничные ситуации»: или до поры до времени «замалчивать» их, как это обычно делается, — недаром говорить о своих несчастьях публично считается признаком дурного тона. Часто мы впадаем в отчаяние, это духовное самоубийство. Или, наконец, «пограничная ситуация» дает нам повод осознать самих себя — как свою ничтоподобность, так и свою тайную связь с Трансцендентным. И тогда мы становимся на путь религиозного катарсиса, религиозного упования.

Возможны, конечно, и промежуточные реакции: например, безрелигиозно-стоическое отношение к жизни. Но в стоическом отношении к жизни уже начинается переоценка земных ценностей и дается бессознательная ориентация экзистенции на Трансцендентное.

«Пограничные ситуации» вынуждают нас к очной ставке с самими собой, когда наша судьба и наше предназначение предстают в их истинной перспективе. «Пограничные ситуации» вынуждают нас к самоуразумению. Но наше «я» дано нам не как субстанция, а как самопризыв к уразумению собственных возможностей. Этот призыв может быть услышан — и тогда мы живем в свободе, но он может остаться неуслышанным и безответным — и тогда мы живем «как все»: больше «существуя», чем «экзистируя». Жертвуя своей свободой, забываясь в круговороте быта, мы избегаем тех «экзистенциальных опасностей», которые таятся на дне свободы. Но безопасность эта лишь кажущаяся. Мы становимся тогда незаметно для самих себя одержимы безликими «анонимными силами», и вся наша жизнь становится анонимной. И если мы избегаем опасности свободы и гибели во имя свободы, то нам все равно суждено погибнуть в рабстве.

В противоположность этому принятие и осознание своих собственных неповторимых возможностей подвергает нас всем опасностям, которые таятся на дне свободы: мы вступаем в неразрешимые конфликты, мы терзаемся чувством вины, теряем чувство обеспеченности, мы как бы балансируем на канате над бездной небытия. Но зато мы становимся полноценными личностями, становимся причастны к подлинному бытию, мы обретаем свою душу, даже если теряем блага мира. Это и есть «экзистенция». Само наше действие становится, тогда «безусловным». Лютеровское «на том стою, и не могу иначе»[329] является хорошим примером

такого «безусловного действия», которое не обращает внимания ни на какие последствия.

Главное же — в «пограничных ситуациях» выступает еще одна, самая важная черта «экзистенции»: ее тайная связь с Трансцендентным. Здесь свобода перестает быть произволом, она становится орудием Абсолютного.

Ясперс дает своего рода «*доказательство бытия Божьего, исходя из свободы*». Он, правда, заранее оговаривает, что это не рациональное доказательство, которое вообще невозможно, а онтологическое *указание* на бытие Божие. Сущность этого «онтологического указания» в сжатом изложении сводится к следующему.

Суждение «я свободен» не есть вывод из опыта. Оно есть априорное усмотрение той ответственности, которая неизбывно лежит на мне. Суждение «я свободен» принадлежит к очевидностям духа, причем Ясперс подчеркивает, что наиболее несомненные очевидности с наибольшим трудом усваиваются нами, ибо мы все заражены рефлексией и требуем «доказательств» недоказуемых, но очевидных аксиом.

Но столь же ясно я сознаю, что эта свобода *дана* мне, что она составляет *условие* творчества, а не продукт его. Ибо опыт учит нас скорее зависимости, чем свободе. Значит, свобода не дана мне «миром», который есть система зависимостей, а имеет внемирное происхождение. «Я обладаю свободой не благодаря себе самому, — пишет Ясперс, — свобода мне *дарована*. Там, где я являюсь самим собой, я сознаю, что я есмь я не благодаря себе самому. Глубочайшая свобода проявляет себя как свобода от "мира" и в то же время как глубочайшая связанность с Трансцендентным».

Таким образом, бытие Божие *показуемо* из глубин свободы.

Но, конечно, Ясперс имеет в виду не «дикую свободу произвола», которая «возвещает лишь мнимую самостоятельность». Бороться за свою свободу с «миром», не будучи укорененным вне мира, — безнадежное предприятие. Только если я сознаю свою тайную зависимость от Трансцендентного, я достигаю внутренней свободы от «мира». Тогда-то я действую «с необходимостью свободно». В этом нет противоречия, ибо структура свободы такова, что она проявляет себя не в самоутверждении, а в служении Абсолютному. «Человеку, для которого его жизнь стала прозрачной, все возможности, включая ситуации безвыходности и уничтожения, посланы Богом». Тогда каждая ситуация становится задачей для свободы человека, который в ней живет, растет и гибнет. Тогда в мировых реальностях мы читаем шифр Трансцендентности.

Если мы не можем постичь мир и еще менее самих себя, то познание наше терпит полное крушение при стремлении постигнуть Абсолютное. Но мы ощущаем на себе персты Абсолютного. Ибо то, что незримо призывает нас проявить свою свободу и есть Абсолютное. Свобода укоренена

в Боге. Уважая нашу свободу, Абсолютное не дает нам прямых приказов или прямых указаний. Оно пишет нам иероглифы знаками судьбы, которые мы должны «расшифровывать». «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес»[330]. Мы обладаем тайным шифром для этой «расшифровки Трансцендентного» в лице нашей совести. Но необходимо внимание к собственной совести, нужна нравственная чуткость, чтобы распознать тайный смысл явных знаков.

«Человек конечен, временен, — пишет Ясперс, — но благодаря свободе Трансцендентности эта его конечность уникальна». В ней (в конечности) есть как бы окно, через которое можно видеть лишь «умными глазами».

Свобода человека, таким образом, не беспредметна, как у Сартра, а есть свобода, *несмотря* на зависимость, свобода, укорененная в Трансцендентном. Свобода человека есть свобода ответа, свобода *реакции*, а не акции, предпринимаемой в безвоздушном пространстве. Свобода онтологически укоренена в Трансцендентном, но Трансцендентное само никак не нарушает и не ограничивает нашу свободу, а создает условия для ее самопроявления.

Однако это еще не все. «Безусловное действие» — в условиях «пограничной ситуации», когда человек действует с «необходимостью свободно», — не достигает своей цели. Человек, поставленный в условия «абсолютного выбора» между Ничто и Абсолютным, не может выдержать этой абсолютной ответственности — он неизбежно терпит крушение, гибнет. Тогда, говоря словами философа, «*его действие прерывается*, его экзистенция обретается через самопотерю и его конечное крушение обнаруживает себя как конечный успех». Терпя крушение в своем стремлении к осуществлению свободы (т. е. воли Трансцендентного, совпадающей с нашей абсолютной свободой), человек достигает катарсиса, как в греческих трагедиях. Тогда здешний свет Трансценденции озаряет всю перспективу «экзистенции», хотя она перестает «существовать». Только религиозная вера способна вместить в себе смысл этой «радости–страдания», «гибели–успеха», воскрешения через смерть: «Смертию смерть поправ». Философия Ясперса заканчивается мистерией.

Таков в самых общих чертах скелет учения Ясперса. Он сходится с атеистическими экзистенциалистами в своем подчеркивании имманентной трагичности жизни, в своем метафизическом славословии трагедии. У него человек также поставлен «лицом к лицу с Ничто». Бытие у него также пронизано небытием, и человеческая свобода у него также оказывается безусловной.

Но свобода имеет у Ясперса свой онтологический фундамент. Он гипостазирует и героизирует свободу и гибель не ради них самих, а ради Трансцендентного, то есть Господа Бога. За бездной небытия он ощущает бытие Абсолютного и выражает первоощущение в неизбежно рациональных философских категориях. Свобода у Ясперса не пуста и

не бессмысленна, но исполнена высшего смысла. Правда, для лишенных религиозного слуха она немногим будет отличаться от мэонической свободы атеистических экзистенциалистов.

Бог Ясперса — абсолютно трансцендентен. «Верить в Бога — значит жить тем, что никак не существует в мире, — говорит он, — кроме своих многообразных символов». И далее: «Бог, в которого Мы верим, — дальний Бог, тайный Бог, неисповедимый Бог».

Ясперс знает тайну Трансцендентности — «страх и трепет», испытываемый от вознесения духа к «совсем иному», к неисповедимому Божеству.

Но он не знает тайны имманенции — тайны нисхождения Бога в мир, тайны брака души с Богом. Его Бог скорее Бог Ветхого Завета, к которому можно приближаться с трепетом, чем Богочеловек Нового Завета, который, вочеловечившись, становится близким и понятным не только нашему духу, но и нашей немощной плоти. В этом смысле можно говорить о духе протестантизма в философии Ясперса. Здесь есть чистота и высота религиозного умонастроения, но нет умиления сердца, рождающегося от нисхождения (кенозиса) Бога в глубины нашего сердца. Имманентный образ Христа заслонен у него трансцендентным Богом Отцом.

Соответственно свобода у Ясперса этически чиста и высока, но лишена благодати, она есть трагически безблагодатная свобода.

Но как бы ни было, философия Ясперса является вершиной современного экзистенциализма. В ней дано преодоление гипостазирования трагедии, сущность которого составляет философию его атеистических коллег.

От философии Ясперса веет духом горных вершин и большой моральной высоты. И он умеет сообщить читателям этот этический пафос.

Уже за одно это его философия заслуживает признания и изучения, а его учение, помимо философской поучительности, имеет большую педагогическую и человеческую ценность.

## УЧЕНИЕ БЕРДЯЕВА

Наряду с «официальным» экзистенциализмом, построенным на учении о трагической свободе, большую ценность в этой области представляет учение Бердяева (1874-1948). Собственно, именно Бердяев может быть назван философом трагической свободы par excellence[331], и его учение было выражено и развито им задолго до появления экзистенциализма[332].

Если философы-экзистенциалисты имеют преимущество перед Бердяевым в отношении большей строгости метода и систематичности, то Бердяев превосходит экзистенциалистов по глубине и патетическому характеру своей философии. Философия Бердяева более «экзистенциальна» по духу и более одержима этическим пафосом, чем учение даже христианских экзистенциалистов. Помимо всего этого, Бердяев более доступен, чем профессиональные экзистенциалисты, прежде всего по заражающему пафосу его философской проповеди, а также по дару публицистической живости, которую он умеет сообщать даже самым отвлеченным своим идеям.

В процессе своего развития Бердяев несколько раз менял редакции своего учения, которое, однако, оставалось существенно тем же после его разрыва с марксизмом и вступления на путь христианского философствования. Мы будем держаться последней редакции его учения, выраженной в таких книгах, как «О назначении человека», «Философия свободного духа», «Рабство и свобода человека», «Опыт эсхатологической метафизики».

Учение Бердяева, взятое с формальной стороны, представляет собой разновидность крайнего дуализма.

Оно построено на дуализме субъекта и объекта, духа и природы, свободы и необходимости.

Первичен дух, а не природа. Природа (в том условном, детерминистском смысле, который ей придается философом) есть следствие «*объективации*» — понятие, которое играет центральную роль в его учении.

Первично существуют субъекты. Объекты порождаются субъектами в порядке «объективации» — самоотчуждения, саморассеяния, экстериоризации субъекта. «Субъект сотворен Богом, объект сотворен субъектом»[333]. В религиозном плане объективация тождественна акту грехопадения — отчуждения человека от Бога, сопутствуемого отчуждением человека от природы и попаданием субъекта в зависимость от мира объектов.

«Если мир находится в падшем состоянии, то это — не результат способов познания (как думал Шестов). Вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, разделения и отчуждения, которые претерпевает ноуменальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в самом бытии. Она порождается субъектом не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы сомневаемся в реальности первичного, объективируемого и нерационализированного». Тогда-то вместо «экзистенции как неповторимой творческой реальности духа мы находим в природе только "бытие", детерминированное законами»[334].

Всякая духовная реальность коренится в Боге, бытие которого для Бердяева первично и рационально недоказуемо. Бог — дух, присутствующий в любовном общении, в подвиге, в мистическом опыте и в творчестве. Само творчество есть для Бердяева продолжение миротворения, есть «восьмой день творения»[335]. Это на первый взгляд может показаться пантеизмом. Однако учение Бердяева, имея сильную окраску мистического пантеизма, значительно уклоняется от традиционных форм пантеизма. Пантеизм есть полное или частичное отождествление Бога и мира. Но, во-первых, для Бердяева сам «мир» есть продукт «объективации». Во-вторых, и сам Бог Творец для него «вторичен», ибо Он является Творцом лишь в своем отношении к миру. В своей же само-сути Бог превосходит всякое определение. В духе апофатического богословия и немецкой средневековой мистики Бердяев предпочитает говорить о «Божественном Ничто» — о «Бездне» (Ungrund'е). С этой точки зрения, продолжает Бердяев, можно сказать, что свобода коренится в Ничто и что она, следовательно, не была сотворена Богом, а существовала предвечно. Свобода предвечно коренится в Ничто, в «бездне». Именно поэтому Бог Творец не ответствен за зло в мире. Зло проистекает из несотворенной Богом свободы.

Человек есть, по Бердяеву, «дитя Божие и дитя мэона — несотворенной свободы». «Мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно стало бытием»[336]. Поэтому «Бог Творец всесилен над бытием, но не всесилен над небытием, над несотворенной свободой»[337].

Эта мэоническая свобода предшествует добру и злу. Она находится «по сю сторону добра и зла». Поэтому акты свободной воли (как исходящие от Ничто) не могут быть предвидены Богом. Поэтому-то Бог не несет ответственности за зло.

Это учение о несотворенной свободе как о втором Абсолюте есть самое оригинальное у Бердяева. Свобода для него первичнее Бога Творца, и сама она коренится в Ничто. Поэтому учение Бердяева лучше характеризовать как мистический «пан-мэонизм», чем как мистический пантеизм.

Подобно Миллю, Бердяев решает традиционную антиномию всемогущества и властности Божьей в пользу всеблагости. Но Милль не делал тех революционных для богословия выводов о до-бытийности свободы, какие делает Бердяев.

Зло исходит из глубин иррациональной свободы, поскольку она противится воле Божьей и, в своем безумном эгоцентризме, приводит к нарушению божественной иерархии бытия. Зло коренится в последней инстанции в гордыне духа, желающего поставить себя вместо Бога, что приводит к отпадению от божественного бытия. Результатом является разложение духовного и материального бытия — царство греха и смерти. В своей последней глубине, однако, происхождение зла остается величайшей, необъяснимой мистерией.

Здесь необходимо внести уточнение. Бердяев различает три основные формы свободы: иррациональную, несотворенную свободу, далее, рациональную, моральную свободу творчества добра и, наконец, сверхрациональную свободу в Боге, когда свобода свободно покоряется воле Божьей[338].

Но в центре учения Бердяева стоит именно первая — иррациональная свобода.

Итак, бездна первичной свободы, изначально неподвластной Богу, является источником зла, но также источником всякого творчества. Нет никакой силы, которая насильно заставила бы человека идти по пути добра. Сам Бог не может в этом человеку помочь, если человек не захочет гармонизировать свое творчество согласно воле Божьей. «У Бога меньше власти, чем у полицейского». Но идущий по пути зла теряет свою свободу, становясь игралищем безличных природно-социальных и в пределе сатанинских сил. Вторичная, рационально-моральная свобода предохраняет человека от соблазнов зла, но ведет к принудительной добродетели. Принудительное добро ведет к разделению человечества на «добрых» и «злых», и в таком добре оказывается мало добра. «Грусть от того, что не видишь добра в добре», — цитирует здесь Бердяев слова Гоголя[339].

Такое принудительное добро теряет свою духовность, свой живительный источник иррациональной свободы и становится тираническим. В результате возникает «*кошмар злого добра*»[340], — само такое насиль-

ственно-законническое добро становится инквизиторским и диалектически превращается в источник нового зла.

Сам миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, «о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил».

Исход из этой трагедии свободы может быть только трагическим. Он заключается в самораспятии Божества. — «Тогда Бог действует вторично в отношении мира и человека. Бог появляется не в аспекте Творца, а в аспекте Искупителя и Спасителя, в виде страдающего Бога, который принимает на себя грехи мира и нисходит в бездну свободы. Бог Сын нисходит в глубины свободы, проявляя себя не во власти, а в жертве». «Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить мэоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы»[341].

Если тварь (прежде всего — человек) свободно отвечает на этот жертвенный призыв любви, то сама темная свобода просвещается божественным светом и, не теряя своей свободы, свободно входит в Царство Божие. Таким образом, происходит преодоление соблазнов свободы свободным приятием благодати Божьей.

В этом нисхождении Бога в глубины свободы и в просветлении ее изнутри заключается третья, сверхрациональная свобода.

Но если тварь остается глухой и слепой к божественной жертве, то она продолжает неопределенное время находиться в состоянии мучительного раздвоения и взаимотерзания. Нет никаких гарантий победы Бога над темной свободой, кроме веры в незримую мощь божественного света.

Таков метафизический скелет учения Бердяева о трагической свободе, и такова его трагическая теодицея, отрицающая всемогущество Божие ради спасения свободы человека и всеблагости Божией.

Более конкретно идея свободы выражается в учении Бердяева о личности и о творчестве.

Человеческая личность есть для него центральная реальность, центр и источник творческой активности. Он даже договаривается до парадоксального утверждения, что «личность первичнее бытия».

В творчестве Бердяев видит «перво-жизнь» — непосредственное положительное проявление свободы. Вне творчества для него нет свободы. Творчество есть для него «откровение Духа». Творчество не нуждается в оправдании и не знает над собой внешнего суда[342]. «Творчество есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха». Творчество есть самоценность.

Однако плоды творчества (а творчество неизбежно выражается в продуктах, внешних плодах) вызывают у Бердяева подозрение в их онтологической ценности. «Всякое выражение творческого акта вовне (то есть объективация творчества) попадает во власть этого мира». «Объекти-

вация духа, — пишет он в другом месте, — есть его искажение, самоотчуждение». Объективация «ведет к падшести», и сам «мир явлений есть порождение объективации».

Таким образом, результат творчества (его воплощение в плодах) обессмысливается Бердяевым. Единственной ценностью для него остается само творческое горение. По правильному замечанию Зеньковского — типично романтическая концепция, боящаяся принятия реальности[343].

В этике Бердяев различает три ее ступени: этику закона, этику благодати и этику творчества.

Этика закона есть подготовительная, хотя диалектически необходимая ступень нравственного сознания. Здесь грешной человеческой воле дается закон — строгое различение добра и зла. Это различение и вытекающие из него моральные запреты необходимы для обуздания грешной и страстной природы «ветхого Адама», нуждающегося в моральной дисциплине.

Но поскольку закон есть нечто внешнее по отношению к человеку и обращен больше к *роду* человеческому, чем к личности, этика закона носит внешний, безличный характер. Закон способен лишь обуздывать, а не преображать грешную волю. В результате этика закона легко порождает законничество, фарисейство и оказывается неспособной победить зло изнутри. Само резкое разделение на «добрых» и «злых» оборачивается фанатизмом и моральным садизмом. Фрейд, настаивавший на садистском характере «велений сверх-я», говорит Бердяев, глубоко прав, поскольку дело касается этих извращений морального сознания. Поэтому в законническом добре оказывается мало подлинного добра.

Этика благодати представляет собой высшую ступень этики. Христос поставил «человека выше субботы»[344] (то есть закона). В этике благодати преодолевается резкий дуализм добра и зла, характерный для этики закона. Христос пришел спасать грешников, а не «добродетельных». В христианском милосердии и всепрощении преодолеваются формализм и безличная жестокость этики закона. Само зло внутренне сублимируется благодатью, апеллирующей к раскаянию и прощению. Здесь происходит «кенозис»[345] —нисхождение Божества в самую гущу страдания и греха ради внутреннего преображения грешной воли.

Однако в этике искупления есть своя опасность — «трансцендентный эгоизм» — исключительная забота о спасении своей души. Этот «трансцендентный эгоизм» легко переходит в болезненную манию страха вечных мук и суда Божьего, в результате чего теряется благодатная энергия любви.

Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее этикой творчества, стоящей «по ту сторону» спасения или гибели. Здесь «абсолютные веления» заменяются «бесконечной творческой энергией». Всякое творчество есть, в сущности, принесение себя в жертву ради ценности, воплощаемой в творческом акте. Здесь личность полностью проявляет себя, забывая о самой себе.

Бердяев с полным правом настаивает на необходимости «творческого добра», без которого сама мораль становится скучной. Но сама этика творчества оказывается у него настолько «сверхэтичной», что вряд ли заслуживает названия этики. Ибо сам философ утверждает, что творчество стоит «по ту строну добра и зла», а этика озабочена прежде всего именно вопросом о добре и о зле. Помимо того, без ответа остается у Бердяева вопрос о злом творчестве, которое все-таки возможно, хотя бы оно подготовляло разрушение.

Свое отношение к проблеме добра и зла Бердяев выражает в следующей парадоксальной формуле: «Плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло. ...Мир идет от первоначального неразличения между добром и злом к резкому различению между ними с тем, чтобы, обогатясь опытом этого различения, кончить неразличением между ними в высшем смысле»[346].

Именно в этике творчества достигается, по Бердяеву, окончательное освобождение от соблазнов фарисейства и фанатизма (опасность этики закона) и от соблазна «трансцендентного эгоизма» (опасность этики искупления).

Однако, повторяем, этика творчества носит у Бердяева чересчур романтический характер, чтобы называться этикой. Бердяев хорошо говорит о «преодолении моралиста в этике», но в своей романтизации абсолютного творчества он преодолевает и самое этику.

Корнем всех этих и иных уклонов Бердяева является абсолютизация им свободы. Возводить свободу в ранг пра-Абсолюта — значит лишить ту же свободу онтологического фундамента, значит обожествить всякое творчество и стать «по ту сторону добра и зла». Хотя у Бердяева эта «потусторонность» свободы не означает открытого имморализма, как у Ницше, все же она означает весьма опасный для этики сверхморализм, а для онтологии — отмеченный уже нами «пан-мэонизм» — обожествление Ничто.

В результате человек, по Бердяеву, настолько *одержим* свободой, что оказывается «*пленником свободы*»[347]. Личность у него *одержима* свободой, вместо того, чтобы *владеть свободой*. Афоризм Бердяева «личность первичнее бытия» нужно было бы продолжить в его же духе афоризмом «свобода первичнее личности, и небытие первичнее свободы».

В результате учение Бердяева страдает той же «идолатрией свободы» (хотя в более тонкой форме), что и экзистенциализм, и не находит поэтому свободе надлежащего места в иерархии бытия.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Человек рожден свободным, а мы находим его всюду в цепях»[348]. Эти слова Руссо дышат призывом к освобождению. К освобождению, в глазах Руссо, от политической тирании и экономической эксплуатации человека человеком. Слова эти мощным эхом отдавались на протяжении столетий, и пафос освобождения стал с конца XVIII века одним из первых заветов веры в прогресс.

Нет сомнения, что этому афоризму Руссо обеспечено бессмертие. Однако в нем немало наивности и простосердечия. Вряд ли можно согласиться с тем, что «человек рожден свободным». Если иметь в виду состояние человека на лоне матери-природы, то как раз в этом состоянии человек менее всего свободен — он даже не в силах осмыслить своей зависимости от природных стихий. Если тогда он не знал политической тирании, то он жил более родовой (чтобы не сказать — стадной) жизнью. Он находился в роковой зависимости от природных стихий, с которыми не умел по-настоящему бороться. Страхи подстерегали его на каждом шагу. Действительно, «робок, наг и дик скрывался троглодит в пещерах скал»[349].

Нет, свобода — не исходный пункт развития человечества, она скорее есть тонкий и пока довольно хрупкий плод культуры. Свобода — не в царстве природы, а в царстве культуры. Только в системе организованного государства, в атмосфере ценностей культуры и морали может человек пользоваться плодами свободы. Злоупотребления государственной властью, превращение государства в Левиафана[350] представляют собой именно злоупотребления, а не выражают нормальной природы правового государства, объективный смысл существования которого — именно охрана сферы свободы граждан.

Анархия несет с собой не свободу, а дикий произвол хищных индивидов и демагогизированных масс.

Мало того, освобождением от тирании и эксплуатации не кончается, а скорее начинается одиссея свободы.

Ибо мало внешнего освобождения. Важно в первую очередь преодоление тех соблазнов, которые таятся на дне свободы и угрожают ей изнутри.

Важно преображение темной, иррациональной свободы произвола в светоносную свободу духа. Важно преодоление ощущения свободы как пустоты, требующей заполнения и заполняющей себя обычно порочным содержанием. Важно согласование личной свободы со свободой моих ближних и дальних. Важно преодоление идолатрии свободы, под маской которой скрывается одержимость гордыней или бегство в безответственность.

Одним словом, свобода нуждается не в отрицательном только, а прежде всего в положительном определении. Сладок момент освобождения, но когда, внешне освободившись, мы начинаем почивать на лаврах, свобода теряется нами изнутри, ибо сущность ее — в постоянном самопреодолении.

Та легкость, которая непосредственно ощущается нами в слове «свобода», — обманчивая легкость. Под ней таится бремя свободы, которое, однако, нам необходимо свободно принять на себя, чтобы иго свободы стало благом. Свобода приносит плоды вовсе не автоматически — скорее осознание свободы приносит с собой величайшую ответственность. Свобода имеет свои внутренние проблемы. Свобода приносит с собой в конечном счете и благо. — Нет более достойного бремени, чем бремя свободы. Человек, справившийся с этим бременем, сделавший его своим естественным достоянием, ощущает его не только как благо, но и как ценное благо, как самоценность.

Однако этот процесс предполагает самовоспитание к свободе, предполагает трудную и порой мучительную работу воплощения свободы. Свобода непосредственнее всего выражается в творчестве. И всякий творец по собственному опыту знает, сколь мучителен процесс реализации творчества.

Обычно наша любовь к свободе пробуждается от ненависти к тому гнету рабства, в котором мы находимся. Но обычно же с внешним освобождением кончается и наша действенная любовь к свободе. Мы начинаем тогда воспринимать свободу как нечто естественное — как воздух, которым мы дышим.

Между тем только осознание всех соблазнов, которые таятся на дне свободы, может дать нам силу достичь внутреннего освобождения. Свобода, повторяем, имеет свои проблемы, и проблемы эти имманентны, а не трансцендентны сущности свободы.

Та легкость, которую мы ощущаем в свободе, в известном смысле не обманывает нас. Мы действительно можем освободиться. Но эта легкость существует лишь в начале и в конце творческого пути. Сам же путь свободы исполнен терний, и осознание этих терний — единственное средство их преодоления.

Свободу нужно любить, по завету Бетховена, «больше жизни». Но только через служение ценностям, высшим, чем свобода, свобода испол-

няет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прикрывающихся масками свободы.

Свобода есть шанс и риск. И лишь через использование этого шанса и через опасности, связанные с этим риском, можем мы достичь подлинной свободы.

# Социально-историческое приложение

## СТРАХ, СВОБОДА И ПСИХОЛОГИЯ МАСС

В наше время свободе грозит величайшая опасность от воинствующих сил рабства. И в наш век тоталитарных войн и революций душа человека более полна страхами — реальными и иллюзорными, чем в более нормальные эпохи. Поэтому проблема взаимоотношения страха и свободы приобретает теперь особую актуальность. Характерно, что самой популярной философией нашего времени является экзистенциализм, видящий в страхе главную доминанту человеческого существования и возводящий в культ безблагодатную свободу личности, рекламируемую им вопреки бессмысленности мироздания. По Хайдеггеру и Сартру, жизнь человеческая погружена в страх, тоску, ужас, отчаяние, и единственный выход здесь — горделивое принятие бессмысленности жизни и героическая гибель.

Но мы не ставим себе целью в данной главе изложение и критику экзистенциальной философии, а упоминаем об экзистенциализме лишь как о духовно наиболее показательном симптоме современного кризиса.

Наша цель — показать, насколько возможно в кратком очерке, кризис идеи свободы в наше время и указать на роль страха в этом кризисе. Наша тема лежит в области скорее социально-психологической, если угодно, социально-психопатологической, чем в области чисто философской, хотя известные философские обобщения здесь неизбежны и желательны. Поэтому мы не затрудняем себя здесь доказательствами свободы воли, не даем «философии свободы», хотя указание на нужду такой философии составляет одну из идей этого очерка.

Свобода есть самоопределение личности, утверждение ее автономии от чего бы то ни было в мире, в частности от безлично-стихийных сил личного и общественного подсознания.

Как таковая, свобода есть и великое благо, и великое бремя. Что она есть великое благо, непосредственно видно из того, как болезненно ощущается нами всякое лишение свободы.

Что она есть великое бремя, можно усмотреть из той ответственности, которую налагает на нас истинно понятая свобода. Нет более мучительного состояния, чем необходимость выбора при неясности твердых критериев должного и недолжного. «Верь тому, что сердце скажет. Нет залогов от небес»[351]. Ибо выбор обязывает, и во всяком выборе есть момент риска, прыжка в неизвестность. Есть натуры, которые органически боятся выбирать и откладывают момент решения на неопределенное время. Они большей частью не сознают, что отказ от выбора есть род отрицательного выбора. Эти муки выбора усугубляются тем, что критерии добра и зла и даже часто — выгоды и невыгоды чрезвычайно замутнены в наш релятивистский век.

Отсюда возникает нужда в незыблемом авторитете, вожде, который разрешал бы сомнения и выводил из тупика. Авторитеты в человеческой жизни обычно неизбежны. Они являются как бы посредниками между миром ценностей и нашей колеблющейся и неуверенной в себе волей. Для нравственно незрелого сознания они просто необходимы. Но для нравственно зрелого сознания авторитеты играют уже вспомогательную роль. Решающим является здесь в делах житейских здравый смысл и в делах нравственных — голос совести.

Но совесть есть уже больше, чем авторитет. Совесть есть живой орган восприятия логики мира высших ценностей. Говоря религиозно, совесть есть голос Божий в человеке, услышать и правильно понять который может только нравственно чуткое сознание. Хорошо говорит об этой сверхавторитетности религиозных авторитетов Хомяков: «Нет, церковь — не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для меня внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина»[352].

Говорить о «духовном рабстве» перед Богом и совестью — значит переносить в духовную область чересчур грубые критерии. Но можно и должно говорить о «духовном рабстве» перед человеческими, слишком человеческими авторитетами, в тех случаях, когда авторитет отца, матери, закона, обычая, вождей, ложного учения противоречит голосу истины. Корень духовного рабства — в идолопоклонстве авторитетам, в наше время надевших на себя маску «бесчеловечных идеологий». Тогда авторитеты из ценных посредников мира ценностей превращаются в узурпаторов совести.

Истина не порабощает, она свидетельствует сама о себе. «Познайте истину, и она сделает вас свободными»[353]. Но авторитет, отклонившийся от истины, порабощает. И если мы, стремясь сбросить с себя бремя

ответственности, слепо следуем авторитетам, то мы жертвуем своей свободой ради мнимой уверенности в непогрешимости авторитетов.

«Страх свободы» приводит тогда к добровольному отказу от свободы ради отчуждения своего «я» в пользу избранного нами или навязанного нам авторитета. Эта идея с предельной силой выражена в «Великом Инквизиторе» Достоевского, и в наше время эта легенда уже обернулась реальностью.

Величайшее зло тоталитарных режимов заключается в подавлении и искоренении свободы, в подмене свободы организованным рабством, «освящаемом» поклонением ложным авторитетам. И величайшая ценность демократического строя — при всех его недостатках — заключается в реальных гарантиях свободы. Да и сам демократический строй предполагает свободолюбие как свою психологическую основу.

*
* *

Ценность свободы для человека, воспитанного в либерально-демократических традициях, казалось бы, должна являться нравственно-политической аксиомой. И тем не менее нигде и никогда свобода не подавлялась так, как в наше время. Даже слово «подавление» здесь чересчур слабо, ибо современный тоталитаризм стремится искоренить саму идею свободы, выдавая социально и духовно организованное рабство за свободу. Цель тоталитаризма в том, чтобы люди субъективно-свободно ощущали свое объективное рабство.

Свободу проповедовали в XIX веке и либерализм и социализм. Однако трагическая диалектика истории показала, что нет более заклятого врага свободы, чем именно социализм — классовый в СССР, национальный в гитлеровской Германии. Конечно, социализм социализму рознь и английских лейбористов, и немецких социал-демократов нельзя обвинять в стремлении к искоренению свободы. Но это потому, что социализм их частичек, ограничивается социально-экономической областью, а не претендует на «социализацию душ». Впрочем, даже их сравнительно умеренный социализм содержит в себе весьма опасные для свободы тенденции, ибо в центре мировоззрения как лейбористов, так и социал-демократии стоит коллектив, а не личность[354]. Но это — уже особая тема.

Что же касается чисто демократических держав, то и им приходится, в силу экономических и политических условий, нередко ограничивать свободу своих граждан в большей мере, чем это имело место, скажем, в довоенное время.

Одним словом, кризис свободы в нашу эпоху несомненен. Тем важнее попытаться проникнуть в духовную сущность этого кризиса.

С точки зрения здравого смысла, стремиться к свободе столь же естественно, как для растения тянуться к свету. Свобода есть тот духовный

воздух, которым только и может дышать одаренное свободной волей существо. Лжеупотребления свободой так же не доказывают «вреда свободы», как неосторожная игра с огнем не доказывает вреда огня.

Но свобода всегда связана с риском и ответственностью, она требует духовного мужества быть самим собой, осуществлять свое индивидуальное предназначение. И поэтому для людей, не созревших к духовной свободе, духовное рабство оказывается, как это ни парадоксально, предпочтительнее свободы. Разумеется, никакой здравомыслящий человек, даже слабый духом, ясно не сознает, что он, боясь бремени ответственности, предпочитает рабство. Но при этом его подсознание нередко руководится именно такой логикой «бегства от свободы»[355]. Иными словами, явное стремление к свободе может уживаться с тайным стремлением к рабству. Так, всякое ложное учение, возводящее относительные ценности в ранг абсолютного и выступающее в мантии непогрешимости, духовно порабощает, какие бы блага оно ни сулило человечеству. Только служение истине духовно освобождает, какое бы бремя ответственности оно ни накладывало. Наоборот, служение ложным кумирам духовно порабощает. Поэтому одним обманом нельзя объяснить успехи коммунизма в прошлом и настоящем. По этому поводу не мешало бы вспомнить латинскую поговорку: «Свет хочет быть обманутым — ну, его и обманывают». Многие новообращаемые коммунисты могли бы повторить слова Пушкина, если бы они умели давать себе ясный отчет в подсознательной диалектике доводов, склонивших их к коммунизму: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»[356]. Но всякий обман есть самообман, и потому обманываемый также в какой-то мере ответствен за то, что дал себя обмануть. Так, многим людям коммунизм дает уверенность в причастности абсолютной истине, якобы найденной коммунизмом. Пафос Абсолютного имеет соблазн для многих в наш релятивистский век. Одним словом, обычно люди бывают подсознательно готовы потерять свободу перед тем, как они действительно ее теряют. И эта их подсознательная готовность вуалируется софистикой разных лозунгов, в обильном количестве предлагаемых заинтересованными в умерщвлении свободы.

Характер развития западной цивилизации за последние сто лет, в частности тот социально-экономический кризис, который назревал уже с конца прошлого века, способствовал тому кризису свободы, о котором у нас идет речь. Социально-экономическое неравенство, от века существовавшее, достигло в XIX веке особой остроты, тем более что потребности пробуждавшихся масс, увеличились и массы ощутили стремление быть причастными к благам цивилизации и свободы. Однако либеральная демократия и ее экономическая проекция — капитализм, способствуя прогрессу, в то же время создавали условия, при которых на пути к «прогрессу свободы» стали появляться новые препятствия.

Пока созданные либеральной демократией социально-экономические условия соответствовали ее замыслу, пока для игры сил, порождаемых свободной конкуренцией, хватало *пространства*, порождаемые естественно возникающим неравенством конфликты были, при всей их болезненности и драматичности, принципиально разрешимы. Та социально-экономическая и духовная свобода, которая господствовала в XIX веке, принималась всеми как нечто самоочевидное. Основанная на рыночном хозяйстве экономическая машина регулировала самое себя, не требуя вмешательства государственного аппарата. В экономической, как и в духовной жизни, господствовал принцип: «laisser faire, laisser passer»[357].

Однако растущее экономическое неравенство, монополизация предприятий, революционная по своему значению механизация производства, появление безработицы, неожиданные депрессии — все эти явления, столь характерные для нашей эпохи, но не снившиеся еще в эпоху первоначального капитализма, нарушили автоматический ход либеральной экономики. Борьба за существование и прежде была жестокой. Однако фронты ее были ясно очерчены. Каждый мог винить сам себя в неудачах и срывах. Теперь же законы экономической жизни настолько усложнились и иррационализировались, что перестали поддаваться рациональному учету. Фронт борьбы за существование потерял свою четкость. Борьба стала вестись «без фронта». Человеку стали угрожать неведомые прежде «анонимные силы», против которых он оказался бессильным[358]. В этой атмосфере анонимной угрозы нужда в страховании от его величества Случая, потребность в твердых гарантиях хотя бы минимальной социально-экономической защищенности стали насущными. Человек потерял ощущение своего определенного места в социальном космосе.

Нужда в твердой планирующей руке стала более чем насущной. Этой нуждой и была подготовлена почва для возникновения тоталитарных режимов. Свобода (даже самым материалистическим образом понятая) стала сопрягаться со слишком большим риском. За свободу человеку приходилось платить нестерпимым страхом перед беспомощностью и потерянностью в вышедшей из своих берегов социально-экономической стихии. «Человек с улицы» ощутил скорее стихийную потребность в социальной защищенности, чем в свободе[359]. Нечего и говорить, что фашизм и коммунизм идут навстречу этой потребности, хотя и псевдоутоляют ее страшной ценой. Но «человек с улицы» начинает понимать это, когда становится слишком поздно.

В наше время в ведущих западных странах научились как-то бороться и с экономической депрессией, и с инфляцией, и с безработицей, притом не жертвуя принципами демократии, так что теперь существует меньше психосоциальных предпосылок для популярности тоталитарных идеологий. Но мы говорили сейчас о недавнем генезисе тоталитаризма, а не о теперешнем положении вещей.

Сказанное выше относится, однако, больше к генезису фашизма в Европе, чем к генезису большевизма в России.

Если в национал-социализме свободой было подсознательно пожертвовано в пользу социального обеспечения и национального возвеличения, то в русской революции, психологически говоря, главную роль играла утопия золотого века, «царства свободы», долженствующая наступить в результате взятия народом власти в свои руки. Но если Февральская революция была революцией народной, хотя народ и не сумел сыграть в ней решающей роли, то Октябрьская революция была революцией демагогизированных масс. Здесь уже имела место не столько мечта о золотом веке, сколько сверхкомпенсация социальной неполноценности, своего рода технизированная пугачевщина, «восстание масс».

Разумеется, вожди партии, одушевленные тоталитарной идеологией, сыграли и в фашистском, и в большевистском варианте главную роль, но нас сейчас интересует психосоциальная почва революций — сырой ее материал, без которого никакая революция не может произойти.

Но на разных путях был разожжен массовый психоз — на какой-то короткий момент массы ощутили себя центром мироздания.

Выражение «массовая психология» и отрицательная ее характеристика могут дать повод к недоумениям. Не всякая общественная психология является «массовой». Нормальная психология соборна, а не массова. Как в оркестре, здесь индивидуальность не подавляется сыгранным коллективом, а раскрывает себя в рамках целого.

Массовая психология отражает патологическое, деформированное состояние общества, она есть психология заболевшего массовым неврозом коллектива. Массовая психология есть психология коллективного подсознания, прорвавшего сдерживающие начала и затопившего силы разума в обществе.

Общество — иерархично, масса — одноплоскостна. Общество — многолико, масса — безлика. Общество — симфонично, масса — унисонна. Общество становится «массой» и заболевает массовым психозом в таком же почти смысле, в каком одержимой может стать личность. Но массовый психоз заразительнее личного — и в этом его опасность. Так, массовая апатия размагничивает, так, массовый энтузиазм и массовая паника заражают и ослепляют. И потому массовые психозы — величайший враг свободы. И потому «заявление своеволия» со стороны масс подготовляет почву для последующей тирании «вождей» над размагниченными «массами».

*
* *

Свобода органически связана с бесконечностью перспектив. В новом социальном мире это ощущение бесконечности возможностей утеряно. Горизонт бесконечности замкнулся. Из *субъекта* возможностей человек

стал их *объектом.* Свобода перестала быть заманчивой, человек стал страшиться своей свободы. Свобода стала переживаться не как небо бесконечных возможностей, но как бездна, в которую можно провалиться.

Это ощущение страха перед бездной свободы было органически чуждо человеку эпохи Возрождения — там, наоборот, бесконечность манила, и свобода вдохновляла. Но ощущение этого «страха свободы» глубоко характерно для нашей эпохи.

Страх перед свободой имеет и более глубокие основания. Он органически связан с утратой широкими массами живой религиозной веры. Как результат, человечество стало чувствовать себя коллективно-одиноким перед лицом вечности. Сама вечность обернулась безликим, пустым Ничто. Место былой веры занял загоняемый в подсознание дурной страх.

Вера в Бога давала человеку ощущение своей укорененности в бытии, ощущение своего твердого индивидуального «места». Когда у Достоевского в «Бесах» капитан говорит: «Если Бога нет, то какой же я капитан», то это глубоко и верно[360].

Тем настоятельнее возникает потребность в земном человекобоге, который вернул бы потерянному в обезбоженном бытии человеку ощущение твердой почвы.

Воля к власти, которой одержимы партии тоталитарного типа, встречает, таким образом, благодатную почву в современной «психологии масс», одержимых тайным страхом и явным бунтом. Сама воля к власти рождается, правда, из другого источника — из «соблазна неограниченной свободы». Однако к этой воле к власти примешан и своеобразный «страх свободы»: «вожди» боятся дать свободу массам, чтобы не быть впоследствии сметенными «взбунтовавшимися рабами». Впрочем, «страх свободы» имеет у «вождей» и, так сказать, «бескорыстный» характер: для них ненавистна сама атмосфера свободы, всегда напоминающая о вечности. Одержимые же волей к власти страшатся вечности, перед лицом которой обнаруживается духовно-моральное ничтожество их облика. Перед лицом вечности неукротимая, не знающая насыщения мания власти обнаруживает себя как иллюзорная ценность, несмотря на все «материальные» доказательства ее реализации.

Сама идея тотального властвования, которой отвечает тайная тяга масс к духовному рабству, могла возникнуть в отрекшемся от вечности сознании. Идея вечности исключает манию власти, ибо вечность несоизмерима с человеческой волей. Овладевать можно лишь *конечным* миром.

Как гениально показал Гегель, истинная свобода возвышается над категориями «господина» и «раба»[361]. Но не имеющим понятия о духовности свободы свобода представляется именно как господство.

Человечество оказалось не в силах оставаться на высоте идеи свободы, социально-политической проекцией которой и был первоначальный либерализм. Но в классической либеральной демократии свобода была

свободой для немногих, она роковым образом вырождалась в произвол, в слепой и безудержный эгоизм. В области же культуры безответственная свобода нередко выливалась в безответственность слова и мысли.

Разумеется, сама идея свободы не терпит от злоупотреблений ею никакого ущерба. Но в плане человеческого сознания уже с конца XIX века стало возможным говорить о кризисе идеи свободы. В XX веке этот кризис вылился в подлинную «трагедию свободы». Свобода стала свободно отрекаться от самой себя.

Не видя исхода из этого кризиса, замечая в свободе лишь злоупотребление ею и страшась ответственности свободы, человечество стало подсознательно отрекаться от идеи свободы — и в этом полусознательном отречении и лежит корень массовых психозов и мании власти.

Массы же, склонные в революционные моменты к насилию и произволу, органически не могут выносить свободы и инстинктивно ищут «вождей». В словах Достоевского «они — рабы, хотя и бунтовщики»[362] дано классическое определение «массовой психологии». Поэтому культ масс всегда парадоксальным образом приводил к культу вождей. Поэтому же «массовая психология» является одним из главных препятствий к осуществлению демократии.

Ибо демократия предполагает взаимодействие свободных человеческих волений, в атмосфере же коллективных одержимостей «воля народа» становится худшим — ибо анонимным — тираном. Когда же массы пробуждаются от революционного похмелья, то, при современной технике властвования, им оказывается уже технически невозможно сбросить с себя ярмо ненавистной диктатуры — ярмо, которое они некогда сами помогли надеть себе на шею.

Скажем в скобках, что некоторые неумеренные демократы, обожествив «волю народа» независимо от морального качества этой воли тем самым подкапывают свой собственный фундамент. Ибо классикам демократии не приходила в голову идея возможности свободного отречения свободы от самой себя. Творцы демократии исходили из предположения, что воля народа всегда окажется в конечном итоге правой и что лишь отдельные лица и группы могут оказаться носителями злой воли. Практика нашей эпохи показала, что носителями злой воли могут оказаться и сами массы и что когда массы поймут свои заблуждения, то им будет уже поздно заявлять свою новую разумную волю. И когда проходит кратковременный взрыв бунта, наступает длительное царство страха.

Наша эпоха справедливо была названа «параноической». Человека подстерегают теперь опасности, от которых, в отличие от прежних, более нормальных эпох, некуда укрыться. Как в современной тотальной войне исчезает различие фронта и тыла, так и страх становится тоталитарным, пронизывающим все существо человека.

Особенно велика роль страха в странах тоталитарных режимов. Пусть этот страх уменьшился по сравнению со сталинским периодом. Все же он существует в разбавленной степени постоянного опасения, постоянной настороженности, боязни откровенных разговоров и т. д. У власть же имущих все еще можно констатировать страх перед народом. Коммунизм (если иметь в виду систему в отличие от народа, над которым она властвует) одержим явной манией власти, от которой неотделима тайная мания преследования. Ибо сколько бы коммунисты ни говорили о «народном» характере своей власти и как бы народ ни «привык» к тоталитарной системе, в глубине души власть имущие не могут не сознавать антинародного, узурпаторского характера своей власти. По этой причине коммунизм способен давать только поблажки народу, но не способен к подлинной эволюции, он не может разрешить подлинные демократические свободы. Ибо коммунизм и свобода — вещи во всяком случае несовместные. Непониманием этой истины отчасти порожден современный нейтрализм.

Страны тоталитарного режима представляют собой сплошное царство страха. Мало сказать, что страх этот вызывается террором, давно уже потерявшим ограничительный эпитет «политического». Сам террор вызывается, в свою очередь, страхом. Узурпаторы власти боятся народа и заболевают манией преследования — подлинным источником шпиономании и мифов «о капиталистическом окружении». Большевизм одержим явной манией власти и тайной манией преследования, в свою очередь подстегивающей террор — своего рода чертово колесо адской машины страха.

Этот тоталитарный страх бросает свою зловещую тень и на неподвластные красному империализму народы. Так, страхом, завуалированным несбыточными мечтами на «сосуществование», порожден современный нейтрализм. Невежество нейтралистов насчет истинной природы большевизма коренится не в простом незнании, а в «воле к невежеству» — они не хотят знать неприятной истины, почему и творят розовые мифы «сосуществования». Недаром Артур Кестлер недавно обратил внимание на существование «политических неврозов»[363].

В странах же, геополитически будто бы далеких от смертоносных объятий красного спрута, царит на этот счет беспечность и недооценка размеров подлинной опасности. Здесь царит духовное размагничивание, духовное разоружение. Воинствующей лжи тоталитаризма не противопоставляется мобилизация духовных сил в демократиях.

Но в наше время более чем когда-либо мобилизации сил зла и лжи должна быть противопоставлена мобилизация сил добра и правды. Однако эвдемоническое, утилитаристское, позитивистское мировоззрение, которое составляет «философию жизни» большинства на Западе, не дает достаточных стимулов для такой духовной мобилизации. Люди

хотят наслаждаться плодами древа свободы, перестав заботиться о его корнях. Внешний ритуал демократического режима часто принимается за его сущность, что дает казуистам от коммунизма формальный повод утверждать, что они не нарушают демократических свобод — недаром коммунисты, так беззастенчивые в своем нарушении свобод, столь дорожат соблюдением формально лицемерной фикции легальности. Между тем чисто формальное понимание демократии легко подменяет дух служения культом материальных благ, погоней за комфортом и удовольствиями — одним словом, способствует разъединяющим силам эгоизма и эгоцентризма. Вальтер Липпман в своей последней книге — «Общественная философия» хорошо говорит о том, что современные демократии слишком удалились от тех высоких идей, которые лежат в основе «Декларации прав», и отсутствие общественной философии стремятся выдать за достоинство, как будто демократия дает «право на бессмыслие»[364].

Демократическая система, говорит Липпман, лишенная одушевляющей ее общественной философии, лишается тем самым и своего жизнепитающего источника. Автор видит источник несовершенств и недостатков современной демократии в угасании идеи «естественного права»[365], которой были воодушевлены Джефферсон и Джон Адамс.

Из всех естественных прав самое основное — право свободы. Идея свободы заключает в себе, конечно, и возможность злоупотребления ею, ибо запрещение злоупотреблять свободой было бы и невыполнимо, и разрушило бы замысел идеи свободы. Но, с другой стороны, нельзя эти злоупотребления свободой — в данном случае ее вырождение в культ эгоизма и материальных благ — возводить в степень достоинства и нормы.

Идея свободы не висит в воздухе и не есть только дар власти народу. Идея свободы — богодарованная идея. В американской конституции сказано, что «все люди одарены Творцом неотчуждаемыми правами...». Здесь упоминание имени Творца — больше чем только фигура речи: оно выражает политическую проекцию религиозного мироощущения творцов демократии.

Но если свобода богодарована, то она не бессодержательна и не пуста, а неразрывно связана с нравственной ответственностью за ее использование.

В плане умозрительном это значит, что свобода получает свой смысл и свое содержание в рамках определенной философии свободы. Свобода мировоззрения может быть обеспечена лишь мировоззрением свободы, а не свободой от мировоззрения.

Лжеиспользование и лжепонимание свободы подготавливают почву для возможной утери свободы. Свобода не может быть уничтожена только насилием извне. Утере свободы всегда предшествует ложное понимание свободы, изнутри подрывающее саму крепость свободы, делающее ее уязвимой для сил рабства. И одно из таких ложных пониманий

свободы — идолатрия свободы, отлучающая свободу от ее верховного источника.

Сам коммунизм основан на извращенном понимании свободы, с диалектической неизбежностью превращающем свободу в рабство. Как у Достоевского, «начиная с безграничной свободы, я кончаю безграничным деспотизмом»[366].

Конечно, о Западе нельзя сказать, что он понимает свободу ложно. Но можно сказать, что плоды свободы здесь часто смешиваются с их корнями, что здесь больше внимания обращено на блага свободы, чем на ее источник.

Возвращаясь к теме взаимоотношения страха и свободы, можно сказать, что свобода освобождает прежде всего от страха. Но страх страху рознь. Неверно, будто всякий страх должен быть предопределен. Есть дурной и есть здоровый страх. Бояться греха, например, всегда полезно. Но это значит, что важен не только факт страха, но и его качество, его направленность, его предмет. Свобода от страха не должна сопровождаться отсутствием страха за свободу. Свобода от дурных страхов не должна означать свободы от «страха Божьего». Как наши наслажденческие и эгоистические влечения подлежат сублимации в духовную энергию, так и дурные, низшие страхи нуждаются в сублимации в благодетельный страх Божий. Ибо страх неискореним из природы человека, и человек без страха был бы поистине страшным человеком. Психоаналитически говоря, не подавление страха, а его сублимация должна стать одной из целей психоаналитического «катарсиса».

Свободу в свободном мире подстерегают теперь две главных опасности: или беспечность, недостаток страха за свободу, что демобилизует духовные силы и ослабляет готовность к борьбе за свободу (в таком случае иногда может быть полезна даже инъекция дозы страха, применение метода «лечения шоком»), или стремление бороться с тоталитаризмом тоталитарными же методами — через фактическое ограничение свобод. В этом случае ради страха за свободу сама свобода наполняется изнутри страхом и тем самым перестает быть истинной свободой.

Но уточним наше понимание свободы. Есть две свободы: положительная и отрицательная — свобода следования эгоистическим мотивам и эгоцентристского «заявления своеволия», с одной стороны, и свобода ответственного служения высшим нравственным ценностям — с другой. Отрицательная свобода есть свобода «от», положительная — свобода «для».

Большинство людей имеет склонность понимать свободу отрицательно — как независимость воли от определенных факторов, причем часто молчаливо подразумевается, что человек может зависеть от иных факторов. Так, я могу быть свободен, скажем, от похоти, но быть при этом обуян гордыней; свободен от страха перед врагом, но бояться привидений

и т. п. Иными словами, отрицательная свобода большей частью бывает относительной.

Предел отрицательной свободы — «заявление своеволия», горделивое самоутверждение личности, не признающей никаких авторитетов и не боящейся ничего. Такая абсолютная отрицательная свобода, по ее замыслу, беспредельна, и нормальный человеческий разум страшится такой свободы, нести бремя которой под силу лишь ницшевскому сверхчеловеку. Об этом хорошо говорит Кириллов в «Бесах» Достоевского: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь... страх есть проклятие человека... я хочу заявить своеволие и новую, страшную свободу мою... ибо она очень страшна»[367]. Но такой «страх свободы» — здоровый страх, в отличие от патологического страха боязни ответственности.

Те, кто проклинают отрицательную свободу своеволия, проклинают вместе с тем и саму идею свободы. Ибо момент возможности своеволия принадлежит к сущности свободы. Существует антиномия должного и своеволия — мир ценностей призывает нас следовать его высшей логике, но мир ценностей не может нарушить автономии своеволия, он может лишь изнутри преобразить темную свободу своеволия. На это в новейшей философии указал Н. Гартман, и идея эта прекрасно разработана в книге Б. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса».

Но трагизм и обреченность отрицательной свободы заключается в том, что своеволие делает нас если не рабами эгоизма, то рабами собственного «ego». Зло также имеет свою градацию и «высшие» формы зла, возвышающиеся над простым эгоизмом, как раз наиболее опасные. Так, отцы церкви справедливо почитали гордыню более опасной, чем чувственные соблазны.

Суммируя, можно сказать, что отрицательная свобода, будучи доведена до своего предела и продумана до конца, делает нас рабами собственного «я», собственных иррациональных капризов.

Отрицательная свобода преодолевается не в призывах к «уразумению собственной выгоды» — ибо одержимость своеволием сильнее разумного расчета, а в сублимации воли, в вознесении ее к высшим ценностям истины, добра. Путь к звездному небу свободы ведет через иррациональные бездны. Тот, кто не рискует свободой, не обретает ее. Но парадокс свободы заключается в том, что истинная, положительная свобода обретается не в самоутверждении, а в служении, притом служении не только надличным, но и надобщественным ценностям. Иными словами, ценности истины, добра, красоты выше по рангу, чем ценности личной или даже коллективной пользы. Коллективистская этика подчинения личности коллективу в принципе не лучше этики личного самоутверждения, хотя здесь существует и разница в степени.

В этике коллективизма есть все же струя альтруизма, призыв к жертве, но не всякая жертва благодатна, и коллективный эгоизм класса, нации

и т. д. бывает по своим последствиям страшнее личного эгоизма. Поэтому-то обезвоженные массы и могут становиться проводниками злой воли, и в этом состоит указанная выше опасность заражения «массовой психологией».

Лишь служение личности высшим, сверхличным и сверхобщественным ценностям освобождает человека от темных сил личного и общественного подсознания. Но путь служения требует самоопределения и самоотречения. И потому закосневшая в своем эгоизме человеческая воля противится императиву истинного служения. Человек боится ответственности, налагаемой положительной свободой. Человеку инстинктивно жаль расстаться со многими иллюзиями, обильно произрастающими в удушливой атмосфере духовного рабства. И потому человек часто боится раскрыть окно своего дома для очищающего ветра свободы.

Итак, одним из главных препятствий на пути осуществления истинной свободы является тайный страх перед свободой. Этот страх тесно связан с волей к иллюзии и с враждой к истине. Мания власти и массовые психозы, а также и духовное размагничивание, «массовая апатия» являются главными опасностями для свободы в наше время.

Обновление демократии может быть достигнуто только на путях положительного понимания свободы как служения, т. е. на путях солидаризации и христианизации демократии.

Как идолатрия свободы, так и ее духовное размагничивание одинаково опасны. Лишь понимание свободы не только как свободы «от» рабства, но и «для» служения может наметить выход из современного кризиса и подготовить победу свободы над страхом через сублимацию дурных страхов в благодетельный страх Божий.

## РАЗУМ И РАССУДОК

### Безумие рационализма

Разум есть способность синтетическая, он есть способность усмотрения высших основных принципов бытия и мышления. «Рассудок» же есть способность по преимуществу аналитическая, из данных посылок выстраивающая следующие отсюда с логической необходимостью выводы. Стихия разума — в созерцании идей. Стихия рассудка — в построении сети силлогизмов. В нормальной иерархии духа рассудок есть низшая (хотя необходимая) функция ума. Нормальный рассудок служит разуму, от которого зависит правильное усмотрение верховных посылок: разум без рассудка приводит к опьяненности созерцанием при неспособности подчинить усматриваемым идеям многообразную ткань действительности. Рассудок, лишенный руководства разума, влечет за собой слепоту к глубинному содержанию мира и души, слепоту к последнему смыслу совершаемых тем же рассудком логических операций.

Предоставленный самому себе, лишенный верховного руководства разума, рассудок приводит к знанию без понимания, к достижению без постижения. Об этой форме «патологии разума» — о «безумии рационализма», вытекающем из отрыва рассудка от разума, мы и говорим в этой главе. (Слово «рационализм» производится нами, конечно, от слова «рассудок», а не от слова «разум»).

Ценные мысли о преобладании анализирующей «рассудочности» за счет утраты целостного разума можно найти у Киреевского. Известен его протест против «самодвижущегося ножа рассудочного анализа»[368], искупающего дух и приводящего к утрате цельности человеческой природы.

Говоря же об отрыве разума от веры как о тенденции западной цивилизации, Киреевский поставил такой диагноз: «Сначала схоластика внутри веры, затем реформация в вере и, наконец, разум вне и против веры». Этот диагноз звучит теперь не менее актуально, чем прежде. Если

же к этому афористическому диагнозу прибавить: «и в конце концов обезумевший рассудок вне и против разума», то мы получим основные исторические категории «безумия рационализма».

Индустриальная революция, переменившая облик мира за последние пятьдесят — сто лет, сама способствуя развитию рационализма, является в то же время воплощением рационализма в социально-экономической области. То своеобразное сочетание рациональности конструкции со слепотой и автоматизмом, которое присуще машине, является в какой-то степени стихией самого рассудка. Машина есть как бы окарикатуренный и материализованный символ рассудка, неумолимо логического и в то же время слепого к жизни, нуждающегося в верховном руководстве разумной человеческой воли. Рассудок без разума, как машина без инженера, легко может выродиться в слепой автоматизм, чуждый и враждебный живой жизни. И как машина может стать орудием разрушения, так и рассудок, лишенный руководства разума, легко может стать орудием злой воли.

Иначе говоря, рационализм в изыскании средств достижения цели может уживаться с иррационализмом (неразумностью) в характере этих целей. Противоречивое совмещение крайнего рационализма с не менее крайним иррационализмом составляет одну из самых характерных черт нашей эпохи.

Рассудок по своей природе утилитарен. Когда утилитарность находится на службе разума и совести, она может только расширить размах предпринимаемых дел. Но когда утилитарная рассудочность становится самоцелью, она может приводить к разрушительным последствиям. Ибо рационалистический утилитаризм делает нас слепыми к нравственным факторам. Для рассудка не существует ни добра, ни зла, но лишь — польза или вред.

Опыт тоталитарных диктатур показывает, насколько утилитарно рассчитан и рабский труд, и массовое истребление народов — и в то же время насколько весь этот тоталитарный аппарат террора не только аморален, но и неразумен.

Когда рассудок служит, более высоким, принципам чем он сам, тогда известный культ рассудочности может принести благие плоды. Например, принцип «достижение наибольшего результата при наименьшей затрате энергии и времени» можно только приветствовать. Но когда этот принцип становится мотивом оправдания института рабского труда, то ясно, что мы имеем тут дело с извращением нравственных понятий, к которым слеп предоставленный самому себе рассудок.

Основное заблуждение рационализма заключается в убеждении, будто рассудок — господин воли. Но рассудок никогда не остается предоставленным самому себе. Рассудок всегда служит чему-то, что видно уже из того, что он производит свои операции на основании каких-то данных

предпосылок и ради какой-то заданной цели. Эти предпосылки и эта цель принимаются рассудком, но не творятся им.

И если рассудок не служит высшим, сверхрациональным ценностям, то он с охотой идет на служение мнимым и нечеловеческим ценностям. Он начинает служить мафии, непременно носящей в наше время печать «научности»[369]. Иначе говоря, рассудок может служить слепым, иррациональным силам с не меньшим «успехом», чем силам разумным. Таким образом, крайний рационализм подготавливает почву для торжества неразумия. Нелепые с разумной точки зрения мифы о превосходстве той или иной расы, о благотворном влиянии доктрины «классовой борьбы» или о непогрешимости «человека с улицы» воспринимаются безо всякой критики и распространяются подобно заразным эпидемиям. В наше время, вопреки Гегелю, действительное — неразумно, а неразумное — действительно[370].

В жизни торжествует неразумие, а рассудок вынужден заниматься недобросовестной софистикой, оправдывая преступления, гримируя безобразие под благовидность и преподнося безумие под маской высшей мудрости[371].

В нормальной иерархии духа рассудок как низшая способность логического построения суждений подчинен высшей способности ума. Разум же, в свою очередь, подчинен высшей интуиции добра, то есть вере. Но когда эта нормальная иерархия нарушается, когда рассудок становится на место разума, то он служит не вере, но суеверию, не интуиции добра, но мифологии зла.

Для зараженного рационалистическим безумием мир представляется лишенным глубины, одноплоскостным. Это логическое опустошение мира страшно тем, что подготавливает реальное опустошение «рассудком в действии». В наше время, когда философы стремятся не столько понять, сколько изменить мир, рационализм из простого отрицания глубинности мира превращается в насильственное выхолащивание из мира всего, что не укладывается в прокрустово ложе рассудочных категорий.

Наша эпоха — эпоха рационалистических утопий, за наукоподобным фасадом которых скрывается разрушительный хаос безумия. Технократия, этатизм, коммунизм — все эти и многие им подобные плоды современности по-разному грешат «безумием рационализма». Всякая утопия при попытке претворения ее в действительность мстит за себя насилием над действительностью, представляя собой ту «ересь утопизма», о которой так хорошо писал С. Франк[372].

Как низшая способность мыслящего духа рассудок слеп к «началам и концам» вещей, то есть к основным предпосылкам и к высшим синтезам ума. Рассудок чувствует себя в своей стихии в царстве «усредненной общности», если понимать этот термин как в логическом, так и в житей-

ском смысле. Сфера компетенции рассудка — механика суждений, где предпосылки даны и где вывод есть дело арифметики ума.

Поэтому рассудок чувствует себя в своей стихии в царстве социальной обыденности, в области стандартов, в том, что именуется «банальностью». У современного «человека с улицы», у человека массы в наше время особенно развит рассудок при почти полном отсутствии способности разума. Та самая «житейская мудрость», которая оказывается «безумием перед лицом Господа»[373] и есть пример «безумия рационализма».

Именно привыкший к банальности и искушенный рассудочной мудростью «человек с улицы» становится наиболее послушным орудием в руках диктатуры. Тот, кто пережил опыт гитлеровской диктатуры, знает, что именно немецкий мещанин способствовал приходу Гитлера к власти и именно из среднего и низшего классов вербовались главные палачи гестапо.

В наше время «массы» стали гораздо более рассудочными, чем «элита». Бердяев в свое время заметил, что в противоположность тому положению, которое было сто лет тому назад в Европе и пятьдесят лет тому назад в России, «массы» становятся стихийно атеистическими, в то время как духовная элита возвращается к религии. Анекдот о рабочем, самодовольно и осуждающе вздохнувшем по адресу великого ученого Павлова, который перекрестился, проходя мимо церкви: «Эх, ты, темнота!» — достаточно известен. В то время как на верхах интеллектуальной культуры происходит реабилитация религиозных и моральных ценностей, в массах все более укрепляются атеизм и стихийный материализм. Это и есть плоды рационалистического просвещения, возросшие на почве массовой психопатологии. Ибо атеизм и материализм являются плоскими типами мировоззрений, наиболее соответствующими плоскому характеру рассудка, лишенного руководства разума.

* * *

Все это подтверждает и иллюстрирует основной тезис: лишенный верховного руководства разума, рассудок вовсе не овладевает стихией жизни, не просвещает жизнь. Внешне рационализируя мир и душу, рассудок становится близоруким орудием слепой похоти жизни, орудием иррациональных сил. Рационализм сам — глубоко не рациональное явление. В своей близорукой зрячести рассудок оказывается слепым к истинному свету разума. Подменяя просвещение «просвещенством», рассудок становится орудием слепых и разрушительных сил непросветленного подсознания, играя роль недобросовестного адвоката сил тьмы. Иссушая разум и сердце, рассудок этим самым подготавливает почву для торжества всякого рода разрушительных маний. Прогресс рассудка сопутствуется регрессом интуитивно-эмоциональной сферы. В нашу эпоху более всего

утеряна гармония души. В результате эмоции и волевые импульсы становятся все более архаичными. В то время как в области науки и техники мы вступаем в атомный век, в области духа мы все больше регрессируем в каменный век. Это — одна из тем писаний Юнга, психолога не менее гениального и более целостно-разумного, чем Фрейд.

Вырождение разума в рассудок и саморазрушительное безумие, разверзающееся над плоским и банальным фасадом современного рационализма, есть одна из насущных тем, вскрывающих контрапункт смысла современных свершений. Рационализм есть то самое «зловерие лжеименного разума» против которого еще в XVII веке предостерегал один из лучших писателей — старец Артемий[374].

### Разум и смысл

Но различие между разумом и рассудком, сколь оно ни важно по существу и для нашей темы, имеет больше психологическое, косвенно-этическое, чем гносеологическое и метафизическое значение.

Ибо мы еще не затрагивали кардинального вопроса о соответствии разума — бытию, о соответствии разума — истине, объективному смыслу бытия. Рационально ли само бытие? Является ли разум имманентным органом постижения истины? Имманентен ли разуму Смысл? Укажем предварительно на то, что помимо употребления слова «разум» в психологическом смысле высшего или низшего плана, мы употребляем его еще в объективном смысле. Так, мы говорим о «мировом разуме», о «божественном разуме», ставим вопрос о том, есть ли в мире разумность, и т. д. (В древнегреческой философии понятие разума употреблялось даже преимущественно в этом онтологическом смысле, тогда как в позднейшей европейской философии доминирует скорее психологическое, в лучшем случае гносеологическое значение разума.)

Забудем пока о гносеологических дебрях и тонкостях, тем более что проблеме «гносеологии свободы» посвящена специальная часть нашего труда и тем более что занимающий нас вопрос более метафизичен, чем гносеологичен.

Если бы наш разум был абсолютно трансцендентен бытию, то оставалось бы непонятным, как мы можем все-таки, хорошо ли, плохо ли, ориентироваться в бытии, хотя бы в том секторе его, который гносеологи зовут «миром явлений»?

Положим, что и в животном и даже в растительном мире существа, по-видимому неразумные, отлично ориентируются в жизненно важном отрезке мира, и это отнюдь не доказывает наличия в них разума. Они руководятся инстинктом (который, правда, сам по себе составляет проблему, неким практическим чутьем, который новейшие исследователи называют «практической интеллигенцией».

Наконец, огромную роль в их приспособлении к среде играют их предшествующий опыт и рефлексы, выработанные на основе этого опыта.

Инстинкт не есть разум, даже в эмбриональном его значении, — он ограничен чисто жизненными функциями. Но тем не менее инстинкт «разумен», т. е. какими-то неведомыми нам путями он хоть частично «имманентен» бытию. Наделенные инстинктом существа, конечно, не способны к рефлексии, но им открыто то, что им нужно знать (вернее, «иметь в виду»), чтобы сохранить свой род. Как говорил Бергсон, «инстинкту открыты тайны жизни, но он не способен о них рассуждать»[375].

Мы находимся в обратном положении. Мы, говоря словами того же Бергсона, «способны рассуждать о жизни, но не можем ее постигнуть». Однако наличие этой тайны бытия чувствуется и сознается всеми нами, хотя лишь немногие могут делать ее предметом философской рефлексии.

Еще ярче трансцендентность бытия разуму выражена в стихах Тютчева:

Природа — Сфинкс, и тем она верней
Своим искусством губит человека,
Что, может статься, никакой от века
Загадки нет и не было у ней[376].

Мы не знаем, что такое тайна, но мы осознаем, что есть тайна. Разум одновременно и трансцендентен Истине, Смыслу и в то же время имманентен Истине. Если нам не дано знать Истину, то нам дано знать об истине, мы обладаем идеей истины.

Пессимистическому свидетельству Гейне и Тютчева можно противопоставить возвышенно-оптимистическое свидетельство Гете:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es wie erblicken?
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzucken?[377]

Переводя этот замечательный стих на язык нашей темы, мы вправе спросить: «Мог ли бы наш разум влечься к истине, если бы он сам не был истиноподобен»?

Наш разум явно не равносущен истине, иначе мы были бы непосредственно причастны истине и познавали бы ее, так сказать, автоматически. Но если бы наш разум был абсолютно разносущен истине, то сама идея истины не могла бы зародиться в нашем сознании.

Поэтому выражение «подобосущие истине» (гомиусия[378]), наиболее точно выражает идею частичной причастноости истине, вне чего истина была бы абсолютно недоступна разуму и сама истина была бы неразумной. Но выражение «неразумность истины» убивает само понятие

истины, равно как неистинность разума убивала бы само-понятие разума. Разумность истины предполагает истину разума.

Дело тут не только в том, что наш разум не может примириться с идеей неразумной истины. Но подобное понятие уничтожает сам смысл, приводит мысль к абсурду. Хорошо говорит об этой обязательности разумности для истины Гуссерль: «Это — в себе сущая идеальная сфера, истины которой самоочевидны и обязательны для людей, ангелов и зверей, независимо от того, сознаются ли эти истицы или нет»[379].

Истина не может быть абсурдом. И когда Тертуллиан утверждал обратное: «Credo quia absurdum» — «Верю, ибо это абсурд»[380], то он имел в виду высшую истину веры, которая непостижима для разума, но бытие которой (высшей истины) при этом соподразумевалось.

Но если не может быть неразумной истины, то, с другой стороны, сама идея разума предполагает существование иррационального, подобно тому как свет мы видим лишь на фоне тьмы — сплошной свет был бы столь же «невидим», как и тьма, хотя ощущался бы психологически «светлой тьмой».

Из математики мы знаем, что понятие рациональных чисел предполагает понятие чисел иррациональных, как трансфинитных, так и трансдефинитных. Идея бесконечности также непостижима рационально, хотя она категорически требуется нашим разумом, подсказываясь как логикой пространства, так и логикой времени (идея вечности).

Идея иррационального требуется логикой разума в двух основных смыслах: как темный фон разума и как то «материнское лоно», из которого произрастает свет разума. Так, всякое ощущение темно для разума, пока не будет осознано в свете разума. Так, материя представляется для разума непроницаемой, «темной», пока мы не сведем материю к началам разумности. Шеллинг хорошо говорил о том, что разум сам для себя первично непроблематичен, ибо сам проницаем, и что именно существование «темной» материи есть главная проблема разума[381]. Итак, ощущение и материя суть примеры понятия иррационального в этом первичном смысле темного фона разума.

Но идея разума требует иррационального и в другом, более глубоком смысле. Так, наш разум требует понятия Абсолютного, которое в то же время нереализуемо в мысли — подобно нереализуемости идеи бесконечного. Г. Спенсер в свое время обстоятельно разобрал категории непостижимости идеи Абсолютного (см. его «Основные начала»), Ибо идея Абсолютного требует совпадения противоречий, «coincidentia oppositorum»[382], совместить которые наш разум отказывается, так как это требовало бы разрушения основных логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Поэтому можно сказать, что мы не можем жить ни с идеей Абсолютного, ни без нее. В этом смысле идея Абсолютного сверхразумна, и эту сверхразумность следует отличать от

вне-разумности темного фона разума. Царство разума есть царство середины, под которой — темная бездна до-разумного Непостижимого и над которой — светлое небо сверхразумного Непостижимого.

Идея Абсолютного непостижима, но требуется разумом именно в качестве своей непостижимости. Глубокое обоснование и блестящее выражение этой идеи можно найти в книге С. Франка «Непостижимое». Но если Абсолютное непостижимо, то истины христианского откровения (догмат о Троице, Боговоплощение) непостижимы, так сказать, во второй степени. Ибо эти истины недедуцируемы из разума, хотя и могут быть частично осмыслены разумом. Киркегор называл религии, основанные на идее Абсолютного Божества, «религиозностью "А"», и религии, основанные на парадоксальном вхождении вечности во время, — «религиозностью "Б"», утверждая абсолютную иррациональность (в духе Тертуллиана) последней, высшей формы религиозности. Если идея Бога в известном смысле «врожденна» человеку, то догматы христианского откровения могут быть усвоены только через мистический опыт[383]. Не занимаясь в пределах этой книги богословием, мы не будем, однако, углублять эту тему.

Итак, разум сам по себе не абсолютен, хотя подводит нас к тайне Абсолютного. Это означает отнюдь не относительность разума, но лишь его экзистенциальную ограниченность. Идея Абсолютного лишь гносеологически требует идеи относительного как своей логической «пары». Понятая же в онтологическом смысле идея Абсоллютного со-парна идее конечности. Так, когда мы утверждаем, что познаваем лишь мир явлений, Абсолютное же непознаваемо, то мы в эти суждения вкладываем гносеологическое значение и не в силах указать точной границы этих сфер. Если же мы утверждаем, что, скажем, законы планиметрии относительны, так как они являются частным случаем законов сфереометрии, то мы употребляем термин «относительный» в смысле частного, ограниченного знания, то есть употребляем этот термин в онтологическом смысле.

Во всяком случае, несомненна онтологическая серединность разума, его неспособность проникать как в «низшее», «темное» иррациональное, так и в высшее, «светлое» Непостижимое, при его способности сознавать наличие обеих иррациональностей.

Между тем идея свободы в строгом смысле этого слова включает в себя абсолютоподобие. Свобода порождающая, она есть «causa sui» — «причинность из себя»[384]. Свобода в этом смысле сугубо иррациональна и, следовательно, не может быть исчерпана и измерена разумом. В этой врожденной иррациональности свободы — онтологическое осуждение идеи «разумной свободы». Свобода сама заключает в себе «монаду Абсолютного». Свобода, повторяем, изначальна, несводима ни к чему другому, кроме себя. Если человеческое творчество требует материала, то оно все же не исчерпывается никаким материалом, оно всегда привносит нечто категориально новое в бытие. Свобода — творческая родина бытия, его

изначальный источник. Свобода не есть само Абсолютное уже потому, что Абсолютное не терпит ничего вне себя, кроме творимой Абсолютным свободы. Продукты же свободы уже вне свободы. Но свобода — абсолютоподобна, в ней есть нечто от Абсолютного.

Разум частично причастен Абсолютному, свобода — сама абсолютоподобна. Рассудок не в силах постичь идею свободы и даже не осознает ее непостижимость. Даже когда рассудок пытается утверждать свободу, он, в сущности, ее убивает, так как свобода не укладывается в прокрустово ложе категорий рассудка. Гениальная диалектика несовместимости рассудка со свободой дана в «Записках из подполья» Достоевского: «Ведь если хотенье столкнется когда-нибудь с рассудком, то ведь уж мы тогда будем рассуждать, а не хотеть, собственно, потому, что ведь нельзя же, сохраняя рассудок, хотеть бессмыслицы и, таким образом, зазнамо идти против рассудка и желать себе вреда»[385]. Далее, приходя к выводу, что вполне рассудочное хотение убивает свободу, Достоевский восклицает: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теория разлетаются к черту»[386].

*
* *

В противоположность рассудку целостный разум способен сознавать мистерию свободы, ее неподвластность себе. Но этим самым разум отрицательно постигает свободу. Мало того, именно в сознании неподвластности свободы разуму разум может найти исходный пункт для овладения свободой через конфронтацию ее с миром ценностей. Разум может быть ценным посредником овладения свободой, просветления ее. Вообще, разум есть посредник Истины, а не ее авторитарный орган.

Разум истинен, но не мочен. Свобода мочна, но сама по себе еще не истинна, она нуждается в просветлении ее светом истины. Хорошо об этом своеобразном соотношении между разумом и свободой говорит философ Юркевич: «Разум есть правительственная и владычествующая сила, но не рождательная»[387].

Всякая попытка разума прямо овладеть свободой, подчинить себе свободу через отрицание ее изначальности заранее обречена на неудачу. Всякий призыв к «разумности» неизбежно наталкивается на инстинктивное, иррациональное сопротивление свободы. Павлов говорит даже о «безусловном рефлексе свободы». Педагоги хорошо знают на практике, (хотя забывают в теории) об этом императиве свободы, противящейся всем разумным «уговариваниям». Свобода просветляется лишь со своего свободного согласия. Это отнюдь не значит, что всякое вразумление сво-

боды обречено на неудачу и что не нужно приводить разумных доводов против иррациональных капризов воли. Наоборот, это вразумление создает ту «культуру воли», о ценности которой мы уже говорили выше. Но не нужно забывать, что разумные доводы не суть «ultima ratio»[388], что они — только посредники для самопреодоления воли.

Это приводит нас на новых путях к старому различению двух свобод: иррациональной, изначальной свободы произвола и истинной свободы свободного подчинения себя логике высших ценностей.

Первая свобода — иррациональна, вторая — сверхрациональна. Первая свобода «непроницаема» для разума, во второй, «истинной» свободе есть категориальный момент разумности. Но разум сам по себе не может просветить темную свободу. Он может лишь, повторяем, играть роль посредника между миром абсолютных ценностей и темной бездной изначальной свободы.

Истина идеи разумной свободы — в том, что в свободе есть разумность. Ложь идеи разумной свободы в том, что в ней есть нечто большее, чем только разумность. Рациональное подчиняет себе иррациональное, когда само рациональное подчиняется сверхрациональному.

Б. Вышеславцев в своей книге «Этика преображенного Эроса», оригинально переосмысливая учение о свободе Н. Гартмана, хорошо говорит о том, что императив практического разума может привести к сублимации аффектов и страстей, но бессилен сублимировать произвол, этот иррациональный корень свободы. Сублимация произвола достигается лишь через «призыв» (Aufforderung) мира абсолютных ценностей, обращенный к свободе. Призыв не пытается нарушить автономию свободы, но только помогает свободе найти себя самое.

Поскольку разум есть восприемник (но только — восприемник) абсолютных ценностей, постольку разум есть категориальный посредник между высшим Непостижимым и низшим Непостижимым. В посредничестве разума — правда идеи разумной свободы. Но когда этот посредник возводится в ранг высшей авторитарной инстанции, то он не может преуспеть в своей миссии, и тогда вся архитектура здания разумной свободы взрывается изнутри автономией изначального произвола.

## О СОВРЕМЕННОМ КРИЗИСЕ

Чтобы понять сущность кризиса нашей эпохи, который есть в глубине кризис личности, необходимо прежде всего учесть, что именно в европейской культуре произошло раскрепощение личности, сознание ее суверенности. Почва для этого была подготовлена христианским учением, поставившим душу человеческую «выше царств земных». Но историческая Церковь, добившаяся господствующего положения в эпоху средневековья, подчиняла личность церковной опеке, как бы считая ее неспособной самой справляться с проблемами жизни. Поэтому раскрепощение личности, начавшееся в эпоху Возрождения, проходило под знаком оппозиции притязаниям Церкви на полноту опеки над личностью. Борьба за свободу личной совести, за право свободного исследования и свободы выбора жизненного пути являются главными моментами этой борьбы личности за свою автономию. Протестантизм родился вовсе не только как реакция на коррупцию католической церкви, на ее внутреннее обмирщение, но также как революция личности против теократического идеала. Коррупция католической церкви только ускорила этот процесс, да к тому же коррупция эта была вскоре преодолена изнутри иезуитским орденом.

Протестантизм освобождал личность для светского делания, давая, однако, этой деятельности религиозное освящение. Он более, чем католицизм, подчеркивал трансцендентность Божества, тем самым ослабляя чувство божественности Космоса.

Тем самым все более утверждалась идея бесконечности мира — в противовес средневековой идее конечности мира. Только Бог для средневекового человека обладал предикатом бесконечности. И эта бесконечность мира воспринималась как манящий горизонт, как побуждение пафоса исследования. Мир стал предлежать человеку как свободный простор, ждущий своих колумбов и колонизаторов.

В плане хозяйственном эта эмансипация личности и открытие мира как потенциально бесконечного объекта овладения дала либерализм —

утверждение права и благодетельности свободной конкуренции. Личность в плане экономическом стала мыслиться как суверенная особь, обладающая неограниченным правом частной собственности, правом заключения сделок и договоров. Либерализм, собственно говоря, явился не чем иным как проекцией индивидуализма на социально-экономическую область. В центре мировоззрения либерализма стоит именно личность (не общество), имеющая естественное право на овладение своей долей мира. Мир как объект возможного овладения мыслится потенциально бесконечным. Эта идея мира как безграничного объекта, предлежащего субъекту, является метафизическим фоном либерализма. Идея свободной конкуренции основывается, в частности, на предпосылке, что «всем хватит места», что каждый, приложивший свое усилие, свою творческую инициативу, будет вознагражден.

Идея суверенитета личности, ее неограниченной экспансии, противоречила, конечно, теократическому мировоззрению Средних веков с ее подчинением государства церкви. Поэтому государственная власть на Западе склонна была тогда поддерживать нарождавшийся либерализм. Вообще, интересно заметить, что в ближайшие за Ренессансом века государство скорее утверждало, чем ограничивало личную свободу, в частности свободу мысли. Лейбницу, например, удавалось печатать свои, на тогдашний взгляд чересчур свободомысленные, книги при поддержке курфюрста Вильгельма, при оппозиции со стороны церковных кругов. А Декарт предпочел уехать в Швецию, где покровительство королевы Христины защищало его от церковной реакции. Времена подавления личности государством придут позднее...

Все же поскольку и государственная власть в то время сохраняла по инерции значительную долю средневекового мироощущения и поскольку высшие сословия стремились сохранить, доставшиеся им отчасти по наследству от Средних веков привилегии, постольку и либерализм имел свои трения с монархическими государствами. Даже в Англии, классической стране либерализма, эти трения были весьма заметны в конце XVII и в начале XVIII века.

В России же либерализм воспринимался как «вольнодумство», и даже когда значительная часть русской интеллигенции прониклась либеральными веяниями (в первой половине XIX века), правительство видело в «либеральничании» опасного врага.

Либерализм, однако, побеждал, ибо соответствовал чаяниям эмансипирующегося среднего сословия. Тем не менее для полной победы либерализму не хватало стихийного революционного динамизма. В самом замысле либерализма личность мыслилась соединенной с обществом скорее механически, чем органически. Либерализм приводил к отрыву личности от общественной стихии и поневоле делал ставку на «сильнейших». В сущности, мировоззрение либерализма было аристократическим, в смысле

аристократии наиболее преуспевающих, хотя находилось в оппозиции к сословному аристократизму. В либерализме не хватало пафоса «общего дела» именно потому, что он делал упор на суверенную личность.

Роль такого общественного бродила с тем большим успехом начала выполнять зарождавшаяся демократия. В центре социального мироощущения демократии стоит «народ», понимаемый как совокупность низших его слоев («демос»), но иногда (в американском варианте), обнимающий собой всю нацию. Демократию знали и античные времена, но свой главный идейный заряд современная демократия получила от «просветительных» идей французских энциклопедистов, в свою очередь обязанных многим Локку. Основа демократии — идея суверенитета «народной воли», мыслившейся существенно единой. В случае несогласия большинства с меньшинством это меньшинство обязано подчиняться большинству.

В сущности, в начале XIX века не было резкой грани между демократией и либерализмом. Они шли в основном рука об руку, ибо у них был общий враг — феодальный строй, идея монархии.

Родиной либерализма была Англия, тогда как родиной демократии стала Франция и в особом, наиболее удачном ее варианте — Америка. Французская революция была более демократической, чем либеральной. Соответственно «народная воля» здесь довлела над свободной личностью. И Французская революция дала первый в истории пример того, как легко народная воля анонимизируется и становится демагогическим орудием порабощения народа властным меньшинством. Народная воля была во Французской революции поставлена выше закона, и потому стала беззаконной. Однако во Французской революции были и положительные достижения, ибо она опиралась (не в пример русской), на реальные интересы «третьего сословия». Она была революцией патриотической, в противоположность интернационализму первоначального русского коммунизма. Благодаря же Наполеону революционная стихия относительно скоро вошла в свои берега. «Кодекс Наполеоникум»[389] был возрождением идеи права, что позволяло легализовать положительные достижения революции.

В Англии либерализм постепенно «демократизировался», во Франции демократия «либерализировалась», в результате чего в середине XIX века получился новый социальный сплав — либеральная демократия. Период ее господства совпал, и не случайно, с периодом наибольшего цветения европейской культуры, кризис которой стал обнаруживаться лишь в XX столетии. Так или иначе, к моменту вступления социализма на историческую сцену он имел двух врагов: монархизм и либеральную демократию, причем эта последняя рассматривалась социалистами как переходная ступень от «феодального» к «социалистическому» строю[390].

Важно еще раз подчеркнуть, что то, что в наше время разумеется под словом «демократия», представляет собой, в сущности, демократизи-

рованный либерализм (в американской Декларации прав этот перевес либерализма выражен особенно ярко). В тройственных лозунгах демократии — «свобода, равенство, братство» ударение решительно падает на свободу и гораздо меньше на «равенство» (кроме равенства перед законом), «братство» же играет здесь роль скорее лозунгового придатка, чем «идеи-силы».

В социализме, наоборот, ударение падает на «равенство», под свободой разумеется «независимость от антинародной власти» и меньше всего — свобода личности. Братство же здесь понимается практически как солидарность в борьбе народа за свои права, а не как общечеловеческое братство.

Либеральная демократия оказалась сильна в тех странах, где сильно было чувство законности (как в англосаксонских странах), и слабее всего в тех странах, где идея законности в силу исторических условий недостаточно укоренилась в сознании масс (например, во Франции и особенно в России).

В Англии или в Соединенных Штатах положительное право основывается, как известно, на традиции, на прецедентах, то есть на «обычном праве», которое, в свою очередь, опирается на «естественное право», в то время как на континенте преобладание получило гражданское право, основывающееся на априорных юридических положениях. Характерно, что правовая философия цвела больше на континенте, в то время как в практике англосаксонские страны имели несомненное преимущество над континентальными странами.

Либеральная демократия имела несомненные великие достижения: правовые гарантии личной неприкосновенности, решительное утверждение права частной собственности, систему «тайных, явных и равных» выборов с их общепринятой теперь выборной техникой, уважение победившим большинством прав меньшинства, признание прав юридического лица за общественными объединениями, наконец, свободу слова, печати, собраний и т. п. Все эти идеи, за достижение которых было пролито столько крови, считаются в настоящее время социально-правовыми аксиомами, и даже воинствующий коммунизм, нарушающий эти права на каждом шагу, платит тем не менее лицемерную дань этим идеям, лживо утверждая наличие всех этих прав и свобод в СССР и странах-сателлитах.

И если теперь либеральная демократия или рушится у нас на глазах, или спешно перестраивается, то вина лежит здесь не на самих «Правах человека и гражданина», а на том, что изменилась психосоциальная подпочва, что пробуждение масс к сознательной исторической жизни и развитие индустриальной цивилизации создают угрозу этим правам, отрицать которые теоретически могут в настоящее время лишь троглодиты....

С точки зрения нашего XX века, XIX век может теперь казаться утраченным раем. В самом деле, от наполеоновских войн до Первой мировой войны (более ста лет) Европа не знала катастрофических военных потрясений. Крымская война не коснулась Европы непосредственно. Войны

между Австрией и Италией, между Австрией и Францией носили местный характер[391].

Самым крупным военным событием XIX века, омрачившим относительное благополучие того времени, была франко-прусская война 1870–1871 годов. Но и эта война, перевернувшая политическое равновесие Европы и посеявшая семена Первой мировой войны, была все же потрясением местного характера. Воевали все же лишь армии, хотя и крупные, а не почти все боеспособное мужское население, как это стало правилом в XX веке.

В плане социально-политическом революции 48-го года оставили после себя долго не заживавшие раны на социальном теле Европы. Но хотя революции эти были подавлены, все же они, несомненно, способствовали социальному прогрессу. Права низших сословий на Западе постепенно признавались более и более. С конца же XIX века, после реформы марксизма Бернштейном и Каутским, рабочее движение влилось в легальные рамки профсоюзов, и сами социально-демократические партии Запада начали незаметно для себя внутренне обуржуазиваться. С 1871 по 1914 годы Европа не знала ни одного крупного военного или социального потрясения, которое означало бы коренную ломку старого быта. Индустриальная революция протекала довольно эволюционно, и, на внешний взгляд, могло казаться, что ничто не предвещает близких катастроф.

И на фоне этого относительного благополучия вдруг две разрушительные мировые войны и две еще более разрушительные социально-политические революции за каких-нибудь тридцать лет[392]... и грозящий призрак атомно-водородной тотальной войны или покорение мира коммунизмом в недалеком будущем.

Можно, грубо говоря, наметить три главных фактора, сыгравших решающую роль в этой «трагедизации» мировой истории.

1. *Индустриальную революцию*, преобразившую лик земного шара и, наряду с баснословной автоматизацией способов продукции, направленную в немалой степени на изобретение сверхразрушительных орудий уничтожения.

2. Выход масс на авансцену истории, и в связи с этим пробуждение массовой психологии, столь легко переходящей в массовую психопатологию — в массовые одержимости и психозы.

3. Пробуждение к жизни и развитие тоталитарных идеологий, (коммунизма, национал-социализма), успех которых в наш век прогресса мог бы почитаться анахронизмом, если бы не был фактом[393].

Первый фактор (индустриальная революция), сам по себе не может считаться одной из главных причин кризиса. Ведь наука и техника могут с одинаковым успехом нести как вред человечеству, так и служить на его пользу. Современная техника произвела не только атомные бомбы, но и телефон, радио, телевизор, она создала удобства, о которых нельзя было мечтать и королям позапрошлого века.

Однако индустриальная революция стимулирует развитие скорее механической цивилизации, чем органической культуры (тезис Данилевского и Шпенглера). Духовная культура все менее «котируется» в наш машинный век. Ибо механическая цивилизация легче усвояема, чем подлинная культура. Она требует больше внешней привычки, чем духовного воспитания. Технически цивилизованный человек может быть (и нередко бывает) дикарем в культурной области. Он может превратиться в горилообразного робота с атомной бомбой в руках. Беда здесь, разумеется, не в самом развитии техники, а в нарушении равновесия между культурой и цивилизацией, что приводит к внутренней варваризации при сохранении декорума внешней цивилизованности.

Второй важный фактор — выход масс на авансцену истории — также сам по себе не заключал бы в себе беды[394]. Если массы приобщаются к благам материальной и духовной культуры, тем лучше для масс и для самой культуры. В наше время стало возможным создание «вселенской» культуры, тогда как в прежние эпохи «культуртрегерами» было лишь незначительное меньшинство.

Чтобы избежать недоразумений, подчеркнем, что под «массами» мы отнюдь не понимаем «народ», или большинство народа, или «низшие классы» народа. В духе современной социологии масс, социальной психологии мы считаем, что любая общественная или национальная группа из дифференцированного общественного целого может стать «массой» в порядке коллективной одержимости. В немецком языке для этого имеется соответствующее слово: «Vermassung»[395].

При этом мы имеем в виду не естественные в своем роде массовые порывы или взрывы энтузиазма или паники, повышенное национальное или даже партийное самосознание. Общественная жизнь, по-видимому, невозможна без группового или национального самоутверждения и без некоторых его эксцессов. Речь идет здесь о более или менее длительных состояниях массового психоза, подстегиваемого «рессентиментом». Под «рессентиментом» понимается повышенно-эмоциональный комплекс, движимый главным образом мотивами зависти и мести за свою реальную или воображаемую неполноценность, или коллективная мания величия, подобная гитлеровскому варианту фашизма. Макс Шелер вслед за Ницше справедливо придавал такое решающее значение для массовой психологии комплексу «рессентимента»[396], который он тщательно отличал от нормального духа соревнования.

Главная же беда заключается в том, что массовая психология, вызванная к жизни пробуждением масс, характеризуется упрощенным мышлением (только черные и белые краски) и крайностями: апатией, легко переходящей в крайнюю возбудимость, нетерпимостью, садизмом (стремление найти «козла отпущения»). Склонность к панике сочетается тут с

порывами самопожертвования («на миру и смерть красна»). Массовое подсознание патологично в большей степени, чем подсознание индивидуального невротика. Так, массовый энтузиазм легко переходит в массовую истерику. Если человек, страдающий манией преследования, опасен, ибо у него легко вырабатывается агрессивно-маниакальная реакция, то тем более опасна масса, одержимая, например, шпиономанией.

И в прежнее время можно было при особых условиях стать невинной жертвой озверевшей толпы. В наше время еще страшнее масса, организованная «вождями», которые искусственно разжигают человеконенавистнические инстинкты. Психология «толпы» является лишь частным случаем массовой психологии, где стихийный садизм толпы уступает место организованному садизму[397].

Одним словом, массовое подсознание архаично. Оно регрессирует, психологически говоря, в каменный век. Поэтому с выступлением масс на сцену истории вождями становятся гениальные демагоги, эти «великие упростители», по словам Буркхарда[398].

*Тоталитарные идеологии* (третий фактор) идут навстречу этим подсознательным, а нередко и сознательным чаяниям масс и амбициям «вождей». Тоталитаризм, психологически говоря, есть порождение массовой психопатологии и питается от ее темных корней.

Тоталитарные идеологии нашего времени обладают специфическими чертами. Во-первых, эти идеологии *наукообразны* и *мифичны*. Они наукообразны, ибо «научность» получила в наш век авторитет критерия истины, так что современным идеологиям приходится маскироваться под «научность». В то же время они мифичны, ибо одушевлены иррациональным мифом (миф о скачке из царства необходимости в царство свободы в марксизме, миф об избранной расе в национал-социализме, миф об абсолютном государстве в фашизме и т. д.). Оговоримся, что слово «миф» необязательно является синонимом дурной неразумности или суеверия. Высшие истины могут быть возвещены лишь в форме мифа, который является метафизическим суждением, где метафизический, сверхчувственный субъект связан с чувственным, символическим предикатом. Мифы о сотворении мира, о грехопадении, о воскресении принадлежат к мифам высшего порядка, где Непостижимое, Несказуемое выражается в символическом повествовании. Но когда мифы выходят из присущей им религиозной области и «секуляризуются», претендуя на непогрешимость, это является признаком их недоброкачественности. Во всяком случае, смешение мифичности с «научностью», которое столь характерно для современных тоталитарных идеологий, не идет на пользу ни науке, ни религиозной мифологии и представляет собой профанацию обеих.

Современные тоталитарные идеологии, конкретнее говоря, неизбежно носят «массовождистский» характер. Современные тоталитарные

идеологии *коллективистичны.* Они льстят массам, которым они обязаны своей популярностью и которые являются их проводниками и опытным полем их применения на практике. А так как массы не могут жить без организации и без организующих — без «вождей», то тоталитарные идеологии не могут обойтись без славословия вождям, все равно — единоличному диктатору или «коллективному руководству».

Далее, мифология тоталитарных идеологий неизбежно построена на светлых и черных красках — категория «врагов народа» в них играет еще большую роль, чем та, какую играл дьявол в фанатически понятом христианстве. Поэтому тоталитарные идеологии больше призывают ненавидеть, чем любить. Тоталитарные идеологии призывают к борьбе, принципиальной, беспощадной, в которой «враги народа» должны быть рано или поздно искоренены и стерты с лица земли, хотя в то же время они нуждаются в этих врагах как в стимулах ненависти и козлах отпущения.

С этим связана неизбежная *атеистичность* современных тоталитарных идеологий. Этот атеизм необязательно выражается в прямой форме. Гитлер, например, по-видимому, искренне верил в «свое» провидение. Но во всяком случае, они атеистичны по своему безбожному духу отрицания вечности, отрицания образа Божьего в человеке. Тоталитарные идеологии неизбежно носят «антихристов» характер, хотя бы они на словах «признавали» Бога.

Мы отнюдь не утверждаем, что тоталитарные идеологии являются лишь «надстройкой» над индустриально-массовым базисом. Это было бы «психологизмом» — сведением духовного мира (в данном случае духовного с морально-отрицательным знаком) к эпифеномену над экономически-социальным (массовым) базисом. Идеи не творятся человеческим гением, но лишь «открываются» им. Но во всяком случае, индустриальная революция и «восстание масс» сыграли роль благодатной почвы для внедрения в массы тоталитарных идеологий. Микробы тоталитаризма нашли в современных массах благодарную «питательную среду».

Из перечисленных трех факторов (индустриализм, массовость, тоталитарность идеологий) именно тоталитарная идеология является главенствующим фактором. Ибо и индустриальная революция, и даже массовая психология могли бы, теоретически говоря, приобрести иной, человечески приемлемый облик, если бы их не возглавляла тоталитарная идеология.

Но здесь возникает «роковой» вопрос: почему же человеческая идеология либеральной демократии оказалась столь слабой, что не смогла — на Востоке по крайней мере — противостоять натиску бесчеловечных идеологий тоталитаризма? Почему идеология свободы потерпела столько позорных поражений от идеологии рабства?

Ближайшие причины этого были уже намечены нами: тоталитарные идеологии (особенно марксизм) больше отвечают потребности в индустриализации жизни. Ведь на первый взгляд государству легче проводить

индустриальные проекты в гигантских масштабах. Идеал «технократов» — мир как сеть планомерно организованных гигантских «фабрик» — как будто лучше всего осуществим при наличии единого планирующего центра, т. е. государства.

Вторая причина, также отмеченная нами, заключается в том, что тоталитарные идеологии лучше всего отвечают — благодаря своей прямолинейности и «упрощенческому» характеру — примитивному мышлению масс.

Но главная причина успехов тоталитаризма заключается в том, что либеральная демократия лишена той целостности и той обращенности ко «всему» человеку, которыми характеризуются тоталитарные идеологии. Либеральная демократия не мобилизует духовных сил человека, слишком доверяя мифу о врожденной неиспорченности человеческой природы. Либеральная демократия хорошо отвечает разумной сфере в человеке, но она слепа к иррациональным силам в человеческой природе — как в низшем значении (массовое подсознание), так и в высшем (недооценка религиозной сферы).

Либеральная демократия как бы говорит индивиду: ты свободен, но она воздерживается от ответа на вопрос: ради чего я свободен? Единственный ответ на вопрос о смысле свободы для большинства людей: для вящего удовлетворения моих потребностей. Но так как для большинства потребности сводятся к материальному благополучию, то цивилизация, построенная на выработке средств удовлетворения этих чувственно-материальных потребностей, неизбежно будет носить материалистический характер и не будет стимулировать духовные силы человека. В такой материальной цивилизации затухает сам огонь свободы. Когда же теряется идея самоценности свободы, то перестают цениться и блага духовной культуры. К тому же так как стимулируемая такой материализованной цивилизацией «борьба за существование» дает победу сильнейшим, а их всегда меньшинство, то в недрах такой цивилизации всегда найдется достаточное число неудачников или просто беспочвенных интеллектуалов, которые будут мечтать о лучшем строе. Тоталитарные идеологии всегда смогут вербовать себе сторонников из всех этих категорий — начиная от неудачников или прямых жертв несправедливости, от людей «дна», до неудовлетворенных неприменимостью своих сил интеллектуалов. Практика показывает, что наиболее фанатичные сторонники тоталитаризма вербуются среди низших и высших слоев. В Германии, правда, национал-социализм был поддержан именно средним слоем, но это оттого, что в веймаровской Германии само среднее сословие было «деклассированно», равно как и в силу национальной окраски гитлеризма.

Перечислим вкратце главные из стимулов, толкающих многих на путь тоталитаризма.

1. Многим может представляться, что в плане экономическом тоталитарное хозяйство способно лучше направлять народное хозяйство, ибо «сверху власти виднее».

2. В плане социально-экономическом тоталитарному государству как будто легче бороться с безработицей, почти неизбежно возникающей в условиях современной техники. В плане социально-психологическом тоталитарное государство легче может давать массам ощущение своего «места» в общегосударственном «деле». В тоталитарном государстве нет места «неприкаянной свободе», тоталитарное государство лучше отвечает потребностям «массовой психологии», инстинктивно ищущей направляющей руки. Технократы и «люди с улицы» в тоталитарном государстве как будто должны чувствовать себя «на месте», тем более что тоталитарные диктаторы не скупятся на слова лести в адрес «среднего человека».

Конечно, за все это тоталитарное государство требует послушания и не может не ограничивать свободы духовного творчества и свободы мысли. Духовная элита не может не быть против тоталитарного государства, и духовная культура здесь неизбежно снижается. Но не лучше ли, спрашивают многие, «сытое довольство» и благоустроенность большинства, чем та духовная анархия и то социально-экономическое неравенство, которые царят в государстве либерально-демократическом?

Мы нарисовали выше утопию «благоустроенного» тоталитарного государства. Однако исторические примеры опровергают эту утопию. В Советском Союзе нет и тени того «сытого довольства», ради которого некоторые теоретики тоталитаризма готовы были пожертвовать духовной свободой. Наоборот, в СССР царят коллективная нищета и коллективное бесправие. Если в СССР нет классов в старом смысле слова, то там произошло новое расслоение общества, с новыми привилегированными группами: высшие партийцы, выдвиженцы, знатные люди, орденоносцы... Массовый террор аппарата МГБ достиг при Сталине чудовищных размеров, в лагерях рабского труда томилась двадцатая часть населения. Послесталинская эпоха «коллективного руководства» внесла смягчающие коррективы в эту мрачную картину, но не изменила ее по существу.

Гитлеровская Германия конца тридцатых годов (до войны) была ближе к утопии умеренного тоталитаризма с «сытым довольством» для масс, с ликвидацией безработицы и с весьма тонким слоем страдавших от духовного гнета тоталитаризма. Но в процессе войны гитлеровский режим обнаружил свой бесчеловечный лик, еще неясно проступавший в довоенные годы. Но и в тридцатые годы ликвидация безработицы была достигнута ценой превращения страны в вооруженный лагерь: вне ставки на тотальную войну гитлеровский режим не имел бы смысла.

Одним словом, антитезис либеральной демократии оказался гораздо хуже всего тезиса. Но это не значит, что тезис был хорош и что все зло пришло извне. Фашизм и национализм — сами суть порождения кри-

зиса либеральной демократии — кризиса, который они остро чувствовали. Фашизм и национал-социализм — порождения грехов либеральной демократии, и защищать незыблемость либерально-демократического строя — значит усиливать потенции, неизбежно ведущие к тоталитаризму того или иного типа.

Тем более что либеральная демократия фактически перерождается и перестраивается в наиболее передовых странах. Чистокровная либеральная демократия в стиле XIX века представляла бы собой в наше время анахронизм или утопию[399].

Если западные демократии (посредством поддержки большевизма) победили силой фашизм, то именно потому, что они предоставили государству неслыханные прежде полномочия, что демократия сумела перестроиться на военный лад.

На европейском континенте Франция и Италия — страны, еще держащиеся за либеральную демократию, — представляют собой образец национального разложения с растущим экономическим неравенством, с чехардой министерских кабинетов, с многомиллионной «пятой колонной», с непониманием истинного положения со стороны демагогизированных масс.

Исключение составляют англосаксонские демократы и возрождающаяся Западная Германия. Эти страны нашли мудрый компромисс между либеральной демократией и «духом времени», требующим хотя бы частичной национализации промышленности и бдительного ока государственного контроля над народным хозяйством. Современный «капитализм» есть своего рода «социал-капитализм», или «народный капитализм», где капитал расползается по массам. Фактически Великобритания, Соединенные Штаты и Западная Германия учли уроки социализма и фашизма, не впав при этом ни в социализм, ни в фашизм. Они на практике восприняли необходимость контроля над хозяйством, не убивая частной инициативы, а направляя ее по безопасным руслам. Они стоят на страже «рыночного хозяйства» именно потому, что охраняют это хозяйство от чрезмерных притязаний монополий. Эти государства разными путями идут навстречу экономическим чаяниям масс. Одна система прогрессивного налогового обложения, при которой миллионеры вынуждены отдавать государству иногда до 90 процентов своего дохода, является прямым вызовом прежним экономическим догмам либеральной демократии. Ведь здесь подвергается значительному ограничению экономическая свобода личности, пусть хищнической.

Настоящими собственниками в современном капитализме являются не индивиды, а акционерные общества, гигантские концерны, которые охватывают все более широкие слои средних и высших классов. При таком положении вещей капитал имеет тенденцию скорее расползаться по карманам весьма значительного меньшинства, которое

может перейти завтра и в большинство. Эта тенденция и не снилась Марксу, учившему о неизбежности концентрации капитала в руках привилегированной «сотни семейств». Весь этот процесс можно уподобить «прививке тоталитаризма», защищающей от заболевания подлинным тоталитаризмом.

При этом основные демократические свободы, и прежде всего духовная свобода, остаются неприкосновенными, в то время как от традиционно либералистического «laisser faire, laisser passer»[400] и от неограниченной свободы конкуренции остались рожки да ножки.

Фактически современные передовые демократии не являются либеральными (по крайней мере, в традиционном смысле этого слова). Они, собственно, еще не нашли своего имени. «Социал-капитализм» и «народный капитализм» являются попытками описать эту новую и, скажем прямо, благодетельную формацию общества.

Фактически передовые западные демократии все больше приближаются к идеалу «welfare state»[401], как бы ни боялись этого слова в странах, все еще считающих себя по инерции твердыней капитализма. В условиях этого «государства благосостояния» становится все меньше почвы для массовых психозов, ибо основные чаяния масс здесь в основном удовлетворяются.

Это дает нам повод еще раз вскрыть «психометафизику» либеральной демократии.

В либеральной демократии общество понимается механически: как сумма индивидов, а не как сверхличное коллективное целое. Но так как общество по своей природе обладает сверхличной реальностью, то непризнанная сила общественной стихии все же прорывается, но не как симфонические «мы», не как «коллективная личность», а как коллективная безликость, как «массовая психология». — Непризнанная общественная стихия, не направленная по каналам, прорывает плотину идолов индивидуализма, и тогда в наводнении коллективизма тонет живая личность. Тогда наступает «коллективизация душ», которая предшествует коллективизации собственности, и она гораздо страшнее последней, ибо разбушевавшаяся коллективистская стихия выгоняет личность из насиженного гнезда личной свободы и личных прав. Будет ли этот коллективизм носить коммунистический или фашистский оттенок — относительно второстепенно. Важно, что либеральная демократия с ее культом внеэтического индивидуализма готовит себе гибель в своих собственных пределах: зловещие силы тоталитаризма зреют как право на эгоизм и на бескультурье. В недрах несублимированной свободы зреют и ждут своего часа силы рабства. Эмбрионы тоталитаризма таятся в подполье либеральной демократии, и эмбрионы эти, питаясь всеми пороками непросветленной свободы, быстро обрастают агрессивным телом.

Так в недрах свободы имманентно порождаются силы рабства, ждущие лишь своего часа, чтобы при благоприятных внешних условиях найти своего «вождя» и разрушить то здание, в стенах которого они выросли[402].

Оговоримся: было время, когда еще сравнительно недавно либеральная демократия сама соответствовала «духу времени». Тогда, также изнутри, рушился и гнил феодальный строй. Тогда личность «секуляризовалась», ибо вместо подлинной теократии феодализм осуществлял ложное, насильственное лжеподобие теократии. Тогда была эпоха борьбы — как в плане личном (борьба за индивидуализм), за проявление личностью ее земных талантов, за право на наслаждение здешней жизнью, так и в плане политическом: тогда было еще в мире «достаточно места», и идея бесконечности манила, а не пугала, как теперь.

Но теперь наступает конец «нового времени» («Das Ende der Neuzeit»)[403]. Экспансия личности дошла до того предела, где начинается ее рассеивание в безвоздушное пространство, ее распад. Мир теперь все больше переполняется, в нем осталось мало «свободных мест», политическая и экономическая экспансия становится геополитически невозможной. Горизонт бесконечности замкнулся — даже в науке идея конечности мира получает все больше прав гражданства. Но когда нет больше места для экспансии, то насущно необходима гармонизация — тогда не экспансия, а интенсификация становится единственным направлением развития человечества.

Личность снова должна найти свой потерянный центр, общество должно солидаризироваться. Если личность и общество не поймут этого «категорического императива времени», то личности грозит порабощение, а обществу — «коммунизация», что, в сущности, одно и то же.

В наше время, когда произошло «обобществление личной судьбы» (Бердяев), личность больше не может позволить себе роскошь эгоистического отъединения от общества. Как в «мире нет больше островов», так в мире нет больше замков с висячими мостами, где личность могла бы отсиживаться от разбушевавшихся общественных стихий. Гордая английская поговорка «Мой дом — мой замок» перестала соответствовать действительному положению вещей, ибо давление общественно-государственной сферы сделало стены этого замка проницаемыми. Личность не обладает больше неограниченным правом заключения договоров и сделок, ибо все эти договоры и сделки существенно ограничены теперь публичным и государственным правом. Невозможно стало теперь запросто путешествовать — не говоря о том, что «путешествие» в страны «железного занавеса» стало привилегией немногих журналистов; получить визу даже в страны свободного мира — далеко не простое дело. Дипломы одной страны не признаются в других странах, даже если образовательный ценз в этих странах много ниже. Квалифициро-

ванному рабочему, не состоявшему в тред-юнионе, чрезвычайно трудно получить работу; человек, не состоящий ни в политической партии, ни в какой-либо профессиональной организации, оказывается «без связей». Рабочие и служащие всех стран платят львиную долю своего дохода в государственную казну, не говоря о прочих почти обязательных взносах. Это относительное обобществление личности неизбежно и оправданно в условиях индустриально-массовой культуры, но противоречит прежним догмам индивидуализма и либерализма.

Словом, общественная стихия, даже и не бушующая, а пущенная по безопасным каналам, отрывает от личности кусок за куском ее прежние неотъемлемые права, ограничивает и сужает сферу ее личной свободы.

В таком обобществленном мире не прежнее гордое право на «домзамок», а скромное право на интимный уголок может показаться пределом мечтаний. Сама жизнь идет в направлении социализации, хотя и не в том смысле, в каком этого хотелось бы социалистам.

Поэтому же прежний идеал «полного и многостороннего развития личности» оказывается неосуществим, и культ личности в наше время психологически невозможен. Поэтому-то пышное цветение индивидуальностей, столь характерное для XIX века, особенно первой его половины, отошло теперь в область неповторимо-бывшего. Дело теперь идет не столько о том, чтобы развить свою личность, сколько о том, чтобы сохранить свое индивидуальное лицо в обезличивающем потоке общественной стихии. Первым еще можно пожертвовать — «многосторонне и гармонически развитая личность» в наше время оказывается утопической роскошью. Сохранение же второго (своего лица) есть категорический императив личного и человеческого достоинства, и этот «минималистский» идеал еще достижим. Если бы он стал недостижимым, цивилизация потеряла бы право на эпитет «человеческая».

Все это значит, что нам надо отречься от горделивого идеала личности как эгоистического и эгоцентрического атома. Личность должна быть понята не только сама по себе, но в ее первичном отношении к общественному целому. В личности «я» должно органически сочетаться с «мы», иначе это «мы» превратится в безликое коллективное «оно», в ядовитом растворе которого растворится и «я».

Возрождение религиозного сознания может быть единственным путем к обретению личностью утерянного духовного центра и, стало быть, единственным путем к сублимации безликого коллектива в соборное общественное целое, в надличное «мы». Ибо через любовь к Богу мы любим ближнего, и через перенесение духовного центра личности в религиозную сферу открывается единственный путь к «соборизации» человечества. Соборность, солидарность есть единственное спасение от демонов коллективизма и «массовождизма».

Это означает, что мир начинает сознавать порочность путей как индивидуализма (лежащего в основе либерализма), так и коллективизма (лежащего в основе тоталитаризма). В наше время как индивидуалистической культуре с ее культом личности и недоучетом общественной стихии, так и культуре коллективистской с ее социально-экономическими достижениями, сводимыми на нет удушением свободы и установлением бесправия, приходит конец.

Будущее принадлежит не индивидуализму и не коллективизму, а персонализму, где вековой конфликт между личностью и обществом имеет шансы быть разрешенным на основе утверждения свободы при императиве служения свободы ценностям сверхличного и сверхобщественного порядка — прежде всего ценностям религиозно-моральным.

Конфликт между личностью и обществом может быть разрешен только исходя из надличной и надобщественной сферы высших ценностей, в духе вознесения к которым и служения которым надлежит воспитывать человечество. Это, конечно, длительный и тернистый процесс, требующий своего действенного преломления в различных, относительно автономных сферах практической деятельности (в экономике, в социальном законодательстве и пр.). Обещающие начала такого развития даны в новейших тенденциях общественного развития в наиболее передовых странах свободного мира.

Так или иначе, один из главных корней современного кризиса — в ложном понимании свободы (индивидуализм) и в отрицании свободы (коллективизм). Трагедия современности есть в глубине своей трагедия свободы, не осознавшей своей подлинной природы.

Мы надеемся поэтому, что данная книга, где автор пытался по мере своих скромных сил найти философские пути истинного самоопределения свободы, движется в русле духа времени в лучшем смысле этого слова.

# ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Том первый*
*От истоков до XIX века*

## ОТ АВТОРА

Настоящие «Очерки по истории русской философии» не претендуют на полноту. В них пропущен ряд немаловажных звеньев (например, Гоголь как мыслитель, некоторые русские материалисты и позитивисты и др.). Все же главные исторические вехи русской мысли, как кажется автору, учтены и нашли свое отражение в книге.

В распоряжении читателей имеются теперь такие основательные и энциклопедические труды по истории русской мысли, как «История русской философии» отца Василия Зеньковского и «History of Russian Philosophy» Н.О. Лосского.

Тем не менее я считаю, что и мои скромные «Очерки» могут принести пользу, хотя бы в качестве дополнительного пособия.

Во-первых, потому, что эти очерки написаны по замыслу более популярно. Во-вторых, потому, что я стремлюсь, иногда даже ценой некоторого упрощения, очертить более выпукло основные линии развития русской мысли и подчеркнуть историческую логику этого развития. Я преследовал более педагогическую и литературную цели, нежели собственно исследовательскую, хотя мне пришлось, конечно, заниматься и исследованиями.

Настоящая книга — первый том моего труда. Книга родилась из желания воссоздать историю русской мысли XX века, и данный том должен служить введением к этой истории.

Классификация мыслителей дана в книге более по общественному, чем по чисто философскому признаку. Будучи по профессии более философом, чем историком, я не ограничиваюсь только общественными или историософскими аспектами, а даю, хотя и краткие, изложения философских систем и идей русских мыслителей, даже если их значение лежит более в социальной области.

Во втором томе, при изложении учений таких мыслителей, как Лосский, Франк, Бердяев и других, это философское ядро займет, естественно, центральное место.

При соблюдении пропорций места, отведенных русским мыслителям, я стремлюсь брать, так сказать, среднюю линию между чисто философским значением данного мыслителя и общественным значением его идей.

Дифференцировать социальную, религиозную и собственно философскую мысль значило бы создать многотомный труд, а это противоречит моему замыслу написать популярные очерки.

Ближайшим толчком к составлению «Очерков» явились лекции по истории русской мысли, которые я читал ранее в Джорджтаунском университете в Вашингтоне. Конечно, для печати эти лекции радикально переработаны; также специально написаны новые главы.

*Сергей Левицкий*

## Очерк первый
## КИЕВСКАЯ И МОСКОВСКАЯ РУСЬ

О русской мысли в собственном, философско-научном смысле слова всерьез можно говорить, лишь начиная с 40-х годов XIX столетия, когда впервые Чаадаевым был поставлен ребром вопрос о смысле существования России, а русская мыслящая интеллигенция разделилась на два лагеря — западников и славянофилов. Влияние немецкой идеалистической философии и успехи западной науки и техники оказали главное влияние на пробуждение русской мысли. Пробуждение, ибо вольнодумное вольтерьянство конца XVIII века было лишь ученическим перепевом мотивов западной просветительной философии. В Древней Руси — как Киевской, так и Московской — мы видим лишь бледные намеки на мысль: Древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли.

Древняя Русь имела свою художественную письменность, где мы можем гордиться не только «Словом о полку Игореве»; она имела богатую житийную литературу («Жития святых»); в народе были популярны такие произведения народного творчества, как былины, как многочисленные «Повести» (о Горе-злосчастии, о Шемякином суде и пр.); широкое распространение имели апокрифы; «духовные стихи»[1]; наконец, первый очерк русской истории «Повесть временных лет» можно считать единственным в своем роде историческим документом по его правдивости и патриотическому духу. Мы не говорим уже о таких сборниках, как Патерики, Смарагды или Четьи-Минеи. «Слово о законе и благодати» первого русского митрополита Илариона[2] (эпоха Ярослава Мудрого) поражает стройностью замысла и живым красноречием. Проповеди Кирилла Туровского построены уже более искусственно и витиевато. О Клименте Смолятиче летописец сообщает, что он «был философ и писал от Платона и от Аристотеля»[3], но далее искусного лавирования между приводимыми текстами он не пошел, да и трудно было бы ожидать большего от того

периода. Везде по этим, далеко не скудным, памятникам древнерусской культуры рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все же это — только зерна. Мы не видим в них сколько-нибудь зрелых плодов мысли.

А между тем разговоры о «некультурности» Древней Руси давно пора оставить. Русский народ сумел отстоять свою веру, свои обычаи, свою особую стать во всех исторических испытаниях, когда многострадальная Русь, по слову историка Ключевского, заслонила собой Европу от нашествия азиатских орд и медленным и упорным жертвенным трудом выковывала свою государственность.

Своеобразие русского зодчества пробивается и сквозь византийские влияния, а русская иконопись, также первоначально подражавшая византийским образцам, нашла свое яркое выражение в творениях новгородских и суздальских мастеров. В этой иконописи запечатлены такие высоты духовных прозрений, что князь Евгений Трубецкой назвал ее «умозрением в красках». Следовательно, причины умственного застоя Древней Руси нужно искать не в некультурности, а в своеобразном характере этой культуры. Были удивительные духовные прозрения, но эта мудрость была нема, бессловесна. Лик Христа был воспринят в своем наиболее чистом виде, но русский Логос немотствовал. Историки не раз ломали себе голову над загадкой древнерусского сфинкса, исполненного мудрости, но косноязычного на ее выражение.

«В истории русской мысли много загадочного и непонятного, — говорит Флоровский, — и прежде всего, что означает это слишком долгое и затяжное молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?»[4]

Историк Федотов говорит: «Она (Древняя Русь. — *С.Л.*) так скупа на слова и так косноязычна. Даже образы своих святых она не умеет выразить в их неповторимом своеобразии, в их подлинном русском лике и заглушает дивный колос плевелами переводного византийского красноречия, пустого и многословного...» «В грязном и бедном Париже XIII века гремели битвы схоластиков, а в золотом Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, — ничего, кроме иноков, слагавших летописи и патерики...»[5]

Ближайшая причина этой умственной немоты была угадана еще Чаадаевым: в то время как западные народы получили просвещение от Рима, облекавшего христианские проповеди в эллинские и латинские формы, с их богатой мыслью традицией, мы приняли христианство от Византии, где риторика и благолепие обряда часто заслоняли мысль. Но это, само по себе, не могло бы служить достаточным основанием немоты русской мысли. Ведь Византия все же — наследница Древней Греции, хотя и православленной, и в Византии бился импульс мысли.

Дополнительную причину приходится искать в кирилло-мефодиевском наследии — в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены нами в македонском наречии древнеболгарского языка, понятного

тогда народу. В то время как Библия на Западе существовала в греческом и больше всего в латинском переводе — наш народ мог слушать Слово Божие на церковнославянском языке, который был очень близок древнерусским говорам. Это, конечно, неоценимое преимущество, и в этом, может быть, одна из причин того, что русский народ так близко к сердцу принял образ Христов. Недаром говорят, что, подобно тому, как человеческая душа по природе своей — христианка, так и русская душа по природе своей — православна. Но в этом же заключается истинная причина отрыва от традиций классической древности. Западные монахи должны были знать язык Вергилия и таким образом невольно приобщались идеям римского права и эллинской философии. Древнерусские книжники редко знали греческий язык и приглашали для переводов ученых греков и еще чаще болгар и сербов. Ведь в Западной Европе мысль пробудилась в результате долгого освоения эллинско-римского культурного наследия. На Руси же не было исторических предпосылок для пробуждения сознательной мысли. Конечно, нет худа без добра, и умственная немота искупалась другим — строгостью обряда и его одухотворением. Недаром русское православное богослужение исполнено такого благолепия и одухотворенности, что богослужение католическое, не говоря уже о протестантском, кажется нам, русским, чересчур холодным и официальным. Недаром перед русскими иконами народ изливал свой сердечный религиозный жар и свою человеческую муку. В Древней Руси развился истинный религиозный инстинкт, предохранявший от ересей иногда лучше ученых аргументов западных схоластиков. На Руси развилось так называемое бытовое исповедничество, вместо утонченного богословия. Характерно, что на Руси не было таких острых религиозных распрей, какими отличалась история Запада.

Однако инстинкта, даже самого тонкого, недостаточно для развития культуры, и нам впоследствии пришлось долгим ученичеством у Запада, петровскими крутыми реформами расплачиваться за нашу умственную отсталость. Расколом между народом и интеллигенцией поплатилась Русь за многовековой умственный застой. Именно этот застой явился впоследствии причиной раздвоения русской души — между верностью и преданностью России и православию, с одной стороны, и сознанием необходимости выучки у «латинского» или «немецкого» Запада — с другой. По словам английского историка Тойнби, «для того, чтобы спасти себя от насильственной вестернизации, русские должны были вестернизироваться частично — усваивать начала западной науки и техники»[6]. Но наука и техника не падают с неба и должны быть культивированы традицией научного мышления. Известный комплекс неполноценности, который многие русские ощущали по отношению к Западу, коренится именно в упомянутом нами многовековом умственном застое. Нынче у нас уже есть самостоятельные традиции русской науки, русской философии, что предохранит в будущем от ненужных расколов, но мы говорим сейчас о Древней Руси.

Однако приступим к теме.

Если мы всмотримся в киевский период, то поразимся чистоте восприятия нашими предками христианства. Благая весть была воспринята необычайно гармонично и светло. Не было уклона ни в односторонний аскетизм, ни в отрыв морали от мистики. Наши киевские предки, разумеется, лучшие из них, были вдохновлены стремлением к деятельности христианской любви. Недаром один из первых русских святых — Феодосий Печерский — не был таким затворным отшельником, как его учитель, преподобный Антоний, грек родом. Феодосий осуществлял в своей жизни монашество в миру — «кенозис».

«Поучение Владимира Мономаха» также поражает своим истинно христианским настроением. Владимир понимает, что в качестве великого князя должен соблюдать закон, но в то же время стремится быть христианским государем. Сыновьям своим он заповедает: «Всего же паче убогих не забывайте, но всякого могуще по силе кормите и помогайте и сироте и вдовице и не давайте сильным губить человека». О себе же он говорит, что «тоже и худого смерда и убогы вдовицы не дал есмь сильным обидети».

Русские митрополиты и епископы в древнее время пользовались исключительным нравственным авторитетом. Между князьями и митрополитами почти никогда не бывало конфликтов, ибо как-то само собой понималось, что духовная власть нравственно выше светской, но что духовным владыкам не приличествует брать на себя прерогативы светской власти. В то же время Церковь не была слепа к мирским делам. Очень часто Церковь выступала в качестве примиряющей силы, миря склонных к междоусобиям князей. В Новгородской же Руси Владыка всегда примирял враждующие стороны веча, когда доходило до кровавых побоищ.

В Московское время отношения между церковью и государством приобретают уже другой оттенок. Происходит процесс их более тесного сближения, с вытекающими отсюда положительными и отрицательными сторонами. Положительными, ибо не слишком еще мощная Москва получает деятельную поддержку со стороны Церкви в деле защиты русской земли от иноверцев и в деле собирания Руси. Особенно характерен в этом отношении преподобный Сергий Радонежский. На Московской Руси христианство успело уже достаточно прочно войти в быт русского народа, в то время как в Киеве христианские традиции только прививались. Следствием явилась растущая национализация церкви, приведшая впоследствии к ее автокефалии — к введению русского патриархата[7].

Но в то же время слабеет общение с другими православными церквами, в частности с византийской церковью, «Русское» начинает противопоставляться «греческому». Уже Иван IV говорит, что «наша вера — не греческая, а русская, христианская». «Измена» греков на Флорентийской Унии в 1439 году заставляет с еще большей осторожностью относиться к греческой церкви. В результате происходит дальнейший отрыв от вселенскости и утверждение русского, как синонима истинно православного.

Так подготовляется почва для возникновения идеи о Москве как о Третьем Риме, идея избранничества русского народа как «нового Израиля»[8]. Происходит обособление и самозамыкание русской церкви, подмена вселенских традиций — традициями местными.

## ПЕРВЫЙ ЦЕРКОВНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ

На этом фоне становится понятным первый внутрицерковный конфликт — знаменитый спор между иосифлянами и заволжскими старцами, на котором мне придется остановиться несколько подробнее, ибо здесь столкнулись, в сущности, два понимания православия в его отношении к «миру». Хотя конфликт этот также не получил принципиальной формулировки в силу достаточно подчеркнутого нами умственного косноязычия Древней Руси, дело здесь было именно в принципах. Спор между иосифлянами и заволжскими старцами возник по двум конкретным вопросам: по вопросу о судьбе монастырских имуществ и по вопросу о методах борьбы с появившейся тогда в Новгороде «ересью жидовствующих». Но в отношении к этим двум вопросам ярко выявилось различие между социальным и этическим мировоззрением обоих течений.

Сначала нужно, однако, сказать несколько слов об исторической подоплеке спора. С самого начала христианства на Руси монастыри были рассадниками христианского просвещения и сыграли решающую роль в христианизации нравов. Однако с течением времени, когда монастыри оказались собственниками обширных земель и всякого богатства, жизнь в монастыре стала соблазном для разного рода тунеядцев и шедших туда не столько ради спасения души, сколько для безбедной и безопасной жизни. Монастырские нравы, бывшие строгими раньше, значительно расшатались. Но, помимо того, в самих монастырях возникло движение, возглавляемое Нилом Сорским, который считал, что монастыри должны быть прежде всего средоточием подвижничества и молитвы, что монахи должны быть «нестяжателями» — не иметь никаких имуществ и питаться лишь за счет плодов собственного труда. Против него выступил энергичный и властный Иосиф Волоцкий, настоятель Волоколамского монастыря. Иосиф также сознавал, что происходит падение нравов в монастырях, но предлагал бороться с этим злом введением строгой дисциплины. Само же сосредоточение богатств в монастырях он считал полезным для укрепления авторитета и власти церкви.

Выступая в защиту монастырских имуществ, Иосиф был в то же время ярким апологетом авторитета царской власти. Он как бы предлагал государству теснейший союз с церковью, всячески поддерживая князей московских в их объединительной политике. Поэтому на созванном церковном Соборе великий князь Московский поддержал в конце концов иосифлян, которые вышли победителями в спорах с «заволжцами». Победа иосифлян соответствовала тогдашним тенденциям общего раз-

вития Руси в сторону укрепления единства за счет, может быть, духовной свободы (XV-XV вв.).

Идеал заволжцев, призывавших к нестяжанию, к духовному возрождению («умной молитве»), к уходу в обитель, был слишком непрактичен для того сурового времени. Следует отметить, что Нил Сорский, один из наиболее просвещенных русских святых, выступал и против излишеств внешнего подвижничества (аскетизма, умерщвления плоти и т. п.). Выше всего он ставил «умную молитву», чистоту душевного умонастроения и деятельную помощь ближним. Его ученики даже высказывались в том духе, что лучше оказать помощь людям, чем тратить деньги на слишком благолепное украшение храмов. Он недаром провел много лет на Афоне, который переживал свое возрождение, где было тогда сильно влияние великого подвижника и отца церкви св. Григория Паламы.

В противоположность этому, Иосиф в первую очередь подчеркивал строгость монастырского устава, чистоту обряда и церковное «благолепие». Если Нил взывал к высшим струнам души — к внутренней свободе, к чистоте духовной направленности, то Иосиф, как строгий педагог и организатор, имел в виду прежде всего рядовых монахов, для которых дисциплина и вообще строгое исполнение устава должны иметь главное воспитательное значение. Иосиф действовал строгостью, преподобный Нил — благостью.

В русской историографии симпатии историков неизменно оказывались на стороне Нила, и многие считают саму фигуру Иосифа роковой для судеб церкви в России. Нил же Сорский стал любимым святым русской интеллигенции. Такая оценка и с нашей, современной точки зрения, и вообще — правильна. Однако исторически она нуждается в оговорках: нельзя с исторической точки зрения изображать Нила «передовым, просвещенным пастырем», а Иосифа — только «реакционером». Нил ратовал за «старину» — за восстановление былой нравственной и мистической высоты монастырей. Иосиф же для того времени был своего рода «новатором»: он подчеркивал, говоря современным языком и применительно к тогдашним условиям, социально-политическую миссию православия, которую он видел в исправлении нравов через строгость и истовость обряда и устава и в теснейшем сотрудничестве с великокняжеской властью. Идеалы же Нила фактически проводились в жизнь на заре христианства на Руси, когда церковь не была так тесно связана с политической жизнью страны и заботилась больше о нравственном просвещении народа.

Еще ярче различие между обоими лагерями сказалось в их отношении к ереси жидовствующих. Родоначальником ереси был ученый еврей Схария, и распространилась она главным образом в Новгороде. «Жидовствующие» отдавали Библии преимущество перед Новым Заветом, они отрицали таинства и сомневались в догмате о Пресвятой Троице. Словом, это была рационалистическая, как бы протестантствующая секта.

Не случайно ересь эта распространилась именно в Новгороде, всегда поддерживавшем близкие сношения с Западом. Одно время «жидовствующие» имели успех — сам митрополит Новгородский был ей близок, и одно время даже великий князь Иоанн III склонялся к этой ереси. Но благодаря обличительным проповедям нового новгородского митрополита Геннадия и затем самого Иосифа Волоколамского ересь эта была разоблачена и подавлена.

Однако ученики Нила Сорского на церковном Соборе предлагали бороться с новой ересью словом и убеждением, в то время как Иосиф был сторонником прямого преследования еретиков. И в этом вопросе верх взяли иосифляне, причем некоторые из заволжцев (в частности, «князь-инок» Вассиан Патрикеев) поплатились впоследствии жизнью.

Мы напомнили вкратце историю этого спора. Но для нас важен прежде всего его смысл. Некоторые историки, например, о. Георгий Флоровский, считают победу иосифлян по существу разрывом с византизмом в пользу московско-русского начала. Они ссылаются на тот факт, что движение заволжских старцев возникло благодаря влиянию греческих «исихастов» — учения о необходимости нравственного очищения и удаления от мирской суеты, шедшего с Афонской обители. Учение это связывалось еще с так называемым Фаворским светом, предвещающим скорый конец мира. Однако и тенденция Иосифа Волоцкого имеет свои параллели в Византии. Подчеркивание строгости устава и обряда, тесное сотрудничество церкви с государством — ведь это также византийская традиция. По существу, спор между иосифлянами и заволжскими старцами был спором между двумя византийскими традициями, причем уже достаточно прочно пересаженными на русскую почву. Но во всяком случае победа строго «бытового исповедничества» над мистической, благодатной струей способствовала дальнейшей национализации русской церкви, отрыву от традиции вселенского христианства. Победа иосифлян явилась предпосылкой позднейшего раскола, основанного на противопоставлении «русского» православия «греческому». Она же способствовала дальнейшей богословской летаргии, ибо, хотя и Нила Сорского нельзя считать христианским мыслителем, он только более свободомысленный начетчик, чем Иосиф, однако его традиция, дававшая разуму большой простор, могла бы создать предпосылки для более раннего пробуждения у нас религиозно-философской мысли.

Говоря о «заволжцах», нельзя пройти мимо Максима Грека, приглашенного еще Иоанном III для перевода греческих оригиналов. Этот замечательный ученый, грек из Италии, мог бы, по отзывам его современников, стать гордостью греко-итальянской науки; однако он предпочел принять приглашение великого князя и поехать в Московию, где судьба его была печальна. Сосланный на долгие годы в глухие места, он погиб преждевременно. Против него были выдвинуты обвинения политического характера, которые, может быть, и имели основания. Но характерно,

что он поддерживал своим авторитетом «заволжцев» и даже сумел создать вокруг себя небольшой круг «христианских гуманистов».

Из школы Максима Грека вышел единственный более или менее самостоятельный русский богословский писатель XVI века — Зиновий Отенский, автор произведения «Истины показание к вопросившим о новом учении». Он движется всецело в традициях греческой патристики, и его трудно назвать более чем сведущим компилятором, но все же это был достойный внимания историка плод зачатков русского богословия. К сожалению, он подвергся репрессиям, и традиция эта продолжена не была. Из этого круга вышел впоследствии такой выдающийся деятель, как первый русский эмигрант князь Курбский. В известной переписке между Курбским и Иваном Грозным князь, между прочим, обвинял Ивана в том, что он «затворил русскую землю, сиречь, свободное естество человеческое, аки в адовой твердыне». Это подчеркивание «естественного права» («свободного естества человеческого») несомненно идет из Италии и через Максима Грека как-то перекликается с более гуманистическим направлением «заволжцев». Иван же в своих «многоречивых» писаниях особенно подчеркивал божественное происхождение царской власти и свое право «казнить и миловать» по своему усмотрению. Ответ-де он даст только перед Божьим судом.

Впрочем, следует заметить, что знаменитый Стоглавый Собор, созванный при Иване Грозном, был организован по инициативе Макария и Сильвестра — выучеников Иосифа Волоколамского. Макарий, главный составитель «Четьи-Миней», этой энциклопедии древнерусской церковной образованности, был просвещенным иосифлянином. Известно, что он оказывал благое влияние на молодого Иоанна. Уже это указывает на то, что иосифляне, разгромив заволжцев, во втором поколении не стали «реакционерами», а усвоили в какой-то степени заволжский дух терпимости и гуманности.

Но так или иначе, идея Москвы как Третьего Рима, выдвинутая в начале XVI века монахом Псковского монастыря Филофеем, делается в течение XVI века ведущей идеологией позднейшей Московской Руси. «Два Рима падоша, а третий — стоит, а четвертому не быти». Распространение этой мессианской идеи «священного царства» стало возможным благодаря победе иосифлян, которые в выражении «русское православие» делали ударение на слове «русское». Именно в это время догматизируется само выражение «святая Русь».

## РАСКОЛ

И на этой только почве становится понятной трагедия никоновского раскола в XVII веке. Ибо, когда русские православные традиции стали все более уклоняться от греческих, патриарх Никон решил произвести сверку русских переводов и обрядов с греческими источниками. Следует

заметить, что сам вопрос об исправлениях некоторых церковных переводов был отнюдь не нов. Его возбуждали еще при митрополите Филарете, отце Михаила Федоровича. Но при Алексее Михайловиче нужда в таких исправлениях, равно как и в общей ревизии обрядов, уже назрела. Здесь следует отметить растущую роль малороссийского православного духовенства, ведшего со времен насаждения унии героическую борьбу за православие. Так как малороссийскому духовенству приходилось вступать в полемику с высокообразованными польскими иезуитами, оно поневоле должно было поднять уровень своей богословской культуры, пойти для этого на выучку к грекам и знакомиться с латинскими источниками. Из этой украинской православной среды вышли такие ученые защитники православия, как Петр Могила и Епифаний Славенецкий. Влияние киевских монахов начало сказываться в Москве особенно после воссоединения с Малороссией. Через Малороссию же приезжали в Московскую Русь греческие иерархи. Все это заставляло и русское московское духовенство задумываться над расхождениями в греческих и московских разночтениях одних и тех же богословских текстов. Но это поневоле разрывало самозамыкание Московской церкви, установившееся особенно после победы иосифлян и после Стоглавого Собора при Иване Грозном.

Таким образом, новая встреча с Византией, в которой были элементы косвенной встречи с Западом, стала подоплекой возникновения раскола. Результаты — общеизвестны: так называемые старообрядцы, которых было едва ли не большинство, отказывались принять «новшества», являющиеся по существу возвращением к более древней старине. Так как и староверы и никоновцы проявили в этом споре фанатическую непримиримость, дело дошло до раскола, до ухода в религиозное подполье, в отдельных случаях до ссылок и казней. Дело было, разумеется, не только в дву– или троеперстии[9] или в других обрядовых различиях, которые теперь представляются нам столь малозначащими, что многие объясняют трагедию раскола простым суеверием и невежеством. Нет, настоящие причины раскола лежат гораздо глубже. Ибо, по мнению староверов, если Русь есть «святая Русь» и Москва — Третий Рим, то зачем нам брать пример с греков, предавших в свое время дело православия на Флорентийском Соборе? Ведь «наша вера не греческая, а христианская» (т. е. русско-православная). Отречение от русской «старины» было для Аввакума и его единомышленников отречением от идеи Третьего Рима, т. е. было в их глазах предательством православия, сохранившегося, по их вере, *только* на Руси. А раз царь и патриарх упорствуют в этом «предательстве», следовательно, Москва — Третий Рим погибает. А это значит, что приходит конец света, «последние времена». Именно так трагически и воспринимали реформы Никона староверы. Недаром Аввакум писал, что у него «сердце обязюло и ноги задрожали», когда он понял смысл никоновских «новшеств». Эти апокалиптические настроения и объясняют, почему староверы шли с таким фанатизмом на мучения и казни

и даже устраивали жуткие оргии самосожжения. Москва — Третий Рим гибнет, а ведь четвертому не бывать!

В Московской Руси уже установился свой ритм и свой уклад церковной жизни, который был почитаем за священный. Чин и ритуал жизни, видимое «благообразие», благосостояние церковного быта — одним словом, подчеркнутое «бытовое исповедничество» — это был стиль церковного быта в Московской Руси. Православное духовенство в Москве было проникнуто убеждением, что только на Руси сохранилось (после гибели Византии) истинное благочестие, ведь только Москва — Третий Рим. Это была своего рода теократическая утопия «земного, здешнего Града».

Поэтому реформы Никона произвели среди большинства духовенства впечатление отступничества от истинного православия, и сам Никон стал в глазах ревнителей старой веры чуть ли не Антихристом. Сам Аввакум считал его предтечей Антихриста. «Дела-то его и ныне уже делают, только последний — где черт не бывал еще». (А о никоновской церкви говорилось в таких выражениях: «Яко нынешняя церковь несть церковь, тайны божественны не Тайны, крещение не крещение, писания лестна, учение неправедное и вся скверна и неблагочестия». «Антихристова прелесть показует свою личину»).

Единственный выход — в уходе в религиозное подполье. Но самые крайние защитники старой веры не останавливались на этом. Они утверждали, что настали «последние времена» и что единственный выход — в добровольной мученической смерти во имя Христово. Они развивали теорию, согласно которой теперь недостаточно одного покаяния — необходим уход из мира. «Смерть одна может спасти нас, смерть», «в нынешнее время Христос немилостив, пришедших на покаяние не приемлет». Все спасение — во втором, огненном крещении, то есть в добровольном самосжигании. И, как известно, по Руси имели место дикие оргии самосжигания (одна из тем оперы Мусоргского «Хованщина»). Правильно говорит о. Георгий Флоровский, что тайна раскола — не обряд, но Антихрист — пламенное (в буквальном смысле) ожидание конца мира, связанное с практическим крушением идеи о Москве как о Третьем Риме.

Общеизвестно, что обе стороны проявили в этой борьбе страстность и фанатизм. Патриарх Никон был крайне властным и даже жестоким иерархом, отнюдь не склонным ни к каким компромиссам. По существу раскол был великой неудачей, ибо в нем старорусское предание заменялось новогреческим. Протест староверов против Никона Владимир Соловьев метко охарактеризовал как протестантизм местного предания. Если русская церковь все же пережила раскол, то благодаря неискоренимой православности русского духа. Но раны, нанесенные расколом, не зарубцовывались в течение очень долгого времени, и следы эти были видны еще до недавнего времени.

Раскол был обнаружением духовного неблагополучия Москвы. В расколе местная русская старина возводилась в степень святыни. Хорошо

говорит в этой связи о расколе историк Костомаров: «Раскол гонялся за стариной, старался как можно точнее держаться старины, но раскол был явлением новой, а не древней русской жизни». «В этом — роковой парадокс раскола...» «Раскол — не старая Русь, а мечта о старине», — замечает по этому поводу Флоровский. Действительно, в расколе было что-то от своеобразной героической романтики старины, и недаром расколом так интересовались родственные романтикам по духу символисты начала XX века — философ Розанов, писатель Ремизов и другие. В русской художественной литературе быт позднейших раскольников был особенно ярко отражен в замечательной повести Лескова «Запечатленный ангел».

Нечего и говорить, что раскол страшно подорвал духовные и физические силы церкви. Наиболее крепкие в вере ушли именно в раскол. И неудивительно поэтому, что ослабевшая русская церковь оказала такое слабое сопротивление позднейшим церковным реформам Петра Великого, упразднившего былую самостоятельность духовной власти в России и введшего вместо патриаршества по протестантскому образцу Священный Синод, в состав которого было введено светское лицо обер-прокурор Синода.

Но сам Никон, как известно, еще в процессе раскола впал в немилость царя Алексея Михайловича. Ближайшие причины этой немилости заключались в крайней властности Никона. Но тут были еще идеологические причины: Никон стал претендовать не только на роль русского первоиерарха, но и на роль верховного руководителя государства. Впервые в нашей истории, чуждой западной борьбы между государством и церковью, церковь в лице Никона посягнула на власть над государством. Никон, как известно, сравнивал власть патриарха со светом солнца, а власть царя — со светом луны. В этом — парадоксальное совпадение мыслей Никона с латинством, также претендовавшим на земную власть. По поводу этого славянофил Юрий Самарин писал, что «за великой тенью Никона встает грозный призрак папизма». Философ Владимир Соловьев до своего увлечения католичеством также считал, что в лице Никона русская церковь соблазнилась, правда на короткое время, соблазном Рима — земной властью. Это посягательство Никона было отвергнуто царем при поддержке большинства духовенства.

Так или иначе, русская церковь, как известно, оказывала реформам Петра Великого пассивное сопротивление. Стремление к европеизации России, к выходу из национального самозамыкания воспринималось тогда большинством духовенства как измена делу православия. Ибо и представители официальной, не раскольничьей церкви были по духу близки староверам с их пафосом изоляции Москвы от Запада. Запад был соблазном, запретным плодом для Руси в течение XVII века. Все европейское имело для вкушавших его плодов прелесть неизъяснимую. Именно это пассивное сопротивление церкви побудило Петра разрубить гордиев узел и упразднить самостоятельность церковной власти. Когда Стефан

Яворский, приветствовавший внешние, политические реформы Петра, стал противиться крайностям его западных увлечений, то Петр назначил на его место Феофана Прокоповича, автора апологетической «Правды воли монаршей». Феофан сам был в высшей степени образованным человеком и пламенным поклонником Петра, но к нему можно отнести упреки в излишней податливости петровской церковной реформе со всеми ее крайностями.

Позднее Юрий Самарин в своей диссертации утверждал, что Стефан Яворский представлял собой католический уклон в нашей церкви, в то время как Феофан Прокопович — уклон протестантский. Об этом можно спорить, но несомненно, что церковь со времен Петра потеряла былую самостоятельность и очутилась под опекой государства. Опека эта была дружественная, ибо само государство почитало себя христианским и православным. Поэтому проводимые теперь иногда аналогии между положением церкви в Советском Союзе и при Петре лишены положительного смысла. Но общая секуляризация и европеизация жизни привела постепенно к разрыву живых связей общества с церковью и к снижению авторитета церкви.

Реформы Петра, исторически оправданные и создавшие из Московской Руси Российскую Империю, означали чересчур резкий разрыв с былой московской традицией. Высшее общество начало европеизироваться, в то время как купечество, крестьянство и духовенство продолжали жить по-допетровски. Это и привело к новому великому расколу между обществом и народом и позднее между обществом и государством, в чем и нужно видеть историческую подоплеку возможности революции. Выводить большевистскую революцию только из русских условий жизни, рассматривать большевизм как внутрирусское явление — величайшее заблуждение. Ведь марксизм все еще является господствующей доктриной в СССР, а марксизм — явно западный продукт, яд, заготовленный в лаборатории Запада. Даже такой историк, как Тойнби, суждения которого о России, вообще говоря, заставляют желать лучшего, все-таки всегда подчеркивает факт западного происхождения большевизма.

Однако назревавший со времен Петра раскол между обществом и народом создал благоприятные предпосылки для возможности новой пугачевщины, как в свое время он создал предпосылки для появления первой пугачевщины. Реформы Петра были необходимы для России, для ее вступления на путь исторической жизни. И недаром петербургский период нашей истории — период Российской Империи — был наиболее блестящим периодом русской истории. Без Петра не было бы ни Ломоносова, ни Пушкина, ни Достоевского. Не было бы позднейшего цветения русской культуры. Но вступление России на путь истории и культуры было куплено дорогой ценой. И правильно говорит Владимир Соловьев: «Когда Московской Руси грозила опасность неправильно понять свое

предназначение и стать исключительно восточным царством, Провидение наложило на нее тяжелую руку Петра»[10].

Петровскими реформами и рядом позднейших расколов должны были мы платить за отмеченный нами недобровольный вначале отрыв от Византии и Запада.

Поэтому без понимания смысла происходивших в Древней Руси событий невозможно понять позднейшую русскую историю и, в частности, невозможно понять возникновения русской мысли в ее славянофильском и западническом ключе в XIX веке. Темы о смысле истории, об отрыве светской цивилизации от духовной культуры, занимавшие русскую мысль в XIX и XX веках, были исторически подсказаны всей русской историей.

Сделанный мною обзор не дает еще истории русской мысли — я недаром оговорился, что буду сначала говорить о предварениях русской мысли, об исторически-культурной подпочве ее возникновения и развития. Но эти предварения, эта подпочва в высшей степени важны для понимания дальнейшего. И в связи с этим мне хочется закончить этот краткий обзор словами Ключевского, сказанными им как раз по поводу событий XVII века: «Россия — это неопрятная, деревенская люлька, в которой беспокойно возится и кричит мировое будущее».

## Очерк второй
## ВОСЕМНАДЦАТЫЙ ВЕК

Московский период истории России кончился Петровскими реформами, выведшими Русь на путь исторической жизни из многовекового застоя.

Но кризис Московской Руси назревал еще задолго до реформ. В XVII веке московским царям приходилось пользоваться услугами немецких наемников, более сведущих в «ратном деле», чем тяжелые на подъем московские стрельцы. Превосходство западной техники, еще не так заметное в XV веке, теперь давало себя чувствовать. Влияние более высоко тогда стоявшей польской культуры также медленно просачивалось несмотря на враждебные политические отношения с Польшей. (При царе Федоре Алексеевиче (1676–1682) польские нравы и польские книги были очень влиятельны при царском дворе). Наконец, сам церковный раскол был вызван греческими и малороссийскими влияниями, ибо именно ориентация на греков и малороссов, более ученых, чем московское духовенство, послужило для Никона главным поводом к ревизии обрядов и церковных переводов.

Влияние более высокого западного просвещения, западных нравов, более свободных, неудержимо стучалось в двери застывшей в полуазиатском сне Москвы. Идея русского священного царства, идея «святой Руси» как Третьего Рима, хотя не была отменена официально, но сгорела в кострах самосжигавшихся раскольников. При Михаиле и при Алексее уже появляются первые ренегаты московской культуры. Так, при Михаиле состоялся процесс некоего Хворостинина, утверждавшего, что московский народ «глуп» и что в Москве «не с кем жить». При Алексее в Швецию дезертировал посольский дьяк (секретарь) Григорий Котошихин, написавший затем пасквиль на московские нравы, которые он подвергал осмеянию. Это были, конечно, национально-культурные дезертиры Москвы, от которых выгодно отличались такие деятели, как Нащокин или Матвеев, уважавшие западное просвещение, но державшиеся в религиозном

и бытовом отношениях московских нравов. Но все же появление таких дезертиров симптоматично[11]. В XVI веке первый русский эмигрант князь Курбский протестовал лишь против эксцессов Ивана Грозного, сам же оставался москвичом по своему бытовому и культурному укладу и, как известно, много сделал для дела православия в Западной Руси.

Нужда в европеизирующих реформах подсказывалась самой жизнью, и не будь реформ Петра, Россию, вероятно, ждала бы судьба Индии или Китая. С другой стороны, несомненна резкость и эксцессивность многих реформ, особенно в церковном вопросе. Если при Никоне и при Стефане Яворском заметно некоторое католическое влияние, то Феофан Прокопович по духу был более протестантом, чем православным. В его писаниях поражает непонимание им природы церкви как мистического тела Христова, поражает и его чрезмерная угодливость светской власти. Сам Петр сочувствовал протестантству, хотя и оставался православным, и неудивительно, что впоследствии Екатерина, не очень, впрочем, сведущая в религиозных делах, утверждала, что она не видит «почти» никакого различия между лютеранством и православием.

Вообще положение православной церкви почти на всем протяжении XVIII века оставляло желать лучшего. В духовных семинариях получили преобладание преимущественно западнорусские, малороссийские ученые, потому что собственных еще не было. А малороссы, будучи православными, тем не менее принесли с собой значительную долю католического духа (упор на латынь, на катехизисы, составленные по католическим образцам, хотя и претендующие на православность). На верхах православной иерархии утвердилось смешанное протестантско-католическое влияние, находившееся в противоречии с православным церковным духом и укладом жизни. От духовных семинарий веяло схоластической скукой, низкое духовенство теряло искусство проповеди, ограничиваясь только храмовым православием. Не случайно поэтому, что именно в течение второй половины XVIII века образуются многочисленные секты — молокане, хлысты, скопцы и т. д., выпадающие из православия. Проф. Флоровский правильно характеризует этот период как разрыв между богословской ученостью и живым церковным опытом.

Поворот к лучшему произошел уже в конце XVIII века, главным образом благодаря обновлению влияния Афона и традиции заволжских старцев. Этот религиозный ренессанс был делом двух замечательных старцев — Паисия Величковского и св. Тихона Задонского, послужившего, между прочим, главным прототипом образа Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Но об этом поговорим позже. Сейчас же займемся развитием светской культуры в России XVIII века.

Светская западная культура насаждалась Петром Великим, главным образом, с практической, военно-технической стороны. Но все же Петр понимал, что практическая польза техники невозможна без культуры научного мышления, и потому в России прежде университетов была

основана Академия наук, которая должна была подготовить кадры будущих русских ученых. О том, что Петр понимал и пользу светской литературы, доказывает поддержка, которую он оказывал первому русскому светскому писателю — Кантемиру. Ломоносов мог появиться и пробить себе путь к славе только в послепетровских условиях.

Однако русскому обществу потребовалось почти полвека, чтобы у нас появились, наконец, кадры интеллигенции, появилась среда, способствующая развитию мысли и литературы. Такой средой в эпоху Екатерины стало дворянское сословие, которое и было до начала XIX века единственным носителем русской культуры того времени. Дворянская интеллигенция была настроена в высшей степени патриотично, и в то же время в культурном отношении она придерживалась западнической ориентации — ведь в то время на троне была Екатерина Великая, поклонница Вольтера и западного просвещения. Интересно, что ее «Наказ» был запрещен в дореволюционной Франции, как чересчур либеральная книга. Союз между (дворянской) интеллигенцией и правительством был разорван уже впоследствии — к концу царствования Александра I и особенно после восстания декабристов.

Но и самый патриотизм русской интеллигенции екатерининской эпохи носил уже секуляризованный характер. «Екатерининских орлов» вдохновляла уже не столько «святая Русь», «Третий Рим», сколько «Великая Россия», пафос имперского строительства. Сама миссия Российской Империи понималась как утверждение политического величия России, превращение ее в просвещенную державу. Эти культурные претензии России были хорошо выражены Ломоносовым в знаменитых стихах о том, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать». Сам Ломоносов (1711–1767), как известно, был гениальным ученым, предвосхитившим, между прочим, закон сохранения материи и энергии до Лавуазье. Его знания носили энциклопедический характер, и недаром Пушкин сказал о нем, что он не только основал первый русский университет (еще при Елизавете в 1755 г.), но и был нашим «первым университетом». При этом Ломоносов был религиозным человеком, правда, скорее просвещенным деистом, чем православным по духу. Но характерно, что он уже не видел противоречия между наукой и религией. «Неверно рассуждает математик, если захочет циркулем измерить Божью волю, но неправ и богослов, если он думает, что по Псалтири можно научиться астрономии и химии», — писал он. Научное изучение природы и Евангелие — для него два способа откровения Божества: одно — внешнее, другое — внутреннее. В этом Ломоносов следовал традиции западных рационалистов — Декарта и Лейбница, для которых наука, философия и религия не исключают, а восполняют друг друга. Правда, тут уже Бог превращался скорее в философский Абсолют и переставал быть живым Богом Авраама, Исаака и Иакова.

Но в середине XVIII века на Западе жил и действовал Вольтер, резко критиковавший суеверия и пороки духовенства и церкви, хотя и бывший еще не атеистом, а деистом. Если для Вольтера также не было противоречия между религией и наукой, то для него уже существовало противоречие между церковным христианством и просвещением. Насмешки Вольтера над церковью и религиозными предрассудками гремели на всю Европу. Поэтому неудивительно, что смех Вольтера был услышан и отдавался эхом в России, жадно ловившей тогда «последнее слово» просвещенного Запада — тем более что сама Екатерина слыла его «ученицей».

Таким образом рождается новый вариант русского западничества — русское вольтерианство или «вольнодумство». Оно началось как подражание последнему крику западной моды, но развилось вскоре в весьма влиятельное умонастроение. Насмешки над церковью и «попами» именно тогда становятся особенно популярными. Но интересно, что русские «вольтерьянцы» очень скоро пошли далее Вольтера. Положительная сторона учения Вольтера — его гуманизм, его проповедь терпимости были усвоены у нас менее, чем его скепсис. Поэтому русские вольтерьянцы скоро стали и атеистами. Хорошо говорит об этом историк Ключевский: «Потеряв своего Бога, русские вольтерьянцы не просто уходили из Его храма, но, оставаясь в церкви, хулили и поносили ее».

Гармония между российским патриотизмом и поклонением западному просвещению вскоре начала теряться, уступая место слепому подражанию всему французскому — ибо Франция была тогда средоточием умственной жизни Запада. Русский сатирик Фонвизин изобличал это слепое поклонение всему французскому в своем «Бригадире», где Иванушка говорит: «Тело мое родилось в России, это правда, однако дух мой принадлежал короне французской». Эти слова могли бы повторить очень многие из тогдашних «западников», нередко лучше изъяснявшихся по-французски, чем по-русски.

Но, помимо вольтерьянского вольнодумства, в Россию проникали и иные западные влияния, бывшие в некотором роде реакцией на вольтерьянство. Сюда нужно прежде всего отнести масонство и затем сентиментализм, бывший больше чем только литературным течением. Масонство на Западе было реакцией против одностороннего рационализма и иссушающего душу скептицизма Вольтера и энциклопедистов. Оно стремилось примирить разум и веру, науку и религию через «очищение» религии от суеверий. При этом само масонское движение получило характер какой-то эзотерической новой церкви, с таинствами, с посвящениями, со своей дисциплиной. Масонство не отрицало христианства, но ценило в нем преимущественно моральное содержание. Фактически же оно стремилось подменить собой традиционное церковное христианство (религией более «просвещенного» типа).

В России главными представителями масонов были Новиков, Лопухин, Гамалея и некоторые другие. Но мы будем говорить только о Нови-

кове. Новиков был первым видным русским публицистом полемического стиля, ведшим борьбу на два фронта: против суеверий, предрассудков и злоупотреблений властью помещиков, с одной стороны, и против слепого подражания западным нравам — с другой. Он проделал огромную просветительную работу, был редактором первых русских журналов («Трутень» и др.), полемизировал с самой Екатериной, которая вначале благосклонно поощряла такое свободомыслие. Впоследствии он стал масоном умеренного толка и проповедовал масонство с большим искусством и осторожностью. Когда, после Французской революции, императрица стала относиться подозрительно ко всякому неортодоксальному вольнодумству, она отдала Новикова под суд и заключила его в Шлиссельбургскую крепость. Между прочим, перед тем она просила митрополита Платона «проверить» его религиозные взгляды.

Митрополит Платон дал отзыв, что он в жизни не встречал лучшего христианина, чем Новиков. (Но нет сомнения, что если бы митрополит лучше разбирался в богословии, он должен был бы заклеймить взгляды Новикова — не его поведение — как не православные.)

## А.Н. РАДИЩЕВ

Но самым значительным из радикалов екатерининской эпохи является, безусловно, Радищев (1749–1802). Интересно, что он в числе других молодых людей был послан императрицей для обучения в Германию, где и кончил Лейпцигский университет. Он хорошо усвоил идеи Лейбница и впоследствии французских энциклопедистов, крайние из которых были материалистами и атеистами. Он усвоил «западные идеи» не только с их критической, отрицательной, но и с положительной стороны. Он был первым полноценным русским гуманистом и рационалистом. Усвоив дух западного гуманизма, он резко критиковал недостатки русского быта и особенно крепостное право. В этом он был союзником Новикова. Но если Новиков разоблачал только злоупотребления крепостным правом, то Радищев подверг осуждению сам принцип рабовладения, как несовместимый с достоинством человека, в своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву». Книга эта начинается характерными словами: «Я взглянул окрест меня — и душа моя страданиями человечества уязвлена стала» — слова, которые русская интеллигенция могла бы взять своим «мотто».

Если бы эта книга появилась до пугачевщины и до Французской революции, то она вряд ли вызвала столь резкую реакцию со стороны императрицы, которая ведь и сама в молодости увлекалась просветительными идеями. Но книга Радищева вышла в 1790 году, когда всякий либерализм стал для Екатерины пугалом. Императрица, прочитав книгу, пришла в ужас от радикализма автора, характеризовала книгу как «рассеяние французской заразы» и устроила суд, который приговорил автора к смертной

казни, замененной 10-летней ссылкой в Сибирь. Русская интеллигенция зачислила многострадального автора в свой мартиролог как первого мученика. Впрочем, в 1796 году Павел освободил Радищева, который покончил жизнь самоубийством при Александре.

Для нас интересно, что значение Радищева не исчерпывается его обличительным «Путешествием». Из-под его пера вышел также замечательный философский трактат «О смертности человека и его бессмертии». Составлен этот трактат с большим искусством, основательностью и некоторой самостоятельностью мысли. В нем Радищев подробно приводит аргументы материалистов против бессмертия души и затем опровергает эти аргументы, выступая в качестве защитника бессмертия, понимаемого им в духе учения Лейбница о перевоплощениях («метаморфозе»). Большевики изображают теперь Радищева в качестве первого русского материалиста и атеиста, что совершенно неверно. Радищев, правда, с сочувствием приводил некоторые взгляды французских энциклопедистов, но в то же время критиковал их. Он признавал реальность материи, отрицаемую спиритуалистами, но отрицал первичность материи по отношению к духу. Радищев был реалистом и дуалистом, а не материалистом. Изображать его защиту бессмертия как самозащиту против цензуры, как это делают большевики, — значит извращать факты. Радищевская концепция бессмертия далека от христианского учения и могла уже поэтому подвергнуться давлению цензуры, если бы цензура в то время была столь строгой, как в позднейшие, николаевские времена. Но трактат Радищева появился до Французской революции, когда цензура была еще достаточно либеральной.

В своей этике Радищев также выступает как последовательный гуманист. Он ратует за подчинение страстей разуму, во имя человеческого достоинства и свободы духа, но он — против всякого аскетизма. «В человеке... никогда не иссякают права природы, — пишет он, — совершенное умерщвление страстей — уродливо».

Трактат Радищева написан в высшей степени зрело. Это — первая русская философская работа, стоящая вполне на уровне тогдашней философской культуры, не потерявшая интереса и по сегодняшний день. В лице Радищева русская мысль еще не научилась летать, но она уже расправила крылья.

Как известно, Радищева высоко ценил Пушкин, и одна из редакций «Памятника» гласит: «Вослед Радищеву восславил я свободу». Большевики без достаточного основания причисляют его к своим предшественникам. «Друг свободы» не мог быть предтечей рабства.

Радищев — первый из крупных представителей дворянской интеллигенции, который предвосхитил позднейший разрыв интеллигенции с правящим слоем. Говоря словами историка Федотова, русская интеллигенция, в ее целом, в эпоху Екатерины II и Александра I шла вместе с правительством — с тем, чтобы впоследствии перейти во враждебный

лагерь. И Радищев был застрельщиком этой вражды, этого раскола между правящим слоем и большинством интеллигенции.

* * *

Перейдем теперь к другому течению, излагаемому в историях литературы под именем «сентиментализма». Сентиментализм прежде всего — новый литературный стиль, проникнутый «чувствительностью», жалостью к униженным и оскорбленным мира сего. В нем было много искусственной слезоточивости, но в основе его скрывался высокий гуманизм, призыв к раскрепощению чувств. Собственно, под «сентименталистами» подразумевалось в то время то, что мы называем теперь «тонкой душевной организацией». Это была проекция гуманизма на литературу плюс искусственное культивирование «чувствительной сердечности». Сентиментализм не имел никаких общественных или философских тенденций или претензий. Он был школой внутреннего воспитания чувств — «эдюкасион сентименталь». Но он сообщил свой стиль целой эпохе.

У нас представителем сентиментализма выступил молодой Карамзин («Бедная Лиза» и другие произведения). Он призывал к гуманизации чувств, а не общественного строя. Поэтому характерно, что Карамзин (1766–1821) писал о себе И.И.Дмитриеву: «По чувству я остаюсь республиканцем, — но при том верным подданным русского царя». И Державин, в плане литературном отнюдь не сентименталист, обращаясь к наследнику престола Александру I, призывал: «Будь страстей твоих владыка, будь на троне человек». Александр I, можно сказать, был воспитан в духе сентиментализма.

Интересно, что именно в школе сентиментализма раскрепостилась русская речь, русский литературный язык. Уже Ломоносов предпринял первую реформу русского литературного языка, очистив его от смеси простонародного говора с обилием иностранных варваризмов, характерных для петровской эпохи. Карамзин сделал новый шаг вперед, сблизив русский литературный язык с разговорным, но введя в то же время выражения, удачно переводимые с французского. Известно, что против Карамзина и его школы выступил адмирал Шишков, поклонник славяно-российского стиля. Этот спор был первым предварением позднейшего раскола между славянофилами и западниками. Но нужно подчеркнуть, что это было только предварение, что дело ограничивалось литературными вопросами, а не выросло в спор мировоззрений. Здесь по своей литературной ориентации Карамзин был «западником». Но это не мешало тому же Карамзину резко выступить против знаменитого Сперанского (1772–1834), творца «Проекта», означавшего переход от самодержавия к конституционному образу правления. Образцом для Сперанского служил «Codex Napoleonicum», да и вся ориентация его была западническая,

что не противоречит тому, что он очень считался с русскими условиями жизни, и труд его был, конечно, чем-то гораздо большим, чем копирование. Александр одно время склонялся к проекту Сперанского. Тогда-то Карамзин выступил против государева фаворита в защиту «исконно-русских начал» самодержавия и преданности вере («Записка о древней и новой России»). В конце концов государь охладел к Сперанскому, и из его «Проекта» реальное осуществление получил лишь «Государственный Совет». Это столкновение (Сперанского с Карамзиным) можно также считать предварением будущего спора между славянофилами и западниками.

Интересно, что Карамзин выступал в одном случае как «западник» (реформа литературного языка) — что вполне согласуется с его словами «по чувству я республиканец», в другом же — как «славянофил» (в общественно-политическом плане) — «и при том верный подданный русского царя».

## РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

Займемся теперь русской религиозной мыслью конца XVIII века. Центральными фигурами здесь являются Паисий Величковский и Тихон Задонский. Паисий Величковский (1722–1749), побывав на Афоне (как и его предшественник Нил Сорский), решил обновить по афонскому образцу традиции «старчества», столь популярные в Древней Руси, но заглохшие после победы иосифлян и особенно после петровских реформ. Эти традиции, живые еще в народной памяти, были им оживлены, и именно от Паисия и от Тихона идет то оживотворение русского подвижничества, которое вскоре дало такие драгоценные плоды, как Оптина Пустынь и Серафим Саровский.

Характерно глубокое отличие этого нового (в сущности, древнего) стиля русского благочестия от московского стиля. Там — упор на «бытовое исповедничество», на строгий ритуал и чин, идея русского «священного царства». Тут — возвращение к традициям первохристианства, упор на слова Христа: «Царствие Мое не от мира сего», жажда обужения и преображения вне каких-либо политических проекций. Это — не уход от мира, а если уход, то временный, для духовного самособирания. Это — монашество в миру, отнюдь не мрачное и строгое, а, наоборот, светлое, исполненное радости о Господе. В особенности Тихон Задонский (1724–1783) может считаться предшественником Серафима Саровского, всякого приходящего к нему встречавшего восклицанием: «Радость моя». Эта традиция «старчества» в сущности более православна по духу, чем мессианская мечта о «Третьем Риме», все еще популярная в значительной части русского духовенства.

Сам Тихон был не только подвижником, но и духовным писателем, стиль которого поражает своей простотой и прозрачностью, «безбыт-

ной обнаженностью души». «Он великий был страстей Спасителевых любитель, и не токмо умозрительно», — сообщает о нем биограф. В своих писаниях он не только писал о своем мистическом опыте, но откликался и на злобу дня — на падение веры в русском обществе. «Уменьшились суеверия, но уменьшились и вера». Это был, по словам Флоровского, «апостольский отклик на безумие вольнодумного века».

Правда, в нашем обществе мало знали Тихона. Но он был хорошо знаком монашеству, ибо явился одним из родоначальников новой, благодатной струи и истории русского монашества. И недаром Достоевский, через инока Парфения, обратил такое внимание на образ Тихона, сделав его прототипом двух гениальных созданий своей пророческой фантазии: Тихона в «Бесах» и старца Зосимы в «Братьях Карамазовых»[12].

## Г.С. СКОВОРОДА

Философски наиболее ценным мыслителем конца XVIII века был «старчик» Григорий Сковорода (1722–1794). Сковорода был воспитанником Киевской семинарии. Обладая прекрасным голосом, он был послан в Петербург, где пел в придворной капелле. Затем он стал домашним учителем в семье одного генерала и вместе с ним выехал за границу, проведя много лет в Германии. Вскоре, по возвращении на родину, он отверг предлагаемые ему должности и, пережив религиозный кризис, стал на всю жизнь «странником». Умер в глубокой старости, почитаемый своими учениками, хотя и мало известный обществу. Над его могилой на памятнике вырезана надпись, составленная им самим: «Мир ловил меня, но не поймал».

Сковорода с молодости был религиозен, а в зрелые годы его религиозность углубилась. Он отверг компромиссы между житейским благополучием и религиозным самоуглублением. Оставаясь до конца жизни православным, он, однако, жаждал христианского самопознания, а не только благочестивой жизни. Он был прирожденным мыслителем, всецело подчинившим свои философские помыслы религиозной жажде слияния с Богом. Он не оставил системы, но все его писания проникнуты единым христианским миропониманием. Он ни в чем не противоречил традиционному богословию, но выходил за рамки богословия. Его можно назвать первым русским свободным православным мыслителем. Его философия построена на дуализме мира видимого, земного и невидимого, божественного. Все земное для него — только тень и след Божественного. Корень зла он усматривает в самообожествлении воли. О такой воле он и говорит: «Воля, несытый ад, все тебе яд, всем ты яд». «Всяк, обоживший волю свою, враг есть Божией воле и не может войти в царство Божие». Поэтому он просит Творца освободить его от «клейкой стихийности мира». Под внешним благополучием мира, по слову Сковороды, таится тайная скорбь, тайное отчаяние, проистекающее от мирового и личного греха:

Мир сей являет вид благолепный,
Но в нем таится червь неусыпный.
Горе ти, мире! Смех мне являешь,
Внутрь же душою тайно рыдаешь.

И в другом стихотворении он говорит: «О, прелестный мир! Ты — океан, пучина, ты мрак, вихрь, тоска, кручина!»

Для Сковороды познать себя — значит познать Бога, увидеть Бога в себе. В этом он следует и за блаженным Августином, и за немецкими мистиками позднего средневековья, особенно за Яковом Бёме и за Мейстером Экхартом[13]. «Познать себя и уразуметь Бога — один труд». «Что есть сердце, если не душа. Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна... и кто объемлет эту бездну, если не Бог».

В то же время Сковорода откликался и на современные ему темы. Успехи светской западной цивилизации для него несомненны, но он, осуждает их с точки зрения религиозного идеала: «Мы измерили море, землю, воздух и небеса... Что ни день, то новые опыты. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого недостает».

Сковорода не оставил школы, хотя имел учеников. Он был скорее высоко поучительным эпизодом в истории русской мысли, чем основоположником какой-то традиции. И настоящая оценка Сковороды пришла спустя столетие после его смерти. Но он — вершина русской религиозно-философской мысли XVIII века, так же как Паисий Величковский и Тихон Задонский были вершинами мысли чисто религиозной.

Говоря о начатках философии в XVIII веке, нельзя пройти мимо Державина, создателя жанра «философской лирики», достигшей позже такого совершенства в поэзии Фета и Тютчева. Его ода «Бог» философски насыщена и находится под несомненным влиянием Паскаля.

## НА ПОРОГЕ XIX ВЕКА

Что же касается тех, менее высоких идей, которыми жило русское общество, — то к началу XIX века влиятельными оставались вольтерьянство, отчасти масонство и особенно сентиментальный квиетизм — самонастроение, ставившее себе главной целью «внутреннее облагорожение сердца», внутренний покой. Сам Александр I, после победы над Наполеоном, все более склонялся к квиетизму мистического оттенка и отошел вскоре от политики, где первым лицом стал пресловутый Аракчеев, фанатик военной дисциплины прусского образца.

В области же политической преобладающим направлением был умеренный либерализм, правда сочетаемый в начале XIX века с государственным патриотизмом. Ведь и сам Александр I склонялся в первый период своего царствования к либерализму и вместе со Сперанским

лелеял мечту о введении конституционной монархии. Высокий патриотический подъем во время и после наполеоновских войн не только не умерил этого либерализма, но далее подкреплял его. Русским патриотам хотелось видеть свою страну освобожденной от крепостного права и самодержавия, просвещенной и свободной. В 1816 году по образцу немецкого «Тугендбунда» создается «Союз спасения» (позднее «Союз благоденствия»), прямой целью которого была помощь правительству в деле просвещения народа и возвеличения России. Цель эта официально была формулирована как «распространение между соотечественниками истинных правил просвещения и нравственности и помощь правительству к возведению России в степень величия и благоденствия, к коим она Творцом предназначена».

Этот Союз существовал открыто, но после 1821 года, когда случился бунт в Семеновском полку (вовсе не связанный с деятельностью общества) и когда государь фактически передал внутреннее управление реакционному Аракчееву, он вынужден был объявить себя «распущенным».

Правительство этим как бы отвергло поддержку общества. Тогда-то и возникли «тайные общества», которые ставили себе уже революционные цели. Нужно, однако, заметить, что эти общества не были еще социалистическими, ибо идеи социализма тогда не были известны. Общества эти руководились либеральными идеями, причем многие из членов обществ ставили себе в качестве образца американскую Конституцию. Этих обществ было два — Северное и Южное. Северное общество, во главе с поэтом Рылеевым, братьями Муравьевыми и другими, было более умеренным. Оно стояло за введение конституции с федеративным устройством, наподобие Соединенных Штатов. Интересно, что оно хотело возродить Народное Вече. Южное общество было более радикальным. Оно стояло за республиканский образ правления и даже готово было не остановиться перед цареубийством. Но, будучи более левым, оно было и более тоталитарным. Члены его отвергли федеративное устройство и были сторонниками централизации. Во главе этого общества стоял полковник Пестель.

Как известно, организованное Северным обществом восстание декабристов в 1825 году потерпело неудачу, так как они действовали слишком неумело, не нашли себе поддержки в широких кругах народа и общества и встретили решительное сопротивление власти.

Как бы то ни было, восстание декабристов знаменовало собой в культурном отношении разрыв между элитой общества и правящим слоем. После восстания, при Николае I, общество больше не чувствует себя союзником правительства, как это имело место при Екатерине II и при Александре I, оно становится менее патриотичным. В свою очередь правящий слой, лишенный поддержки общества, становится все более бюрократическим. Былая дворянская монархия уступает место монархии бюрократической.

Общество окончательно лишается возможности политической и социальной активности. Но этим создаются предпосылки для рефлексии, для поисков нового мировоззрения. Ибо течения, господствовавшие в XVIII веке — вольтерьянство, масонство и другие, — были скорее умонастроением, чем мировоззрением. Им недоставало глубины, четкости, не говоря уже о самостоятельности.

Как это ни парадоксально, но достаточно реакционная эпоха Николая I (1825–1856) была эпохой золотого века русской поэзии (Пушкин, Лермонтов, Гоголь), и она же была эпохой пробуждения русской мысли.

Толчком к этому пробуждению явилось влияние немецкой идеалистической философии (Канта, Фихте и особенно Шеллинга и Гегеля). Нужно заметить, что начало XIX века было в культурном отношении вершиной расцвета европейской философской мысли. Немецкая философская мысль выгодно отличалась от французской и английской мысли того времени своей глубиной, своим синтетическим, мировоззрительным характером, высотой своих нравственных воззрений и, наконец, своим профетическим характером (устремлением к будущему). В тридцатые годы, вместо политических кружков, у нас начинают процветать философские кружки — молодых русских шеллингианцев и гегелианцев («любомудры»). В этих кружках и произошел первый раскол между двумя мировоззрениями — национально-религиозным и религиозно-философским (славянофилы) и — космополитическим и социальным (западники). Самостоятельная русская мысль начинается именно с этого раскола. Здесь впервые был поставлен вопрос об историческом предназначении России, вопрос об ее верховном идеале. Это и будет собственно предметом настоящих очерков. До сих пор я говорил или об исторически-культурной подоплеке возникновения русской мысли, или же излагал ее первые, ученические опыты. Ибо XVIII век в культурном отношении был периодом ученичества у Запада; русская мысль здесь пробуждалась, но еще не пробудилась. Тем не менее я считал своим научным долгом бросить хотя бы слабый свет на XVIII век — век перехода России из культурного полубытия к пробуждению самобытного творчества, самобытной мысли. Но об этом — уже в следующем очерке.

# Приложение I

## «ЛЮБОМУДРЫ». ПРЕДВАРЕНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Первое подлинное пробуждение русской философской мысли относится к началу 20-х годов XIX века. Помимо исторических условий (назревавшая потребность самосознания после Отечественной войны 1812 года), мощным толчком здесь послужила немецкая идеалистическая философия. Киреевский в начале тридцатых годов писал: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума ее требует... но откуда придет она?.. конечно, из страны, которая в умозрении определила другие народы» (имеется в виду, конечно, Германия).

Недаром Пушкин представлял Ленского как «поклонника Канта». Но первым вдохновителем русской мысли явился Шеллинг, этот наиболее романтический философ немецкого идеализма. Последующее увлечение Гегелем было более «браком до логической необходимости». Душевно же русским философам более импонировал Шеллинг.

Первыми проповедниками Шеллинга в России были профессора Московского университета Велланский и особенно Павлов. Но они были более популяризаторами, чем самостоятельными мыслителями, — сколь ни велика их роль была исторически.

Русские шеллингианцы сосредоточились в кружке «любомудров» (основан в 1823 году, «самозакрылся» в 1825 году). В него входили: кн. В.Ф. Одоевский (председатель), Д. Веневитинов (секретарь), И. Киреевский, С. Шевырев, М. Погодин и некоторые другие.

Это были все очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веневитинову — 18, Киреевскому — 17).

Участник этих собраний Кошелев писал впоследствии: «Тут мы читали иногда наши философские сочинения. Но все чаще... беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов... Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов».

Кн. В.Ф. Одоевский писал в том же духе: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолют-

ной теории, посредством которой можно было бы строить все явления природы...»

Главным оратором обычно выступал поэт Веневитинов, приводивший своими вдохновенными речами всех в восторг. Философских отрывков, принадлежащих его перу, почти не сохранилось (он умер 22 лет от роду). Но известно, что он защищал интуицию и утверждал, что «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности... в философии».

Первым русским шеллингианцем, оставившим более чем заметный след в русской мысли, нужно считать князя В.Ф. Одоевского (1803–1869).

Вначале Одоевский увлекался натурфилософией. Он утверждал необходимость «познания живой связи всех наук» и стремился построить «гармоничное здание целого». Вскоре он перешел к мистике (мистическая литература была очень в ходу в начале XIX века). Философское завершение этих исканий он нашел в Шеллинге, главным образом, «трансцендентального периода». Шеллинг стал для него высшим философским авторитетом.

Мысли Одоевского, хотя они и представляют собой перепев идей Шеллинга (отчасти и других философов-монистов), носят на себе, тем не менее, яркий индивидуальный отпечаток автора.

В них содержится протест против засилия рассудка — тема, которая будет одушевлять и Киреевского, выразившего это стремление к преодолению рационализма много зрелее. Но в русской философии почин в этом отношении принадлежит Одоевскому.

«Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм, — пишет Одоевский, — дальше сего идти не мог».

Одоевский далее повторяет мысль многих мистиков и романтиков о том, что «раньше в людях было больше инстинктуальной силы». В то же время он не хочет быть врагом разума, стремясь к синтезу интуиции («инстинктуальной силы») и рассудка, чем к их резкому противопоставлению.

«Великое дело — понять инстинкт, то есть возвести его в степень разумности».

Оригинально перефразируя динамическую теорию материи Канта, Одоевский пишет: «Может быть, один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет произведение вещества от невещественной силы». Эта мысль звучит актуально именно теперь.

Одоевский мечтает о создании новой, всеобъемлющей науки, которая примирила бы инстинкт и разум и начала которой он находит у Каруса, Гете и Ломоносова.

Весьма интересны мысли Одоевского об искусстве, в котором он, следуя за Шеллингом, видит великую силу. По мысли Одоевского, в искусстве действует великая сила, которую, быть может, имели раньше все.

Особенно ценил он музыку, которой посвятил своего рода философский гимн в «Русских ночах».

Интересно также, что Одоевский явился первым в России философским предшественником славянофильства. Основные идеи славянофильства, выраженные в сороковых годах Хомяковым и Киреевским, содержались уже в потенциальном виде в писаниях Одоевского, относящихся к двадцатым и тридцатым годам.

Одоевский первый сформулировал идеи, легшие в основу славянофильского мессианизма, и сказал устами главного героя своего сборника философски-фантастических новелл «Русские ночи»: «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет». «Не одно тело спасти должны мы, русские, — но и душу Европы». И далее: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы... Девятнадцатый век принадлежит России». (Эта мысль, возможно, легла в основу известной статьи И. Киреевского «Девятнадцатый век».)

Наконец, Одоевский первый высказал мысль о русской идее как о синтетическом примирении всех идей — мысль, которую впоследствии столь пламенно проповедовал Достоевский.

Недаром Одоевский говорил о «всеобъемлющей многосторонности русского духа» и о «стихии всеобщности или, лучше сказать, — всеобнимаемости».

Таким образом, Одоевского можно по справедливости считать главным предшественником славянофильства или, если угодно, «славянофилом до славянофильства».

## Очерк третий
## РАННИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ

Целью реформ Петра Великого было создать из России великую и просвещенную державу путем прививки сильной дозы европейской культуры. Тело Российской Империи создавалось при самом Петре.

Но душа новой России пробудилась значительно позже. Первые ростки новой русской литературы взошли уже при Екатерине — имена Ломоносова, Державина, Фонвизина, Новикова явились здесь достойным обещанием будущего расцвета. Огромная черновая работа, проделанная Ломоносовым над русским языком, и литературная реформа языка, произведенная Карамзиным, создали условия дальнейшего развития русской культуры. Но это были только обещания и условия — сам первый расцвет русской литературы наступил лишь во второй четверти XIX века, и он неразрывно связан с именем Пушкина — первого русского гения глубоко национального и в то же время стоящего на высоте европейской культуры. По словам Герцена, «на вызов Петра Великого Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина». Период тридцатых и сороковых годов был периодом Золотого века русской поэзии, но и проза Пушкина и Лермонтова до сих пор является непревзойденной по умению многое сказать в немногом, по мастерству оформления материала. К этому же времени относится расцвет такого гениального, хотя и больного таланта, как Гоголь, «горький смех сквозь слезы» которого так контрастировал с солнечной ясностью Пушкина. Историки литературы с полным правом говорят о двух главных линиях русской прозы: пушкинской и гоголевской. Пушкинскую традицию продолжили Гончаров, Тургенев, Толстой, Чехов, гоголевскую — Достоевский, Салтыков, Лесков.

К этому же периоду относится и первое пробуждение самостоятельной русской мысли. Правда, достижения русской литературы заслонили собой более скромные достижения русской мысли в то время. Тем не менее эти достижения гораздо значительней, чем об этом принято думать.

Достаточно указать, что они наложили свою неизгладимую печать на весь умственный облик русской интеллигенции; ведь Белинского называют отцом русской интеллигенции, а он и позднее Герцен были долгое время ее «властителями дум». Но справедливость требует сказать, что самостоятельная русская мысль впервые пробудилась в гораздо менее популярном и менее известном лагере славянофилов, и на чисто философских весах Киреевский и Хомяков весят больше, чем Белинский и Герцен[14].

Само разделение мыслящей русской интеллигенции на западников и славянофилов было и следствием и стимулом пробуждения русской мысли — первым пробуждением после почти что тысячелетней умственной спячки. Русская мысль пробудилась позже, чем русское слово (литература), и пробуждение ее было гораздо менее импозантным, но именно русская мысль составляет предмет моих очерков. Об эпохальном значении этого пробуждения хорошо говорит Достоевский: «Это была эпоха, впервые сознательно на себя взглянувшая». Гершензон называет этот период «великим ледоходом русской мысли». Словом, значение этого периода нельзя переоценить.

Уже в 20-х годах XIX века влияние Вольтера и французских энциклопедистов стало сменяться влиянием немецкой идеалистической философии — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В особенности идеи Шеллинга и Гегеля о всемирно-историческом призвании великих народов привлекали молодые русские умы. Для всех несомненна была культурная бедность тогдашней России, так контрастирующей с величием Империи, и вопрос о смысле существования России волновал умы.

Еще в 20-х годах возникло общество «любомудров» (1823 г.), куда входили и Одоевский, и Веневитинов, и совсем юные тогда Хомяков и Киреевский. В этом обществе господствовал культ Шеллинга, наиболее романтически настроенного философа того времени. Эти «занятия» философией были продолжены в кружке Станкевича. Один из участников собраний общества красочно описывает эти «ночи умственных беснований, вплоть до рассвета и звона к заутрене» — всякий стремился углубиться в тайны немецкой метафизики, ибо только знание ее давало в глазах участников право ставить иные, более близкие злобе дня вопросы. Одоевский говорит о культе Шеллинга так: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, что Христофор Колумб в XV веке: он открыл человеку неизвестную часть мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу». В 30-е годы увлечение Шеллингом сменилось увлечением Гегелем; в то же время из метафизического тумана стали показываться более ясные очертания и мысли: овладев метафизической алгеброй, молодые русские мыслители, вооруженные философией, стали ставить вопрос о смысле русского бытия сознательно и конкретно. Мнения при этом разделялись. Одни считали, что Россия просто отстала от ведущих европейских стран и что ей нужно продолжать учиться у Запада. Другие, наоборот, не думали, что под влиянием реформ Петра Россия

утеряла свое собственное культурное лицо и что ей надлежит воскресить в себе древнерусские начала быта и культуры, чтобы быть в состоянии сказать миру свое, новое слово. Оба лагеря были преисполнены любовью к родине и желали ей блага, но культурная и философская ориентация у них была противоположная. По словам Герцена, «наше сердце билось одно, но головы, как у двуликого Януса, смотрели в разные стороны».

В 1836 г. в журнале «Телескоп» было опубликовано знаменитое первое «Философическое письмо» Чаадаева, где он начисто отрицал культурно-историческое значение России, называя само бытие ее «недоразумением» и «пробелом в плане мироздания». Письмо это произвело ошеломляющее впечатление и способствовало обострению спора. В полемике, поднявшейся вокруг письма, славянофилы и западники разделились окончательно на враждебные лагери.

Обыкновенно славянофилов рисуют как каких-то культурных реакционеров, достойных лишь насмешки, мечтавших повернуть историю назад, а западников — как поклонников слепого подражания всему западному. Действительная картина много сложнее: западники по-своему не менее любили Россию, хотя к этой любви у них нередко примешивалась ненависть к отрицательным чертам русского быта и к русскому невежеству. Иногда этот элемент ненависти брал верх. Так, поэт Алмазов писал: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья»*. Но лучшие западники — Белинский и Герцен с негодованием отмежевывались от таких строк и мечтали видеть Россию «стоящей впереди умственного прогресса человечества».

Что же касается славянофилов, то лишь более наивные из них стремились к простому возврату в допетровский быт. Лучшие же славянофилы — Киреевский и Хомяков — считали, что Россию нужно вернуть к началам православного быта с тем, чтобы затем развивать эти начала, беря при этом у Запада все его положительные достижения. Хомяков называл Запад «страной святых чудес», а Киреевский назвал свой первый журнал «Европеец» — да и сами они прекрасно знали Запад, кстати сказать, лучше, чем большинство западников (кроме Герцена). Их движущей силой была вовсе не ненависть к Западу, а борьба за русскую самобытность. Мало того, они верили, что будущая русская культура впитает в себя и все положительные начала европейской культуры, но ассимилирует их на основе православия.

Принято также нередко смешивать славянофильство и панславизм. Панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов. Киреевский, например, никогда не увлекался идеями политического панславизма. Существенно, что при таком подходе сводится на нет главное и самое ценное в славянофиль-

---

* Стихи в действительности принадлежат «Агасферу русской интеллигенции» — В.С. Печерину (*В.С.*).

стве: стремление к созданию православной целостной культуры. Вообще, название «славянофильство» выбрано по вторичному признаку и дает повод к недоразумениям. Термин «православный русизм» был бы гораздо точнее[15]. Во всяком случае, у большинства историков культуры, особенно иностранных, установилась какая-то традиционная несправедливость в оценке славянофильства.

Идеология славянофилов на первый взгляд сходна с официальной правительственной идеологией того времени, сформулированной в тезисах министра Уварова: «Православие, самодержавие, народность». Славянофилы действительно превыше всего ставили православие, были стопроцентными монархистами и стремились возвеличить русский народ. Но мотивы у славянофилов были совсем другие, и в эти тезисы они вкладывали иное содержание. Они стремились не к официальной церковности, а к возрождению православного духа, который, по их вере, хранился в народе, и к созданию православной культуры, только начала которой, повторяю, они видели в Киевской и Московской Руси. Они были монархистами, но находились в негласной оппозиции к бюрократической монархии Николая I; они хотели совместить единовластие государя с самым широким выражением народного мнения — недаром некоторые из них стремились возродить Земские соборы. Во всяком случае, они были либеральными, можно даже сказать демократическими, монархистами. И наконец, их стояние за «русскость», за «русский дух» ничего общего не имело с квасным патриотизмом или со стремлением к государственному империализму. Хомяков, правда, в молодости мечтал об объединении славян под эгидой России, но более всего славянофилы были заинтересованы в развитии национально-православной русской культуры, мессианизм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический, характер.

Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом, характере их мессианизма.

> Но горе — свет погас и мертвенным покровом
> Задернут Запад весь — там будет мрак глубок.
> Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом
> Проснися, дремлющий Восток!

Нередко принято также смешивать славянофильство Киреевского и Хомякова со славянофильской группой Кошелева и Погодина. Кошелев и Погодин действительно издавали славянофильские журналы и были более на виду общества, чем Киреевский и Хомяков. Но Кошелев и Погодин были более заинтересованы политическими вопросами, чем проблемами культуры, а как раз оцерковление и создание культуры было центральной темой первых славянофилов.

Из истории славянофильства, правда, нельзя вычеркнуть Кошелева и Погодина, но Киреевский и Хомяков, сами иногда сотрудничавшие с Кошелевым, сочли, тем не менее, нужным отмежеваться от них. О славянофильстве следует судить прежде всего по Хомякову и Киреевскому, к которым на десятилетие позднее присоединились «младшие славянофилы» — Константин Аксаков и Юрий Самарин. Кошелеву же и Погодину принадлежит видное место в политической истории славянофильства, но весьма скромное место в истории русской мысли.

Я изложил в самых общих чертах ту платформу, на которой стояли славянофилы, платформу национально-религиозную, притом весьма либеральную в социально-политических вопросах. Однако саму философию славянофилов нельзя излагать столь безлично, хотя бы потому, что создатели ее были в высшей степени яркими личностями и самобытными умами. Киреевский и Хомяков, правда, почти никогда не противоречат друг другу. Но если они говорят в сущности об одном и том же, то глубоко по-разному, так что нам придется сказать о каждом из них отдельно.

## А.С. ХОМЯКОВ

Наиболее видной и основоположной фигурой в истории славянофильства был, без сомнения, Хомяков (1804–1860). Главный его единомышленник Иван Киреевский обладал философски более углубленным умом и имел более заслуг перед историей русской мысли. Но ему не хватало той универсальности интересов, той кипучей энергии и того темперамента бойца, которые необходимы для создания движения. А Хомяков обладал этими качествами в высшей степени. Он был на редкость одаренной натурой и с молодости поражал современников эрудицией и, главное, блеском своей мысли и необыкновенной находчивостью в спорах, из которых он почти всегда выходил победителем. Он умел не только «мыслить вслух», но и зажигать огонь мысли в других. Историк Погодин пишет о нем в таком апологическом тоне: «Что это была за натура, даровитая, любящая, своеобразная. Какой ум необыкновенный, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый, бивший ключом, при всяком случае, направо и налево. Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текущего из его уст живым потоком! Чего он не знал! Не было науки, о которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний...»

Современник дает такую ему стихотворную характеристику:

Врач, механик и геолог,
Поэт, философ и теолог.
Общины русский публицист,
Он мудр, как змий, как голубь чист.

Это совмещение змеиной мудрости с голубиной чистотой в самом деле характерно для Хомякова: он был глубоко и горячо верующим человеком, был счастливо женат, имел привычки хорошего русского барина; был образцовым семьянином и охотником, любил принимать гостей, что не мешало ему блистать в салонах, где вокруг него сразу образовывалась толпа слушателей, ловивших каждое его слово. Он был храбр и благороден, и вообще в характере его было нечто рыцарское. Бердяев сказал о нем меткое слово: «рыцарь Церкви». Его враг, Герцен, говорит, что он «спал вооруженный» (имея в виду его способность в любую минуту вступать в принципиальный идеологический спор). Тот же Герцен отдает должное Хомякову в следующей характеристике: «Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без устали и отдыха, он бил, колол, нападал и преследовал, сыпал остротами и цитатами, пугал и заводил в лес, из которого без молитвы не выйти».

Главные заслуги Хомякова лежат в области богословия и социальной философии. В области богословия можно сказать, что он был первым русским светским философом, попытавшимся выразить в философских категориях дух православия. В противоположность официальным катехизисам того времени, где странным образом смешивалось протестантское и католическое влияние, Хомяков исходит из идеи Церкви, как мистического тела Христова, как богочеловеческого организма. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм истины и любви или, точнее, истина и любовь как организм».

И далее: «Церковь — единство благодати, живущей во множестве разумных творений», она — «многоипостасна», она не просто «коллектив», не просто «идея», но именно целостный богочеловеческий организм.

Он даже считает, что отдельная личность человеческая преображается, поскольку она — пусть временно — входит в лоно церкви. Вне церкви человек — не то, что он есть в церкви. «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем». «Отдельная личность, — пишет он далее, — есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад».

Эта мысль о том, что отдельный человек, в отрыве от Церкви, рассыпается в противоречиях и неизбежно вступает на путь вражды, была излюбленной мыслью Хомякова. Он даже считал, что целостная истина доступна человеку, лишь поскольку он причастен Церкви, вне Церкви он способен усваивать лишь отдельные истины с маленькой буквы. «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью», «церковный разум» является органом познания всецелой истины. Индивидуум может понимать лишь «полуправды», которые легко обращаются в «неправду».

Эта «соборная гносеология» является одной из самых оригинальных сторон хомяковского учения. Она получила, между прочим, систематическое выражение в позднейших трудах князя Евгения Трубецкого. Это учение Хомякова нередко истолковывалось на Западе как проявление якобы врожденного «коллективизма» русского духа. На самом деле учение Хомякова ничего общего не имеет с культом безликого коллектива. Он сам говорит об этом красноречивее всего: «Единство Церкви свободно. Точнее, единство была сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия». И дальше: «Церковь знает братство, но не знает подданства». И еще дальше: «В делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Хомяков проповедовал соборность, а не коллективизм. Он является автором мысли о том, что в католичестве единство доминирует над свободой, в протестанстве свобода — над единством и что православие являет собой синтез единства и свободы. Для выражения этого синтеза он вводит понятие «соборность», непереводимое на другие языки, — в нем скрещивается внутренняя собранность духа с единством (соборностью) церкви.

Из тройственного лозунга Французской революции — свобода, равенство и братство — Хомяков как бы ставит на первое место братство (а не свободу или равенство), возводя это братство в религиозную степень, оцерковляя его. Если говорить о прирожденных чертах русского духа, то ему присущ дух симфонической соборности, а не дух безликого, однотонного коллектива. Недаром Кайзерлинг заметил, что «русский народ единственный из народов, сохранивших непосредственное отношение к душе своего ближнего»[16].

С высот богословия спустимся теперь в область социальной философии, которую, однако, можно понять лишь в свете его богословских идей. Здесь излюбленной мыслью Хомякова была мысль о духе братства и смирения, как главных чертах русского духовного характера. Это именно Хомяков увидел в сельской общине («мир»), так сказать, экономическое воплощение духа братства. От Хомякова к народникам перешел культ «общины». И это именно Хомяков является автором мысли о «негласном договоре» народа с царем, в силу которого народ перелагает свой изначальный суверенитет на царя — передает ему полноту власти, требуя для себя взамен лишь права на полноту выражения мнения народного. В практике Земских соборов он видел конкретное воплощение этого «демократического монархизма» в Московской Руси.

Мистическое понимание царской власти, столь характерное для монархистов, было чуждо Хомякову. Царь, по его концепции, — первый слуга народный, принявший на себя бремя власти и отвечающий за нее перед Богом. Мысль о том, что власть является бременем и грехом, по Хомякову, глубоко коренится в характере русского народа, не желающего править собой. «Самодержавие безгранично, — пишет он, — лишь в ограниченной области избрания его народом». И далее: «Власть должна

понять, что ее собственное бытие основано на нежелании народа властвовать». К.Аксаков выразил эту хомяковскую мысль в удачной формуле: «Царю — вся полнота власти, народу — вся полнота мнения и свободы духовной жизни».

Вообще свободолюбие было одной из характернейших черт Хомякова. Интересно, что он обосновал идею свободы прежде всего религиозно: само христианство было для него религией благой свободы — мысль, которую, не без влияния Хомякова, усвоил и Достоевский. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос. Ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина...» На этом же основании он отвергает папизм: «Никакого главы церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глаза, и другого она не знает». И далее: «Христос зримый — это была бы истина навязанная, неотразимая. А Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно».

То же свободолюбие проявлял Хомяков и в социально-политической области. Он протестовал, например, против опеки государства над церковью: «Было бы лучше, если бы у нас было поменьше официальной, политической религии и если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в покровительстве и что чрезмерная заботливость ослабевает, а не усиливает ее».

По его учению, если в делах политических лучше единовластие, то в делах общественных единогласие есть смерть духовная. Его идеалом было «самодержавие политическое и республика в области духа». Это, конечно, вызвало подозрение со стороны властей — напомним, что николаевский режим был одним из самых реакционных в истории царской России. Поэтому правящие круги относились к славянофилам с неменьшим подозрением, чем к западникам, ибо славянофилы никак не уступали западникам в своем свободолюбии. Дубельт, например, доносил: «Московские славянофилы смешивают приверженность к русской старине с такими началами, которые не могут существовать в монархическом государстве». Правда, в отличие от западников, славянофилы не становились на путь противления власти, ибо лояльность царю содержалась в принципе их учения. Тем не менее московский генерал-губернатор Закревский доносил: «Хотя в их писаниях нет ничего вредного, но под руководством людей неблагонамеренных они могут получить и вредное политическое направление».

Но если свободолюбие характерно для всех славянофилов, то у Хомякова был настоящий культ свободы, который можно было бы назвать даже анархическим, если бы он не сублимировал его глубокой религиозностью. Хомяков понимал, что в абсолютной непросветленной свободе таятся соблазны и опасности, но тема эта мало занимала его. Вообще тема зла, столь мучившая, например, Гоголя и Достоевского, для Хомякова как бы не существовала. Он был слишком убежден в том, что христианизация свободы делает ее благой. И он противопоставлял эту благую свободу

эгоистическому индивидуализму, на котором, по его мнению, построена жизнь Запада.

Западный культ «разумно эгоистической» личности он противопоставлял русской и православной идее соборности, свободный общественный организм — политическому принуждению, считая это принуждение оправданным лишь в порядке защиты от внешнего врага.

Тот примат социального над политическим, которым так гордились позднейшие народники, берет свое начало также от Хомякова.

Хотя в учении славянофилов несомненны элементы утопизма и идеализации древнерусских начал, Хомякова менее всего можно упрекнуть в идеализации всего русского. Это он является автором стихов о России, возбудивших такое негодование правящих сфер:

В судах черна неправдой черной
...и лени мертвой и позорной
И всякой мерзости полна...

Как я уже говорил, Хомяков обладал блестящим полемическим талантом — недаром Герцен считал, что он «всю жизнь проспорил». Но он не любил писать, и приятелям его приходилось иногда чуть ли не силой запирать его в кабинет, чтобы заставить его изложить свои мысли на бумаге. Поэтому литературное наследие Хомякова, по-видимому, уступает действительному богатству его мысли. Тем не менее он является автором замечательного сочинения о церкви «Церковь — одна», лучшего его произведения. Обширные «Записки по всемирной истории» также интересны, но слишком разбросанны (наряду с глубокими и блестящими мыслями там много необоснованных догадок и соображений, сейчас потерявших значение).

Ярче всего Хомяков раскрывается в переписке с друзьями, и составить себе понятие о его личности и философии можно, только ознакомившись с его эпистолярным наследием.

Из вещей чисто полемических особенно интересны его «Мысли православного христианина по поводу иных вероисповеданий», где он проводит мысль о преимуществе православия, обвиняя западные церкви в зараженности рационализмом, делающим их слепыми к высшим истинам духа, постижимым лишь интуитивно. Но, по мнению Хомякова, разум нигде не противоречит вере, и только рационалистический рассудок, строящий сеть силлогизмов, приводит к безбожию. Обвинение Запада в зараженности индивидуализмом — и рационализмом — одна из главных тем Хомякова. Впрочем, в его обвинениях нет и тени враждебности, он всегда считал, что мистически церковь едина и в католичестве и в протестантстве и что они отклонились от целостной истины лишь на поверхности.

Во всяком случае, Хомяков задал тон всему славянофильству и может считаться главным основоположником этого движения.

## И.В. КИРЕЕВСКИЙ

Иван Киреевский (1806–1856) — представитель раннего либерального славянофильства. Если его друг и собрат Хомяков был более яркой и динамической фигурой, то Киреевский превосходил Хомякова глубиной и тихой сосредоточенностью своей мысли. Он, безусловно, был наиболее значительным философским представителем славянофильства, обладая нужными для этого качествами — первородством мысли, тонкой философской культурой, писательским даром.

Киреевский написал немного — все его литературное наследие вместе с перепиской умещается в двух томах. Но он не сказал ни одного лишнего слова, и все мысли его, изложенные со скромным изяществом, полны глубокого значения. Выраженной им идеей цельности духа вдохновлялись и Вл. Соловьев, и Лосский, и Франк. Та иконописность духа, та тихая, но твердая сосредоточенность на «едином на потребу», та духовная трезвость, которые составляют отличительные черты православия, были выражены Киреевским с проникновенностью.

Личная судьба Киреевского сложилась довольно печально: несправедливые удары судьбы не раз приводили его в длительное состояние уныния, и он не раз прерывал свое творчество.

Происходя из просвещенной семьи и будучи на редкость образованным человеком, Иван Киреевский в юности принимал участие в кружке «любомудров», в который входил и юный Хомяков и одно время главенствующую роль играл поэт-философ Веневитинов.

В 1831 году Киреевский совершил путешествие в Европу и некоторое время слушал лекции Гегеля в Берлине; в Мюнхене он сошелся с Шеллингом, которого всю жизнь особенно чтил.

Возвратившись в Россию, Киреевский начал издавать журнал «Европеец», где поместил статью о современном состоянии русской литературы, обратившую на себя внимание Пушкина. Пушкин тогда сказал, что автору нечего жаловаться на бедность мысли в русской словесности, ибо его статья является живым тому опровержением.

В том же журнале Киреевский поместил свою первую статью «Девятнадцатый век», где он проводил мысль, что скептическому восемнадцатому веку приходит конец и что новый, девятнадцатый век явится веком духовного возрождения, причем России суждено играть в этом возрождении главенствующую роль. Парадоксальным образом, однако, журнал был закрыт за «чересчур высокую оценку западных идей» и за содержавшиеся в нем якобы скрытые призывы к либеральным реформам — образец мании и болезненной подозрительности со стороны Николая I, лично давшего о статье автора отрицательный отзыв.

Теперь мы знаем, что Киреевский хотел лишь отдать должное Западу с тем, чтобы в продолжении статьи выступить апологетом истинно русских начал.

Это произвело на Киреевского, менее всего думавшего о «расшатывании основ», самое тягостное впечатление, и он умолк надолго. Киреевский не принадлежал к сильным натурам, он падал духом после неудач.

В 1834 году он женился на Наталье Петровне Арбениной, в которую был влюблен страстно в течение многих лет и глубокая религиозность которой оказала на Киреевского, в молодости лишь «положительно» относившегося к религии, большое влияние. Так, раньше он писал: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». Это звучит очень благородно, но в то время под «истинной религией» он разумел не православное христианство, а скорее религию вообще — взгляд, который он сам впоследствии отверг как чересчур человечески самонадеянный.

Жена Киреевского была духовной дочерью св. Серафима Саровского, и именно через нее Киреевский сблизился со старцами Оптиной Пустыни и от Шеллинга перешел к святым отцам церкви. Поводом к этому явилось замечание его жены, которую он заставил читать Шеллинга. Жена сказала, что вычитанные ею идеи ей знакомы из других источников и в более глубокой форме, а именно из писаний восточных отцов церкви.

В 1845 году Киреевский пытается возобновить литературную деятельность и становится редактором «Московитянина» в сотрудничестве с М.П. Погодиным. Однако из-за расхождений с Погодиным, более заинтересованным в политической, чем философской, стороне славянофильства, он прекращает свое участие в этом журнале.

В 1852 году Киреевский напечатал в «Московском сборнике» свою основоположную статью «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России», где он выступил уже с развернутой программой славянофильской философии. Но и эта статья, несмотря на ее антизападность, вызвала неудовольствие цензуры из-за ее «либерализма». Наконец в 1856 году, уже после смерти Николая I, появилась в журнале «Русская беседа» самая значительная философская работа Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии», в которой ему удалось выразить и обосновать свое философское кредо. Однако одновременно со статьей появилась и заметка о смерти автора: он умер в расцвете творческих сил от холеры.

Таким образом, три статьи составляют основное наследие Киреевского. Его творчество прерывалось вследствие внешних причин.

Недаром его друг-враг Герцен писал: «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского: сколько погибло в нем, и притом развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Тот же Герцен отмечает «печать меланхолии» в Киреевском — недаром на его душевный строй оказал такое влияние Жуковский, кстати сказать, спасший философа от репрессий после закрытия журнала «Европеец».

Монах Оптикой Пустыни писал К. Леонтьеву о Киреевском: «Он был весь душа и любовь». Вообще все отзывы о Киреевском полны восторженного преклонения. Он был мягкой, созерцательной натурой, глубоко одаренной, с сильным, самобытным умом, проникнутым «трезво-мистическим умонастроением». Ум и чувство были у него в ладу. Он даже настаивал на том, что, «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством».

Любовь к философии составляла главную творческую страсть Киреевского. Мечта о создании русской, самобытной философии преследовала его с молодых лет: «Нам необходима философия — все развитие нашего ума ее требует». Взоры его обращались, конечно, к властителям дум того времени — к Шеллингу и Гегелю. «Но откуда придет она, — спрашивал он, — конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственного богатства той страны, которая в умозрении опередила другие народы». Но, замечает он далее, «чужие мысли полезны только для развития собственных».

Считать идеи Киреевского перепевом шеллингианства или гегельянства было бы, однако, глубоким заблуждением. Киреевский овладел оружием современной ему философии с тем, чтобы строить свое учение на иных, глубоко религиозных, православных основаниях. Этими незыблемыми основаниями служили для него писания святых отцов церкви. В них он нашел умозрения не менее глубокие, чем у Шеллинга. Главное же — в них он обнаружил то истинное благочестие, тот дух смирения, ту духовную трезвость, которых недоставало, по его мнению, слишком горделивым и самонадеянным умам Запада.

Киреевский хочет «поднять разум выше его обычного уровня», что возможно лишь в том случае, если разум движим верой.

«Святые отцы, — пишет он, — не увлекаясь односторонностью силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия».

Это христианское любомудрие проникнуто духом смирения (в противоположность западной горделивой вере в человеческий разум) и братства (в противоположность западному индивидуализму).

По убеждению Киреевского, «русский быт, еще уцелевший в низших классах, хранит на себе печать восточного любомудрия». Но Древняя Русь мила его сердцу не столько своей русскостью, сколько тем, что в ее образе жизни он видел наиболее чистое воплощение христианских начал в их первоисточной целостности. «Начала русской образованности, — пишет он, — только потому особенны, что они — высшая ее ступень, а не потому, что они совершенно иные».

Но Киреевский понимает, что «возобновить философию святых отцов в том виде, в каком она была в то время, теперь невозможно», ибо «любомудрие святых отцов представляет собой только зародыш будущей философии — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии».

Поэтому Киреевский вовсе не мечтал о возврате к допетровской старине (как нередко представляют себе славянофилов), а рекомендовал на основе этой старины строить новое здание русской культуры.

Он хочет, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума».

И в другом месте он пишет: «Простое развитие его (зародыша философии в писаниях святых отцов. — *С.Л.*), соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления».

Как видно отсюда, Киреевский вовсе не был врагом умственного прогресса или апостолом реакции. Он хотел лишь, чтобы человеческий прогресс основывался на божественном фундаменте. Его главной идеей была христианизация культуры, ее оцерковление.

Руководящей идеей всей его философии была идея цельности человеческого духа, свободной как от отвлеченного рационализма, так и от романтической экзальтации. Эта духовная цельность, по его убеждению, нарушалась «аналитическим ножом» отвлеченного рассудка, поселяя в душе раздвоение между запросами сердца, жаждущего веры, и требованиями холодного разума. Рационализму он противопоставлял веру, а романтической экзальтации — духовную трезвость. Он призывал к утраченной цельности и сосредоточенности духа.

«В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого».

Киреевский говорит, что нужно искать «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Только устремленность к Богу может дать эту чистоту и первозданную цельность духа, ибо «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и к уразумению истин вообще».

Поэтому-то индивидуализм и рационализм являются врагами целостной истины. Человеческая односторонняя «полуправда» претендует здесь на целостную истину, на самом деле извращая живой образ истины, приводя к нравственному падению.

В свете этих воззрений становится понятным главный аргумент Киреевского, выдвигаемый им против западного просвещения: отрыв отвлеченного рассудка от целостного разума, отрыв просвещения умственного от просвещения нравственного, приводящий к тому, что сами достижения ума человеческого обращаются ему во вред.

«Мышление, отделенное от сердечного стремления, — пишет он, — есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее, в сущности, делает оно человека».

Этот аргумент — нравственная нейтральность рассудочного знания — повторяется им неустанно. Западное «просвещение, будучи основано на

развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека».

В результате это просвещение не утоляет духовной жажды, а оставляет в душах пустоту.

«Европейское просвещение, — пишет он далее, — достигло ныне полноты развития... но результатом этой полноты было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение... так что его собственные начала (т. е. христианство) сделались для него посторонними и чуждыми, а прямой его собственностью оказался этот самый, разрушивший его корни, анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека».

Отсюда «раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры».

В наше время эти утверждения звучат несколько утрированно, ибо в двадцатом веке в западной мысли началось движение в направлении реабилитации ценностей духа. Интересно, что мысли, сходные с мыслями Киреевского, высказывал в наше время немецкий философ Макс Шелер (видя в эмоциях и в «логике сердца» орган познания ценностей).

Но господствовавший тогда на Западе культ отвлеченного рассудка был правильно и с редкой яркостью отмечен Киреевским.

Суммирую теперь общий смысл учения Киреевского:

Западная цивилизация — законный наследник Древнего Рима, от которого она унаследовала индивидуализм (культ отдельной личности) и рационализм.

Поэтому силы эгоизма преобладают на Западе над силами солидарности. Поэтому же на Западе господствует культ личной собственности и личных прав в ущерб сознанию обязанностей и духу служения.

Индивидуализм на Западе приводит, по учению Киреевского, к раздроблению общественного целого, к разброду мнений, что, как реакция, вызывает нужду в «единоспасающем догмате», роль которого принимает на себя социализм, являющийся жалкой пародией на христианство.

Господство рассудка над интуицией и верой привело к тому, что «развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, в последнее время — философия вне и против веры». Поэтому западная цивилизация становится безбожной и материалистической, что грозит ей духовной гибелью.

В противоположность этому Русь приняла христианство из Византии, сохранившей первоначальную чистоту веры. В противоположность западному индивидуализму, на Руси господствовали братство и смире-

ние, получившие свое реальное воплощение в крестьянской общине и в культе гостеприимства.

Если на Западе долгое время шла борьба государства с церковью, то на Руси имел место союз государства и церкви. По мысли Киреевского, Россия должна вернуться к утраченному после реформ Петра патриархальному и гармоническому укладу жизни. Это не значит, однако, что России следует замкнуться в своей национальной обособленности. Она должна, на основах православия, самодержавия и народности, развивать православную культуру, в чем воочию обнаружится ее превосходство перед «разлагающимся» Западом.

В этом учении сразу можно найти больное место: прежде всего неоправданная идеализация Древней Руси и чересчур огульная критика западной культуры. Этот упрек относится ко всем славянофилам, но к Киреевскому (и еще более к Аксакову) в особенности. По словам Владимира Соловьева, славянофилы сравнивали идеалы Древней Руси с фактическими грехами Запада. Преимущество, конечно, оставалось на стороне русских идеалов.

Однако в учении славянофилов была большая, хотя и односторонняя, правда. Нередко многие критики России совершали ошибку, обратную той, в которой справедливо упрекал славянофилов Вл. Соловьев: западные идеалы гуманности они сравнивали с грешной русской действительностью, причем преимущество оставалось, конечно, на стороне гуманного Запада.

Но настоящий метод заключается в том, чтобы сравнивать идеалы с идеалами и действительность с действительностью. И с этой точки зрения за славянофилами остается та заслуга, что они увидели и в философских категориях выразили лучшие стороны русского духа. Пусть эти идеалы не были стопроцентно воплощены — все же русская действительность в лучшие моменты озарялась ими, подобно тому как идеал свободы остается бессмертной заслугой Запада, несмотря на фактические нарушения свобод на Западе.

Далее, пусть в своей критике западной культуры славянофилы были односторонни. Но они были первыми, увидевшими и отметившими тот кризис безрелигиозного гуманизма, который принес свои злые плоды в двадцатом веке, но который назревал еще в их время. Славянофилы понимали, что безбожный гуманизм и культ разумной выгоды приводят к нравственному ослеплению и падению. Недаром такой тонкий ум, как Фультон Шин, так любит ссылаться в своих книгах на славянофилов, как на первых возвестителей и обличителей современного кризиса культуры. А Бердяев говорит о «философском подвиге» славянофилов, пробудивших русскую мысль после многовекового застоя.

В этом отношении уместно припомнить оценку славянофилов их врагом, западником Герценом. В сороковых годах он еще писал: «Мы видели в их учении новый елей, помазывающий благочестивого монарха все-

российского, новую цепь, накладываемую на независимую мысль, новое подчинение какому-то монастырскому чину азиатской церкви».

Но двадцатью годами позже, уже прожив на Западе долгое время, Герцен писал совсем в другом тоне: «Во взглядах славянофилов — и это я оценил позже — была доля тех горьких подавляющих истин об общественном состоянии Запада, до которых мы дошли лишь позднее».

Правда славянофильства была предана в течение долгого времени забвению или искажению. Только с наступлением русского религиозно-философского ренессанса было вспомянуто о заслугах раннего славянофильства (работы Н. Бердяева о Хомякове, Гершензона о Киреевском). Но эта реабилитация славянофилов недостаточно внедрилась в сознание русской общественности. В Советском Союзе о славянофилах упоминается в лучшем случае вкратце, обычно в клеветнически искажающих тонах.

Славянофилов нельзя не критиковать, и многие их ошибки видны теперь во весь рост. Но нельзя забывать, что они явились пионерами русской философии и будителями русской мысли. И Ивану Киреевскому принадлежит львиная доля заслуг в этом великом деле.

## МЛАДШИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ

Хотя основы славянофильства были заложены Киреевским и Хомяковым, важную роль в окончательном оформлении и популяризации этого движения играли так называемые «младшие славянофилы» — прежде всего Константин Сергеевич Аксаков и Юрий Федорович Самарин.

Упоминавшийся уже выше К. Аксаков (1817–1860) приобрел известность своей диссертацией о Ломоносове и своими работами по русскому языку. Но ему принадлежит также важная роль в популяризации славянофильского учения. При этой популяризации он допускал многие упрощения, вследствие чего бывал нередко мишенью нападок западников. Он был менее утончен, но более прямолинеен в своих славянофильских концепциях. Из бытовых деталей отметим, что он любил ходить в старинно-русском костюме, вследствие чего, по ироническому замечанию одного из критиков, народ принимал его иногда за персиянина.

Но Аксаков внес много важных дополнений и формулировок в славянофильство. Он удачно выразил дух критики славянофилами Запада в своей формуле «на Западе душа убывает». Он же ввел термин «хоровое начало» для характеристики хомяковского учения о «соборности». Противоположение социальной сферы — государственной, при примате первой, перенятое затем народниками, было также сформулировано им.

Не менее важную роль в судьбах славянофильства сыграл Юрий Самарин (1819–1876).

Его диссертация о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче обратила на себя внимание. Публичное издание этой диссертации было

временно запрещено ввиду обвинения Феофана (а, следовательно, и Синода) — в протестантском уклоне.

За осуждение им в «Письмах из Риги» покровительства, оказываемого правительством балтийским немцам, Самарин был арестован, но вскоре выпущен на свободу. Вообще его воинствующие либерально-славянофильские воззрения вызвали оппозицию у властей.

Хотя сам Самарин был убежденным монархистом, он выступал сторонником постепенных реформ и сыграл немалую роль в подготовке реформы освобождения крестьян. Состоя на правительственной службе, он сделался признанным специалистом по финансовым вопросам. Философии он уделял лишь часть своего времени, но немногое написанное им в этой области полно значения.

В ранней молодости Самарин до того увлекся Гегелем, что хотел «обосновать православие Гегелем». Но после сближения с Хомяковым в начале сороковых годов он сделался верным последователем Хомякова, после смерти которого он считался многими его законным преемником на неофициальном посту главы славянофильского движения.

В своем вдохновенном предисловии к богословским сочинениям Хомякова он назвал своего учителя «учителем церкви», что также вызвало трения с Синодом.

Самарин был блестящим полемистом. Недаром Герцен считал его в этом отношении более опасным противником, чем Хомякова. Два литературных спора, которые вел Самарин (с Герценом и позднее с Кавелиным), имеют чрезвычайно важное значение для истории русской мысли. Эти споры выделены мною в особую подглаву. (см. Приложение II, с. 592–593).

Большое философское значение имеют также самаринские «Письма о материализме», к сожалению, не законченные. В них Самарин, отдавая, как это было его обычаем, известное признание заслугам материализма, с тем большей страстностью подвергает острой критике основные пороки этого учения.

Посетив в семидесятые годы Германию и ознакомившись с взглядами так называемой «исторической школы» в подходе к христианству, Самарин написал по-немецки несколько острых этюдов, направленных против главы исторической школы Макса Мюллера. В этих этюдах Самарин доказывал, что, хотя исторический метод в подходе к религии может играть полезную подсобную роль, существо религии, как непосредственного общения человека с Богом, ускользает от этого подхода.

## Очерк четвертый
## ЗАПАДНИКИ-ГУМАНИСТЫ

Славянофильство было по преимуществу движением религиозно-национальным и в своей социально-политической проекции патриархально-монархическим. Это не мешало ранним славянофилам быть свободолюбивыми либералами, хотя и консервативного оттенка. Позднейшее славянофильство, однако, утеряло либерализм и былой высокий идеализм, но зато приобрело большую историческую чуткость.

Эволюция западничества протекала в обратном направлении. Чаадаев был религиозным либералом, проповедником социального христианства. Но мы сказали уже, что он не был характерной фигурой для западничества. Классическое западничество было движением секулярным и космополитическим, хотя не чуждым внецерковного христианства и патриотизма. Оно было движением либерального, прогрессивного характера. Позднейшее же западничество характеризуется воинствующим секуляризмом, враждебным христианству, с сильным душком интернационализма, доходившим до ненависти к родине (стихи Печерина: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья...»). И если ранние западники были поклонниками западного гуманизма, еще идеалистически окрашенного, то позднейшие западники впали в довольно примитивный материализм. Тут, даже в деталях, соблюдена обратная пропорциональность.

История западничества есть поучительная история вырождения идеи свободы, которая, будучи лишенной религиозных и идеальных источников, стала поклоняться новым кумирам «прогресса», «народа», «коллектива». В этом смысле появившийся в конце столетия ранний русский марксизм есть в какой-то мере законный наследник позднего русского западничества. Для понимания истории русского западничества важно подчеркнуть, что оно есть в каком-то смысле наследие реформ Петра Великого. Отсюда — крайний культ Петра у русских западников. Было время в России, когда западники сидели на троне и задавали тон всей

русской жизни (сам Петр, Екатерина Великая до пугачевского восстания, отчасти Александр I в первые годы своего царствования — «дней Александровых прекрасное начало»). Этим объясняется тот парадоксальный факт, что западники могли, под предлогом славословия Петра, проводить по существу враждебные правительству западнические идеи, в то время как националистически настроенные славянофилы за малейшую критику реформ Петра были безжалостно преследуемы цензурой.

Вольтерианство было первым предшественником западничества еще в XVIII веке. Я уже указывал на то, что вольтерианство тогда привилось у нас более своим скепсисом, чем пафосом свободы и терпимости.

Зато в XIX веке именно положительная сторона западного гуманизма — идеи свободы и достоинства личности, жажда социальной справедливости — делаются ведущими идеями раннего русского западничества. Характерно, что, помимо Монтескье и Адама Смита, помимо Шеллинга и Гегеля, на русское западничество наложил свою яркую печать Шиллер — поэт свободы, личного достоинства и справедливости. У нас больше уважали Гёте, но более вдохновлялись Шиллером.

Чистейшими, хотя и несколько бледными первыми цветами русского западничества были Станкевич и Грановский — тот самый Грановский, которого в карикатурном виде обессмертил впоследствии Достоевский в лице Степана Трофимовича Верховенского, по поводу которого он приводил стихи: «Воплощенной укоризною ты стоял перед отчизною, либерал-идеалист». Он написал мало, но нравственное обаяние его личности было велико, и не только Белинский и Герцен, но и славянофилы свято чтили его память.

## П.Я. ЧААДАЕВ

Первым видным русским западником в XIX веке принято с основанием считать П.Я.Чаадаева (1794–1856)[16а]. Он принадлежал к тем высокообразованным офицерам, которые, проделав поход в Европу во время Освободительной войны против Наполеона, восприняли западный либерализм и мечтали о водворении в России начал европейского просвещения. Однако неудача дела декабристов и начавшаяся при Николае I реакция привели Чаадаева к его весьма пессимистической оценке России. (Собственно, тут были также более глубокие причины, о которых — ниже). Еще сам царь Петр, как известно, ненавидел русскую старину. В Чаадаеве эта ненависть (конечно, самая ее болезненная форма — любящая ненависть) перешла в осуждение России вообще. Ни один русофоб не написал про Россию таких страшных осуждающих слов, как Чаадаев. Мысли эти были изложены им в знаменитом «Философическом письме» (первом из восьми), опубликованном в журнале Надеждина «Телескоп» в 1836 году.

Вот отрывки из этого знаменитого письма, буквально взбудоражившего тогдашнюю общественность:

«Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства».

Именно в отрыве России от Запада с его светской цивилизацией, основанной, по мнению Чаадаева, на «социальном христианстве», следует искать основную причину этой, по его мнению, культурной пустоты русского национального бытия. В этом смысле он говорит, что «мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего» и что «прошлое России — пусто, настоящее — невыносимо, а будущего у нее нет».

«Мы ничего не восприняли из преемственных идей рода человеческого», — продолжает Чаадаев. Он договаривается даже до того, что в «крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу» и что «мы — пробел в нравственном миропорядке». Если Господь Бог все же создал Россию, то как пример того, что не должно быть, — «чтобы дать миру какой-нибудь важный урок».

Иными словами, Россия для него как бы проклята исторической судьбой. Все недостатки и пороки русской жизни, включая самодержавие и крепостное право, он считал следствием отрыва от просвещенного Запада, отчасти же коренящимися в самом русском характере — «ленивом и нелюбопытном» (Пушкин), склонном к рабству и охотно терпящем тиранию. Словом — хуже не выдумаешь.

Естественно, что письмо это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен), и правительство приняло свои меры. Журнал «Телескоп» был закрыт, сам Чаадаев официально объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен строгий надзор. Впрочем, до ареста дело не дошло, и надзор был впоследствии снят.

Это письмо Чаадаева послужило одной из главных причин раскола между западниками и славянофилами, и вообще долгое время оно было «соблазном для западников, безумием для славянофилов».

Чаадаеву открылась какая-то страшная правда о России — темная правда, от которой нельзя просто отмахнуться. Но, как увидим ниже, он понял впоследствии и другую, более светлую сторону целостной правды о России.

Чаадаев вообще был своеобразнейшей фигурой. За внешностью гвардейского офицера в нем скрывался один из глубочайших в тогдашней России умов и инстинкт революционера. Недаром хорошо знавший его Пушкин писал: «Рожден в оковах службы царской, он в Риме был бы Брут, в Афинах — Периклес, а здесь он — офицер гусарский».

Теперь, после опубликования в советском журнале «Литературное наследство» в 1935 году пяти из считавшихся ранее утерянными «Философических писем» Чаадаева и части его переписки[17], мы знаем, что все это страшное осуждение России было следствием или, вернее, одним из возможных логических выводов из общего мировоззрения Чаадаева, а

вовсе не исчерпывалось только «вызовом» (хотя такой элемент несомненно играл роль важного повода в его высказываниях).

Ибо Чаадаев был прежде всего глубоким религиозным мыслителем, первым в России создавшим оригинальную концепцию христианской философии, ориентированной, однако, на католичество, а не на православие. К традиционному богословию он относился, впрочем, с большим недоверием. Он сам писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ».

При этом Чаадаев был, так сказать, «религиозным имманентистом». Высшая цель для него — достижение Царства Божьего здесь, на земле. Об этом он пишет во вдохновенных словах:

«Истина едина: Царство Божие, небо на земле, осуществленный нравственный закон. Это есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез».

Эта высшая цель достигается для него посредством исторического процесса, который — провиденциален, хотя, в силу присущей человеку свободы, отнюдь не предначертан с необходимостью. В этом смысле он говорит о том, что свобода — страшная сила, потрясающая мироздание. Тем не менее он больше сосредоточивается на провиденциальном смысле истории, чем на иррациональной силе свободы.

«Христианство, — говорит он далее, — является не только нравственной системой, но и вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире». Но благая весть христианства, по Чаадаеву, обращена не только к индивидуальным душам, для их личного спасения, — а прежде всего ко всему человечеству, как оно развивается в историческом процессе.

«Историческая сторона христианства заключает в себе всю философию христианства». И далее: «Призвание Церкви в веках было дать миру христианскую цивилизацию».

При такой установке религиозного имманентизма становятся более понятными высказывания Чаадаева о России. Ведь православие по преимуществу — мистично, а не социально, оно более подчеркивало спасение индивидуальных душ, чем нравственный прогресс человечества.

Для трансцендентного православия, по мысли Чаадаева, времени как бы нет. Между тем для него путь к Вечности лежит именно через время — через исторический процесс. В этом смысле характерно выраженное им «пламеннейшее желание — видеть Пушкина посвященным в тайну времени». Проф. В.В. Зеньковский хорошо говорит о том, что Чаадаев остро чувствовал «пламень истории» и горел этим пламенем.

Эта основная установка религиозного имманентизма и упора на философию истории у Чаадаева не менялась. Но впоследствии изменились те выводы, которые он делал применительно к России.

Сначала он отвечал на нападки противников, не сдавая своих позиций: «Я любил мою страну по-своему, и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», но, как ни «прекрасна любовь к

отечеству, есть нечто еще более прекрасное — любовь к Истине. Не через родину, а через Истину ведет путь на небо».

Однако в сороковых годах в его оценках России и смысла ее бытия произошел довольно радикальный переворот. Он пришел к выводу, что некоторые из тех самых недостатков, за которые он так бичевал Россию, могут послужить залогом ее будущего величия.

Так, он писал: «Россия, если только она правильно уразумеет свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы».

В другом письме А. Тургеневу он высказывается еще радикальнее в направлении признания миссии России: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь, Вы знаете, — это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась».

И наконец, он писал: «Провидение сделало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами. Оно поставило нас выше интересов национальностей и поручило нам интересы человечества...»

Переворот в его взглядах на Россию в позднейшие годы, таким образом, вряд ли может подлежать сомнению. Поэтому изображать Чаадаева только как крайнего русофоба было бы по меньшей мере односторонне. Мысль его описала своеобразный круг: из крайнего западника, ненавистника России он стал чуть ли не пророком всемирно-исторического призвания России, то есть приблизился к гавани славянофилов, отнюдь не став славянофилом.

(Возможно, что известную роль в этой перемене взглядов сыграло и его общение с бывшими членами кружка «любомудров», особенно с князем В.Ф. Одоевским.) Возможно также, что в его первых, крайне отрицательных высказываниях о России был элемент вызова, но объяснять этим «вызовом» все первое философическое письмо можно только путем весьма искусственной натяжки.

Нужно сказать также, что новая концепция России у позднейшего Чаадаева более согласуется с его общей религиозной философией истории, чем его прежние высказывания. Ибо утверждать, что «мы — пробел в нравственном миропорядке», — значит возлагать ответственность не только на Россию, но и на Провидение, как будто «забывшее» Россию, — что было бы просто нечестиво. Можно понять, что на основе своей исторической концепции, подчеркивавшей исторически-социальную миссию христианства, Чаадаев имел основания считать Россию сильно отставшей по сравнению с Западом. Ведь он продолжал считать Россию отставшей и позднее. Но почти полное отрицание исторического смысла бытия России можно объяснить лишь переходящей в ненависть горечью, а не обязательным логическим выводом. Повторяю: позднейшая, мессианская концепция призвания России гораздо более выдержана в духе его исторического провиденциализма.

Нет поэтому достаточных оснований не верить Чаадаеву, когда он писал в «Апологии сумасшедшего»: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь могучей, иногда столь героической». Ведь новый строй мыслей Чаадаева нашел свое отражение не только в «Апологии сумасшедшего» (опубликованной лишь в 1867 году, после смерти философа), но и в его переписке. Так, в письме графу Сиркуру он писал: «Наша церковь по существу — церковь аскетическая, как Ваша — социальная... это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины».

В историю русской мысли и всей русской культуры Чаадаев вошел преимущественно «отрицательным» аспектом своих суждений о России. Произведенный его первым философическим письмом шок был внешне ранящим, но внутренне здоровым явлением: предъявленный им русской культуре обвинительный акт вынуждал к защите и тем самым разбудил русскую мысль. В этом — вольная или невольная историческая заслуга Чаадаева.

Но теперь, когда в распоряжении исследователей имеется гораздо более полное наследие Чаадаева, чем век или даже полвека тому назад, долг историка — восстановить целостный образ Чаадаева, включая весь диапазон его мыслей о России.

Вообще же Чаадаев принадлежал к умам, опередившим свое время и тем самым осужденным на одиночество. Этот ореол трагизма был хорошо подмечен Герценом, давшим запоминающуюся зарисовку Чаадаева в сороковые годы — в период «Апологии сумасшедшего»:

«Печальная и своеобразная фигура Чаадаева резко отделялась грустным упреком на темном фоне Московской high life... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно ... воплощенным «veto», живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него...»[18]

Интересным дополнением к этой характеристике может служить отзыв его идеологического врага, вождя славянофилов А. Хомякова:

«Просвященный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других побуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума...»

От большинства остальных западников Чаадаев отличался своей глубокой религиозностью. Позднейшее западничество восприняло от Чаадаева его гуманизм, но отвергло его религиозное обоснование гуманизма. Оно смягчило его беспощадный суд над прошлым России, но и не разделило его позднейшего мессианизма.

*
* *

Упомянем об еще одном представителе раннего западничества — о Козловском[19]. Позднейший отпрыск русского вольтерианства, Козловский был непримиримым скептиком в отношении России. Он отрицательно относился не только к правительству или порядку, но и к самому русскому народу. Он был действительно ненавистником России. Интересно, что Козловский познакомился во время одной из своих поездок за границу с маркизом Кюстином и успел посеять в последнем семена русофобства еще до того, как Кюстин попал в Россию. Это именно Козловский является автором мысли о том, что русские мстят за свою моральную и культурную неполноценность внешним величием Империи — мысль, которая обычно приписывается Кюстину и на которую так любят ссылаться русофобы (в том числе генерал Бедел Смит в своей книге «Мои три года в Москве»).

Но главными представителями западничества были Белинский, Герцен и Михаил Бакунин. Каждый из них был яркой индивидуальностью, каждый оставил богатое литературное наследство и наложил свою неизгладимую печать на дальнейшие судьбы русской культуры. Я упоминал уже, что, будучи философски менее оригинальными, западники наложили большую печать на облик русской интеллигенции, чем славянофилы, которым суждено было быть недопонятыми.

## В.Г. БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848), прозванный за свою пламенность «неистовым Виссарионом», был ведущим русским литературным критиком, законодателем литературных оценок своего времени, к слову которого прислушивалась вся причастная литературе Россия. В его оценках немало промахов, но он обладал несомненным критическим чутьем и силой убеждения, и мы в значительной степени до сих пор оцениваем Пушкина, Лермонтова, Гоголя сквозь призму оценок Белинского. Но он был больше чем только литературным критиком — он был прирожденным трибуном, глашатаем общественных идеалов, почти что общественной совестью тогдашней России. Будучи философским дилетантом, он обладал тем не менее способностью схватывать нравственный смысл влиявших на него учений. Вообще для него характерна крайняя обостренность нравственной совести, соединяемая с фанатичной нетерпимостью к инакомыслящим, — комбинация качеств, характерная для значительной части русской интеллигенции.

Я не буду излагать историю его увлечений сначала Шеллингом, затем Фихте, затем Гегелем (здесь он следовал за историей увлечений Бакунина) и, наконец, утопическим социализмом. Об этом слишком много писалось. Но важно отметить два обстоятельства: почти до последних лет своей

жизни он был философским идеалистом, но делал из идеализма выводы, обратные выводам славянофилов: он с самого начала оставался на почве секуляризма и был исповедником внецерковного, адогматического христианства. И во-вторых, он был персоналистом: в центре его мировоззрения, при всех сменах его философских кумиров, всегда стояла человеческая личность. Именно это последнее обстоятельство, соединяемое с крайней нравственной чуткостью Белинского, привело его впоследствии к разрыву с Гегелем — и в этом разрыве, как ни странно это может показаться, нравственная правда была на стороне философского дилетанта Белинского, а не властителя дум Гегеля.

Уже в первый, «шеллинговский» период своей деятельности, например в «Литературных мечтаниях», Белинский превозносил нарождающуюся русскую литературу за ее гуманное направление, за ее обличение темных сторон русского быта. Мы оставляем здесь в стороне его литературно-критические оценки. Под влиянием Шеллинга он тогда превозносил народность русской литературы. Напомню, что учение Шеллинга о «национальном духе», в котором проявляется Мировой Дух, было тогда очень популярно в России. Но когда Белинский увлекся Гегелем, то он принял и тезис последнего о том, что «все действительное — разумно». Из этого Белинский делал вывод, что и мрачные, реакционные эпохи, каковой была эпоха Николая I, представляют собой необходимый момент в русской истории. Поэтому наперекор своей нравственной совести он пытался дать философское оправдание реакции Николаевской эпохи в своей статье «Бородинская годовщина». Замечу в скобках, что здесь Белинский, следуя за Бакуниным, недопонял Гегеля, который «действительное» отличал от просто «существующего». Сам Бакунин впоследствии понял свою ошибку, но впал в обратную крайность: он стал придавать исключительное значение гегелевскому моменту «антитезиса», то есть отрицания. Этот пафос отрицания и разрушения был для него мостом к переходу к анархизму. Белинский же, пережив четырехлетнее увлечение Гегелем, покорившим его именно философским реализмом, порвал с Гегелем. Эти метаморфозы имеют свои параллели и в развитии западной философии, где также шел спор между гегелевской «правой», то есть ортодоксальным гегелианством, и гегелевской «левой», подчеркивающей революционные моменты в учении знаменитого философа. Из гегелевской «левой» и вышел Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги «Сущность христианства», оказавшей огромное влияние на формирование философских взглядов Карла Маркса.

Разрыв Белинского с Гегелем и переход критика в стан атеистического социализма имеют огромное значение для эволюции мировоззрения всей русской интеллигенции. Поэтому на этом аспекте взглядов Белинского я и остановлю особое внимание.

По учению Гегеля, исторический процесс есть процесс самоосуществления Мирового Духа. В истории нет ничего случайного, даже зло и

страдания, эпохи деспотизма и реакции суть необходимые диалектические моменты в развитии человеческого духа. Мало того, периоды мирного благоденствия Гегель считает неблагоприятными для развития, так как они усыпляют человеческий дух. Такие мирные периоды он называет «пустыми страницами истории».

Нравственная совесть Белинского подняла бунт именно против такой ложной, по его мнению, теодицеи. Здесь, по его мнению, в жертву прогрессу приносится человеческая личность. «Вопрос о личном бессмертии, — писал Белинский, — альфа и омега истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет «Общее», и буду спрашивать у него, куда она дела его». «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность, — писал он далее. — Общее, это — палач человеческой индивидуальности...».

В письме к Боткину он написал строки, которые знала в свое время вся русская интеллигенция и которые являются как бы манифестом его бунта не только против Гегеля, но и против ортодоксального христианства. «Субъект у Гегеля, — пишет он, — не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской Allgemeinheit. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович... но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас дать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии. Может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...».

Эти слова, между прочим предвосхищающие бунт Ивана Карамазова, делают честь нравственной чуткости Белинского, который, подобно Иову, не хотел дешевых утешений и дерзновенно требовал отчета у Бога. Практическое следствие этого бунта таково: идеалистическая философия, а также и традиционное христианство дают слишком дешевое утешение, предлагая покорность судьбе и личное совершенствование и забывая о муках и страданиях «униженных и оскорбленных». Поэтому Белинский, а за ним и большинство русской интеллигенции отвернулись от философского идеализма, а заодно и от церковного христианства, идя навстречу материализму, имеющему-де смелость смотреть прямо в глаза жестокой действительности и бороться с ней, и навстречу социализму, который тогда был единственным течением, боровшимся за социальную справедливость. То, что истинная сущность христианства смешивалась при этом с параграфами катехизисов, что настоящее христианство призывает к помощи ближним, при этом забывалось. Вернее, это помнилось, но истинное христианство при этом резкой гранью отделилось от Церкви, которая своей покорностью несправедливой власти казалась поддержкой Молоху богатства и Левиафану власти.

Фейербах учил, что любовь к Богу несовместима с любовью к ближним, так как человек, верующий в Бога, будет переносить свои лучшие чувства на загробный мир и не будет бороться активно со злом, в то время как атеист, по его мнению, обратит все свои силы на борьбу со злом во имя блага человечества. Белинский в то время страстно воспринял учение Фейербаха — и как раз к этому периоду относятся его знаменитые споры с Достоевским, о которых я буду говорить в одном из следующих очерков. Самое решительное исповедание новой веры Белинского было дано им в знаменитом письме к Гоголю, где критик огненными словами обличает писателя за его позднейшую проповедь христианского смирения и за отказ от его лучших произведений («Мертвые души»). Гоголь, так представлялось Белинскому, невольно обличал раньше социальное зло, в то время как после своего «обращения» он впал в нездоровый мистицизм и религиозное ханжество. Слова Белинского дышат ненавистью к церкви. «В словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут», — писал Белинский Герцену. В письме к Гоголю он утверждает: «Церковь была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми». Далее он говорит, что русский народ — «глубоко атеистический народ», хотя и пребывающий еще во власти религиозных предрассудков.

Письмо Белинского Гоголю — это манифест русского западничества позднейшего издания. Оно может считаться и манифестом русского «просвещенства» — термин, которого мне придется подробнее коснуться позднее. Сейчас лишь скажу, что «просвещенство» означает наивную веру в разум, науку, прогресс, веру во всесильность экономики, техники, совмещаемую с презрением к религии, философии, чистому искусству за их якобы бесполезность или даже вредность. В истории русской интеллигенции «просвещенство», с легкой руки Белинского, укоренилось и дало свои плоды в лице позднейших шестидесятников и отчасти в лице большевизма.

Как бы то ни было, эволюция Белинского от прекраснодушного, «шиллеровского» идеализма к Гегелю и затем к социализму и атеизму совпадает с эволюцией взглядов большинства русской интеллигенции и с эволюцией русского западничества. Именно поэтому история эволюции взглядов Белинского столь поучительна для нашей общей темы.

## А.И. ГЕРЦЕН

Перейдем теперь к другому яркому представителю русского западничества — А.И. Герцену (1812–1870). Герцен обладал, безусловно, самым блестящим литературным дарованием среди западников. Он был также самым широким из них по своему культурному кругозору и единственным из ведущих западников, который действительно знал хорошо Запад. В молодости он вместе с другом своего детства, Огаревым, основал свой собственный кружок, конкурировавший с кружком Станкевича. О его «аннибаловой клятве» борьбы за свободу в России, данной им на заре

юности, написано во всех литературных хрестоматиях. Кружок Герцена, в противоположность философскому кружку Станкевича, носил социально-политический характер. Герцен был одним из первых у нас проповедников утопического социализма. Социальный вопрос так и остался главной темой всей его жизни. За антиправительственную деятельность он был сослан в Вятку, но через несколько лет мог опять вернуться в Москву. В молодости Герцен сочетал социалистические увлечения с внецерковным христианством и даже прошел через период религиозной экзальтации и мистицизма. Впоследствии, однако, он пришел к убеждению, что мистицизм размагничивает волю к борьбе за свободу, которой он хотел посвятить свою жизнь, и стал склоняться к агностицизму, иногда переходившему в прямой атеизм. Этому способствовали его занятия естественными науками: он был автором ценных статей по философии естествознания («О дилетантизме в науке», «Письма об изучении природы» и пр.). Большевики, конечно, изображают Герцена материалистом, тогда как он был первым у нас апостолом философского позитивизма. Но этот философский позитивизм сочетался у Герцена с высоким этическим идеализмом[20]. Он глубже, чем кто-либо другой из западников, усвоил лучшие заветы западной культуры — гуманизм, веру в свободу и в нравственное достоинство человеческой личности. Он, конечно, был более гуманистом по духу, чем слишком нетерпимый Белинский.

В середине сороковых годов Герцену удается получить разрешение на выезд за границу, где он оставался до конца своих дней в качестве политического эмигранта. Революция 1848 года застала его в Париже; он жил также некоторое время в Швейцарии, пока не обосновался в Лондоне, где и прожил большую часть своей заграничной жизни. В Лондоне он издавал свой знаменитый «Колокол», самое название которого показывает, что он ставил себе целью будить русское общество, призывая его к борьбе с реакцией за свободу. За границей он вскоре создал себе репутацию как бы посла русской свободы, вождя русских революционных сил. Его знали и с ним считались все выдающиеся западные борцы за свободу, начиная от Гарибальди и Прудона и кончая Карлом Марксом. Последний, впрочем, ненавидел Герцена, как своего соперника, и вел против него кампанию клеветы. В своей лучшей книге «Былое и думы» Герцен подробно рассказал об эпопее своих европейских скитаний и о своей душевной драме, которая представляет не только биографический, но прежде всего общекультурный интерес.

Дело в том, что, уехав за границу в качестве стопроцентного поклонника светской культуры Запада, Герцен вскоре стал разочаровываться в Западе, который, по его убеждению, стоит бесконечно ниже своих идеалов и органически неспособен воплощать высокие принципы свободы и равенства. В этом он поневоле несколько сблизился со своими прежними врагами — славянофилами, хотя в то же время он никогда не переходил в их лагерь. Между прочим, он был едва ли не единственный из западни-

ков, воздавших должное своим идейным врагам: он чрезвычайно высоко ценил Киреевского и Хомякова.

Разочарование в Западе, при органической невозможности для него отказаться от западнической идеологии, и составляет стержень душевной драмы Герцена, которая, между прочим, была прекрасно проанализирована в статье о. Сергия Булгакова «Душевная драма Герцена» — лучшей до сих пор работе о Герцене[21]. Перейдем теперь к краткому изложению социального мировоззрения Герцена.

Если главными врагами России являлись, по его мнению, невежество народа и деспотическая самодержавная власть (а таковой она была в эпоху Николая I),то на просвещенном и либеральном Западе главным врагом прогресса является мещанство, то есть узкий эгоизм, погоня за комфортом, половинчатость мысли и действия и филистерское лицемерие. С легкой руки Герцена самое слово «мещанство» вошло прочно в обиход русской публицистики, и по-русски оно звучит сильнее и выразительнее, чем немецкое слово «шписертум» или английское «филистинизм».

Иначе говоря, по мнению Герцена, на Западе люди более свободны, но они пользуются свободой лишь для устройства своих мелких делишек. На Западе больше социальной справедливости, но она носит чисто формальный характер. Фактически Запад чтит свои высокие идеалы лишь в теории, оставаясь на практике погруженным в засасывающую тину мещанства. Отсюда — типично западное лицемерие, сочетающее политическую мелодекламацию с культом посредственности и узкого эгоизма. В ярких красках выражает Герцен свой протест против западного мещанства: «Современное поколение имеет единого бога, имя которому капитал; у буржуазной европейской цивилизации нет соперников, но есть — эпоха мещанства, эта гнилая червоточина в организме Европы... тяжело видеть, что это — та Европа, в которую мы верили... Здесь само христианство обмелело в мирной гавани реформации, обмелела и революция в мирной гавани либерализма... печать мещанства стерла с чела Европы печать Духа Святого...»

«Европа погрязла в невылазном болоте мещанства. Она, быть может, от самодержавия частной собственности и избавится, реализовав экономическую сторону социализма. Это будет лучший случай, но и тогда ей не смыть с себя мещанства. Самый социализм ее будет мещанским».

Единственную прогрессивную силу на Западе Герцен видел в социализме. Однако, приветствуя социализм в его тогдашнем настоящем, как врага правой реакции, Герцен в то же время опасался торжества социализма в будущем, такого социализма, который во имя общественного блага приносит в жертву самую дорогую для него ценность — человеческую личность. «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее есть продолжение человеческих жертвоприношений», — пишет он. И в пророческую минуту из-под его пера вырвались следующие строки:

«Быть может, настанет день, когда социализм окажется худшей формой тирании — тиранией без тирана, тогда в душах неведомого нам

нового поколения проснется новая жажда свободы, и оно подымет бунт против социализма во имя свободы».

В особенности подозрительно относится он к марксизму — самих марксистов он называл презрительно «марксидами». Он был одним из немногих тогда, кто предвидел неизбежность вырождения победившего марксизма в новую, страшную самодержавную диктатуру.

Нужно сказать, что Маркс ненавидел Герцена и клеветнически называл его платным агентом правительства, только для виду притворявшимся социалистом. Это, конечно, была клевета, но ей тогда кое-кто верил.

Мы сказали, что Герцен опасался торжества крайнего социализма, но, с другой стороны, он создал собственную разновидность социализма. Он, правда, заимствовал идею безгосударственного социализма у Прудона, но проводил эту идею глубоко по-своему. Герцен никогда не забывал, что социализм должен быть только средством освобождения личности, а ни в коем случае не самоцелью. Социализм, ставший самоцелью, неизбежно приведет к тирании самого страшного вида — тирании анонимного общественного блага над живой личностью. В центре социального мировоззрения Герцена стояла всегда человеческая личность, ее нравственная свобода и достоинство. Выражаясь современным языком, он был проповедником «персоналистического социализма»[22]. Насколько такой социализм заслуживает названия социализма — другой вопрос.

Во всяком случае, от Герцена тянется нить к народничеству и, тем самым, к партии эсеров, собравшей, как известно, наибольшее количество голосов на выборах в Учредительное собрание, разогнанное в 1918 году большевиками. Социализм в России имел двух апостолов — Маркса и Герцена. Победил социализм Маркса, но именно потому, что он был циничнее, последовательнее и реалистичнее, чем этический социализм Герцена.

Характерной чертой герценовского социализма была унаследованная им от славянофилов вера в крестьянскую общину. Подобно славянофилам, Герцен высоко ценил общину как зародыш расцвета русского социализма. Он думал даже, что Россия сможет миновать капитализм и из феодального, самодержавного периода через социальную революцию перейти прямо в социализм. Но если для славянофилов община была проявлением христианского духа братства, то для Герцена община была проявлением социалистического инстинкта русского народа. Живучесть крестьянской общины являлась для Герцена залогом того, что в русском народе живет идея социальной справедливости.

Разочаровавшись в живых силах Запада, он с тем большей силой стал все свои надежды возлагать на Россию. Это не значит, что он отказался от западнических идеалов свободы, но он считал, что Запад не в силах осуществлять свои идеалы и что осуществить эти идеалы призвана Россия, которая чужда западного мещанства и в которой живет живой дух братства. В этом — своеобразие позиции Герцена, западника по убеждению, славянофила по инстинкту.

Писания Герцена пользовались в николаевской России огромной популярностью, он был тогда общепризнанным «властителем дум», кумиром русской интеллигенции. Но положение изменилось в шестидесятых годах, после освобождения крестьян, которое Герцен приветствовал в своей пламенной статье под названием «Ты победил, Галилеянин».

Дело в том, что ученики Белинского и Герцена — Чернышевский, Добролюбов, Писарев были примитивнее, но последовательнее своих учителей. Им казалось непоследовательным совмещение натурализма и позитивизма в философском мировоззрении с идеализмом в области социальной этики. Для них и этика должна быть обоснована на разумном эгоизме, на утилитаризме, а не на гуманистических идеалах, которые, по их мнению, остаются при этом висящими в воздухе. Для Герцена все дело заключалось в социальном освобождении, и он был довольно равнодушен к политическим формам борьбы. Для его же учеников именно политическая революционная борьба должна быть главным делом, социальное же освобождение при этом приложится само собой. Им была неприемлема позиция Герцена — материализм в естествознании, позитивизм в философии, идеализм в этике. Они хотели быть стопроцентными реалистами, отказавшимися от всех гуманистических «предрассудков», которые для них были неосознанным наследием ненавидимого ими христианства.

По всем этим причинам новое поколение «шестидесятников» относилось к Герцену как к наивному идеалистическому старцу, который не может больше идти в ногу с эпохой. Поэтому в шестидесятых годах влияние «Колокола» стало ослабевать. К этому присоединилось еще одно обстоятельство: во время польского восстания Герцен стал на сторону поляков, провозгласив лозунг: «За нашу и вашу свободу». Между тем, когда русское общество из статей Каткова узнало, что поляки хотят не только освобождения, но и «Польшу от моря до моря», по русскому обществу прошла волна патриотического подъема, и Герцен в глазах многих стал ренегатом.

В целом можно сказать, что Герцен представляет собой яркий пример человека, сохранившего бессознательную религиозность, но сознанием своим ушедшего в проповедь секуляризма. Его лучшие черты — высокий этический идеализм, нравственная чуткость — вскормлены и воспитаны в нем христианством: ведь и западный гуманизм есть не что иное, как проекция христианской этики на светскую культуру. «Гуманизм — это единственное, что у нас осталось практически от христианства» (Кьеркегор). Поэтому Герцен был раздвоенной натурой: сознанием своим он отвращался от церкви и христианства и мечтал об эпохе, когда люди устроятся на началах науки и разума.

Подсознанием же своим он был обуреваем религиозными исканиями, которые не могли найти адекватного выхода при его натуралистическом мировоззрении. Отсюда — раздвоение между этикой и философией, между западническими идеалами и верой в Россию и ее великую миссию.

# Приложение II

## СПОР МЕЖДУ САМАРИНЫМ И КАВЕЛИНЫМ

Один из самых видных представителей позднейшего западничества — Кавелин опубликовал в начале 70-х годов свою главную книгу «Задачи психологии». В этой книге Кавелин поставил себе целью не только обосновать психологию как науку, но и найти в ней источник нравственного возрождения личности. По убеждению Кавелина, нравственность может иметь своим основанием два источника — религию и науку. Но религия в силу своей субъективности может иметь значение лишь для данной личности. Естественные науки могут играть для морали лишь подсобную роль. Поэтому он считал, что нравственность может опереться на твердые и конструктивные начала лишь в психологии, если последняя может стать наукой. Как видно отсюда, Кавелин стоял за чисто гуманистическую этику.

Против этого гуманистического обоснования этики и выступил Самарин. Полемика межу обоими мыслителями продолжалась три года (1872–1875), причем был проведен троекратный обмен мнениями.

В своем ответе Самарин обвинял Кавелина в противоречии между требованиями, предъявляемыми его противником к нравственности, и выводами, к которым последний приходит.

«Вы захотели, — писал Самарин, — научно, то есть безрелигиозно, обосновать требования, опирающиеся в действительности на данные религиозного свойства». Самарин поясняет, что не может быть неверующего сознания, что сознание без высшего критерия или идеала есть выдумка психологов, а не подлинная психическая реальность. Безрелигиозное сознание, говорит Самарин, есть «contradictio in adjecto», и дело может идти лишь о замене одной религии другой или о замене подлинной веры наукообразным суеверием.

Далее Самарин обращает внимание на «полупозитивистическое» мировоззрение Кавелина, согласно которому признается дуализм материи и психики, но одновременно утверждается, что в мире явлений (а сущность вещей непознаваема) материя определяет психику.

Но если дело обстоит так, продолжает Самарин, то, значит, и мораль, как основывающаяся на психологии, основывается в конце концов на слепой материи, что никак не может быть основанием морали.

Что касается свободы, то Кавелин, утверждая психологический детерминизм, признает в то же время возможность «произвольных» побуждений — в случаях, когда человек находится в спокойном состоянии и не побуждаем к действию внешними обстоятельствами. Против этого тезиса Самарин возражает, что и при так называемом спокойном состоянии духа должны быть какие-то причины поступков, которые, в духе мировоззрения Кавелина, могут быть, в конце концов, только материальными.

Однако, продолжает Самарин, свобода личности ярче всего проявляется именно в неспокойном состоянии, ибо при этом обнаруживается, какой именно ценностью данный человек руководится. Выбор, продолжает он, проявляется именно при конфликтах.

«Материалист по мировоззрению, — пишет Самарин, — Вы в Ваших требованиях, сами того не замечая, исходите в первом случае (свобода) из признания полной независимости души, для которой при Вашем детерминизме не может быть места, а во втором (нравственность) — из представления об устойчивых психологических ассоциациях, которые, однако, оказываются функцией материи».

Иначе говоря, Самарин утверждает, что при позитивистическом мировоззрении, подобном мировоззрению Кавелина, невозможно обосновать ни нравственность, ни свободу и тем менее понять нравственную ответственность человека.

Феномен нравственной ответственности, основывающейся на истинно понятой свободе, говорит он, может быть основан лишь религиозно. Иначе место подлинной морали займет мораль пользы или удовольствия, которая может быть называема моралью лишь фигуративно.

Замечания Самарина, как мне представляется, попадают в самое больное место того «полупозитивизма» (совмещения материализма в теоретической философии с гуманизмом в области этики), которое характерно для большинства западников и которое, по мнению Самарина, не выдерживает строгой философской критики.

## Очерк пятый
## ЗАПАДНИКИ-ОТРИЦАТЕЛИ

### М.А. БАКУНИН

М.А. Бакунин (1814–1876) был наиболее яркой, хотя наименее типичной и наименее популярной фигурой русского западничества. Даже слово «западник» звучит здесь какой-то иронией, ибо он был воплощением широкой русской натуры, русского бунтарства. Психологически говоря, он был руссейшим из русских, но в плане социально-политическом его приходится отнести к западникам.

Вся жизнь его, как и натура, была исполнена противоречий. Он родился в настоящем «дворянском гнезде», был высококультурным русским барином, пережил период экзальтированной религиозности, но кончил свою жизнь в швейцарской больнице для чернорабочих; в жертву делу всемирной революции он принес и личную популярность и свой несомненный философский дар.

В ранней молодости, еще будучи офицером, он прошел через увлечение немецкой идеалистической философией, сначала — Фихте, затем — Гегелем. Его первые философские опыты преисполнены огненным этическим пафосом и своеобразной религиозностью, конечно, абсолютно внецерковной. «Цель жизни — Бог, но не тот Бог, которому молятся в церквах... но тот, который живет в человечестве...» — писал он в период своего увлечения Фихте. И нужно сказать, что Фихте вряд ли одобрил бы такое толкование своего учения. Но для Бакунина Фихте был только трамплином для скачков его собственной мысли. И далее: «Человечество есть Бог, вложенный в материю».

Бакунин верит, точнее, хочет верить в Бога, но Бог для него заключен в человечестве. Поэтому он скоро приходит к религии божественного человечества, подобно Фейербаху и Конту, но с неизмеримо большим пафосом. «Друзья мои, — пишет он в письме, — земля уже не есть наше

отечество, счастье наше — небесное... религия наша — бесконечна... все освящается ею, все должно проявлять бесконечное приближение божественного человечества к божественной цели...»

От увлечения Фихте Бакунин вскоре переходит к увлечению Гегелем. Гегелевский пафос абсолютности и непогрешимости еще больше соответствовал его натуре. Ему казалось тогда, что он обрел абсолютную истину. «Мое личное «я»... обрело абсолют... — писал он, — моя жизнь... отождествилась с абсолютной жизнью». И здесь мессианско-трагическое мироощущение не оставило Бакунина. Он понимал, что история есть процесс трагический, что жизнь полна противоречий и ужасов, но, с высоты своего причастия Абсолюту, он благословлял эти ужасы. «Жизнь полна ужасных противоречий, — писал тогда он, — но она прекрасна, полна мистического, святого значения...» И в своих письмах он не устает говорить о «святой необходимости», которая господствует в мире. Кстати сказать, это был именно Бакунин, который внушил тогда Белинскому мысль о «святой необходимости», оправдывающей даже самые темные периоды истории, и Белинский под влиянием Бакунина написал свою знаменитую статью «Бородинская годовщина», где он оправдывал реакцию Николая I.

В 1840 году Бакунин уезжает за границу, в Берлин, и сближается там с представителями гегелевской «левой», главным образом с Руге. Как известно, левый лагерь гегельянцев делал из философии своего учителя революционные выводы. Бакунин, который, по его позднейшему признанию, всегда *искал Бога в революции*, склонился под влиянием Руге к такому не ортодоксальному пониманию учения Гегеля[23]. Если в начале своего увлечения Гегелем он придавал главное значение синтезу, то теперь он начинает считать синтез только заданием, подчеркивает момент отрицания, «антитезиса». Но отрицание на практике означает разрушение, и Бакунин находит, таким образом, философское оправдание заложенному в его натуре бунтарству. В 1842 году он пишет нашумевшую статью «Реакция в Германии», под псевдонимом Жюль Элизар, где он впервые высказывает свое новое, «отрицательное» кредо и где, между прочим, содержится облетевшая весь мир фраза: «Радость разрушения есть творческая радость».

Отныне Бакунин преисполняется мистикой отрицания и борьбы. Он порывает со своим русским подданством и не возвращается на родину, стремясь посвятить свои силы борьбе за освобождение человечества. Под влиянием Прудона он приходит к идее безгосударственного социализма, идее, которую он впоследствии самостоятельно разработал далее, доведя ее до крайностей, и дал ей новое имя «анархизм». Впрочем, и тогда, в конце 40-х годов, Бакунин уже был анархистом по инстинкту.

Его душа охвачена теперь жаждой разрушения старого мира, и прежде всего — оков государственности. Так как наиболее государственным и,

следовательно, реакционным народом он считал немцев, а наиболее свободолюбивым — славян, то первым этапом на пути освобождения для него становится задача разрушения немецкого владычества над славянами, после которой должна последовать всеславянская федерация. Нужно подчеркнуть, что идея всеславянской федерации носит у Бакунина сугубо неимпериалистический характер и что эти мечты Бакунина испугали не столько немцев, сколько русское правительство.

«Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия», — пишет в эти годы Бакунин и скоро доказывает свою воинственность на деле. Он принял деятельное участие в первом всеславянском съезде в Праге — съезде, который вылился 12 июня 1848 года в открытую революцию против Габсбургов. Бакунин стал одним из главных вождей этой революции, «баррикадным генералом». Когда революция была подавлена войсками Виндишгреца, Бакунин успел убежать в Германию. Однако там в мае 1849 года вспыхнуло восстание в Дрездене. Бакунин, волей судеб очутившийся тогда именно там, принял активное участие и в этом восстании, окончившемся также неудачно. На этот раз ему не удалось скрыться: он был арестован немецкими властями и, как опаснейший революционер, приговорен к смерти, замененной двадцатилетней каторгой.

Вскоре, однако, прусское правительство выдает его австрийскому, так как надо было отвечать за участие в пражском восстании. Там его, между прочим, приковывают к стене. Император Николай мечтал, однако, сам заполучить Бакунина, и в 1851 году австрийское правительство передает его царской полиции. В России Бакунина заключают сначала в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепость и наконец, после восьмилетнего заточения в казематах, высылают в Сибирь. Между прочим, Бакунин впоследствии говорил, что тюремный режим в России был гораздо мягче австрийского или прусского режима. Измученный долголетним сидением в тюрьме, он пишет в Петропавловской крепости покаянную («Исповедь»), где кается в своих грехах и заблуждениях. Но, конечно, это покаяние было лишь тактическим ходом, или уступкой слабости натуры. Из Сибири в 1863 году Бакунину удается бежать через Японию и Америку в Англию, где он является к Герцену. Однако он вскоре оказался слишком радикальным для Герцена, который хотя и не рвал с Бакуниным, но предпочитал держать его подальше. В 1863 году Бакунин, с группой русских добровольцев, принимает участие в польском восстании, конечно, на стороне поляков. Но предприятие его заканчивается полной неудачей, и ему еле удается спастись. В течение 60-х годов Бакунин разрабатывает свое анархическое учение, а также принимает деятельное участие в организации революционного движения.

За эти годы, под влиянием тяжелых испытаний, в Бакунине происходит новый переворот. Если раньше он был по-своему религиозен, то теперь он становится полным атеистом. Еще в начале 60-х годов он писал

о необходимости «посюстороннего осуществления того, что составляет сущность христианства», то есть он мечтал подвести христианскую базу под дело революции. Впоследствии же он приходит к более радикальному атеизму, чем атеизм Фейербаха. По мнению Бакунина, Бог не только не существует, но и не должен быть. Вот его аргументация: «Если Бог существует, то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то, значит, Бога нет». То есть он видит непримиримое противоречие между человеческой свободой и Божиим всемогуществом и решает эту антиномию в пользу человеческой свободы. Масарик остроумно назвал аргументацию Бакунина «онтологическим доказательством атеизма». Между прочим, Достоевский вложил эту аргументацию в измененном и углубленном виде в уста одного из героев романа «Бесы» — Кириллова. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет Бога, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие».

Образ Бакунина нашел свое отражение в двух больших созданиях русской литературы: в «Рудине» Тургенева и «Бесах» Достоевского. Но хотя некоторые черты Бакунина («нетерпеливое красноречие») удачно были схвачены Тургеневым, образ Рудина слишком мягок для Бакунина, у которого слово не расходилось с делом. Другое воплощение Бакунина — это Ставрогин. Правда, новейшие исследователи отрицают, что Бакунин был прообразом Ставрогина, находя, что роль этого прообраза играл друг молодости Достоевского петрашевец Спешнев; в пользу этой гипотезы существуют весьма серьезные аргументы[24]. Однако если это и так, то некоторые черты Бакунина все же отражены в Ставрогине.

Но вернемся к учению Бакунина, которое было неразрывно связано с его жизнью.

Даже в старости Бакунин не потерял своего энтузиазма. Он становится теперь пророком демократии, которая для него — мост к анархизму. «Мы накануне великого всемирного исторического переворота... — восклицал Бакунин, — он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше чем о новой религии, о религии демократии... ибо не в отдельном лице, а только в общении и присутствует Бог». И далее: «Торжество демократии будет не только количественным изменением — подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, — но и качественным преобразованием...».

Характерно, что Бакунин славословит именно демократию, а не социализм. Свобода лица и дух свободного братства были для него главным содержанием демократического идеала. Он был одержим идеей свободы, а не равенства. Идея равенства была для него подчинена идее свободы. Поэтому он видел в социализме только временного союзника. В этом — глубочайший идеологический корень его расхождений с Карлом Марксом. Как известно, Бакунин и Маркс в течение нескольких лет вели упорную борьбу за первенство в возглавлении рабочего движения.

В этой борьбе победил в конце концов Маркс, как больший реалист, лучший организатор и как человек, в духе своей аморальной доктрины не гнушавшийся никакими средствами. Большевики стараются теперь замолчать или затушевать тот факт, что Маркс пускал о Бакунине слухи, якобы он был царским шпионом, и эти слухи сыграли свою роль в подрыве авторитета Бакунина.

Между прочим, Бакунин предвидел, что победа марксизма приведет к величайшему порабощению того же рабочего класса. «Самодержавный коммунизм» был для него худшей формой тирании, чем даже столь ненавидимый им царизм.

Анархический идеал Бакунина, конечно, утопичен. Он понимал, что свобода без братства неосуществима, но он думал, что достаточно осуществить идеал безграничной свободы, чтобы братство воцарилось само собой. Вот как он определяет свой позднейший анархический идеал: «Через анархию — к свободе, по принципу свободы — не сверху вниз, не от центра к окружности, а снизу вверх, от окружности к центру». Он был крайним идолопоклонником свободы и всю жизнь стремился деятельно осуществлять свой идеал.

Под конец жизни Бакунин, всегда живший в стесненных материальных обстоятельствах, очутился в крайней нужде. Он умер в больнице для чернорабочих в Берне, в Швейцарии. Перед смертью он пережил разочарование — если не в своем конечном идеале, то в перспективах освобождения человечества. Из его уст вырвались следующие горькие слова: «Мы рассчитывали на массы, которые, однако, не захотели со страстью отнестись к делу своего собственного освобождения, а за отсутствием этой народной страсти мы, при всей своей теоретической правоте, были бессильны».

Бакунин был прирожденный бунтарь, революционер, своей демагогией и несомненными организаторскими способностями заражавший окружающих. Он умел подымать на революционное дело, но не умел вести это дело. Префект парижской полиции сказал о нем: «В первый день революции это — клад, а на другой день его надо расстрелять».

Большевики, несмотря на вражду Бакунина к Марксу, пишут теперь о нем в смягченных тонах, пытаясь даже оправдать вину Маркса. Но нет сомнения, что идеалы Бакунина, пусть идеалы еретические, все же дышали любовью к свободе. И потому весь его облик, несмотря на все его заблуждения, нравственно привлекательнее, чем образ Маркса.

За внешностью русского богатыря-помещика в нем жила душа Стеньки Разина. Бакунин — пример идолопоклонства и мученика идеи свободы.

## ШЕСТИДЕСЯТНИКИ. РУССКОЕ «ПРОСВЕЩЕНСТВО»

### Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Бакунин принадлежал к романтическому типу «отрицателей». В шестидесятые же годы в жизнь вступило новое поколение отрицателей-реалистов, «мыслящих реалистов», как они себя называли. Это была знаменитая троица «Чернышевский, Добролюбов и Писарев» и их единомышленники. Нужно подчеркнуть, что это поколение воспитывалось в эпоху самой темной реакции, каковой была вторая половина царствования Николая I. Цензура в области мысли доходила тогда до патологически подозрительной строгости. Конечно, все рекорды цензуры были побиты большевиками, так что по сравнению с ними и николаевский режим покажется либеральным. Тем не менее, оставляя в стороне большевиков, можно сказать, что во всей истории императорской России никогда правительственная бюрократия не была так одержима страхом перед мыслью, как в последнее десятилетие николаевского царствования.

Стоит взять для примера хотя бы знаменитый отзыв министра внутренних дел Ширинского-Шихматова о философии: «Польза философии не доказана, а вред возможен». Или его же циркуляр: «Сама философия по шаткости своих начал и по неудовлетворительности результатов, не имея притом определенного объема и положительных границ, всегда представляет случаи к поползновению». А о трудах Хомякова он дал такой отзыв: «Не представляя ничего благонамеренного... могут... подлежать толкованию». Тогда правительство было даже обеспокоено слишком широким распространением Евангелия, боясь «вольнодумства» на почве свободного толкования евангельских текстов грамотной частью простонародья.

Но действие равняется противодействию. И этот зажим мысли, не слишком сильный, чтобы убить ее, вызвал в широких кругах почти инстинктивное сопротивление, и, по закону обратного действия, наиболее активная часть интеллигенции стала настраиваться резко отрицательно ко всему, что ассоциировалось с официальной правительственной идеологией. Против самодержавия выставлялся крайний республиканизм, против православия — атеизм и т. д. Правда, властители дум того времени Белинский и Герцен учили заветам высокого гуманизма, но их в общем либеральное умонастроение казалось новому поколению недостаточно радикальным. К тому же к шестидесятым годам на широкую арену вышли «разночинцы» — выходцы из недворянских сословий, которые с яростью неофитов стремились быть plus royaliste que le roi [более роялист, чем король]. В частности, Чернышевский и Добролюбов были сыновьями священников и учились в юности в духовных семинариях, преподавание

в которых было в значительной степени пропитано казенщиной, не удовлетворявшей наиболее ищущие умы.

По всем этим причинам новое поколение детей находилось в оппозиции не только к правительству, но и к либеральным «отцам», выставляя реализм против романтизма, культ естественных наук против отвлеченной философии и «пользу» против культа чистого искусства.

Главным властителем дум этого поколения стал Н.Г. Чернышевский (1828–1889). Уже в семинарии он обнаружил необыкновенные способности, так что когда захотел перейти в университет, то ректор воспротивился этому — «как же лишать духовенство такого светила». Тем не менее Чернышевскому удалось поступить в Петербургский университет, который он и окончил двадцати двух лет от роду. В Петербурге юный Чернышевский стал, по его собственному выражению, «партизаном социалистов и коммунистов». В двадцать четыре года он защищает свою магистерскую диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности». В ней, в противовес к царившему тогда культу чистого искусства, он проводит мысль о чисто утилитарном значении искусства: оно должно служить народной пользе — точка зрения далеко не новая, но выраженная Чернышевским со страстью и в крайней форме. «Действительное яблоко выше нарисованного, потому что его можно съесть, а последним — лишь любоваться, раздражая аппетит». До таких геркулесовых столпов не доходили более умеренные западные утилитаристы, так что сомнительная честь этого топорного парадокса принадлежит именно Чернышевскому. Как бы то ни было, диссертация Чернышевского, отличавшаяся большой ученостью, была признана удовлетворительной. Из-за давления начальства утверждение степени было задержано, но впоследствии он все же получил магистерскую степень.

Далее литературная карьера Чернышевского пошла быстрыми шагами. В области политической экономии он стал общепризнанным авторитетом, и его экономические труды высоко оценил впоследствии сам Маркс. Обладая энциклопедической ученостью, он писал на разнообразнейшие темы. Некрасов принял его в свой «Современник» с распростертыми объятиями. Там вскоре появились его известные «Очерки гоголевского периода русской литературы», где молодой критик проводит идею о социально-политической подкладке литературы и, следуя приемам Белинского, под флагом литературной критики искусно проводит свои социалистические взгляды. В следующей работе — «Антропологический принцип в философии» Чернышевский проводит протагоровскую идею, что «реальный человек есть мера всех вещей». В этом произведении он, со свойственной ему прямотой мысли и силой убеждения, популяризирует идеи материализма в самой грубой его форме. Философски он был менее всего оригинален, но умел представлять дело так, что материализм, позитивизм, атеизм, социализм и естественные науки служат прогрессу чело-

вечества, в то время как религия, отвлеченная философия и либерализм являются идеологическими союзниками реакции и врагами прогресса.

Не оригинальность взглядов, а именно сила убеждения, умение связать отвлеченные вопросы мировоззрения с проблемами и потребностями современности составляют главную силу Чернышевского. Ибо с чисто философской точки зрения его произведения — третьесортны. Но, с точки зрения вложенного им в свои взгляды убеждения и умения найти контакт с массовым читателем, его статьи и работы представляют собой выдающееся явление. Вот образцы его философского стиля: «Ощущение подобно всякому другому химическому процессу, подчинено закону превращения энергии», или «Метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук... дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое». Догматически отождествлять психическое ощущение с химическим процессом — грубость и наивность мысли непростительная, но Чернышевский умел говорить об этом как о чем-то само собой разумеющемся, и этот пафос мнимой простоты, всегда приправленный «прогрессивным» оттенком, импонировал читательским массам. Какое непоколебимое основание может дать нравственности биология, где борьба за существование есть основоположный фактор жизни, также более чем сомнительно, но именно этот радикализм взглядов Чернышевского, преподносимый притом как нечто самоочевидное, покорял интеллигентские массы.

О том, какими демагогическими методами под маской научности пользовался Чернышевский, свидетельствует, между прочим, его спор с философом П.Д. Юркевичем, бывшим тогда профессором философии в духовной семинарии. Нужно заметить, что Юркевич был счастливым исключением среди семинарских профессоров. Он был философом Божьей милостью, хотя заслуженная высокая оценка пришла к нему после смерти. Прочитав книгу Чернышевского «Антропологический принцип в философии», Юркевич пришел в искреннее удивление: как можно так, ничтоже сумняшеся, решать сложные философские вопросы одним взмахом публицистического пера; он написал обстоятельную критику на эту книгу, дав попутно один из самых замечательных критических разборов материализма вообще, а не только в упрощенной редакции Чернышевского. Но Чернышевский даже не снизошел до ответа по существу. Вместо этого он поместил большой отрывок из статьи Юркевича, предоставляя ее «суду читателей»: как-де можно в наше прогрессивное время защищать религию и чистую нравственность. К этой цитате он предпослал краткое предисловие, где «убил» Юркевича ссылкой на то, что он — профессор семинарии, а «чего доброго ждать из Назарета». И в глазах загипнотизированной «прогрессоманией» публики именно Чернышевский вышел победителем, хотя, перечитывая критику Юркевича сейчас, поражаешься глубине и меткости его критики материализма[25].

В области этики Чернышевский отрицал понятие добра, заменяя его понятием «пользы». Он популяризировал у нас в России этику «разумного эгоизма», согласно которой правильно понятая собственная польза совпадает с пользой других, так что, поступая «разумно-эгоистически», человек поступает и нравственно. Такие же понятия, как добро, служение, добродетель и прочее, представляют собой отжившие фетиши, верить которым могут лишь наивные люди и которые «полезны» только для фарисеев.

Вл. Соловьев подверг в свое время убийственной иронии это «научно-прогрессивное» мировоззрение (сочетание веры в материю с моральным оптимизмом) в следующей пародии на «логику» этого образа мыслей: «Нет ничего, кроме материи и силы, борьба за существование породила сначала плешивую обезьяну, из которой выродились люди. Итак, всякий да полагает душу свою за други своя».

В свое время поэт Алексей Толстой так же остроумно высмеивал взгляды «шестидесятников» в своем известном стихотворении «Поток-Богатырь», из которого пока мы приведем только следующий краткий отрывок: «Там какой-то аптекарь, не то патриот, пред толпою разводит ученье, что, мол, нету души, а одна только плоть, и что если и впрямь существует Господь, то он только есть род кислорода, вся же суть в безначалье народа».

Образ мыслей «шестидесятников» можно охарактеризовать как «просвещенство»[26], — слово, звучащее карикатурой на подлинное «просвещение». Его неписаный лозунг: «а ларчик просто открывался», или «все очень просто». «Просвещенство» есть отрицание глубинности, многоэтажности мира. «Просвещенцу» мир кажется расположенным как бы в одной плоскости. В основе «просвещенства» лежит слепая вера в науку, которая ничего общего не имеет с подлинной научностью, разрешающей проблемы с тем, чтобы поставить новую проблему. Оно есть слепая вера во всемогущество человеческого рассудка, которая опять-таки ничего не имеет общего с верой в разум. Разум сознает, что картина мира не исчерпывается рационалистическими схемами, в то время как рассудок не сознает своих собственных границ. «Просвещенством» обыкновенно болеют мыслящие юноши 13–14-летнего возраста, когда им кажется, что все загадки мира разрешены наукой и остается лишь разрабатывать частности. Психолог Юнг недавно удачно назвал такой образ мыслей «не-что-иное-как»-измом. Философ Страхов, современник Чернышевского, дал хорошую формулировку «просвещенского мировоззрения» в следующих словах, представляющих собою нечто большее, чем просто пародию: «Между Богом и природою нет разницы. Бог есть природа, олицетворенная человеческой фантазией. Между духом и материей нет разницы. Дух есть некоторая деятельность материи. Организмы суть создания физических и химических сил. Между животными и человеком нет различия. Душевные явления совершаются у человека точно так же,

как и у животных. Между душою и телом нет различия. Душа есть некоторая деятельность тела. Между мужчиной и женщиной нет различия. Женщина есть как бы безбородый мужчина. Между нравственностью и стремлением к счастью нет различия. Нравственно то, что ведет к человеческому благополучию. Между прекрасным и полезным нет различия. Прекрасно только то, что ведет к некоторой пользе».

Здесь одноплоскостной, плоский характер «просвещенства» разоблачен с классической ясностью.

«Просвещенство» есть уже пройденный этап мысли. Но для человека толпы оно до сих пор обладает заражающей силой, именно вследствие своей мнимой простоты. По поводу этой мнимой простоты Соловьев вспомнил цитату из Библии: «Многая простота удобопревратна есть». «Просвещенство» и представляет собой пример такой «удобопревратной» простоты.

Нужно заметить, что сам Чернышевский был высоконравственным человеком, и, когда его друзья иногда указывали ему на противоречие между его почти аскетической жизнью и проповедью утилитаризма, Чернышевский отвечал, что он просто лучше других понимает свою пользу и потому его поступки производят впечатление бескорыстности, на самом же деле он — такой же эгоист, как и все[27].

Для той эпохи вообще характерно совмещение высокого идеализма в побуждениях с крайним отрицанием всех «идеалистических предрассудков» в теории. Теория «разумного эгоизма» сделалась, с легкой руки Чернышевского, модой. Передают, что бывали даже такие эпизоды: молодой человек вежливо подставляет барышне стул. Она с негодованием обращается к нему: «Как вы смели подать мне стул? Вы хотите сказать, что я слабое существо и нуждаюсь в помощи, но наука доказала, что между мужчиной и женщиной почти нет никакой разницы». Молодой человек спохватывается и спешит заявить, что он подал ей стул, руководствуясь соображениями своей же собственной пользы: что если она упадет в обморок, тогда ему придется возиться с нею. Барышня удовлетворяется таким объяснением и снова благосклонно смотрит на своего кавалера.

Популярность Чернышевского стала достигать к началу 60-х годов невиданных размеров, так что даже более умеренное правительство Александра II было обеспокоено, тем более что реформы привели не к успокоению, а к повышению требований радикально настроенного нового поколения. В 1862 г. Чернышевского арестовывают по обвинению в связи с Герценом. Это обвинение было опровергнуто Чернышевским, но он не мог опровергнуть другого обвинения — в распространении прокламаций к крестьянам. Во время тюремного заключения он пишет свой знаменитый роман «Что делать?», который пользовался среди молодежи еще большим влиянием, чем его публицистические писания. Роман этот художественно слаб, но вера автора в свои идеалы выражена здесь с необыкновенной силой.

Недаром в популярной студенческой песенке пелось: «Выпьем мы за того, кто "Что делать?" писал, за героев его, за его идеал».

Чернышевского постигает жестокая кара: его ссылают в Сибирь на 19 лет. Попытки освободить его насильственно лишь ухудшают его положение. Наконец, в 1883 г. сломленный физически, но не изменивший своим убеждениям Чернышевский возвращается сначала в Астрахань, а потом в родной Саратов, где он в 1889 г. и скончался.

Чернышевский являл собой пример догматика революционной идеи. Он первый в России, независимо от Маркса, бросил идею о необходимости временного союза низших классов со средним классом, с тем чтобы впоследствии низший класс уничтожил своих временных союзников. Он прямо призывал к классовой борьбе (хотя и не по Марксу, но в созвучии с Марксом). В его натуре много противоречий: он был один из самых опасных расшатывателей моральных устоев, будучи в то же время высоко, почти до святости, нравственным человеком. Он проповедовал «критическое отношение к фактам», будучи сам по натуре догматиком. Он, безусловно, — идеологический предшественник Ленина на русской почве. После Маркса и Энгельса именно Чернышевский был главным духовным учителем Ленина. Правда, в Чернышевском не было той адской злобы и мании власти, которой был одержим Ленин. Ненависть Чернышевского (к «реакции») носила, так сказать, отвлеченный характер. Но в фанатизме отрицания основ старого мира Чернышевским были уже заложены семена большевистской одержимости. Нет сомнения, что Чернышевский пришел бы в ужас от царства воплощенного большевизма. Но ведь даже Ленин вряд ли солидаризировался бы со Сталиным. Это не снимает с Чернышевского нравственной ответственности за большевизм, предтечей которого он был. Теоретический фанатик безблагодатной свободы, Чернышевский хорошо подготовил почву для успеха большевистской пропаганды.

При других условиях из Чернышевского мог бы выйти подвижник — аскетизм и потребность подвига были движущей силой его потенциально-религиозной натуры. Но при существовавших тогда в России условиях из него вышел апостол и мученик революционной идеи. Он был поистине трагической натурой, и судьба его сложилась трагически. Его главная трагедия заключалась в том, что весь его подспудно религиозный и этический пафос был истрачен на служение ложным кумирам.

## Д.И. ПИСАРЕВ

Если в Чернышевском отрицания смягчались его академизмом, то в Писареве (1840–1868) мы имеем пример самого огульного нигилизма, хотя он и называл себя «мыслящим реалистом». Писарев был «анфан террибль» русского нигилизма и просвещенства, он стремился не верить «ни в сон, ни в чох». По своему кругозору он был ниже Чернышевского. Зато Писарев превосходно владел пером и был последовательнее Черны-

шевского. Он не боялся ради последовательности идти и против здравого смысла и против очевидностей. Чернышевский еще делал оговорки насчет «морального содержания» христианства, утверждая, что любить ближнего все-таки выгодно. Но хотя, следуя Чернышевскому, Писарев писал, что «расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия», однако он уже не постеснялся дописаться и до такой фразы: «Пришибу родную мать, раз у меня явится такое желание и раз сам я буду видеть в этом пользу». То есть он понимал, что теория «разумного эгоизма» может обязывать и к преступлению.

Чернышевский еще ценил в философии ее «здоровое, реалистическое ядро». Писарев же прямо писал: «Философия уже давно потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания... серьезно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный».

Он проповедовал пользу в самом грубом смысле этого слова. Особенно ополчался он против чистого искусства и поэтому пытался «развенчать Пушкина», сравнивая его с чирикающим воробьем. Это ему принадлежит афоризм «Сапоги выше Шекспира», так как они приносят пользу, а без Шекспира можно обойтись.

Вообще он доходил до геркулесовых столпов отрицания... Но в его писаниях было много остроты, и он, во всяком случае, никогда не писал скучно, чего нельзя сказать о Чернышевском. Очень едко отозвался о Писареве Герцен: «Писарев писал бойко обо всем, иногда и о тех предметах, которые знал».

Если бы Писарев жил дольше, он, может быть, преодолел бы свои крайности. Но он умер молодым, утонув во время купания.

От Чернышевского и Писарева необходимо отличать группу, возглавляемую Ткачевым и Нечаевым.

Если Чернышевский и Писарев все же пытались давать своим отрицаниям какое-то идеологическое объяснение и оправдание, то Ткачев и Нечаев ради разрушения сознательно были готовы забыть об его целях.

По их мнению, всякое размышление о конечных идеалах и целях, о проблемах построения нового общества только отвлекает волю от конкретной борьбы, от революционного дела. Ради этой разрушительной революции они были готовы не останавливаться ни перед какими преступлениями — и они прямо проповедовали ложь, обман, преступление как неизбежные методы революции.

Нечаев начал с организации революционных «пятерок», которые по данному знаку должны были поднять революцию. Он сам прославился недоброй славой тем, что подговорил членов «пятерки» убить члена организации студента Иванова, заявив, что тот — провокатор, с тем чтобы скрепить группу общим преступлением. Дело Нечаева прошумело тогда

на всю Россию, и Достоевский обессмертил его в своем романе «Бесы», где роль Нечаева играет Петр Степанович Верховенский.

Нечаев бежал за границу, но затем был выдан швейцарскими властями русскому правительству как уголовный преступник. Он был приговорен к двадцатилетней каторге и умер в заточении.

Нечаев, собственно, проводил на практике те идеи, которые проповедовали Чернышевский и Писарев, но которые сами оставались, по инерции воспитания, высокоморальными людьми. Поэтому, в интересах объективности, необходимо отличать поколение «шестидесятников», аморальных в теории и глубоко моральных на практике, от Нечаева и К°, имевших смелость сделать все выводы из теории «разумного эгоизма» и из лозунга «Цель оправдывает средства».

Нечаев и был первым русским большевиком по духу.

Просвещенный нигилизм «шестидесятников» оказался питательной средой для разведения «бесов», которых разоблачал Достоевский. Русская мысль в лице «шестидесятников» дошла до пределов отрицания. Но как раз в начале семидесятых годов с русской мыслью происходит новая метаморфоза. Наследники «шестидесятников» — народники умудряются выйти чистыми из этого бесовского хоровода и дают примеры величайшей жертвенности в служении народу[28]. С другой стороны, в семидесятые годы нравственно-религиозная проповедь Толстого, Достоевского и Владимира Соловьева, вначале бывшая гласом вопиющего в пустыне, начинает оказывать свое благотворное влияние. Но об этом — ниже.

## Очерк шестой
## ПОЗДНЕЙШЕЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО. ПОЧВЕННИКИ

Я уже указывал на обратный параллелизм в развитии славянофильства и западничества: оба эти учения претерпели метаморфозы в своем дальнейшем развитии в направлении к крайностям, с утерей высокого идеализма, одушевлявшего первое поколение западников и славянофилов.

Развитие западничества шло от высокого гуманизма либерального оттенка к социализму, нередко принимавшему нигилистический уклон. Эволюция взглядов отца русского западничества Белинского в этом отношении весьма показательна.

В развитии же славянофильства как бы происходила перестановка ударений в его основных тезисах. Если для ранних славянофилов национализм был подчинен православию, то для их позднейших эпигонов национальный момент, вольно или невольно, выдвигался все более на первое место.

Эпитеты «ранние» и «позднейшие» нуждаются в некоторой поправке, ибо выше намеченная схема приблизительна и условна: в период «позднейшего» славянофильства жили и действовали такие высоко идеалистически настроенные деятели, как публицист Иван Аксаков и поэт Тютчев, которые писали в духе раннего славянофильства.

Переходной стадией между классическими и позднейшими славянофилами являются так называемые «почвенники», главными представителями которых были критик Аполлон Григорьев, философ Н. Страхов и, в каком-то ограниченном аспекте, Достоевский в своем качестве публициста (журналы «Время» и «Эпоха» в начале 60-х годов). Но так как значение Достоевского выходит далеко за пределы «почвенничества», то ему будет посвящен специальный очерк. Сейчас же займемся Ап. Григорьевым и Н. Страховым.

## А.А. ГРИГОРЬЕВ

Критик Аполлон Григорьев (1822–1864) был, в общем, славянофильской ориентации, но слишком многое в традиционном славянофильстве было для него неприемлемым, в силу чего течение, которого он придерживался, нужно выделить особо. Больше всего возражений вызывали у Григорьева эксцессы православно-русского мессианизма, хотя он сам был патриотом и апологетом православия. Но он был против чрезмерных претензий на всемирно-историческую миссию России. По мнению Григорьева, нам надо быть в этом отношении много скромнее. Сохраняя и развивая свою «русскость», неразрывно связанную с православием, нам не надо претендовать на спасение всего человечества православной идеей. В этом мессианизме Григорьев видел даже не древнерусское, а скорее современное — гегелевское наследие.

«Народ вовсе не обязан выступать со всемирно-исторической миссией в данный момент, а затем умереть, — писал он, — он не обязан служить переходной формой». Это, конечно, прямое возражение гегельянской историософии.

Против гегельянства Григорьев защищает «автономию народного начала», или «близость родной почве» (отсюда и название — «почвенники»). «Почва — это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения».

В духе своего «почвенничества» и в согласии с Шеллингом, поклонником которого он был, Григорьев любил подчеркивать «ограниченность» народной жизни и вообще всячески выдвигал идею «органической целостности». Но эта «органичность» имела для него скорее высший духовный, чем биологический, смысл. Ведь он воспитал себя на Шеллинге, и «трансцендентальная закваска» была сильна в нем. В этом духе нужно понимать такие его изречения, как «Все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального». На первый взгляд это звучит совсем «по Энгельсу» (ср. его «Высший цвет природы — мыслящий интеллект»). Но если для Энгельса «мыслящий интеллект» был все же «надстройкой», то для Григорьева, как для шеллингианца, это значило, что реальное бытие, в которое уже вложены потенции духовности, дает свой высший плод в идеальном. Недаром он сам говорил: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному — к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в Jenseits [потустороннее]».

В этом же духе следует понимать и мысли Григорьева об искусстве (которые оказали некоторое влияние на идеи об искусстве Достоевского). «Одно искусство, — говорит он, — воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи». «Я верю вместе с Шеллингом, — говорит он в другом месте, — что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину». (В утверждении «бессознательной духовности» заключается одно из своеобразий немецкого романтизма).

Даже русский быт Григорьев ценил именно за эту «органичность». По его мнению, не только крестьянство, но и купечество сохранило православный уклад жизни. За яркое художественное изображение купеческого быта он особенно ценил (и переоценивал) Островского.

Соглашаясь с ранними славянофилами в том, что смирение и дух братства составляют отличительные черты русского православного духа, Григорьев обращал внимание и на другие русские черты, недостаточно отмеченные славянофилами, на «широту» русского характера, на его размах — черту, которая была несколько позднее выражена близким почвенникам поэтом Алексеем Толстым:

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча...

В числе главных заслуг Григорьева перед русской литературной критикой, помимо апологии Островского, необходимо упомянуть высокую оценку, данную им «Повестям Белкина» Пушкина. Как известно, Белинский считал эти повести художественно несовершенными. Григорьев же видел в них совершенное художественное воплощение лучших черт русского характера — простоты и душевности, сочетаемых с беззаветным героизмом, без всякой рисовки и театральности.

Сам Григорьев был «широкой русской натурой». Он то запирался днями и ночами, лихорадочно работая, то «прожигал» жизнь в кутежах. Он превосходно играл на гитаре и был автором таких популярных романсов, как «Поговори хоть ты со мной, гитара семиструнная...» и «Две гитары за стеной жалобно заныли». Умер он рано, в возрасте 42 лет, от последствий невоздержанной жизни. По-русски широко талантливая натура, он слишком разбрасывался и дал меньше, чем мог бы. Однако и так он оставил более чем заметный след в русской философской и общественной мысли.

Заслуги же его перед русской литературной критикой чрезвычайно велики. Он был одним из лучших русских литературных критиков XIX века.

## Н.Н. СТРАХОВ

Соратник и союзник Григорьева Н.Н. Страхов (1828–1896) человек совсем иного склада. Он был профессиональный философ. Одно время он был другом Достоевского и состоял как бы «философским информатором» великого писателя. Страхов не создал сколько-нибудь законченной системы. Но он был глубоко и разносторонне образованным философом и литературным критиком, одним из самых высококультурных людей своего времени.

В полемику он всегда вносил академичность и глубину. По темпераменту он был скорее критиком, чем систематиком. Его критические соображения отличались глубиной и меткостью. Вообще Страхов человек «классического» склада. По его собственным словам, он больше всего любил в жизни «логику, добродетель и хороший слог». Он был страстным поклонником Л.Толстого, хотя и не был ортодоксальным толстовцем, и сам Толстой ценил его чрезвычайно высоко. Страхов первый оценил эпохальное значение «Войны и мира» Толстого и был ближайшим другом великого писателя.

Страхов прожил жизнь холостяком, без внешних больших потрясений, и умер в довольно преклонном возрасте. Расцвет его деятельности приходится на семидесятые и восьмидесятые годы. Значение его выходит за пределы «почвенничества»[29].

Главное философское произведение Страхова «Мир как целое» интересно тем, что он делает здесь нематериальные выводы из данных естествознания, что в то время (шестидесятые годы) было «вызовом эпохе». Страхов проводит в нем идеи об органичности и иерархичности мира, видя в человеке «центральный узел мироздания». Это произведение почти не было замечено. Внимание обратила на себя его работа «Борьба с Западом», где, высказываясь по ряду отдельных вопросов, он выразил свое неославянофильское кредо. Его переписка с Толстым и статьи о Толстом занимают особое место, и этой стороны его деятельности я в моем очерке касаться не буду.

Свои главные полемические стрелы Страхов направляет против «просвещенства» (самый этот термин введен им), то есть против веры во всесилие человеческого рассудка, против идолопоклонства перед естественными науками (сам Страхов был силен в области биологии), не осмысленными философским синтезом, против материализма и утилитаризма. Весь этот комплекс идей, входивший тогда в моду в России, Страхов считает порождением Запада с его культом безбожной цивилизации, не освещенной религиозным миропониманием.

«Нет, это безумие имеет своим источником, — писал он, — не любовь к людям, которую они осмеливаются писать на своем знамени, а именно бессердечие, отсутствие истинного добра, нравственную слепоту. Это не живое, теплое стремление сердца, а, напротив, отвлеченная ожесточенность, холодный головной порыв».

Страхов правильно усматривает в корне этого идолопоклонства цивилизации «безумие рационализма», слепую веру в разум, заменившую истинную веру в религиозный смысл жизни.

«Эти скептики, — продолжает он, — в одном только никогда не сомневаются — в силе своего собственного разума... между тем, их вера в разум — слепая и фантастическая... теперь самый последний тупица возомнил, что он может стать наряду с первыми светочами человечества... Они бродят в ужасных потемках, воображая, что их окружает свет и что даже они сами — носители этого света».

Страхов правильно видит в религиозной пустоте главный первоисточник кризиса.

«Легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения, — пишет он. — Но какая глубокая разница между настоящей религией и тем суррогатом религии, который в различных формах все больше и больше овладевает теперь европейскими людьми. Человек, ищущий спасения души, выше всего ставит чистоту души, избегает всего дурного. Человек же, поставивший себе цель вне себя, желающий достигнуть объективного результата, должен рано или поздно прийти к мысли, что цель освящает средства, что нужно жертвовать даже совестью... если того непременно потребует дело».

В этих словах нельзя не видеть глубокого проникновения, даже предвосхищения сущности нарождавшихся в его время «бесчеловечных идеологий».

Далее Страхов бросает меткое замечание, особенно применимое и к теперешним временам: «Потребность действовать в современном человеке иногда даже сильнее, чем потребность верить, и поэтому он даже жертвует собой тому, во что почти не верит».

«Люди не одумаются и не остановятся, — продолжает он, — до тех пор, пока не изживут нынешних понятий и на деле, в жизни, не испытают того, к чему ведут их теперешние желания. Поэтому можно предвидеть внешние бедствия, страшные потрясения. Люди долго будут слепы и не будут внимать самым ясным урокам, самым горьким опытам». Эти слова звучат пророчески, и они оправдались на деле.

При этом, как тонко замечает далее Страхов, болезнь эта (имеется в виду «просвещенство») постоянно культивируется теми самыми людьми, которые приходят в непритворный ужас от ее злокачественных проявлений.

Страхов считал, что единственным противоядием против заразы «просвещенства» является живое соприкосновение с родной почвой, с народом, сохранившим, по его убеждению, в своем быту здоровые религиозно-моральные начала. Но положительная сторона его учения выражена у него, пожалуй, слабее и менее оригинально, чем его тонкие критические замечания. Страхов ошибался, заодно со славянофилами, только в том, что болезнь «просвещенства» есть специфически западная болезнь. Зародившись на Западе в эпоху торжества материалистических понятий, она приобрела затем всемирный, а не местный только характер. К тому же современный Запад как будто начинает изживать материализм и атеизм.

Главная заслуга Страхова в плане развития русской общественной мысли заключается именно в его борьбе против «просвещенства», которую он, по распространенному предубеждению, называл «борьбой с Западом». Это роднит Страхова с Достоевским, с ранним Вл. Соловьевым, с Данилевским. При этом Страхов во многих отношениях был тоньше

Леонтьева и даже Вл. Соловьева, но ему недоставало яркости таланта и умения воздействовать на более широкие круги читателей. В общей перспективе развития русской общественной мысли Страхов явился промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом. Это видно уже из того, что именно Страхов явился литературным крестным отцом столь непохожего на него Розанова.

## Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

Перейдем теперь к другим позднейшим славянофилам, которые, несмотря на свою меньшую, по сравнению со Страховым, философскую культуру, оказали большое влияние на современные им умы. Сюда относятся в первую очередь Н.Я. Данилевский (1822–1885) и К. Леонтьев.

Н.Я. Данилевский еще в 60-х годах выступил с примечательной книгой «Россия и Европа», которая сразу же привлекла к себе внимание и скоро стала как бы катехизисом позднейшего славянофильства.

Данилевский уступал ранним славянофилам по своей философской культуре, но значительно превосходил их в исторических познаниях и в конструктивности.

Книга Данилевского интересна уже тем, что он положил в ней начало столь модной теперь науке — сравнительному историоведению.

Данилевский как бы вносит теорию относительности в историю. Он был первым историком, отрицавшим универсальность культур вообще и универсальность западной культуры в частности. Согласно его учению, существует множество культурных организмов, которые он называл «культурно-исторический типами». Каждый культурно-исторический тип замкнут в себе, имеет собственную иерархию ценностей и, так сказать, собственную душу. Европейская цивилизация есть только один из восьми до сих пор существовавших культурно-исторических типов. Все культуры подобны биологическим организмам: они проходят через периоды зарождения, созревания» расцвета, дряхления и гибели. Европейская цивилизация уже прошла через период своего расцвета и теперь находится на пути к дряхлению. Вместо нее на наших глазах зарождается иная, славяно-русская цивилизация, которая, по его учению, вскоре, не без борьбы, сменит культуру Запада, чтобы, пройдя через период расцвета, в свою очередь одряхлеть и погибнуть.

Период созревания культур может длиться довольно долго, но период расцвета, как на этом особенно настаивал Данилевский, краток. Данилевский сравнивает при этом подготовительный период созревания с жизнью куколки и период расцвета с кратковременной жизнью бабочки. Принеся свои плоды, культурно-исторический тип исчерпывает свои жизненные силы и обречен на умирание, хотя процесс агонии и может растянуться на неопределенно долгое время.

Человечество, по мнению Данилевского, — только абстрактная идея. Реально существуют лишь культурно-исторические типы, которых он насчитывает восемь: египетский, китайский, ассиро-вавилонский, еврейский, греческий, римский, романо-германский и славяно-русский.

Всякие разговоры о превосходстве той или иной культуры, по его мнению, беспредметны: культурно-исторические типы не лучше и не хуже друг друга, а только отличны друг от друга. Поэтому Данилевский считает необоснованными и ненаучными притязания ранних славянофилов на превосходство православной русской культуры над католически-протестантской цивилизацией.

Тем не менее Данилевский пытается по-своему обосновать относительное превосходство славяно-русской цивилизации над всеми остальными. Древние цивилизации он называет «одноосновными», так как в них была развита одна только сторона культуры. Так, еврейская цивилизация была по преимуществу религиозной, греческая — эстетически-научной, римская — политически-правовой. Романо-германская цивилизация — трехосновная, ибо в ней представлены и религиозное, и эстетическое, и политико-правовое начала. Грядущая же славяно-русская цивилизация будет, по мнению Данилевского, «четырехосновной». Россия, по его убеждению, призвана к тому, чтобы разрешить социально-экономический вопрос, оставшийся неразрешенным в романо-германской цивилизации.

С первых же страниц «России и Европы» Данилевский ставит вопрос: почему Запад так ненавидит и презирает Россию? Почему Запад считает русских чуть ли не переодетыми татарами? Почему иностранцы впадают в столь грубые ошибки, когда они начинают говорить о России? Разбирая один за другим западные предрассудки в отношении русских, Данилевский отвечает на них утверждением, что Запад чувствует в русских начала иной цивилизации, которая, как инстинктивно ощущают западные деятели, рано или поздно придет на смену Западу. Неправый в своих объективных будто бы доводах о неполноценности русских, Запад прав в том отношении, что он предчувствует, что Россия придет ему на смену, и преисполняется рессентиментом по отношению к ней.

Выше изложенная концепция взаимонепроницаемых «культурно-исторических типов» является, в глазах Данилевского, ответом на больные вопросы о взаимоотношении России и Запада.

Книга Данилевского была в свое время чрезвычайно популярна в правых кругах. Ею увлекался Достоевский. Но когда он убедился, что Данилевский отрицает единство всечеловеческой цивилизации и практически сводит православие к атрибуту славянской культуры, то он охладел к ней. Соловьев подверг впоследствии книгу Данилевского суровой критике по тем же мотивам. При этом он несправедливо отрицал за книгой Данилевского всякое положительное значение и всякую оригинальность.

Идеи Данилевского были подхвачены в XX веке Освальдом Шпенглером («Закат Европы»), который развил их с большей глубиной и лите-

ратурной убедительностью. Но первенство в области «культурной морфологии» остается за русским мыслителем. Если в наше время Шпенглер и Тойнби пошли дальше Данилевского, то он все же явился пионером современной историософии[30].

Кроме «России и Европы», Данилевский написал работу «Опровержение дарвинизма». Книга эта, вышедшая в эпоху поголовного увлечения Дарвином, содержит критику основных обобщений дарвинизма. Многие из критических замечаний, высказанных Данилевским (роль солидарности в противовес «борьбе за существование»), были впоследствии высказаны рядом критиков Дарвина, так что и в этой области Данилевский был пионером. Но его книга о дарвинизме не имела того огромного успеха, который выпал на долю «России и Европы».

## К.Н. ЛЕОНТЬЕВ

Данилевский был больше ученым, чем литератором. Зато его последователь Константин Леонтьев (1831–1891) был одним из самых блестящих стилистов в истории русской мысли. К тому же Леонтьев глубоко и оригинально развил идеи Данилевского, обогатив их своими собственными концепциями. Поэтому он заслуживает особого места в истории русской мысли.

По образованию своему медик, Леонтьев большую часть жизни посвятил, однако, дипломатической службе. По натуре он был утонченный эстет и эпикуреец. В то же время он был глубоко и истово религиозным человеком. Борьба эстета с монахом составляет главную личную драму его жизни.

В 70-е годы, в бытность его в Константинополе, Леонтьев издал сборник своих статей под заглавием «Россия, славянство и Европа». Книга эта сразу обратила на себя внимание оригинальностью идей автора и блеском изложения. Тем не менее критика приняла его книгу холодно: слишком уж она шла вразрез с народническими увлечениями эпохи. Позднейшие статьи Леонтьева, написанные одна другой лучше, также были замолчаны критикой[31]. Над Леонтьевым тяготел в этом отношении злой рок: голос его был «гласом вопиющего в пустыне» — и это несмотря на его первоклассный литературный талант. Признание пришло к нему уже после смерти.

В 70-х годах Леонтьев переживает большой кризис. Из утонченного эстета-эпикурейца он становится глубоко верующим человеком. Он несколько раз посещает Афон и Оптину Пустынь и выражает даже желание постричься, но монахи отговаривают его, советуя продолжать свое творчество «во славу православия». Так он и прожил вторую часть своей жизни «около церковных стен».

Леонтьев разделял учение Данилевского о множестве «культурно-исторических типов», но значительно видоизменил это учение и внес

в него много своих поправок. Поэтому его идеи заслуживают особого рассмотрения.

Леонтьев пытался прежде всего установить законы созревания и гибели культуры. По его учению, каждая культура проходит через три периода: «первоначальной простоты», «цветущей сложности» и, наконец, умирания (через «вторичное упрощение») в процессе «уравнительного смешения».

Второй период — цветущей сложности — характеризуется дифференциацией частей, при интеграции и единстве целого. Это есть период социального неравенства, образования элиты — сначала родовой аристократии, переходящей затем в культурную элиту. Период же смесительного упрощения характеризуется им как стремление ко всеобщему равенству и демократизации, которое имеет своим результатом расцвет техники, умирание искусства, опошление жизни, замену воли к положительному творчеству ценностей волей к механическому использованию работы и жаждой удовольствий.

Одним словом, Леонтьев имеет здесь в виду различие, проведенное позже Шпенглером, — между «культурой» и «цивилизацией», которая, как и по мнению Шпенглера, является для него симптомом умирания культуры.

Особенно интересны те выводы, которые Леонтьев делает из этих общих положений, применяя их к взаимоотношению Европы и России.

По мнению Леонтьева, Западная Европа закончила к началу XIX века период «цветущей сложности» и находится на пути «эгалитарного процесса», т. е. умирания культуры. Демократизация жизни и успех «уравнительных» идей толкуются им как симптомы этого духовного разложения.

Россия же, как считает Леонтьев, еще не достигла периода культурного расцвета. Поэтому влияние западных уравнительных идей может оказаться для России смертельным ядом, который погубит ее прежде, чем она сумеет найти самое себя. В этом Леонтьев продолжает славянофильскую линию. Однако в отличие от славянофилов он положительно расценивает западное влияние на Россию до конца XVIII века, когда сама Европа, по его мнению, находилась в периоде своего расцвета. Поэтому Леонтьев славословит Петра Великого и Екатерину II. Зато с тем большим негодованием восстает он против современного ему, обуржуазенного и зараженного духом социализма Запада.

Следует подчеркнуть, что, в противоположность Данилевскому, довольно равнодушному к религии, Леонтьев был глубоко верующим человеком, фанатически преданным православию. В этом отношении он шел дальше ранних славянофилов. Если те рекомендовали России вернуться к традициям московского быта, то Леонтьев обращался к первоисточнику православия, к древней Византии, культуру которой он высоко ценил и считал ее образцом для России. Для него византийское православие составляет душу России. Национализм же, в том числе русский

национализм, он считал вредной западной идеей. Единство православной культуры он ставил выше «славянского мяса» и высказывал мысль, что нации сильны своей преданностью определенным религиозно-культурным традициям, а не голым самоутверждением. «Славянское предназначение слишком бедно для нашего русского духа», — писал он. В этом опять-таки новое отличие его от традиционного славянофильства, столь часто сочетавшегося с политическим панславизмом.

В чем же заключается содержание столь ценимого им византийского православного идеала? Леонтьев дает на это прямой ответ.

«Византинизм в государстве означает самодержавие. В религии он означает христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом, знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в способности нашей к полному нравственному совершенству. Знаем, что византийский идеал отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов, что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного вседовольства».

Как видно отсюда, византийский идеал Леонтьева с его монашески-аскетическим, смиренным христианством и с его суровой апологией самодержавной власти является полной противоположностью идеалам демократии и социализма, основанным, по убеждению Леонтьева, на вере в «земной рай», на высокой оценке личности и культе всеобщей пользы.

Понятно поэтому, почему Леонтьев так ополчается против демократии и социализма, между которыми он, по правильному замечанию Бердяева, неоправданно ставит знак равенства. Леонтьев был из тех, кто верил в Бога, но отрицал царство Божие на земле, — поэтому он люто ненавидел тех, кто верил в царство Божие на земле, но отрицал Бога. Леонтьеву, воодушевленному византийским идеалом, самая идея «земного рая» кажется кощунственной, к тому же — ненаучной и антиэстетической.

В ряде красноречивых филиппик не устает он извергать пламень ненависти к идеалу земного рая, за которым ему мерещится царство безбожия и пошлости.

«Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом какомнибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий буржуа в безобразной комической одежде своей благодушествовал бы индивидуально и коллективно на развалинах всего этого прошлого величия... Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый

идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки».

Если для большинства социальных мыслителей земное благоденствие было социальной аксиомой, то в противовес и в вызов этому Леонтьев, в порыве «священной» ненависти к «прогрессу», восклицает:

«О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью гора всемирной истории. С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих рождается мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей: средний рациональный европеец в своей смешной одежде, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью. Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого, рабочего, только рабочего, и безбожно-бесстрастного человечества. Возможно ли любить такое человечество? Не следует ли ненавидеть — не самих людей, заблудших и глупых, а такое будущее их всеми силами даже и христианской души?»

И далее он замечает:

«Это все лишь орудия смешения — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступке псевдогуманной пошлости и прозы, все это — сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и вся к одному знаменателю. Приемы эгалитарного процесса — сложны; цель — груба и проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей...»

Вряд ли во всей истории русской и мировой мысли найдем мы столь откровенную и пламенную ненависть к тому царству всеобщего мещанства, которое составляет, по убеждению Леонтьева, настоящий объективный смысл того, что он называл «эгалитарным процессом», — западного идолопоклонства всеобщей пользы и земного рая. В своей ненависти к мировому мещанству Леонтьев как бы заключает союз с западником Герценом, против которого он боролся, но которого уважал. «Разочарованный славянофил» подает здесь руку разочарованному западнику. Но даже герценовское отвращение от западного мещанства бледнеет по сравнению с леонтьевскими страстными признаниями в ненависти и апокалиптическими проклятиями.

Мещански-утилитарный и эвдемонистический идеал «прогресса» отвергается Леонтьевым по всем трем критериям его мировоззрения. Он отвергается им научно — за «мечтательство» под флагом мнимого реализма. Он отвергается им эстетически — за однообразие и унисон и, наконец, религиозно — за безбожную и высокомерную мечту о земном счастье вне Бога.

Хорошо говорит об этой стороне мировоззрения Леонтьева Н. Бердяев — автор лучшей работы о нем. «То, что эстетически воспринимал

он как уродливый образ мещанства, а натуралистически как процесс одряхления и смерти, то религиозно предстало ему как предсказанный в Евангелии и Апокалипсисе конец».

Нужно заметить также, что Леонтьев был крайним пессимистом в отношении всего земного. Мало того, он с каким-то злорадством утверждал этот свой пессимизм ad majorem Gloriam Dei.

«Верно только одно, одно только несомненно, — что все здешнее должно погибнуть».

Вообще в Леонтьеве было нечто от ветхозаветного пророка, грозно изобличающего идолопоклонство, в данном случае — фетиши безбожной цивилизации. Он предвидел многое, в том числе что жажда всеобщего равенства и всеобщей свободы, не освященная христианским миропониманием, приведет даже не к земному раю, а к его противоположности — к новым страшнейшим бедствиям, по сравнению с которыми прежние несчастья покажутся благоденствием. «Тот слишком подвижной строй, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипированный прогресс XIX века, очень непрочен. Он должен привести или ко всеобщей катастрофе, или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и совсем уже не либеральных, а крайне принудительных началах. Быть может, явится рабство в новой форме...»

В этих словах нельзя не видеть предчувствия появления фашизма и, конечно, большевизма.

Под конец жизни Леонтьев все более терял свою веру в особый путь России как православной державы и в то, что ей суждено сказать свое новое, положительное слово в истории мировых культур. Параллельно этому он все больше проникался убеждением, что именно ненавистному его сердцу социализму принадлежит ближайшее будущее. Однако он предсказывал, что, вместо освобождения и равенства, начертанных на его знаменах, социализм принесет новое рабство и новое неравенство.

«Социализм теперь неотвратим, — писал он, в противоречии со своими прежними убеждениями, в 80-х годах, — по крайней мере для некоторой части человечества... но эти будущие победители устроят такую жизнь, что их порядки и законы будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее. Жизнь будущих людей должна быть гораздо тяжелее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях».

«Человеку нужен опыт, — восклицает он в другом месте, — он на опыте убедится, что прогресс равномерного счастья невозможен и что он лишь подготовит почву для нового неравенства и новых страданий. И он будет!»

Но особенно интересны предсказания Леонтьева о будущем России. В первый период своего творчества он еще разделял славянофильскую идеологию Данилевского. Тогда, в семидесятые годы, он писал: «Рос-

сия — великий Восток. Она должна явить небывалую по своеобразию цивилизацию, противоположную мещанству Запада».

Но уже в 80-е годы неудержимое увлечение огромного большинства русской интеллигенции «западными идеями» поселяет в душе Леонтьева сомнения в великой будущности России. Он начинает разочаровываться в реальности для России византийского идеала. «Молодость наша сомнительна, — пишет он. — Мы прожили много, сотворили мало и стоим у какого-то страшного предела». И дальше: «Сомнительна долговечность ее (России) будущности, загадочен смысл этой несомненной будущности, его идея... при всем желании думать так, как я думал прежде (то есть заодно с Данилевским), начинаю все более колебаться».

Иногда он хватается за соломинку, надеясь если не остановить, то затормозить как-нибудь «эгалитарный процесс» в России. Он приветствует поэтому реакцию Александра III и далее изрекает афоризм, создавший ему печальную известность: «Нужно подморозить Россию, чтобы она не гнила». Современникам Леонтьев был известен, главным образом, этим афоризмом, а не содержанием его учения и не его жуткими прогнозами.

«Слава Богу, — писал он в те годы, — что мы стремимся теперь хоть немного затормозить свою историю, в надежде на то, что можно будет свернуть позднее на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас в бездну социальной анархии».

Но вскоре он осознает иллюзорность этих надежд и проникается предчувствием того, что именно Восток, а не Запад явится опытным полем применения страшных социалистических экспериментов. Как и Достоевский, Леонтьев как бы слышал подземный гул надвигавшейся на Русь революции. Он совершенно не разделял розовых надежд наших либералов на благополучный исход такой революции и прямо предсказывал, что революция ввергнет Россию в бездну неисчислимых бедствий.

«У нас дух (охранения) слаб... наше общество вообще расположено идти по течению за другими... кто знает, не быстрее ли других?»

Далее он прямо говорит:

«Либерализм, простертый еще немного дальше, довел бы нас до взрыва, и так называемая конституция была бы самым верным средством для произведения насильственного социалистического переворота, для возбуждения бедного класса против богатых... для новой, ужасной, может быть, пугачевщины... Известно, что русский человек не умерен, а расположен, напротив того, доходить в увлечениях своих до крайностей. Если бы монархическая власть потеряла свое безусловное значение и если бы народ понял, что теперь уже правит им не сам Государь, а какими-то неизвестными путями избранные депутаты, то, может быть, ...русский человек дошел бы до мысли о том, что нет больше никаких поводов повиноваться».

Эти пророчества Леонтьева поражают своей точностью, если принять во внимание, что написаны они были в 80-е годы прошлого столетия.

Мало того, он чувствовал, что именно в России будет совершаться антихристово дело:

«Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по пути всесмешения и, кто знает, — подобно евреям, не ожидавшим, что из недр его выйдет Учитель новой веры, — мы неожиданно, из наших государственных недр, сперва бессословных, а потом безгосударственных... родим Антихриста».

И наконец, его последние, поистине страшные слова:

«Окончить историю, погубив человечество, разлитием всемирного равенства... сделать жизнь человеческую уже окончательно невыносимой — не в этом ли уготовано наше предназначение».

Итак, начав с утверждения византийского идеала, Леонтьев кончил крушение веры в положительную будущность России и пророчески предвидел наступление разрушительной революции, которая, как он боялся, может погубить не только Россию, но и весь мир.

Этапы общего пути развития славянофильства, в свете идей Леонтьева, представляются следующим образом.

Сначала — утверждение русского православия как универсально-спасительной идеи (Киреевский), затем — через утверждение «родной почвы» (Ал. Григорьев) к утверждению полного обособления России от Запада (Данилевский). Наконец, попытка возврата к Византии и страшные предчувствия гибели России и всего человечества (Леонтьев). Впрочем, диалектика эта совершалась на верхах, в славянофильской элите. Что же касается рядовых славянофилов, то в 80-е и 90-е годы можно заметить примитивизацию прежних высоких идеалов в сторону черносотенного шовинизма. Главным идеологом-выразителем рядового славянофильства явился в 70-е годы «государственник» Катков, — в полном противоречии к устремлениям первых славянофилов придавший этому учению государственно-апологетическую окраску. Впоследствии же славянофильство «на низах» утверждал Победоносцев. Если в критике грехов парламентарной системы Победоносцев обнаружил немалую проницательность, то «положительная» его программа вылилась в самую черную реакцию. Но это — уже особая тема, которой я коснусь в одном из последующих очерков.

## Очерк седьмой
## Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ

В плане русской общественной мысли Достоевский принадлежит к «почвенникам» — этому умеренному крылу славянофильства. Недаром он, совместно с Аполлоном Григорьевым, издавал журнал «Время», в котором Григорьев, Страхов и Достоевский пытались перенять знамя у выбывших из строя ранних славянофилов. В объявлении о подписке на журнал Достоевский писал: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, и в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». Миссию свою Достоевский тогда уже видел в «упразднении распри между славянофилами и западниками», и статьи его, несмотря на их страстность, умеренны по выдвинутым в них тезисам. В ряде публицистических статей Достоевский проповедует смирение перед «высшей правдой», заключенной в «народе нашем». Эти статьи проникнуты духом своеобразного «религиозного народничества». Те идеи о «всепримирении», которые с такой патетической силой были выражены им в знаменитой пушкинской речи, — уже были высказаны им на страницах «Времени», «Эпохи» и «Дневника писателя».

Однако рассматривать Достоевского как одного из «почвенников» или «религиозных народников» значило бы снижать значение мира идей писателя. Значение Достоевского как религиозного мыслителя выходит, конечно, далеко за пределы не только «почвенничества», но и всей русской общественной мысли. Поэтому, ограничившись общим указанием на «место» Достоевского-публициста в русской общественной мысли[32], я приступлю к изложению его идейного наследства в философско-религиозном плане.

«На приказ Петра Великого образоваться Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина», — сказал Герцен. И на Пушкина она ответила через четверть века гением Достоевского. От европейничанья петровской эпохи к русской и европейской человечности Пушкина и

далее к русской и мировой всечеловечности Достоевского — таков путь русской культуры.

В Достоевском — залог оправдания и возрождения русской культуры, корнями своими глубоко уходящей в родную почву и дышащей в то же время горним воздухом духовного мира. В Достоевском как бы предуказан трагический и страдальческий путь нашего национального бытия: «Через пропасти к звездам».

Входя в мир творчества Достоевского, мы как бы погружаемся в душную, насыщенную грозовым напряжением атмосферу, которую озаряют от времени до времени молнии полета его мысли.

Не всякому дано выдержать высокое давление этой атмосферы, насыщенной испарениями зла и страдания, не всякому дано полюбить Достоевского. Ибо Достоевский — страстный к страданию писатель. В своих произведениях он рисует темное подполье человеческой души, драму борьбы добра и зла в сердце человека. Недаром Мережковский назвал его «исследователем глубин сатанинских и высот ангельских». Вероятно, Достоевский потому так влекся всю жизнь к Пушкину и благоговел перед ним, что в Пушкине он чувствовал ту стихию светоносной гармонии, которой ему самому столь недоставало.

Главный литературный учитель Достоевского, сам поклонник Пушкина, Гоголь проронил знаменательные слова: «Нельзя повторять Пушкина». Нельзя, ибо былая гармония уже нарушена вступлением сил зла на авансцену истории. «Диавол выступил уже без маски в мир», говоря словами того же Гоголя.

Однажды нарушенная гармония может быть восстановлена не возвратом к былому равновесию, а достижением новой гармонии через дисгармонию. В мире, исполненном силами зла, нравственно недопустимо пребывать в духовной гармонии. Заболевший организм должен переболеть, чтобы восстановить на новых путях утраченное здоровье. И в этом отношении гений Достоевского, умевшего, как никто, видеть силы зла в мире, может принести большую духовную пользу современному миру. Ибо Достоевский призывает нас к духовному подвигу катарсиса через объективацию и изживание зла. Достоевский — писатель визионерского, профетического склада. Его визионерство не вмещалось в рамки художественного реализма, хотя он сам старался держаться этих рамок.

Весь мир героев Достоевского, при всем соблюдении формального художественного реализма, фантастичен и, при всей фантастичности, реален в высшем смысле этого слова. «Меня называют психологом, тогда как я только реалист в высшем смысле», — писал он. Смешение фантастического и до тривиальности реального — один из излюбленных художественных приемов Достоевского. Недаром он говорит, что «правда всегда неправдоподобна», Достоевский до всякого психоанализа показал, насколько неправомерен «просвещенский» миф о человеке как о су-

ществе якобы по преимуществу разумном; он показал, насколько сильны в нем разрушительные, демонические силы подсознания. Недаром он вкладывает в уста Лебедева в «Идиоте» слова: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве».

Но в отличие от Фрейда Достоевский не растворяет человеческую личность в стихийно-хаотических силах подсознания. Он всегда дает понять, что человек, хотя и одержим темными силами, все же остается личностью, морально ответственной за всякое свое сознательное или даже бессознательное проявление. Достоевский открывает в душе человека не только «инферно» подсознания, но и горний мир сверхсознания — источник вдохновения добра.

«...да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», — говорит старец Зосима.

Темами Достоевского до сих пор живет русская философия, и темы эти, после Ницше и экзистенциализма, а главное, после большевистской революции, стали родственными философии Запада. Достаточно упомянуть, что все современные философы-экзистенциалисты (особенно Сартр) видят в Достоевском своего великого предшественника.

Гений Достоевского духовно радиоактивен, и с годами та идейная радиация, которую лучеиспускает его творчество, не слабеет, а скорее усиливается.

Но философия Достоевского далека от духа академического спокойствия, ей чуждо олимпийское величие Гёте. Философия Достоевского исполнена пророчеством духа, она есть «философия трагедии» (выражение Льва Шестова). Существование Божие, предназначение человека для него — не «точки зрения», а вопросы на жизнь и на смерть.

Сами романы Достоевского в сущности трагедии в форме романа или, по удачному выражению Вячеслава Иванова, «романы-трагедии». Сама взволнованность Достоевского, переходящая иногда в исступленность, вызвана не только его болезненной телесно-душевной конституцией. Она вызвана прежде всего трагическим характером тех проблем, которыми был одержим его гений.

Достоевский видел и предвидел слишком многое — больше, чем в силах вынести дух человеческий. Поэтому его «болезнь» была в сущности естественной и здоровой реакцией души на те глубины и высоты, в которые проникал его гений.

Но делать из Достоевского философа безысходного трагизма, как это утверждает Лев Шестов, было бы глубоким заблуждением. Ибо Достоевский не только изображает трагедию, но предлагает катарсис от этой трагедии.

Трагедии Достоевского — не древняя трагедия Рока, но современная, христианская трагедия свободы. В самом облике Достоевского есть нечто трагическое и пророческое, сближающее его скорее с ветхозаветными пророками, чем с греческими мудрецами[33].

Под «катарсисом» Аристотель разумел то очищение и возвышение души, которое достигается через эмоции страха и жалости, благоговения, которые возбуждаются лицезрением трагедии.

Трагедия не должна означать безысходности. Истинная трагедия должна давать чувство освобождения. Показывая страшный урок, изображая дисгармонии жизни, она должна указать путь к высшей гармонии. Достоевский дает этот катарсис тем, что, изображая страдание и зло, он дает и разоблачение зла своей верой в конечную победу Добра. Вернее, зло у Достоевского, показанное им со всем реализмом, в конце концов разоблачает само себя. Люциферовская воля к власти и разрушению переходит в ариманновскую волю к самоуничтожению. Так из преступления рождается воля к самонаказанию. Так, утонченный атеист Ставрогин и лакейский атеист Смердяков кончают самоубийством, причем духовное самоубийство предшествует физическому.

Так, Иван Карамазов, не в силах выдержать конфликта между гордым умом, склоняющим его к безбожию, и жаждущим веры сердцем, сходит с ума.

Трагедия у Достоевского — «трагедия свободы», изобличающая зло, неизбежно вытекающее из безбожия.

*
* *

Для понимания мира идей Достоевского нельзя не коснуться хотя бы некоторых моментов его биографии. Крайне поучительна в этом отношении история перерождения его убеждений. Как известно, Достоевский был возведен на литературный пьедестал Белинским, восторженно приветствовавшим литературный дебют писателя роман «Бедные люди» как «первый русский социальный роман».

Знаменитый критик находился тогда в периоде увлечения социализмом и атеизмом. Белинский с жаром принялся обращать молодого писателя, которому он пророчил большую будущность, в свою веру. Достоевский, по его собственным словам, «страстно принял тогда это учение» (то есть утопический социализм). Достоевский был принят в кружке Белинского не только как обещающий талант, но как убежденный социалист.

Разойдясь затем с Белинским по причинам личного характера, Достоевский вступает в другой, более активный, кружок Петрашевского, поклонника Прудона. На одном из собраний этого кружка Белинский зачитал запрещенное цензурой свое письмо к Гоголю, в котором критик обвинял писателя в потворстве реакции. Письмо это называли тогда манифестом русского крайнего западничества, оно дышит ненавистью не только к самодержавию, но и к религии.

Как известно, кружок Петрашевского был раскрыт, и Достоевский, вместе с группой других «петрашевцев», приговорен к смертной казни. В последнюю минуту казнь была заменена ссылкой с последующим раз-

жалованием в рядовые. На каторге Достоевский провел пять лет и жил затем еще около пяти лет на положении ссыльного. Лишь в 1860 г. ему было разрешено вернуться сначала в Тверь, а затем в Петербург.

Как известно, Достоевский прошел через все эти испытания несломленным, с новой силой к жизни и борьбе. И тем не менее Достоевский не только отрекся от своих прежних убеждений, но посвятил все могучие силы своего художественного и философского гения борьбе против этих прежних убеждений. Что это «перерождение убеждений» было искренним, в этом можно не сомневаться. Ведь кто-кто, а Достоевский не принадлежал к натурам, которые можно было бы сломить грубым насилием.

Страстное обличение противоестественности и аморальности социализма становится теперь едва ли не главным делом Достоевского как мыслителя и как публициста.

Какое же духовное прозрение вызвало столь радикальный переворот в душе Достоевского? В силу каких причин восстает он с такой силой и с такой страстностью против тех, возвышенных, казалось бы, идеалов, которыми был одушевлен утопический социализм и сам Достоевский в дни своей юности? За что «проклял он, чему поклонялся, и поклонился тому, что сжигал»? Ответ на эти вопросы дал бы ключ к разгадке творческого пути Достоевского.

Предваряя будущие выводы, я могу сформулировать этот ответ так:

Достоевский потому отверг социализм, что за его возвышенным фасадом он увидел некую страшную сердцевину, что за относительной правдой социализма он увидел его абсолютную ложь.

Но ревизия Достоевским его прежних убеждений, конечно, не исчерпывается критикой социализма. Сам атеистический социализм является, по прозрению писателя, лишь одной из форм общего недуга западной культуры. Сам Достоевский не нашел точного имени этому недугу, но он глубже, чем кто-либо, постиг его природу. Следуя терминологии Бердяева, мы можем охарактеризовать эту первопричину кризиса западной культуры, ставшей теперь мировой, как «безбожный гуманизм»[34].

Ибо исторические корни того действенного вступления сил зла на авансцену истории, свидетелями и жертвами которого мы все являемся, заключается в поклонении человеку только как природному и социальному существу, без связи с миром высших ценностей, — и безбожный гуманизм явился проводником этих сил зла.

Главное значение Достоевского как философа заключается в том, что он пророчески предвидел этот кризис и крушение безбожного гуманизма, неизбежно оборачивающегося антигуманизмом, что он предвосхитил соблазны, угрожающие ныне всему зданию христианской цивилизации — незримые тогда еще пути зла: коллективизм и индивидуализм. Разоблачению этих двух форм социального идолопоклонства и посвящено идеологическое творчество Достоевского.

Против коллективизма Достоевский утверждает реальность и необходимость свободы, свидетельствует об иррациональной глубине личности, к которой слеп рационалистически-утилитарный дух коллективизма.

В противовес индивидуализму Достоевский показывает, что беспредельная свобода ведет к богоборчеству, к формуле «все дозволено», к аморальной морали сверхчеловечества, приводящей личность, парадоксальным путем, не к возвеличению, а к нравственному саморазрушению.

В силу мистической связи человека с Богом, богоборчество приводит также к человекоборчеству. Человек, восставший против образа Божьего в себе, восстает этим самым и против своей сокровенной сущности.

Этой борьбой на два фронта объясняются кажущиеся противоречия в мировоззрении Достоевского: крайнее утверждение свободы, с одной стороны, и разоблачение соблазнов свободы — с другой.

*
* *

Уже в первом своем крупном произведении, написанном после возвращения из Сибири, в «Записках из подполья», Достоевский поднимает почти анархический бунт против «хрустального дворца», — социалистической фаланстеры, за которой ему чудится человеческий муравейник. Если человечество когда-нибудь достигнет материального благоустроения, купленного ценой добровольной потери свободы, то Достоевский заранее готов предать такое человечество проклятию. В противовес провозглашенному в то время позитивистами культу материальных благ Достоевский всей силой своей гениальной диалектики показывает, что свобода, даже в форме иррационального каприза, дороже человеку, чем всякие материальные выгоды.

«Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз, и в самом деле, господа, может быть, всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле... А в частности, может быть, выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах — потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность».

Нечего и говорить, что острие этого полемического гимна свободе прямо направлено против того царства социалистического муравейника, который прельстил в юные годы самого автора.

Но, уже в следующем своем произведении, в «Преступлении и наказании», Достоевский разоблачает «соблазны свободы».

На примере Раскольникова Достоевский показывает, к каким выводам может прийти человек, до конца проникнувшийся идеями об относительном характере нравственности и лишившийся, таким образом, твердой нравственной опоры в голосе своей совести.

Главный герой романа — выросшая из пушкинского Германа такая петербургская фигура — Родион Родионович Раскольников. В воспален-

ном от голода и бессонных ночей мозгу героя рождается идея, что, если убить «никому ненужную» паразитку общества — старуху-процентщицу, с тем чтобы воспользоваться ее деньгами как для устройства личной судьбы, так и для помощи людям? Не оправдает ли себя в тысячу раз это «преступление ради добра»? Из этих раздумий выросла знаменитая теория Раскольникова о «праве на преступление» для людей, стоящих по своему развитию выше толпы.

Теория эта, как известно, предвосхитила основные контуры учения Ницше о «сверхчеловеке». Но, разумеется, в отличие от Ницше Достоевский не становится на сторону этой сверхчеловеческой философии, а разоблачает ее аморальность.

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что убийство старухи замышляется Раскольниковым из принципа, а отнюдь не по мотивам личной выгоды. Он идет на это убийство как на своего рода подвиг, которому противится его изначально неиспорченная натура. Его «теоретическая совесть» приказывает ему убить старуху. Но — тем глубже его вина, тем глубже его падение.

Его разум, ослепленный построенной им теорией, разрешает ему убийство, на которое он идет, как бы толкаемый какой-то внешней силой, чуть ли не автоматически. Разум Раскольникова внушает ему, что, решившись на это убийство, он освободится от «предрассудков» и станет чем-то вроде Наполеона. Но — странная вещь: совершив убийство, он отнюдь не переживает чувства освобождения, а начинает испытывать чувство во сто крат худшее, чем обычные угрызения совести. Его охватывает «мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения» от людей. Он не рад даже любимым матери и сестре. Ему не по силам нести бремя сверхчеловеческой свободы, которое он добровольно взвалил себе на плечи. Хорошо пишет о мистерии внутреннего наказания Раскольникова Розанов: «Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально. Едва разбил он лик Божий, правда, обезображенный его носителем, — и он почувствовал, как для него самого померк этот свет. «Не старушонку я убил, я себя убил», — говорит он. Мистический узел его существа, который мы именуем условно душою, точно соединен неощутимой связью с мистическим узлом другого существа, внешнюю форму которого он разбил. Здесь, в этом анализе преступности, разгадана глубочайшая тайна человеческой природы, раскрыт великий и священный закон об абсолютности человеческого существа»[35].

На примере Раскольникова Достоевский показал, что совесть, лишенная путеводной звезды христианского учения, легко вырождается в псевдосовесть.

«Совесть без Бога есть ужас, — писал Достоевский в своей "Записной книжке". — Она может довести человека до величайшего преступления». Ибо, «ведь это разрешение преступить через кровь по совести страшнее обычных преступлений», — говорит в самом романе Разумихин.

Здесь мы видим, как провозглашенный гуманизмом лозунг «свободы совести» приводит, будучи односторонне понят, к «свободе от совести».

Зло никогда не овладевает человеческой душой прямо. Оно всегда соблазняет той или иной маской добра. И один из самых могучих соблазнов зла заключается во внушении мысли о применении злых средств ради достижения доброй цели. Сам Раскольников находит в себе силы не поддаться окончательно злу. В его душе зреет воля к раскаянию, которому, однако, противится его гордый ум.

«Преступление и наказание» образуют в романе органическое целое, хотя самое раскаяние Раскольникова только намечено, а не показано воочию в романе.

Перейдем теперь к роману «Бесы», где нарождающееся зло богоотвержения изображено Достоевским с потрясающей силой. Здесь уже не только бунт против нравственного закона, но прямой бунт против Творца является главной темой Достоевского.

Роман «Бесы» — полемический роман par excellence. Он и был задуман как художественное обличение той части русской интеллигенции, которая стремилась к революционному перевороту в духе радикального социализма.

Ближайшим конкретным поводом к написанию романа явилось раскрытие заговора революционного кружка «нечаевцев», этих предтечей большевизма. Кружок этот и стал жизненным прототипом той группы революционеров, которая изображена в романе во главе с Петром Верховенским. Характерно, что жизненным прототипом Ставрогина явился петрашевец-дуровец Спешнев (а не Михаил Бакунин, как это полагали раньше)[36]. Вероятно, Достоевский сознавал, что сравнительно невинный кружок Петрашевского, к которому он сам в свое время принадлежал и за участие в котором он попал на каторгу, — был тем зародышем, из которого выросли впоследствии кружки нечаевского типа.

Но, как это всегда бывает у Достоевского, сам роман вышел далеко за пределы изобличительного изображения современной ему действительности. В него вошла часть неосуществленного Достоевским романа «Атеизм», где он хотел вскрыть первопричины и сущность неверия. Из полемического обличения выросло пророческое визионерство. Памфлет превратился в «книгу великого гнева».

Если в «Записках из подполья» Достоевским обличается, главным образом, противоестественность утопии человеческого муравейника, то в «Бесах» он идет дальше. Утопия эта, при всей ее противоестественности, начинает представляться ему принципиально осуществимой. Она преподносится пророческому гению писателя как реальная опасность, угрожающая человечеству. Здесь невольно вспоминаются слова Бердяева: «Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать себе голову над тем, как избавиться от утопий»[37].

Но с тем большим моральным пафосом, с тем большим мистическим ужасом обличает Достоевский аморальность этого «идеала», теоретиче-

ским глашатаем которого в «Бесах» выступает Шигалев, а практиком и организатором — Петр Верховенский. При этом, что самое интересное у Достоевского, он сумел разгадать за розовым туманом либеральных чаяний подлинный, сатанинский лик грядущей революции. Он гениально угадал диалектику коммунизма, начавшегося в качестве исторически объяснимого и по-своему возвышенного заблуждения и переродившегося затем со внутренней необходимостью в порождение злой воли, начавшегося призывом к освобождению человека и кончившего его закрепощением. Эта «диалектика свободы», не освященной служением высшим ценностям, это вырождение свободы в рабство показаны у Достоевского в теории Шигалева.

«...Я запутался в собственных данных... Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом», — говорит Шигалев перед изложением своей теории, обещающей «единственно возможный рай на земле».

Фраза «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» является глубочайшим проникновением в загадку коммунистического сфинкса. Она выражает собой также диалектику безбожного гуманизма, понимающего свободу только как право человека и не видящего, что подлинная свобода неразрывно связана с нравственной ответственностью и предполагает, как это ни парадоксально, смирение перед Верховной Ценностью. Ибо заявление абсолютной свободы делает человека рабом гордыни и беса властолюбия.

Сама практическая идея Петра Верховенского — связать революционных заговорщиков общим преступлением — есть типично тоталитарная, типично большевистская идея, вытекающая из лозунга «Цель оправдывает средства».

Вспомним еще раз сущность «шигалевщины» в изложении Петра Верховенского, этого предтечи большевистского комиссара.

«...Каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, и все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях — клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям — не надо высших способностей. Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами... Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается каменьями... Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство... Горы сравнять — хорошая мысль...».

Пророчества эти не нуждаются более в обосновании. Они оправдались дословно. Достоевский действительно явился пророком русской революции, хотя в своих публицистических статьях пророчил революцию Европе.

Если кто-нибудь скажет, что все это так, но при чем тут социализм, то на это можно возразить следующее: социализм социализму рознь. Но тот безбожный и материалистический социализм, который процветал у нас в шестидесятые годы и который во многом столь сроден марксизму, во имя любви

к дальнему готов был пожертвовать «миллионом голов» ближних. «Атеизм сердца» иссушает источники любви к ближнему вопреки лозунгу «Свобода, равенство, братство». Поэтому пафос разрушения начинает перевешивать пафос творчества, власть из средства осуществления социализма становится самоцелью, что приводит к одержимости идеей тотальной власти, то есть как раз к тому, во что превратился современный большевизм.

«Раз отвергнув Христа, — писал по этому поводу Достоевский, — ум человеческий может дойти до удивительных результатов».

«В своем романе "Бесы", — заметил далее писатель, — я пытался изобразить те многоразличные и многообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердца и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого чудовищного злодейства. Ведь в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный, самый мерзкий поступок, не будучи вовсе мерзавцем. Это не у нас одних, это на всем свете так, всегда с начала веков, во времена переходные, во время потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных нравственных понятиях».

Обратимся теперь к другому «соблазну зла», художественно изобличенному в романе, — к соблазну свободы. Ибо имя бесам — легион и крайний индивидуализм — обожествление свободы представляет не менее опасный соблазн, чем апология рабства. Этот обратный полюс зла вскрыт Достоевским в образе Кириллова.

Индивидуализм доводится здесь до своего логического предела. Диалектика обожествившего себя гуманизма оборачивается самообожествлением. Кириллов раскрывает карты атеистического замысла гуманизма. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу», — говорит он. Но «если нет Бога, то я бог...». «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость...»

Правда, большинство атеистов не делают этого вывода. Отрицание Высшего Существа не обязывает их интеллектуальную совесть к самообожествлению. Мало того, атеисты позитивистического толка, вероятно, посмеялись бы над подобным выводом как над новой «мифологией».

Однако это значит, что они не принимают атеизма всерьез. Они просто равнодушны к вопросу о бытии Божьем. Они не понимают, что полное безверие психологически и логически невозможно, что человек верит или в Бога, или в идола. «Король умер, — да здравствует король».

«Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» — заявляет далее Кириллов.

Заявление своеволия означает прежде всего победу над страхом, ибо «страх, — говорит Кириллов, — есть проклятие человека». И он хочет победить страх актом добровольного и беспричинного самоубийства.

Своеволие утверждал также Раскольников. Но бунт Кириллова носит более глубокий характер. «Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия... — говорит он Верховенскому, — ...я хочу высший пункт и себя убью». А когда Верховенский с иронией говорит ему, что

самоубийц много было, то Кириллов гордо отвечает: «С причиною. Но безо всякой причины, а только для своеволия — один я». На замечание Ставрогина, что он не успеет достичь вечности, Кириллов приводит ему слова, совпадающие не только с Евангелием, но и с «Критикой чистого разума» Канта: «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме». И Кириллов вспоминает евангельские слова о том, что «времени больше не будет». «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. А тот Бог не будет...» Явится новый человек — человекобог.

В изобретенном им слове «человекобог» Достоевский подводит итоги диалектике гуманизма. Позднее слово безбожного гуманизма, в его понимании, это — человекобог. И последняя борьба в мире будет происходить между человекобогом и Богочеловеком.

Итак, зло безбожного коллективизма и богоборческого индивидуализма были с предельной силой изображены в романе «Бесы», этой величайшей в мировой литературе трагической мистерии зла.

Ту же борьбу «на два фронта» — против демонов коллективизма и крайнего индивидуализма — мы видим в грандиозных масштабах в «Братьях Карамазовых».

Если в «Бесах» Достоевский как бы подслушивает подземный тогда еще гул надвигающейся революции, то в главе этого романа «Великий Инквизитор» он рисует грозную картину всемирного царства всерабства. При этом вторично и малосущественно, что Достоевский хотел изобличить здесь римское католичество. Эта сторона «Инквизитора» отступает теперь на задний план перед величайшей духовной опасностью, нависшей ныне, более чем когда-либо, над человечеством. Ибо для нас важны не «головные» взгляды Достоевского, в которых он не раз грубо ошибался, а его гениальная пророческая интуиция.

Нет другого произведения, до такой степени пропитанного презрением к человеку и духом сверхчеловеческой гордыни, как «Легенда». Стадный человек здесь изображается прежде всего как существо по природе своей рабское, жаждущее хлебов земных и повиновения кумиру. «Они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». Стадный человек ищет «чуда, тайны и авторитета».

Якобы в защиту этих слабых духом людей, которым не по плечу царственный дар свободы, и выступает против Христа Великий Инквизитор. Он излагает сошедшему на землю Христу свой план «осуществления рая на земле без Бога», путем умерщвления в человеке инстинкта свободы, так, чтобы он субъективно свободно ощущал свое объективное рабство.

Инквизитор выступает как будто по мотивам человеколюбия, он говорит как настоящий «гуманист».

«Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных... нам дороги и слабые... Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовию облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его, хотя бы и грех, но с нашего позволения?» Ради любви к человечеству

Инквизитор жертвует свободой человеческой воли. Но к этому «человеколюбию» примешана и сверхчеловеческая гордыня. «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч, управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла... и царство наше созиждется».

«Едино стадо, един пастырь». Царство всеобщего коллективизма, царство всеобщего рабства предполагает не только обезличившееся, утратившее самый инстинкт свободы, стадо, но и «пастырей» — господ коллективистического царства. Мало того, сама идея умерщвления в человеке дара свободы, ради земного его благополучия, могла зародиться в одаренной свободой, но злоупотребившей ею личности. Недаром и Петр Верховенский говорит: «Желание и страдание для нас, а для рабов — шигалевщина». Подавление свободы у масс предполагает ее утверждение у самоизбранных вождей.

Таким образом в «Инквизиторе» скрещиваются соблазны сверхчеловеческой свободы и коллективистического всерабства. Подлинное лицо безбожного гуманизма раскрыто здесь Достоевским в его двух внешне противоположных, но внутренне родственных обличиях.

Но Алеша правильно угадывает подлинные, подсознательные мотивы логики Инквизитора. «Инквизитор твой не верует в Бога...» — говорит он Ивану. И действительно это так. Хотя умом своим он и признает Бога, но он не верит в Него своим сердцем. А ведь самое страшное — это не столько головной атеизм, сколько «атеизм сердца».

Сам Инквизитор признается Христу: «мы не с Тобой, а с *ним*». С *ним* — со страшным духом небытия и самоуничтожения!

Так, противоречие между целью и средством приводит к бессознательной вначале подмене цели средством, и тогда неизбежно под маской добра человек становится проводником сил зла.

В «Легенде» Достоевский дал вечный прообраз тоталитарной диктатуры, составляющей проклятие нашего времени.

Мало того, Достоевский предвидел, что возвышенный атеизм Ивана Карамазова, «почтительнейше возвращающего свой билет Богу», не сможет удержаться на своей горделивой высоте и неизбежно порождает из себя лакейский атеизм Смердякова. Однако Смердяков последовательнее Ивана. Он резюмирует сущность атеистической утопии своего учителя в словах: «Если Бога нет бессмертного, то нет и никакой добродетели», и тогда «все дозволено».

В «Братьях Карамазовых» Достоевский разоблачает утопию атеизма, видя в одержимости этой утопией трагедию, оставляющую непримиренными разум и совесть и порождающую из себя Смердяковых.

Достоевский ошибся в одном, если это можно назвать ошибкой, — в том, что жертва свободой может, принести человечеству хотя бы счастье рабов. На самом деле, как показывает современный опыт, соблазнившиеся

«хлебами земными» не получают этих хлебов, ибо черт платит черепками. Подобно этому, не питающееся божественным вдохновением человеколюбие легко вырождается в человеконенавистничество. Проникновенные слова на эту тему можно найти у того же Достоевского в романе «Идиот»: «Слишком шумно и промышленно становится в человечестве, мало спокойствия духовного», — жалуется один удалившийся мыслитель. «Пусть, но стук телег, подвозящих хлеб голодному человечеству, может быть, лучше спокойствия духовного», — отвечает тому победительно другой разъезжающий повсеместно мыслитель и уходит от него с тщеславием. «Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству! Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству без нравственного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было... уже был Мальтус, друг человечества. Но друг человечества с шатостию нравственных оснований есть людоед человечества, не говоря уже о тщеславии...»

И в «Дневнике писателя» Достоевский говорит о том, что любовь к человечеству, лишенная нравственно-религиозных корней, легко переходит в презрение или равнодушие к тому же человечеству, а особенно к конкретному человеку. И он предсказывает, что, уничтожив идею Бога, человечество незаметно для себя дойдет до антропофагии.

В противовес этому безбожному гуманизму Достоевский выдвигает «христианский гуманизм», который утверждает абсолютную ценность человеческой личности не самой по себе, а как образа и подобия Божия. Недаром в «Дневнике писателя», в статье «О том, каковой должна была бы быть молитва великого Гёте», он вкладывает в уста Вертера проникновенные слова:

«Боже, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне». В этих словах заключена классическая формула христианского гуманизма.

Из тупика богоборчества может быть один только выход: вера в Бога и в бессмертие души человеческой через веру в Богочеловека-Христа, преодоление гордыни человеческой, возомнившей, что она может знать планы Творца и «исправлять» их, то есть смирение. «Смирись, гордый человек», — взывал Достоевский в своей речи о Пушкине. Этот призыв слишком часто истолковывался левой частью нашей общественности как призыв к послушанию власть имущим. Но между покорностью и смирением есть громадная качественная разница. Покорность бывает перед силою, смирение — перед ценностью. Смирение в этом смысле есть высшая форма свободы. Человеческое творчество, индивидуальное и коллективное, тогда лишь может приносить благие плоды, если в основе его лежит смирение перед верховными ценностями. Вообще ошибочно думать, что Достоевский был индивидуалистом, боровшимся лишь с соблазнами коллективистического всерабства. Мы видели, что едва ли не главный фронт его духовной борьбы был направлен против соблазнов сверхчеловечества, то есть против крайнего индивидуализма.

Выражаясь языком современной философии, Достоевский был персоналистом, а не индивидуалистом. Персонализм же сочетает утверждение лич-

ной свободы с императивом служения обществу и тому, что выше общества. Достоевскому принадлежат слова о том, что «все за всех виноваты». Идея мистической, солидарной связи между людьми была одной из его излюбленных идей. В противовес нивелирующей идее всеравенства Достоевский выдвигает христианскую идею соборности и братства — идею «всечеловечества».

Христианство Достоевского чуждо прекраснодушия. Вера Достоевского — не слепая вера, а «прошедшая через горнило сомнений». «Мерзавцы упрекают меня в ретроградной вере в Бога, — писал Достоевский по поводу этих обвинений, повторяемых теперь советскими критиками. — Этим олухам и не снилась та глубина отрицания, которую я вывел в «Инквизиторе». И они хотят учить меня».

Христианство Достоевского чуждо отвлеченного морализма, которого не был чужд Толстой. Между прочим, передают, что, когда графиня Толстая читала Достоевскому «Мою исповедь» Толстого, то Достоевский бегал по комнате и восклицал: «Не то, не то!» Недаром сам Достоевский говорил: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть».

Христианство Достоевского прежде всего мистично и реалистично, как всякое подлинное христианство. Христианство Достоевского есть Иоанново, профетическое христианство, исполненное горения, достойного первых христиан. По антропологии Достоевского человек хотя и первородно греховен, но не придавлен грехом. Сквозь его падшее и бунтующее естество всегда сквозит образ Божий в человеке.

Достоевский, как никто, знал силу зла в мире. Он понимал, что источники зла — не только в чувственных соблазнах или в эгоизме, но прежде всего в неправедной одержимости духа. Он пророчески предостерегал против морали, оторванной от религии. «Мыслят устроиться справедливо, — писал он, — но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью. Ибо кровь зовет кровь и извлекший меч от меча погибнет. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга до последних двух человек на земле».

Достоевский — писатель трагического жанра, мыслитель, выражавший трагическое мироощущение. В то же время Достоевский всю жизнь стремился к «высшей гармонии духа» — к примирению логики ума и запросов сердца. Сам Достоевский не достиг этой гармонии. До конца жизни он пребывал в мучительном раздвоении, о котором он поведал нам в своих романах.

Но, по словам Гераклита Темного, «невидимая гармония прекраснее, чем видимая», и, по слову Достоевского, осанна его проходила через «горнило сомнений».

К этой осанне стремится и ею живет все творчество Достоевского. Гармония эта не дана в законченной форме, но она предвосхищается. Творчество Достоевского заканчивается на высокой прерванной ноте. Но в этой ноте уже дан переход от раздвоения к высшей гармонии духа.

## Очерк восьмой
## ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ И СМЕРТИ У ЛЬВА ТОЛСТОГО

Одна из самых характерных черт русской литературы заключается в том, что она всегда стремилась быть больше, чем только литература, что литературное творчество понималось одновременно как проповедь и учительство. Лев Толстой и Гоголь являют собой самые яркие примеры этого стремления не столько к отражению, сколько к моральному преображению реальности. И если Гоголь не нашел выхода из конфликта между его творчеством, в котором он поневоле отразил зло и пошлость, и его религиозной жаждой учительства, то в Толстом моральный проповедник одержал в конце концов пиррову победу над художником.

Но сколь драматический характер ни носил в Толстом этот конфликт, еще существеннее глубокая родственная связь между моралистом и художником в его творчестве. Вспомним дневник автобиографического героя «Детства, отрочества и юности», осуждение эгоистического самоублажения в рассказе «Люцерн», моральные искания Пьера и князя Андрея в «Войне и мире».

С другой стороны, общеизвестно, что и после своего морального кризиса конца семидесятых годов Толстой не переставал создавать художественные шедевры. «Хозяин и работник», «Смерть Ивана Ильича» или «Отец Сергий» не уступают по качеству его прежним творениям. Хотя, в силу специфичности замысла, в них нет прежнего гигантского охвата, но в них, может быть, еще более глубины.

Тем не менее нельзя отрицать, что в его классических произведениях чистый художник доминирует над моралистом, в его же позднейших творениях моралист получает решительное преобладание над художником.

Но это было чем-то большим, чем только конфликтом между художником и моралистом. Здесь в Толстом боролись два человека, два миросозерцания. Давно уже было замечено, что стихийной жизненной философией раннего Толстого был пантеизм, то есть бессознательное обожествление

жизни как целого, стоящей по ту или, вернее, по сю сторону добра и зла. Носителем этой жизненной философии пантеизма выступает в его «Казаках» дядя Ерошка. В «Войне и мире» по-толстовски круглой иллюстрацией этой философской жизни служит сон Пьера, виденный им во время пленения его французами.

«"Жизнь есть все, — думал Пьер, засыпая. — Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества..." И вдруг Пьеру представился, как живой, давно забытый кроткий старичок... и он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. "Вот жизнь", — сказал старичок-учитель».

Стихийная жажда жизни и опыт жизненной полноты в наглядной философии, выраженные в сне Пьера, резко контрастируют с суровым и беспощадным моральным пафосом, которым был охвачен Толстой в свои позднейшие годы и который проявлялся в нем спонтанно и ранее. Уже в «Анне Карениной», написанной в семидесятых годах, когда в авторе назревал моральный кризис, чувствуется более морализма, чем в жизнеутверждающем, гомеровском гимне жизни, каковым воспринимается «Война и мир».

Мы займемся впоследствии вопросом, насколько эти крайние полюса толстовского мировоззрения — пантеизм и пан-морализм — создают благоприятную почву истинно христианского мировоззрения. Для понимания же природы толстовского гения и даже некоторых особенностей его художественного мастерства чрезвычайно важно помнить эту его противоречивую склонность к пантеизму — религии жизни — и к суровому панморализму. Ибо без этого нельзя должным образом понять Толстого и как художника.

Разумеется, что вовсе не значит, что толстовский гений объясним из его пантеистической философии жизни или из его морализма, тесно связанного с памятью о смерти. Литература никогда не сводима к философии, даже в тех редких случаях, когда в ней содержится философия. Мы утверждаем лишь наличие связи между природой творчества Льва Толстого и его философией жизни и смерти.

Может быть, главной особенностью художественного творчества Толстого является необычайная, производящая впечатление полной реальности выпуклость, круглость его образов и описаний. Конечно, всякий художник убеждает нас в условной реальности своих образов. Но, в случае Толстого, это убеждение приходит само собой — у нас создается впечатление, что его образы созданы самой природой, а не гением человека.

Как сказал Н. Страхов: «Если бы жизнь умела писать, она написала бы "Войну и мир"».

В то время как произведения даже лучших писателей, Тургенева, Флобера, подобны прекрасно отделанной живописи, которой мы любуемся в двух измерениях, образы Толстого поражают своей трехмерностью, магией жизни во всей полноте ее проявлений. Скорее, они даже не поражают нас. Мы настолько сживаемся с ними, что знаем их лучше большинства наших друзей или родных. Мы даже забываем восхищаться мастерством автора, настолько внимание наше приковывается к этим трехмерным образам, к этому с полной естественностью текущему ходу повествования. Его творчество для него не было только призванием, оно было частью самой его жизни. Творчество Толстого трудно назвать литературой, настолько созданные им образы выходят за рамки всякой литературности и давно стали нашими вечными жизненными спутниками. Трудно представить себе произведения искусства, более лишенные всяких литературных эффектов, чем произведения Толстого. Воистину правда, в русском значении этого слова, была всегда главным героем его творчества.

Все вышесказанное не означает какого-либо снижения Достоевского как художника. Достоевский, во всяком случае, не меньший гений, чем Толстой, — и именно как художник. Обратная параллель, столь часто проводившаяся между ними, должна служить уяснению своеобразия обоих, а не сравнению степени их давно бесспорной гениальности. Образы, созданные Достоевским, пользуясь его же выражением, «реальны в высшем смысле». Им присуща не жизненная только, а метафизическая реальность, не трехмерная, а четырехмерная значимость. Но, в отличие от Толстого, у Достоевского сильнее всего представлены два измерения образности — и четвертое измерение глубины, за счет третьего измерения широты и выпуклости. Образы Достоевского магически оживают ночью, как это и полагается его «ночному гению». В свете же дня его образы несколько меркнут перед неотразимой солнечностью образов Толстого. Толстой — это широта. Достоевский — это глубина, что, конечно, не значит, что Толстой был лишен глубины. Дело здесь — в преобладании того или иного измерения мира художества. Творчество Достоевского проникает в глубины и возносится в высоты. Но в смысле жизненной убедительности, в смысле всесторонности их изображения, образы Достоевского уступают образам Толстого, что, повторяю, обусловлено вовсе не превосходством гениальности последнего, а глубоким, почти взаимоисключающим различием в природе их творчества. Мережковский в своей книге «Толстой и Достоевский», в свое время хорошо выражая их антиподность, подчеркнул, что она не означает взаимочуждости. Ряд афористических характеристик различия обоих гениев выражен у него проницательно: «У Толстого мы слышим, потому что видим, у Достоевского мы видим, потому что слышим».

Широко известен и другой афоризм Мережковского: «Толстой — тайновидец плоти. Достоевский — тайновидец духа». Этот афоризм, как всякий

почти афоризм, конечно, чересчур упрощает действительное соотношение. И Достоевский прекрасно умел, когда хотел, давать внешние зарисовки своих героев. Вспомним хотя бы незабываемое описание профиля Федора Павловича Карамазова. И Толстой умел проникать в глубины духа своих героев. Вспомним хотя бы описание умирания князя Андрея.

Но, будучи взят как приближение, этот афоризм Мережковского ценен как основное указание на характер различия в творчестве обоих русских гениев.

Давно уже было указано на всеобъемлющий диапазон творческой мощи Толстого: на его удивительную способность с одинаковым мастерством и силой описывать как батальные сцены, так и тишину уединения, полноту его внешних зарисовок, рядом со способностью проникать в интимнейшие переживания героев и героинь, детей, стариков, даже лошади («Холстомер») и дерева («Три смерти»).

В этой универсальности охвата всех проявлений жизни Толстой, конечно, не имеет равных. Как сказал один критик, этот «слон» может с одинаковым успехом вырывать деревья с корнем и нежно снять бабочку с цветка. Недаром еще Тургенев говорил: «Левушка Толстой — это слон». В этой универсальности Толстого можно сравнить лишь с Гёте. К нему даже в большей степени, чем к Гёте, применимо известное стихотворение Баратынского, обращенное к Гёте: «Зане совершил в пределе земном все земное».

Один из лучших критиков Толстого, Константин Леонтьев, в свое время, может быть, выразительнее других дал характеристику всеобъемлющего диапазона русского Гомера:

«И какие контрасты! Пожар Москвы и детские игры... морозы в поле и балы во дворцах. Императоры и мужики в лаптях, деревенские охоты, военные попойки, солдатская болтовня. Целомудрие и чувственность, с одинаковой силой выраженные. Этот толстый и дряхлый воин Кутузов, который то молится, то хитрит, то плачет, то, накануне Бородинского сражения, читает себе спокойно французский роман и шутит с попадьей.

И еще — оригинальная манера автора: приостановить иногда надолго ход действий и работу всей внешней наблюдательности, и раскрывать внезапно перед читателем как бы настежь двери души человеческой, и, приставив к его глазам (иной раз чуть не насильно) какой-то свой собственный психический микроскоп, погрузить его (читателя) в мир фантазии, то наяву, то в полусне, то в разгаре сражения, то на одре медленной и кротко-примиряющей смерти»[38].

Тот океан жизни, который изображен в «Войне и мире», как будто производит впечатление некоторой бесформенности. Но эта мнимая бесформенность отражает безбрежность этого океана жизни. В «Войне и мире», в отличие от «Анны Карениной», нет настоящего конца. Это огромный фрагмент жизни, за которым ощущаются еще более неизмеримые горизонты, и это только усиливает впечатление колоссальности, которое всегда связывается с чтением этого романа.

Даже философский эпилог, в котором Толстой излагает свою весьма спорную фаталистическую философию истории, приобретает художественный смысл, ибо, после детальных проникновении в тайны индивидуальных жизней, автор бросает взгляд на те же события как бы с перспективы вечности.

Давно было замечено, что толстовский гений близок гомеровскому. О влиянии тут, конечно, не может быть и речи. Но близость эта демонстрируется и тем, что Толстой читал «Илиаду» незадолго до написания «Войны и мира», а также тем благоговением, с которым он относился к Гомеру. Ведь он выучился даже по-древнегречески с ближайшей целью читать Гомера в оригинале. И недаром в своей позднейшей статье «Шекспир и драма» он прямо противопоставляет Гомера — Шекспиру, разумеется, не в пользу последнего.

Критик Мирский с основанием замечает, что в настоящем эпическом романе, как в эпической поэме, «ничего не кончается, жизнь продолжает свое течение». Характерно, что повествовательная часть «Войны и мира» кончается даже не точкой, а многоточием. Роман обрывается на ночных мечтаниях сына князя Андрея, Николеньки, а именно следующей фразой: «А дядя Пьер! О, какой чудный человек! А отец? Отец! Отец! Да, я сделаю то, чем бы даже *он* был доволен...» — после чего следует многоточие и линия повествования обрывается. Это многоточие как бы символизирует, что река жизни продолжает свое течение.

Та необыкновенная мощь и убедительность, которые свойственны образам и описаниям Толстого, достигают степени художественного чуда, причем это чудо достигается самыми простыми и естественными на первый взгляд средствами: освещением одних и тех же событий и лиц как изнутри, так и извне, искусным чередованием повествования с диалогами, живыми сценами и другими приемами, подражать которым, несмотря на их прозрачность, было бы безнадежным делом. Ибо только великому художнику дано «чудесной мерой измерить ад, измерить рай». Интересно, что Толстой умел даже свои художественные недостатки превращать в достоинства. Так, стало общим местом упоминать о «тяжести» слога Толстого, где слово «который» встречается иногда по нескольку раз в одной фразе и построение фразы иногда чревато рядом придаточных предложений, со всякими «ежели» и «нежели». Но сама эта тяжесть слога, в силу какой-то магии, способствует созданию впечатления необычайной мощи. Как будто этот тяжелый слог подобен гигантскому маховому колесу, приводящему в движение весь сложный и тонкий механизм его творчества.

Как бы то ни было, по мере того как моралист в Толстом все более побеждал пантеиста, менялась и природа его творчества. Моральный суд автора над героями в «Анне Карениной» гораздо строже, чем в «Войне и мире», и не только над Анной, но и над обманутым Карениным, и над добродетельной графиней Лидией Ивановной, и над многими другими.

В «Анне Карениной» все повествование строже, суше, здесь даже меньше поэзии. Но здесь зато больше зрелости гения, больше экономии художественных средств, больше сдержанности и выдержанности.

Если «Война и мир» стоит под знаком по-гомеровски окрашенного пантеизма, то в «Анне Карениной» на первый план выступает моралист. Художественно оба произведения равноценны. При этом, несмотря на грозный эпиграф «Мне отмщение и Аз воздам», читатель поневоле проникается симпатией и жалостью к Анне и вряд ли станет на сторону ее пуританского мужа или добродетельной графини Лидии Ивановны. Автор все понимает, но не все прощает, и, сожалея о судьбе Анны, читатель чувствует как бы высшую Немезиду в ее страшном конце[39].

Какое отличие от флоберовской «Мадам Бовари», где тема неверности жены подана с непревзойденным совершенством, но где мы не ощущаем того обнажения нравственного облика героев и того беспощадного морального суда автора, по поводу которого Страхов писал, что ему становится страшно за толстовских героев.

В сущности, «Анна Каренина» — трагедия, безвыходность которой еще более оттеняется счастьем Левина и Китти. Но, как заметил Константин Леонтьев, трагизм в этом романе носит здоровый, трезвый характер, герои Толстого по природе не патологичны, а лишь поставлены или ставят себя в трагическое положение. В этом отличие трагизма Толстого от трагизма Шекспира или Достоевского, где сами герои патологичны и носят трагедию в своей душе еще прежде, чем оказываются в трагическом положении. «Патетическое» искусство было не только чуждо Толстому, но и возбуждало в нем протест, доходящий до отрицания. Эта нелюбовь Толстого к патологии, особенно если она подается по всем правилам «театральности», что неизбежно в драме, достигала у него гипертрофической степени, вплоть до отрицания Шекспира. Величайший гений прозаического эпоса начисто отрицал величайшего гения поэтической трагедии.

Вообще отношение Толстого к искусству было двояким: с одной стороны, как великий художник, он любил искусство, особенно — музыку, которая оказывала на него магическое влияние; с другой стороны, моралист в нем, искавший «единого на потребу», считал искусство греховным соблазном или ненужной роскошью.

Легко отмахнуться от этой проблемы отношения между моралью и искусством разграничения сфер, как это делает большинство. Но проблема эта гораздо глубже, и Толстой хорошо это чувствовал, если даже его философия искусства может представляться сомнительной. Ибо искусство всегда смотрит на добро и зло с некой беспристрастной дистанции. Искусство всегда стоит в каком-то отношении «по ту сторону добра и зла».

Говоря словами Достоевского, «красота — страшная вещь... Здесь берега сходятся и противоречия вместе живут». И у самого Толстого мы

читаем в «Войне и мире», там, где Николай, жестоко проигравшись и до глубины души расстроенный, слушает пение Наташи перед драматическим объяснением с отцом: «О, как задрожала эта терция и как тронулось что-то лучшее, что было в душе Ростова. И это что-то было независимо от всего в мире и выше всего в мире. Какие тут проигрыши, и Долоховы, и честное слово...

Все вздор! Можно зарезать, украсть и все-таки быть счастливым...»

Слишком чувствуя эту магию искусства, Толстой хотел обуздать ее, превратить искусство в орудие морали, и эта тенденция все нарастала в его творчестве.

Впоследствии Толстой откровенно поставил свое искусство на службу морали. Но мощь его гения была такова, что даже его нравоучительные народные рассказы полны глубокой жизненной правды. Добро подчинило себе истину и красоту, но это подчинение не пошло во вред истине и красоте. Когда читаешь «Крейцерову сонату» или рассказ «Хозяин и работник», то забываешь о нравоучительной цели, ради которой они были написаны, и вспоминаешь их прежде всего как гениальные своей правдивостью и глубиной произведения искусства.

Может показаться парадоксальным, что Толстой, как никто чувствовавший стихию новой жизни, воплотивший в своих творениях полноту жизни, так много думал о смерти и что в его творчестве даны лучшие в мировой литературе описания умирания. Мысль о смерти никогда не покидала Толстого, но во второй половине его жизни и творчества это «мементо мори» достигало степени навязчивой идеи, и кошмар бессмысленности жизни, обнаруживающейся в свете смерти, преследовал его неустанно, даже в счастливые периоды жизни. Недаром Толстой воспринял в конце 60-х годов философию великого пессимиста Шопенгауэра как своего рода откровение и называл его «гениальнейшим из людей»[40]. Шопенгауэр был одарен даром видения «оборотной стороны вещей», так сказать, ночной изнанки дневного мира. Как Парменид, он был способен «видеть тьму и слышать молчание». Подобно Шопенгауэру, Толстой как бы чувствовал, что тот мир полноты жизненных явлений, который он с такой силой умел изображать, не самодостаточен, что за ним раскрывается бездна, его породившая. Говоря словами столь ценимого Толстым Тютчева:

Поочередно всех своих детей,
Свершающих свой подвиг бесполезный,
Она равно приветствует своей
Всепоглощающей и миротворной бездной.

Философия жизни Толстого неотделима от его философии смерти. Самые глубокие, подводящие к последнему порогу описания смерти даны у Толстого в изображении умирания князя Андрея в «Войне и мире»,

Николая Левина в «Анне Карениной» и, конечно, «Смерти Ивана Ильича» — этом бессмертном рассказе о смерти.

Во всех трех случаях процесс агонии представлен с потрясающей естественностью. Смерть Николая Левина изображена более с точки зрения окружающих — Левина и Китти. Но в описании смерти Андрея и Ивана Ильича, особенно в последнем случае, этот процесс изображен преимущественно изнутри, вплоть до самого последнего момента. Всякая смерть страшна. Но в случае князя Андрея этот страх смягчается резиньяцией, примиренностью.

Вспомним эти строки, которые кто не перечитывал по нескольку раз: «Князь Андрей не только знал, что он умрет, но он чувствовал, что он умирает, что он уже умер наполовину. Он испытывал сознание отчужденности от всего земного и радостной странной легкости бытия. Он, не торопясь и не тревожась, ожидал того, что предстояло ему...»

Смерть князя Андрея воспринимается не как полное исчезновение, а скорее как переход в иное состояние — и притом не в христианскую загробную жизнь, в Боге или в отвержении от Бога, а скорее как погружение в какую-то светлую нирвану.

В противоположность этому, в изображении смерти Ивана Ильича, человека в высшей степени обыкновенного, передан весь животный ужас перед абсолютным исчезновением. У всех читавших этот рассказ в ушах как бы отдается агонический крик «Не хочу-у-у» с ударением на «у», которым Иван Ильич кричал три дня и три ночи. Хорошо запоминается образ «черного мешка», в который он как бы проваливается. И все же — даже в этом случае самый последний момент смерти воспринимается как освобождение. Вот часть этого описания:

«Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в черном мешке, в который его просовывала невидимая, непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Пролезть же ему мешает признанье того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило *его*. Вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавила ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление... В это самое время Иван Ильич провалился, увидал свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо... Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет».

Таким образом, в этом случае, где животный ужас охватывает все существо Ивана Ильича, все же в самом последнем моменте ему приоткрывается нездешняя радость смерти.

Наилучшим комментарием к философии смерти у Толстого может служить изображение двуликого бога смерти у древних индусов: одно лицо его — искаженная предметным ужасом гримаса, другое — не поздешнему спокойный, устремленный куда-то вдаль лик.

Особый и один из коренных вопросов — вопрос о христианстве Толстого. Если подходить к этому вопросу формально — с точки зрения катехизиса и догм, то Толстой сам весьма недвусмысленно заявил себя противником того, что он называл «догматическим христианством» вообще, а не православия только. Но в наше время, когда церковь находится под ударами со стороны воинствующего безбожия, эта борьба Толстого против церкви вряд ли вызовет большое сочувствие. Да и сам Толстой в нынешних условиях вряд ли продолжал бы эту борьбу. Из основных мотивов в этой его борьбе с церковью, думается, главными были два: сознание противоречия между словесным исповеданием веры у большинства и нарушением заветов христианства на каждом шагу в практической жизни и еще более важный мотив с молодости: лелеемое им стремление не только дать религиозной вере разумное оправдание, но саму веру сделать «разумной верой». Художник со стихийной жизненной мощью, Толстой, когда он начинал философствовать, становился строгим и даже близоруким рационалистом, хотел устранить из веры все иррациональные, мистические элементы. Вера в разум мешала Толстому проникнуться подлинной верой, в которой всегда есть нечто сверхрациональное, невыразимое словами и понятиями. Разум может осмыслить веру, и в наше время эта задача особенно настоятельна, но не может создать веры. Между тем Толстой в своих религиозно-философских писаниях любил изображать дело так, как будто разум и добро и вера — синонимы, что только эгоистическая слепота мешает нам жить ради Бога и добра. В то же время нет сомнения в том, что искания Толстого были подлинно религиозные искания, что он сам был одушевлен и даже одержим религиозной жаждой, которая по своей природе сверхрациональна, мистична и не выводима из разумных положений. Хорошо говорит на эту тему проф. Зеньковский: «Он вступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер своих переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос — не Бог, а, между тем, он следовал Христу именно как Богу. Он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом».

Религиозная трагедия Толстого заключается не только в раздвоении между стихийным язычником и моралистом в нем, но и в том, что, будучи

моралистом и врожденно религиозным человеком, он разумом своим не хотел видеть животворящего корня той же христианской морали — веры в бессмертие и в Христа Богочеловека. Как говорил Достоевский: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть».

Отлучение Толстого от православной церкви было, в сущности, только точкой над «i» его сознательной внецерковности, каковы бы ни были мотивы отлучавших. Ибо Толстой давно отлучил себя сам.

Если из всего целостного спектра христианского учения Толстой впитал в себя преимущественно моральную его сторону, то он умел, как никто иной, испускать эти вобранные им лучи света христианства и просвещать этими лучами умы и сердца людей.

При проведенной до революции анкете среди русских студентов на вопрос о том, какой писатель более других оказал на них положительное моральное влияние, подавляющее большинство ответило: Толстой.

Как моральный магнит, Толстой притягивал к себе морально чутких людей всего мира: паломничество в Ясную Поляну служит тому яркой иллюстрацией. Известно о посещении Ясной Поляны Масариком, Ромэном Ролланом. Но сколько менее известных людей, мучившихся моральными запросами, находило в беседах и общении с Толстым удовлетворение этих запросов, даже если здесь играл большую роль ореол всемирной славы писателя.

Но Толстой и как писатель велик не только своим художественным гением, а и тем стремлением к правде, которым он был, в благородном смысле этого слова, одержим. Английский писатель Лоуренс как-то сказал: «Нужно быть необычайно религиозным, чтобы быть истинным художником». Если эти слова мало применимы к натуралистам и формалистам от литературы, то они полноценно применимы к высшим представителям художества и в высшей степени — к Толстому. Ибо искусство, оторванное от морали и религии, всегда будет внутренне ущербно, и лишь в союзе с моралью и религией может оно выполнять свое предназначение — отражать правду и добро в красоте, предваряя преображение мира и человека.

Для того чтобы видеть насквозь человека, как видел людей Толстой, для этого недостаточно только быть художественным гением. Для этого надо быть устремленным к высшей правде — не только к жизненной правдивости, но к правде в том смысле этого слова, какой вложен в него гением русского языка. Об этом хорошо говорил Михайловский:

«Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в каком европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое».

И Толстой с большим правом, чем Михайловский, мог бы повторить заключительные слова этого панегирика: «Все меня занимало исключительно с точки зрения великой двуединой правды».

Возвращаясь к теме о христианстве Толстого, можно сказать, что он не удовлетворяется тем, что Владимир Соловьев называл «домашним» или «храмовым» христианством, а жаждал деятельного претворения в жизнь основ христианского учения.

Толстой сам мучительно переживал противоречия между его моральной проповедью и тем, что он не до конца следовал своим заветам опрощения и отречения от всего мирского. Его давно замышляемый уход задерживался жалостью к жене, ссоры с которой принимали иногда невозможный характер и за которые винить приходится обе стороны.

Богословы правы, критикуя ту морально-сектантскую интерпретацию, которую Толстой давал христианскому учению. Толстой как богослов едва ли приемлем.

Но Толстой как великий правдолюбец и как человек, всю жизнь напряженно искавший Истины и Добра, останется для нас всегда одним из высших воплотителей художественного гения и морального авторитета.

# Приложение III

## Н.Ф. ФЕДОРОВ

Особое место в ряду религиозных русских мыслителей занимает Н.Ф. Федоров (1828–1903). Особое в том отношении, что он довольно скептически относился к задаче построения миросозерцания и вообще к теоретической философии. Подобно Л.Толстому, он хотел знать «единое на потребу» — понять главный смысл жизни и найти путь к деятельному осуществлению этого смысла.

Известно, что три великих ума XIX века в России чрезвычайно высоко ценили Федорова, приобретшего общую известность лишь после издания его поклонником Н. Петерсоном «Философии общего дела».

Поэт Фет приводит слова Толстого, сказанные о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком».

Достоевский, высказываясь о мыслях Федорова, писал Петерсону: «Скажу, что, в сущности, я совершенно согласен с этими мыслями». И наконец, Владимир Соловьев писал Федорову: «Я, со своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

Одних этих отзывов достаточно, чтобы дать понять о том впечатлении и признании, которые возбуждал Федоров как человек и как мыслитель.

Сама биография Федорова довольно необычна. Он родился от незаконной связи князя Гагарина с плененной черкешенкой. Сам он был человеком подвижнической жизни. Последние 25 лет своей жизни он состоял библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве. Жил он на чрезвычайно скромное жалованье, отдавая притом почти все деньги неимущим, сам ходя в потертом костюме.

Тайна обаяния Федорова заключается в его единоцелеустремленности. Он был, в сущности, однодумом. Но, как сказал бы Розанов, «пусть я бездарен, зато тема моя талантлива».

Федоров был своего рода христианским активистом. Он был убежден, что «в настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни... и тогда сама собой уничтожится вся пута-

ница...». Этим потерянным смыслом жизни он считал восстановление братства на земле. И не только по отношению к живым, но и к умершим. Отсюда его главная идея — всеобщее воскрешение.

Федоров восставал против идолатрии идей, отвлеченного миросозерцания. Он писал: «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, то есть она должна из пассивного, умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела».

Федоров был как против объективности, которая приводит к отвлеченной истине, равнодушной к судьбам человека, так и против субъективности, приводящей к равнодушию человека к истине.

Этим обеим установкам он противопоставлял «проективность», то есть целеустремленность к будущему в интересах всего человечества. Иначе, говорил он, философия ставит себя в рабское положение.

Лишь руководясь «проективной» идеей всемирного братства, продолжал он, может философия помочь человеку соучаствовать в Божьем деле. Соучаствовать, ибо человек призван, по его убеждению, стать хозяином Вселенной. Сама природа, писал он, ищет в человеке своего «хозяина», а не только исследователя. Космос нуждается в человеческом разуме.

В отличие от большинства других русских религиозных мыслителей Федоров высоко ценил технику, но, конечно, хотел, чтобы техника стала могучим оружием овладения силами Вселенной ради осуществления Божьего дела. Он пояснял при этом:

«Природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога, ибо в ней предначертания Творца частию еще не выполнены, частию даже искажены».

Судя по опубликованным отрывкам мыслей Федорова, нельзя определенно сказать, думал ли он, что искажение планов Творца произошло в силу грехопадения — или в силу замыслов Творца предоставить самому человеку исправить Его же дело.

Во всяком случае, он ставит перед человечеством грандиозную задачу спасения всей Вселенной, которая должна начаться спасением земли. Говоря словами мыслителя, «нынешняя Вселенная стала слепою, идет к разрушению, к хаосу, потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия, что и обратило древо знания в древо крестное».

Поэтому это «древо крестное» должно объединить всех в обращении знания в дело.

(Скажем в скобках, что толкование грехопадения, данное Федоровым в этих словах, несколько туманно и вряд ли подсказывается Библией. Ибо знание без дела, так сказать, нейтрально, страшны же злые дела, особенно если они совершаются во всеоружии знаний.)

Как бы то ни было, для Федорова радикальным злом были «небратские отношения» между людьми; причину этих небратских отношений он связывал с изначальной слепотой природы, подлежащей преодолению. Вопрос о преодолении небратства между людьми нельзя отделять от слепоты природы по отношению к людям.

Но братство, по убеждению Федорова, должно распространяться не только по отношению к живущим, но и по отношению к мертвым предкам, ибо объединение человечества без прошедших поколений было бы неполным. Отсюда — федоровский пафос воскрешения мертвых, преодоления самой смерти через воскрешение предков.

«Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной», и «тот недостоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил».

Что касается методов осуществления этого дерзновенного «проекта» — Федоров выражается весьма неясно. Иногда он говорит о необходимости «управления молекулами», «собирания рассеянных во вселенной частиц», имея в виду чуть ли не химическое воссоздание умерших. Иногда кажется, что этого воскрешения он надеется достигнуть чисто духовным путем — силою веры, двигающей горами. Его вера в науку, точнее, в человеческий научный гений, была почти беспредельной; в этом отношении Федорова можно сравнить лишь с Бергсоном и Тейар де Шарденом.

Нравственный императив воскрешения мертвых был принят Достоевским. Но Владимир Соловьев, вообще более чем сочувственно относившийся к идеям Федорова, имел свои сомнения. В письме Федорову он прямо писал:

«Простое физическое воскрешение умерших не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в котором они стремятся пожирать друг друга... было бы .и невозможно, и совершенно нежелательно».

На этом письме Соловьева Федоров сделал приписку: «Воскрешать каннибализм, то есть воскрешать смерть! Какая нелепость!» Из этого видно, что Федоров имел в виду какое-то преображенное воскрешение, но, во всяком случае, ясности в этой важнейшей из его идей — нет.

Он загадочно говорил о том, что если не будет осуществлено воскрешение мертвых здесь, на земле, то произойдет «трансцендентное воскрешение» — очевидно, Божьим соизволением, но добавлял, что такое трансцендентное воскрешение будет реально лишь для избранных, — для достойных войти в царство Божие, тогда как его «проект» предусматривал всеобщее спасение и всеобщее воскрешение.

В идее Федорова есть «соблазн и безумие», но есть и высшее дерзание.

Чего-либо похожего на философскую систему Федоров не оставил, и в строго академической истории философии для него не нашлось бы места. Но в истории русской мысли нельзя пройти мимо Федорова и его «проекта».

# Приложение IV

## ФИЛОСОФИЯ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ

Общая картина русской философии XIX века была бы неполна без изложения учений мыслителей, вышедших из Духовных Академий или связавших с ними свою судьбу. Это относится особенно к профессорам философии Московской и Киевской Академий.

В XVIII веке из этих Академий не вышло ничего философски ценного. Но с начала XIX века, по мере повышения образовательного уровня иерархов и когда богословские познания были органически усвоены, а не просто заучены, в этих Академиях появились признаки пробуждения живой философской мысли — конечно, религиозной.

С 1814 года в Московской Академии начали устраивать так называемые «Ученые беседы», основной темой которых было философское осознание богословского наследия и усвоение философской мысли Запада на основе этого наследия. Важно подчеркнуть, что эти «беседы» происходили за 9 лет до собраний «любомудров».

Первым крупным «академическим» мыслителем был Ф. Голубинский (1797–1854). Он был христианским платоником, стремившимся преобразовать платонизм в духе святоотеческой литературы. Центр тяжести в его деятельности относится более к лекциям, чем к писаниям. Но влияние его как лектора и учителя было велико. У него появился ряд талантливых учеников, из которых наиболее одаренным был В. Кудрявцев — философски наиболее значительный мыслитель русской богословской школы.

Основной идеей Голубинского была идея бесконечного бытия, предваряющего всякое частное познание.

Руководясь идеей бесконечного бытия, Голубинский пытался философски обосновать идею творения мира, причем он подчеркивал, что сотворенному миру присуща относительная самостоятельность, что в элементах сотворенного мира существуют начала «из себя самих действующие». В каждом частном бытии, говорил он, «есть свой центр».

Голубинский отличал «истинное познание» от «неистинного». В духе на столетие позже появившегося интуитивизма он учил, что «ощущение должно быть объятием познаваемого».

Другим выдающимся мыслителем был Ф. Сидонский (1805–1873). Вероятно, не без влияния английского эмпиризма, он придавал большое значение чувственному опыту, но утверждал, что путь философии ведет «от опыта к умозрению», завершающемуся «интеллектуальной благодатью». Его главное произведение — «Введение в науку философию».

Нужно упомянуть также В. Карпова (1798–1857), снискавшего себе известность в качестве превосходного переводчика диалогов Платона. В нем было очень сильно влияние немецкого идеализма, особенно Гегеля, которого он стремился «оправославить». Главной задачей он ставил преодоление рационализма, что возможно лишь через проникновение познания — верой. «Философия, развиваясь в недрах христианства, — писал он, — не может сделаться рационалистической».

Ту же тенденцию «гегельянства, исправленного православием», можно найти у профессора Киевской Академии С.С. Гогоцкого (1813–1889), чрезвычайно плодовитого писателя, поднявшего философский уровень Киевской Академии на большую высоту.

Но самым выдающимся мыслителем, вышедшим из Киевской Академии (впоследствии — профессора Московской Академии), нужно считать Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874).

Едва ли не единственный из «академических» мыслителей, он снискал себе известность в более широких кругах своим очерком «Из науки о человеческом духе», посвященном критике материалистического учения Н. Чернышевского, главным образом его книги «Антропологический принцип в философии».

Юркевич одним из первых обратил внимание на гносеологическую несостоятельность материализма вообще и той грубой формы его, в которой он изложен у Чернышевского в частности. Юркевич подчеркивает, что у материализма есть свои исторические заслуги — стремление ничего не принимать на веру, исходя только из непосредственно-данного, каковым материалисту представляется физическая реальность материи. Но, продолжает Юркевич, отвергая всякую веру, материализм, силою вещей, кончает новой мифологией, например, утверждением перехода количества в качество («Не миф ли, — пишет он, — что в вещах количественное переходит в качественное?») и новой верой в слепую Материю как в субстанцию всех вещей.

«Идея абсолютной физики, — пишет он, — составляет тот основной его недостаток, из которого могут быть выведены его другие недостатки».

Далее Юркевич замечает, что материализм терпит крушение при попытке перехода от тела к душе. «Я могу видеть материальный предмет, говорит он, — но самое мое видение есть уже духовный акт». «Влияние

тела на душу, — продолжает он, — есть факт, но влиять можно лишь на то, что уже имеется. То есть влияние тела на душу предполагает известную самобытность духовного начала».

«Наши душевные состояния, — продолжает Юркевич, — открываются нам не посредством чувственного восприятия, а через самонаблюдение». «Самовоззрение и самонаблюдение — основной источник психологических понятий». Отвергать нематериальное, — считает он, — потому, что его «не надо», значит не понимать, *что* такое самонаблюдение, которое есть внутренний опыт.

Если метафизический дуализм Материи и Духа, говорит далее Юркевич, не выдерживает критики (и в этом частичная правота материализма), то гносеологический дуализм — чувственного восприятия и самонаблюдения — неустраним, ибо он является выражением двойственной природы человека. Единство тела и души может и даже должно быть постулировано, но непосредственно созерцаться оно может лишь Господом Богом.

Работа Юркевича «Из науки о человеческом духе», в которой содержится эта критика материализма, вызвала совершенно недостойную отповедь со стороны Чернышевского и еще более со стороны его поклонников. Вместо ответов по существу, «чернышевцы» указывали на то, что Юркевич — профессор Духовной Академии, что должно исключить возможность какой-либо с ним полемики. Вообще против Юркевича была поднята настоящая травля, которую он принял, может быть, слишком к сердцу.

По поводу этой травли он писал впоследствии:

«Наша эпоха находится действительно в прямой противоположности к средневековой. Очень часто случается, что во имя совершенно невинных естественных наук преследуют и пытают человека за его любовь к истинам духа, как некогда почтенные инквизиторы пытали и преследовали его во имя Христово за его любовь к истинам естествознания».

Скажем еще несколько слов о других философских работах Юркевича. В своей первой работе «Идея» он дает анализ основных категорий «мыслимого», «сущего» и «явления», смысл которого хорошо выражен в его же формуле: «То, что может быть (мыслимое, идея), переходит в то, что есть (действительность, явление), посредством того, что должно быть (истинно сущее)». Этой, формулой любил впоследствии пользоваться Владимир Соловьев, и вообще несомненно некоторое влияние, оказанное Юркевичем на ранние построения Соловьева (как известно, Владимир Соловьев в течение года посещал курсы Богословской Академии, где преподавал Юркевич).

В своей позднейшей работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевич высказал мысль о необходимости «платонизации» Канта, предвосхитив этим почти на полстолетия неокантианские школы Когена (Марбургская школа) и Виндельбандта и Риккерта (Фрейбургская школа).

Но самая интересная работа Юркевича — «Сердце и его значение в духовной жизни человека». Он считает дуализм «сердца» и «головы» не менее основоположным, чем традиционный дуализм души и тела. Под «сердцем», следуя апостолу Павлу, он понимает «средоточие души и духовной жизни, подобно тому, как физическое сердце есть средоточие симпатических и произвольных нервов». «Душа — основа сознательной психической жизни, и ее ближайший орган есть сердце».

В этой работе Юркевич стремился преодолеть рационалистические представления о душе человека. Предваряя психоанализ Фрейда, он утверждает, что «в самой душе есть нечто задушевное». «Ум — вершина, а не корень душевной жизни», — продолжает он. Он высказывает также мысль, что «ум — правительственная и владычествующая сила, но не рождательная». Предваряя не только Фрейда, но и Юнга, он далее говорит, что «разум — свет, а душа — освещаемое изнутри существо».

Далее Юркевич стремится восполнить «этику головы» (высшим выражением которой он считает этику долга Канта) — «этикой сердца», любовью в Боге.

К сожалéнию, смерть прервала слишком рано творческий путь Юркевича, одного из «слишком ранних предтеч слишком медленной весны» в русской философии.

Юркевич явился одним из предтеч русского религиозно-философского ренессанса. Но в своих работах он проявлял достойную истинного философа сдержанность и осторожность — при всей смелости и оригинальности его построений.

Если Юркевичу пришлось пострадать от травли «просвещенцев», то другому «академическому» мыслителю — архимандриту Бухареву пришлось испытать на себе гонения «правой реакции» — синодальных властей. Но сначала расскажу немного о личности и идеях этого мыслителя.

А.М. Бухарев (1824–1871), ставший арх. Федором, не занимал профессорского поста, но все свое свободное время отдавал религиозно-философским писаниям. Подобно другим мыслителям Духовной Академии, но с еще большим воодушевлением, он философствовал не о христианстве, а исходя из церковного, православного христианства. Его основной идеей, как и у славянофилов, была идея оцерковления общества, или, выражаясь его языком, идея «богословия культуры». Сетуя на отрыв светской цивилизации от Церкви, он утверждал, что «православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни». Это оцерковление общества может наступить, как он прекрасно понимал, лишь через свободное приятие обществом Истины Христовой, но носителями этой истины, как он настаивал, надлежит сделать все возможное для ускорения торжества Христовой Истины. Предваряя соловьевские «Чтения о Богочеловечестве», Бухарев подчеркивал все огромное философское и культурное значение Никейского догмата о единстве двух природ в Христе. Он проводит (в своем главном произведении «О Православии в отношении к совре-

менности») интересную мысль о том, что развитие западной философии от Фихте до Гегеля представляет собой односторонне понятое откровение о Богочеловечестве (подчеркивание творческих даров человека за счет божественной благодати). Одну из главных задач философии он видит в своего рода искуплении мысли, искаженной грехопадением. «Христос как Агнец Божий взял на себя, и философские грехи».

Вообще он был вдохновлен «обилием Христова света, открывавшегося верующей мысли». Менее всего Бухарев был склонен к недооценке человека и его творческих даров. Он даже говорил, что «стеснение свободного творчества есть прекращение богослужения мысли и сердца». Но он полагал, что в основе всякой светской культуры лежит определенное вероучение, хотя эта истина обычно не сознается многими творцами культуры. Первопричиной всех общественных и культурных недугов он считал «бессознательные ереси», из которых главным, по его мнению, было арианство — отрицание божественности Христа и тем самым возможности обожения человека.

В этом смысле он говорил о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного Бога — не хочет видеть, что «творческие силы есть не что иное, как отсвет того же Бога Слова». В связи с этим он высказывает мысль, что все положительные достижения светской цивилизации коренятся в благодатной энергии, излучаемой христианством. В этом смысле он говорит о «скрытой теплоте» Христовой церкви, проявляющейся и в тех, кто, с внешней и рациональной точки зрения, находится как будто вне ее. В этом же смысле он проводит мысль о достоинстве христианства и недостоинстве христиан — идею, которую особенно подчеркивал впоследствии Бердяев. Таким образом, и общественная несправедливость является в своей последней сущности следствием несовершенства самих христиан — их неспособности быть на высоте христианского учения.

«Язвы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности (написано в 60-е годы), в сущности своей суть язвы и струпы той духовной проказы, которой больны сами христиане».

Поэтому обличение безбожности современной светской цивилизации восполняется у Бухарева еще более острым обличением самих христиан, ограничивающихся лишь скромной данью церкви и ее заветам, вместо того чтобы жить в церкви. Он предвидит наступление эпохи, когда вскроется истинный смысл истории и при этом обнаружится религиозная ее подоплека.

«Будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких святые отцы низлагают древних еретиков, и когда многое, мнящее себя православным, окажется более сродни с неправославным».

Хотя эти слова соответствуют общему духу учения Бухарева, в них можно усмотреть также его личную горечь.

Дело в том, что слишком необычные для того времени взгляды Бухарева и его свободомыслие (конечно, в рамках церковности) навлекли на него гнев и преследования тех, кого он, по-видимому, имел в виду, называя «православными только по имени».

Бухареву удалось издать свое главное произведение «О Православии в отношении к современности». Но другой его труд, над которым он работал много лет, — об Апокалипсисе так и не увидел света вследствие подозрений в неортодоксальности, которые вызвала его первая книга.

Особенно ожесточенную кампанию против Бухарева вел воспитанник Киевской Академии Аскоченский, издатель журнала «Домашняя беседа». Под влиянием обвинений Аскоченского и других Бухарев должен был выйти из монашества. Вскоре он женился, но вследствие продолжающейся травли был лишен права служить в церкви. Умер он в величайшей бедности, 47 лет от роду.

Перу злого гения Бухарева, Аскоченского, принадлежат, между прочим, в своем роде классические слова, в которых откровенно выражен дух «правой реакции»: всякий человек, «ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации, — трус, ренегат и изменник».

Таким образом, идея оцерквления общества, «богословия культуры», была воспринята синодальными властями как «ренегатство».

По существу, Бухарев оказался впереди своего времени и его идеи были высказаны слишком рано, чтобы найти сочувственный отклик. В начале XX века Бухарев оказался бы в русле русского религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого он был.

В связи с этим интересно провести обратную параллель между Бухаревым и славянофилами, отчасти с Владимиром Соловьевым. Славянофилы и Соловьев шли от светской культуры и философии к религии, подводя к ее порогу. Бухарев, наоборот, исходил от христианства, точнее, от православия, с тем чтобы осветить его светом светскую культуру. На этом пути он оказался одним из первых пионеров и, как многие пионеры, встретился с непониманием и враждебностью окружавшей его среды.

Во всяком случае, в истории русской культуры и особенно русской мысли Бухареву принадлежит одно из почетных мест.

Переходим теперь к мыслителю более умозрительного склада — В.Д. Кудрявцеву (1828–1891). В отличие от Юркевича и арх. Бухарева Кудрявцев не затрагивал актуальных вопросов современности и не имел острых разногласий с власть имущими или влиятельными кругами.

Он был философом классического профиля, умственный взор которого, подобно его учителю Голубинскому, был прикован к основным вопросам бытия и мышления. Но для религиозного философа и профессора Духовной Академии (Московской, Казанской) он проявлял необычное свободомыслие в трактовании философских проблем.

Он, по-видимому, никогда не терял своей веры, оставался вне обычных интересов русской интеллигенции, и поэтому, как это отметил проф.

Зеньковский, перед ним не стояла проблема, столь занимавшая Вл. Соловьева, — «оправдать веру отцов наших».

Он исходил из основ христианства, но стремился быть предельно свободным в построении философской системы в духе христианства.

Он сам говорил по этому поводу: «Влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советующего друга, но не простираться до деспотического давления» (статья «Нужна ли философия»). В духе своего гармонического мироощущения, в котором ум и сердце были в ладу, он далее писал: «Свет Откровения не уничтожает самодеятельности человеческого ума... он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение».

В своем учении Кудрявцев хочет ничего не принимать на веру, но исходить из принципов, обоснованных и доказанных в своей правоте. Поэтому он предостерегал как от излишнего доверия к разуму, так и от излишней недоверчивости.

Иррационализм был чужд его мироощущению, хотя он понимал, что разум имеет свои естественные границы, за которыми начинается область веры. Но, поскольку вера проецируется на плоскость разума, он подвергал ее холодному анализу исследовательской мысли.

«Начало философии, — писал он, — заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником — в разуме: исследование самого разума есть первое и существенное ее дело».

Кудрявцев отвергает критерии истины рационализма и эмпиризма. Рационалистические критерии истины свидетельствуют лишь о возможности, а не обязательно о бытии. Эмпирические же критерии отвергаются им за их неполнотой, ибо чувственный опыт неизбежно носит отрывочный характер.

Единственным верным критерием истины он считает совпадение должного с сущим. «Истина есть совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или чем он бывает».

По мнению Кудрявцева, если путем умозрения мы открыли данную возможность, если, далее, в чувственном опыте мы нашли соответствующую этой возможности действительность, — и если, вдобавок, данный предмет совпадает с тем, чем он должен быть, согласно свидетельству верующей мысли, — то это тройное совпадение является ручательством истины о предмете, В этом духе он сочувственно повторяет формулу Юркевича: «То, что может быть, переходит в то, что есть, посредством того, что должно быть».

Интересны доводы Кудрявцева в защиту достоверности познания, руководящего подлинным критерием истинности. Он положительно относится к скептицизму, как к предварительному методу философии, которая ничего не должна принимать на веру. Но он отрицательно относится к скептицизму как учению, приводя следующий ценный довод: всякое отвержение возможности познания включает в себя идею «истин-

ного» познания, которое признается скептиком неосуществимым, но идеей которого он при этом неизбежно руководится.

Кудрявцев согласен с Декартом в том, что единственной незыблемой истиной является: «Я мыслю, значит я существую». Однако он добавляет, что в идее самопознания со-дан и мир «не-я», — иначе мы не отличали бы светлое самосознание от темного фона.

В ходе критики эмпиризма он замечает, что в процессе развития цивилизации чувственное познание скорее сокращается, чем расширяется, поскольку органы чувств у человека теряют животную остроту инстинкта. В самой душе он находит «особую комбинирующую силу, отличную от восприятий и образов». Это комбинирующее всякое восприятие начало и является духовным началом в человеке, взятом с познавательной стороны.

Мир «я» и мир «не-я», рассуждает он дáлее, предполагает, в свою очередь, некое объемлющее их начало, которое он считает Абсолютным, добавляя, что это объемлющее начало — скорее преддверие подлинного Абсолюта, чем само Абсолютное.

Таким образом, у Кудрявцева получаются три вида бытия: самосознание, внешний мир и Абсолютное Начало, их породившее.

Дух этого учения Кудрявцева хорошо выражен в его формуле: философия *не* имеет права исходить из Абсолютного, но она с необходимостью приходит к Абсолютному.

Кудрявцев философски защищает идею творения (против всякого пантеизма), считая, что только в идее творения сочетается надмирность бытия Божия — с относительной самостоятельностью сотворенного мира. Только в идее творения, говорит он, даны достаточные гарантии самостоятельности мира с его законами.

Умозрение, говорит он далее, с необходимостью подводит нас к преддверию Абсолютного, но само Абсолютное в своей сущности открывается лишь вере и верующей мысли.

Кудрявцев в духе этого утверждает, что Бог присутствует в мире своими «энергиями», но не своей сущностью, которая безусловно возвышается над миром.

Подводя итоги, можно сказать, что учение Кудрявцева одна из самых глубоко продуманных и стройно законченных систем в русской философии. В XIX веке в один ряд с Кудрявцевым по силе умозрения может быть поставлен лишь Владимир Соловьев.

Если Кудрявцев, в отличие от Соловьева, не снискал сколько-нибудь широкой известности, то это объясняется отрывом Духовных Академий от общего течения общественной и культурной жизни России того периода.

Но никакой подлинный историк русской мысли не может пройти мимо учения Кудрявцева, а, ввиду его малой исследованности, изучение философского наследия Кудрявцева может предоставить богатый материал для будущих монографий об этом полузабытом мыслителе.

## Очерк девятый
## ИДЕОЛОГИЯ НАРОДНИЧЕСТВА

«Хождение в народ», начиная с которого можно говорить о народничестве как общественно-политическом движении, началось в 70-х годах прошлого века. Особенно большая волна хождения в народ относится к 1874 году, когда тысячи русских юношей и девушек отправились в деревни и села, стремясь установить контакт с простым народом. Молодежью руководило при этом двойное стремление: с одной стороны, разделить участь народа и научиться народной мудрости и, с другой стороны, самим учить народ благам просвещения, просветить его светом цивилизации и подготовить почву для революции в будущем.

Почва для такого народопоклонства, сочетаемого со стремлением пробудить народ, была давно подготовлена Герценом, утверждавшим, что русский народ — социалист по инстинкту (доказательство чего он видел в крестьянской общине) и что нужно только просветить народ, чтобы социализм этот стал сознательным. Вера в русский народ как носителя высшей правды была, в свою очередь, унаследована им от славянофилов, с их учением о том, что Божья правда и чистота христианского учения сохранились прежде всего в крестьянстве. Огромная разница, конечно, заключается в том, что Герцен «секуляризировал» эту окрашенную ранее религиозностью веру в народ. Герцен лишил славянофильскую веру в народ ее религиозной основы. Во всяком случае, хождение в народ приобрело размеры стихийного общественного явления не под знаком славянофильства, а под знаком западнической идеологии.

Но если в самом начале идеология хождения в народ не была ясно дифференцирована, то вскоре в народничестве резко обозначились три основные идеологии, претендовавшие на идейное возглавление этого движения: «бакунизм», «лавризм» и «ткачевизм».

Бакунисты делали ставку на крестьянский бунт, с тем чтобы он перешел во всенародную революцию, которая смела бы царский режим и установила республику на началах бакунинского «анархизма».

Лавристы, напротив, считали, что народная революция в России неосуществима без долгой предварительной «раскачки», без пробуждения социального и политического мировоззрения, и поэтому занимались более мирной просветительской деятельностью среди народа, чем собственно революционной агитацией.

Ткачевисты считали нереальной ставку на народную революцию и на долгое раскачивание народа и ставили себе целью политический переворот путем осуществления политического заговора. Иными словами, ткачевисты стремились к перевороту во имя и на благо народа, но без его участия.

В самом начале народническое движение, еще не вполне выкристаллизовавшееся идеологически, было ближе всего к «лавризму». Однако преследования молодежи, пошедшей в народ, и естественное нетерпение заставили большинство народников перейти на платформу «бакунизма». Однако и эта перемена тактики не имела большого успеха. Нередки были случаи, когда сами мужики передавали народников в руки властей. Поэтому в конце 70-х годов наиболее активная часть народников (находившаяся, впрочем, в меньшинстве) усвоила тактику «ткачевизма» — однако без принятия ткачевской аморальной идеологии (группа «Земля и воля», преобразованная затем в «Народную волю»).

В дальнейшем, после реакции, последовавшей за осуществлением именно народовольцами убийства Александра II (1881), народническое движение поневоле должно было вернуться к «лавринизму», правда уже преобразованному. В 80-е годы народническое движение становится все более легальным и умеренным. Обновление прежнего активизма произошло уже в начале XX века, с образованием из ресурсов народничества партии социалистов-революционеров (эсеров).

Нас интересует, однако, главным образом идеология народничества, а не история этого движения, элементы которой упоминаются здесь лишь в качестве минимального исторического фона.

Первые народнические кружки стали образовываться еще в конце шестидесятых годов. Мощным историческим толчком к образованию народнического движения явилась эпоха великих реформ, особенно освобождение крестьян (1861). Еще Некрасов откликнулся на освобождение крестьян своим знаменитым вопросом: «Народ освобожден, но счастлив ли народ?»

Из первых народнических кружков особенно важную роль сыграл кружок молодежи под руководством Н. Чайковского (1867–1870). Этот кружок был воодушевлен идеей «неоплатного долга интеллигенции перед народом», которую сформулировал в тот же период П. Лавров.

Страстная жажда отдать свои силы на служение народу вытекала, конечно, из высоких идеалистических побуждений. Однако, философски, «чайковцы» опирались вначале на «передовые идеи материализма и позитивизма» и на атеизм. Это противоречие между философским материализмом и этическим идеализмом, столь характерное для того

времени, начало, однако, вскоре сознаваться наиболее ищущими умами народников.

Отсюда идут поиски нового миросозерцания или даже «новой религии». Сам Чайковский впоследствии отрекся от материализма и атеизма и примкнул к секте «богочеловеков» Маликова. (Эта секта была одушевлена идеей, что каждый человек должен уподобиться Христу и стать «богочеловеком».) Многие другие народники склонялись к внецерковному христианству. Во всяком случае, народническое движение нельзя понять без этой подспудной религиозной жажды.

Как пишет Федотов: «Наше народничество необъяснимо до конца; как всякое религиозное движение, это — взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии»[41].

## П.Л. ЛАВРОВ

Хотя большую роль в образовании идеологии народничества сыграло влияние Герцена и в какой-то степени Чернышевского, все же главными идеологами этого движения нужно считать П. Лаврова и Н. Михайловского, Свою окончательную редакцию идеология народничества получила скорее у Михайловского. Однако в начальной стадии народничества большее влияние на его идеологию оказал П.Л. Лавров (1823–1900).

В личности Лаврова было много противоречий. Его занятия математикой, которую он преподавал в Артиллерийском училище, и его широкая эрудиция и любовь к систематичности склоняли его скорее к научной карьере. Но Лавров с молодости глубоко воспринял социалистические убеждения и был близок революционным активистам. В 1866 году, в связи с покушением Каракозова, к делу которого он, впрочем, оказался непричастен, он был арестован и сослан в Вологду. Потеряв надежду вернуться в столичные центры и продолжить научные занятия, он бежал за границу, где и прожил всю жизнь, деля время между научными занятиями и философскими писаниями, с одной стороны, и революционной работой — с другой. Одно время он был активным участником Интернационала и, между прочим, составил текст русской Марсельезы.

В философии Лавров явился одним из первых в России проповедников позитивизма. Он отвергал как материалистическую, так и спиритуалистическую метафизику, но под влиянием Ланге склонялся к материализму как к «рабочему методу». Сознание для него является продуктом биологических процессов и влияния среды, хотя он достаточно подчеркивал, что эта зависимость не абсолютна и что, возникнув под влиянием внешних факторов, сознание приобретает свою собственную закономерность.

Вопрос свободы Лавров считал неразрешимым, хотя единственно научным методом он считал метод детерминизма. Однако он достаточно

подчеркивал, что человек, во всяком случае, обладает «свободой действия» и что он должен действовать так, как будто бы воля его свободна.

Во всем этом мало нового. Но справедливость требует сказать, что Лавров развивал свое позитивистическое учение с большой обстоятельностью, логичностью и остросюжетностью мысли, обнаруживая при этом широкую эрудицию[42].

Лавров — один из основоположников философии позитивизма в России. Но главное значение Лаврова для русской мысли заключается в его «практической философии» — в его утверждении, что, несмотря на неразрешимость метафизических вопросов и на научность детерминистического метода, человек имеет право на свой субъективный нравственный идеал и что в своих действиях он нравственно обязан следовать этому идеалу. Строгий философский позитивизм совмещался в нем с этическим идеализмом. (В этом смысле проф. Зеньковский характеризует его как «полупозитивиста».)

Сам Лавров пытается обосновать свой этический идеализм гносеологически. «Процесс сознания, — пишет он, — не дает возможности решить, есть ли он сам продукт реального бытия или реальное бытие есть его продукт». В этом заключается его «скептический принцип» в подходе ко всякой метафизике. Но тут же он делает характерное добавление, что в практической философии (т. е. в этике) «скептическое начало не имеет места». «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, — добавляет он далее, — придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий. Здесь личность сознает себя свободной... и ответственной перед собой. Это — личный принцип свободы».

Далее он пишет (см. «Три беседы о современном значении философии»): «Нельзя устранить в человеке явления самообязательности, суда над собой... Я исхожу из факта сознания свободы, факта создания идеалов, и на основании этих фактов я строю связную систему нравственных процессов».

Поэтому, хотя человек есть дитя природы, он имеет право и обязанность судить о природе и об истории с точки зрения своего субъективного нравственного идеала. В этом смысле он формулировал свою идею «критически мыслящей личности» — идею, оказавшую в свое время большое влияние на умы современников. Человек, по убеждению Лаврова, есть существо моральное и творческое, — хотя он, повторяю, отвергает какое-либо метафизическое или религиозное обоснование этой идеи и не видит никакой нужды в таком обосновании.

Особое влияние на умы современников оказала лавровская идея «уплаты долга народу», сформулированная им с большим красноречием в его знаменитых «Исторических письмах» — книге, которая в известном смысле положила начало народническому движению, дав ему основную идеологию[43].

Вот в каких словах Лавров излагает эту идею:

«Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие...»

Далее он делает вывод, звучащий прямым призывом к служению народу:

«Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем».

Под идею служения народу здесь подводится историческая и нравственная база и дается призывный толчок к такому служению.

Об этом действенном влиянии «Исторических писем» хорошо пишет современник (Н. Русанов):

«Надо было жить в 70-е годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное "Историческими письмами". Многие из нас, юноши в то время, другие — просто мальчики» не расставались с небольшой истрепанной, зачитанной, истертой вконец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватившего нас безмерной жаждой жить для благородных идей и умереть за них».

Неудивительно поэтому, что «Исторические письма» имели поистине историческое влияние и явились одним из главных факторов кристаллизации народнического движения.

Однако, несмотря на все свое народопоклонство, Лавров не был коллективистом. Исповедуемый им аграрный социализм имел у него ярко выраженный этический характер. Он стремился обосновать право личности на этический идеал. В основу своей идеологии Лавров клал идею всесторонне развитой личности и протестовал против возможного поглощения личности — обществом. Этот персоналистический мотив, в гораздо более яркой форме, мы найдем затем у Михайловского.

«Развитие личности, — писал Лавров, — в физическом, нравственном и умственном отношениях, воплощенное в общественных формах истины и справедливости, — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом».

Отсюда — отрицание Лавровым крайнего индивидуализма и крайнего коллективизма:

«И то, и другое есть призрак. Общество вне личности не заключает в себе ничего реального. Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов. Общественные же цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинная теория требует не подчинения общественного элемента — личному и не поглощения личности — обществом, а слития общественных и личных

интересов. Личность должна развить в себе понимание общественных интересов, которые суть и ее интересы».

Этот идеал гармонии личных и общественных интересов выражен, однако, у Лаврова слишком в общих чертах. Как дитя своего века, Лавров недостаточно считался с иррациональными силами в личности и в обществе, являющимися истинной причиной конфликтов между ними.

Как бы то ни было, значение Лаврова в истории русского народничества — основоположно. Что касается истории русской мысли, — то он занимает в ней почетное, хотя и не ведущее положение.

## Н.К. МИХАЙЛОВСКИЙ

Перейдем к наиболее позднему, но и наиболее зрелому идеологу народничества — Н.К. Михайловскому (1842–1904).

По образованию и широте интересов Михайловский уступал Лаврову. Мало того, основное направление его идей было дано именно Лавровым (и, конечно, Герценом, бывшим если не отцом, то дедом народничества). Но Михайловский, в отличие от Лаврова, обладал крупным философско-публицистическим талантом и темпераментом. Не будучи философом по профессии, он обладал тонким философским чутьем в вопросах социального характера. Помимо того, писания Михайловского, несмотря на некоторую условность публицистического языка того времени, отличаются живостью и доходчивостью, иногда — точностью формулировок.

Его первые статьи, привлекшие всеобщее внимание, были напечатаны в журнале «Отечественные записки», где он начал печататься с 18-летнего возраста.

Впоследствии, с 90-х годов, Михайловский стал во главе главного органа народнического движения, журнала «Русское богатство».

Почти все свои силы Михайловский отдавал журнальной работе. Он ни разу не выезжал из России. Хотя он был на плохом счету у власть имущих, его ни разу не арестовывали, боясь сделать его «мучеником от народничества» («вторым Чернышевским»).

Михайловский, вообще говоря, был против революции — он стоял за постепенный прогресс. Но одно время он был очень близок народовольцам. Его авторитет в течение 80-х и отчасти 90-х годов был чрезвычайно велик. Но вокруг него не создалось легенды, как это было с Чернышевским и Лавровым.

Общая философская позиция Михайловского может быть охарактеризована как «просвещенный позитивизм». Он почти не затрагивал проклятых вопросов бытия, и напрасно было бы искать в его писаниях хотя бы попыток какого-то гносеологического обоснования своей позиции.

Центр тяжести его писаний, еще больше, чем у Лаврова, находится в области социальной философии.

И здесь Михайловский еще решительнее и чеканнее, чем Лавров, защищает позиции персонализма или, по его терминологии, «этического индивидуализма»[44].

Одна из главных философских заслуг Михайловского заключается в выдвижении им того, что он называл «субъективным методом», — права на нравственную оценку общественных явлений. В развитии этой идеи Михайловский явился пионером. Это, в сущности, та же идея, которую в конце века с неизмеримо более совершенной философской аргументацией защищал немецкий философ Риккерт, утверждавший, что, в то время как в области естественных наук беспристрастное описание фактов и их анализ являются единственно истинными методами познания, — в области «наук о духе» неизбежна и правомерна оценка изучаемых явлений, прежде всего — оценка нравственная. У Михайловского эта идея выражена более по-дилетантски, чем у Риккерта, но приоритет по времени принадлежит именно ему.

«Я вполне удерживаю, — говорит он, — за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга... В области явлений общественных наблюдение неизбежно и теснейшим образом связано с нравственной оценкой».

Этот «субъективный метод» Михайловский не только высказывал, но и весьма последовательно и красноречиво проводил в своих статьях.

Основной ценностью для него является человеческая личность. «Личность никогда не должна быть принесена в жертву, она — свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы самым тщательным образом следить за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать».

Человек, повторяет за Протагором Михайловский, есть мера вещей. Эту свою антропоцентрическую позицию он пытается обосновать историософски, оригинально видоизменяя известную схему Огюста Конта о трех фазах развития человечества.

Первая ступень, по Михайловскому, «объективно-антропоцентрическая» (в которой человек наивно считает себя центром природы). Вторая ступень — «эксцентрическая», в которой центральное значение приписывается объективному, материальному миру, коего человек полагается частью, и третья — «субъективно-антропоцентрическая» (в которой человек и его этические запросы ставятся в центр, несмотря на то, что объективно человек — не центр мироздания, а его ничтожная часть).

Михайловский так поясняет свою мысль: «Человек может сказать: да, природа безжалостна ко мне, она не знает различия между мной и воробьем. Но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро. Я — не цель природы... но у меня есть цели, и я их достигну... Ничего не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре природы».

В связи с этим он формулирует свой идеал цельного, гармонического человека, всесторонне развившего свои способности.

В своих этюдах под общим названием «Борьба за индивидуальность» Михайловский развивает актуальную особенно теперь мысль о том, что развитие общества — общественный прогресс — может пойти против интересов личности, превращая ее в «штифтик». Эта идея была с большей глубиной развита Достоевским в его «Записках из подполья», но и мысли Михайловского на эту тему чрезвычайно поучительны.

«Пусть общество прогрессирует, — пишет он, — но поймите, что личность при этом регрессирует... Общество, самим процессом своего развития, стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать другим, превратить личность из индивида в орган».

«Я объявляю, — продолжал он, — что буду бороться с грозящею поглотить меня высшей индивидуальностью (имеются в виду общественные организмы. — *С.Л.*). Мне нет дела до ее совершенства. Я сам хочу совершенствоваться».

В этом духе, доводя свой протест против растущей специализации до крайности, Михайловский заявляет, что он защищает «профанов», то есть «цельного человека» (см. «Записки профана»).

«Мы, профаны, — продолжает он, — считаем священным правом, которого у нас никто отнять не может, право нравственного суда... Законосообразность человеческих действий есть великая истина, но она не должна посягать на это право».

Как видно отсюда, индивидуализм Михайловского в полном смысле этого слова может быть назван гуманным и этическим. Его одушевлял не идеал «сверхчеловека», а идея цельной личности, носящей в себе нравственный закон.

Другое дело, что эта идея, будучи додумана последовательно, привела бы Михайловского к признанию царства этических ценностей, с которыми должна сообразоваться личность, чтобы быть полноценной. Иначе говоря, при последовательном продумывании своего мировоззрения Михайловский приблизился бы к идеям, близким тем, которые развивал Кант в своей «Критике практического разума». Но это означало бы преодоление позитивизма и утверждение идеалистического или даже религиозного миросозерцания — вывод, к которому Михайловский органически не мог прийти в силу укоренившихся в нем позитивистических предрассудков, столь характерных для того времени.

Можно ли Михайловского называть социалистом, каким он считал себя сам? Если иметь в виду марксистский социализм, то, конечно, нет, хотя он и признавал Маркса как ученого. Михайловский, вслед за Герценом и Лавровым, находился под сильным влиянием безгосударственного социализма Прудона — откуда идет народнический «примат социальности над политикой». Именно Михайловский твердо отмежевался от всякого рода тоталитарного социализма, равнодушного к судьбам личности, — в пользу социализма этического, гуманитарного.

Как говорит профессор Биллингтон:

«Михайловский был главным фактором в связывании народнического движения с моралистическим и субъективистическим социализмом Прудона и в отмежевании от доктринального социализма Маркса»[45].

Ради этого отмежевания он вел в девяностые годы борьбу против русского марксизма и являлся главной мишенью нападок Плеханова и Ленина на идеологию народничества.

Насколько критически, несмотря на все свое народопоклонство, Михайловский относился к слепому поклонению народу, видно из следующего его заявления:

«На моем столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, а также полки с книгами, за чтением которых я провел много ночей. Если русская жизнь, с ее обычными замашками, ворвется в мою комнату, разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, то я не склонюсь перед мужицкой толпой. Я буду бороться. И даже если меня победят и унизят, я скажу про себя: "Прости им, ибо не ведают, что творят". Я буду по мере сил моих протестовать...»

В этих признаниях можно видеть преодоление слепого народопоклонства, с которого началось народническое движение. Народничество у Михайловского носило просвещенный и критический характер.

Но следует заметить, что по мере своей зрелости народничество теряло свой пафос, что подготовило затем кризис народничества.

Суммируя взгляды Михайловского, можно сказать, что, хотя он мечтал о «гармонической, цельной личности» и стремился к «двуединой правде» (то есть к синтезу «бесстрашного взгляда на реальность» и «субъективного метода» моральной оценки общественных явлений), — этой высшей Правды он не достиг, да и не мог достигнуть, оставаясь в рамках своего «полупозитивистического» мировоззрения.

Тем не менее он всю жизнь стремился к этому синтезу, и этой жаждой целостной Истины продиктован его знаменитый панегирик «русской правде»:

«Всякий раз, как приходит мне в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое... Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни...»

В течение семидесятых, восьмидесятых и отчасти девяностых годов прошлого века народничество было ведущим течением в русской общественной мысли. В культе русского народа — сначала наивном, позднее более критическом (как у Михайловского) — был найден синтез между славянофильством и западничеством. Ибо культ «мужика» был под-

сказан именно славянофилами. Идеология же народников была скорее западнической (прудоновский безгосударственный социализм). Народничество было движением славянофильским эмоционально и западническим идеологически. Именно это сочетание сообщало ему силу и размах. Если расширить понятие народничества за пределы его исторической специфики, то и Достоевского, и Толстого можно будет назвать «религиозными народниками».

Фактически близко к народничеству, в более узком смысле слова, стояли такие писатели, как Златовратский, Глеб Успенский, Короленко. Поэтом народничества может быть назван Некрасов.

Народничество отложило свой глубокий отпечаток на всем облике русской интеллигенции конца прошлого и начала этого века.

Как бы то ни было, волей исторических судеб страсть интеллигенции к народу осталась неразделенной, и в революции, в подготовке которой народничество сыграло немалую роль, победа досталась силам, враждебным народничеству.

## Очерк десятый
## ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Явление Владимира Соловьева (1853–1900) — событие как в истории русской философии, так и в истории всего русского самосознания. Мыслитель необычайной силы умозрения, основоположник самостоятельной традиции русской философской мысли, он никогда не хотел довольствоваться ролью создателя новой философской системы. Творческая душа Соловьева жаждала не только мистических созерцаний и отвлеченных умозрений, но прежде всего — деятельного воплощения в жизнь основ христианского миропонимания. Смысл жизненного дела Соловьева заключается в том духе религиозного мессианизма, которым проникнуты все его писания и деяния.

Если величие и трагедия русской литературы заключаются в том, что она хотела быть больше, чем только литературой, если литературное творчество понималось как проповедь и учительство, то Соловьев был в этом отношении типично русским философом.

В самом Соловьеве есть нечто загадочное, двойственное. Глубокий мистик по натуре, он облекал свои интуиции в форму отвлеченных, строгих и стройных логических построений, этим самым не раскрывая, а скорее прикрывая себя. Укорененный в созерцании божественной полноты бытия, в «мирах иных», Соловьев в то же время переживал и касания темных сил, несколько раз ему являлся диавол. Сам будучи «не от мира сего», он в то же время был склонен слишком подчеркивать земную, историческую и социальную миссию христианства.

В самом образе Соловьева есть нечто нездешнее, потустороннее. И резким контрастом ко всему его пророческому облику звучал его звонкий, заливчатый смех, склонность к шуткам и юмору.

Владимир Соловьев был религиозным философом и богословом по преимуществу и по призванию. Недаром сущность философии он усматривал в Богопознании (теософии). Но в отличие от многих мистиков Соловьев высоко ценил научное познание и стремился к синтезу, в кото-

ром нашли бы свое место наука, искусство и философия. В предисловии к «Истории и будущности теократии» он так определяет свою основную задачу: «Оправдать веру отцов наших, возвести ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта вера, будучи освобождена от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиной, — вот общая задача моего труда».

Влияние немецкого идеализма (Гегеля и особенно Шеллинга) было решающим для миросозерцания Соловьева. Тем не менее это влияние не было ни в какой мере подражательным. Оно относилось скорее к форме, чем к самому существу его учения. По тому духу религиозного гуманизма, которым полны его произведения и который столь характерен и для русской литературы, Соловьев является глубоко русским философом.

Развитие учения Соловьева можно условно разделить на три периода. Первый — «теософский», когда он формулирует основные начала своего философского кредо. В течение этого же периода он развивает славянофильскую идею о преимущественно религиозном призвании России. Второй — «теократический» период, в котором он проповедует соединение церквей, при подчинении православия римскому престолу, и порывает со славянофилами. В этот же период Соловьев разрабатывает свой план «вселенской теократии», основанный на свободном подчинении государства церкви.

Наконец, третий период, относящийся к последним годам жизни философа, отмечен печатью тяжелого кризиса и разочарования в теократии, как в утопии. Он теряет веру в планомерное воплощение Добра в истории, его душа преисполняется предчувствием пришествия Антихриста, предчувствием мировых катастроф. Памятником этого умонастроения философа служат знаменитые «Три разговора» с приложением «Повести об Антихристе».

Основой философии Соловьева является понятие Абсолютного, как абсолютного единства или «Всеединства». Он развивает эту идею в полемике с позитивистами, утверждающими, что реально существуют лишь явления, сущность же вещей от нас сокрыта. Но, возражает Соловьев, если признать лишь явления, без того, что является, то это убивает смысл понятия явления — тогда прав окажется Беркли, что «мир есть мое представление». Выражая эту же мысль в ином варианте, Соловьев говорит: «Смысл понятия относительного заключается в том, что оно относится к чему-то. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?»

Иначе говоря, наш разум тогда лишь получает твердую опору для своих построений, когда он исходит из сверхрациональной идеи Абсолютного.

Абсолютное, как начало всякого тварного бытия, само по себе есть более, чем бытие. Оно есть то, что обладает бытием, — субъект бытия, «сущее». Оно есть и Все, и Ничто. «Ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и Все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь».

В Абсолютном следует различать: положительную потенцию бытия — Бога-Творца и отрицательную потенцию бытия — возможность всего, первоматерию, или Хаос. Бог сознательно допускает хаос, ибо хочет, чтобы хаос — Его Другое — принял Его подобие и воссоединился с ним. Бог-Творец допустил хаос отпасть от себя, что и явилось началом миротворения. Мировое бытие с его множественностью существ возникает из взаимодействия сверхсущего и первоматерии. Поэтому процесс эволюции природы Соловьев называет «богоматериальным процессом».

Так, метафизика Соловьева переходит непосредственно в богословие. Абсолютное для него не всепоглощающая субстанция, но живой Бог в трех лицах-ипостасях.

«Бог-Отец, — пишет он, — не может быть без Слова, его выражающего, и без Духа, его утверждающего. Бог-Сын есть вечная Идея, вечная Мысль Божия, и Бог-Дух Святой есть благодатная сила Божия, проявляющая Его волю и мысль».

Итак, божественная сила преобразует хаос в Космос. Говоря языком поэзии Соловьева:

Свет из тьмы. — Из темной глыбы
Вознестися не могли бы
Лики роз Твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

Поскольку же самому хаосу свойственно ответное стремление к единству, Соловьев развивает учение о «мировой душе» (традиция Плотина и Шеллинга). В своем идеальном аспекте «Душа мира» есть не что иное, как Церковь — святая София, Премудрость Божия.

В своих богословских сочинениях Соловьев определяет Софию как «единую субстанцию божественной Троицы», или как «богоматерию». София есть Душа мира в ее единстве с Богом. Она есть замысел Бога о мире и человечестве. Она есть образ преображенного мира, образ обуженного человечества. Выражаясь мистически, Она есть Невеста Христова, Церковь.

Говоря о почитании св. Софии в Новгороде и ссылаясь на икону, где София изображена между Богоматерью и Иоанном Крестителем, Соловьев восклицает: «Это великое, царственное и женственное существо, которое не будучи ни Богом, ни Вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, но принимающее почитание и от завершителя Старого, и от родоначальницы Нового Завета — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и Вселенной, вечно соединенное и во временном процессе вечно соединяющееся с Богом... София есть Богоматерия или Богочеловечество».

В поэзии Соловьева София является ему как Вечная Женственность:

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В храме немеркнущем новой богини
Небо слилося с пучиною вод.

Однако, желая устранить поводы к недоумениям и обвинениям в обоготворении женского начала, Соловьев пишет: «Внесение женственного начала, пассивного и одинаково восприимчивого как к добру, так и ко злу, в недра Божества было бы или величайшей глупостью, или величайшим кощунством. Ничего общего ни с этой глупостью, ни с тем кощунством не имеет истинное почитание святой Софии как Премудрости Божией, как Богочеловечества».

## ИСТОРИОСОФИЯ

Положительный смысл истории заключается, по убеждению Соловьева, в свободном вхождении человечества в церковь — ив свободном оцерковлении человечества. Поэтому он называет исторический процесс «богочеловеческим».

Но этот положительный смысл истории был нарушен разделением церквей, в котором Соловьев видит первопричину последующих расколов. Церковь, которая носит вселенский характер, стала все более провинциализироваться, что повело к духовному оскудению отдельных церквей. Следствием этого явилось отделение культуры светской от культуры духовной. Сама культура становится безбожной, в то время как церковь начинает чуждаться культуры.

В «Чтениях о богочеловечестве» — одном из лучших своих произведений Соловьев так характеризует этот упадок религиозного сознания: «В нашей культуре нет больше религии как верховного начала. Осталась лишь религия как личный вкус, как «храмовое» или «домашнее» христианство». Религии отведен лишь скромный уголок души. Повсеместное распространение получает поэтому религиозный индифферентизм.

Однако человек не может жить без религии. И на наших глазах, в недрах западной цивилизации, рождается новая вера — не в Бога, а в человека, в человеческий гений. В лице социализма эта новая псевдорелигия нашла свое историческое воплощение. Социализм является поэтому как бы узурпацией религиозного сознания.

Старая традиционная вера выродилась в клерикализм, во имя Бога отрицающий человека. Новая религия социализма во имя человека отрицает Бога. Но христианская религия есть религия богочеловечества, не отрицающая человеческого начала, а просветляющая его светом божественной истины.

Гуманизм зародился и вырос на Западе, в то время как на Востоке все еще царит античеловеческое, деспотическое начало.

Соблазн Запада, говорит Соловьев, — «безбожный человек». Соблазн Востока — «бесчеловечное божество».

Старая форма религии, продолжает он, исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца, отрицая практически дары человека. Современная безбожная цивилизация исходит из веры в человека, но также не доводит этой веры до конца — не освящает человеческого творчества божественным вдохновением. Но, последовательно проведенные до конца, вера в Бога и вера в человека приведут к истине Богочеловечества.

Запад создал культуру, но исказил истину Христову. Восток хранит в чистоте божественную истину, но не создал культуры. Поэтому только свободное сочетание лучших сил Запада и Востока может создать совершенную христианскую культуру. В этой новой христианской культуре государство должно свободно подчиниться церкви. Возникнет «свободная теократия», как предварение Царства Божия на земле.

## МЫСЛИ О ПРИЗВАНИИ РОССИИ

Примирение и синтез крайностей Востока и Запада могут быть произведены лишь третьей силой, свободной от этих крайностей. Этим посредником Соловьев считал Россию.

Интересно процитировать отрывок из речи Соловьева «Три силы», произнесенной им в начале русско-турецкой войны, в 1877 году. В ней философ развивает свой взгляд на религиозное призвание России с яркой радикальностью.

«Такой народ, — пишет он о «посреднике» между Западом и Востоком, — не нуждается ни в каких специальных делах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа, носителя третьей силы, требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной, низшей сфере деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же к национальному характеру русского народа. Внешний образ раба, в котором находится наш народ в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против его призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ призван провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок в отношении ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России... есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова».

Первоначально Соловьев, следуя Киреевскому и Хомякову, ждал преображения духовного облика России от восточного православия (в частности, в период выступления с этой речью). Однако вскоре сознание социального бессилия православия толкнуло его на путь сближения с католичеством, как с вероисповеданием, лучше организованным социально для христианизации общества. Призванием же России, по его новому кредо, формулированному в 80-е годы, является объединение церквей, а через это — восстановление нарушенной социальной миссии исторического христианства. Условием этого объединения он считал, однако, признание православной церковью власти римского папы. Ибо, повторяем, он считал, что римско-католическая церковь имеет преимущество перед православной в социальном и иерархическом отношениях. В свою очередь католичество восприняло бы от православия мистическую струю и верность церковному преданию, которых недостает западной церкви. Россия и Рим восстановили бы «христианское государство на земле». «Историческое призвание России, — пишет он, — доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу».

Ослепленный своей теократической утопией, Соловьев, со свойственным ему жаром, предпринимал деятельные шаги для ее воплощения. Он сблизился с рядом представителей католического мира, в том числе со знаменитым тогда епископом Штроссмайером. Его «план» попал далее на стол папы, который дал о нем отзыв: «Прекрасная идея, к сожалению, вряд ли осуществимая».

В то же время Соловьев в ряде публицистических статей дал новую схему «философии русской истории». По его мнению, история России обязана своим драматическим величием... «силе самоотречения русского народа». Так, раздираемые междоусобиями славянские племена не побоялись призвать чужую власть — варягов, благодаря чему совершилось объединение Руси в государство. Не найдя у себя истинной веры, они не побоялись принять византийское православие, и Россия стала твердыней православия, «третьим Римом». Наконец, Петр Великий не побоялся осознать невежество и отсталость своей страны, приобщив Московскую Русь западной цивилизации, — и Россия стала мировой державой, вступив в «петербургский» период своего существования. От четвертого шага самоотречения — признания главенства Рима он ожидал обновления и воскресения «духа России». Россия продолжила бы дело Константина и Карла Великого: осуществила бы христианскую вселенскую Империю.

Эти мысли Соловьева не могли не вызвать резкого отпора со стороны славянофилов, воспринявших католическую утопию Соловьева как «предательство православия и России». Между бывшими единомышленниками разгорелась борьба не на жизнь, а на смерть, которая нашла свое отражение в полемических статьях Соловьева, изданных под заглавием «Национальный вопрос в России».

В полемике Соловьев не ограничился оборонительной ролью, а перешел в наступление по всему фронту славянофильских позиций. В этой полемике было нечто парадоксальное. Соловьев вступает во временный союз с либералами — представителями антихристианской или равнодушной к христианству части русской интеллигенции, той самой интеллигенции, о которой он говорил, намекая на ее увлечение Дарвином, что «вместо образа и подобия Божия, она с гордостью несет на себе образ и подобие обезьяны». Соловьеву же принадлежит другая шутка по адресу этого крыла интеллигенции, представляющая пародию на силлогизм ее кредо: «Бога нет, человек произошел от обезьяны, поэтому давайте любить друг друга».

До сих пор славянофилам приходилось отражать удары либеральных западников — поклонников светской цивилизации Запада. Теперь против них выступает вышедший из их же недр молодой философ, сам стоящий на точке зрения безусловно религиозной, мистик, принципиальный противник позитивизма, материализма и социализма — кумиров тогдашней западной науки.

Подводя итоги развитию или, как он выражается, «вырождению» славянофильства, Соловьев грозно обличает: «Поклонение своему народу как преимущественному носителю всеединской правды (первые славянофилы), затем поклонение ему как стихийной силе (Катков) и, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, — вот три фазы нашего национализма».

В пылу полемики Соловьев перестает даже различать эти фазы и свое осуждение относит ко всему славянофильству.

«Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях этого призвания. Оно забывало, что величие — обязывает, провозгласило народ мессией, а стало действовать как Варрава. Оказалось, что глубочайшей основой славянофильства была не христианская идея, а зоологический патриотизм».

Это огульное осуждение славянофильства явно несправедливо, особенно по отношению к Хомякову и Киреевскому, но также и к Страхову. Соловьев как будто забывает, что его собственный мессианизм есть прямое продолжение идей Киреевского и Хомякова о христианской, всепримиряющей миссии России. Тот род национализма, для которого православие есть лишь атрибут самодержавия, возбуждал в нем справедливое негодование. Однако его собственная концепция национального вопроса страдает обратной крайностью — гипертрофией универсализма, чересчур тесным сближением национального и всечеловеческого.

В этом отношении есть большая доля правды в возражениях Соловьеву главы тогдашнего славянофильства Ивана Аксакова, который не без

основания упрекал философа в «отрыве от духа народного и в духовной измене православию».

«Похвально для русского человека желать воссоединения церквей, — писал Аксаков, — но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Ведь господин Соловьев — не общечеловек».

В другом месте Аксаков упрекает Соловьева в том, что «ради отвлеченных выводов он готов жертвовать историческими реальностями».

«Лжет, нагло лжет тот, кто утверждает, что он может одним разом перескочить через голову своего народа во всемирное братство и служить непосредственно человечеству, не исполнив своего долга в отношении своих ближайших собратьев», — восклицал Аксаков.

Если исключить из этой тирады продиктованные раздражением слова о «наглой лжи», то нельзя не признать известной правды слов Аксакова. Уступая Соловьеву в философской и богословской культуре, Аксаков, думается, попал тем не менее в самое больное место своего противника: в своем вдохновенном порыве Соловьев чересчур оторвался от земли и впал в утопизм, который он сам осудил впоследствии.

## СОЛОВЬЕВ И КАТОЛИЧЕСТВО

История увлечения Соловьева католичеством закончилась печально. За время поездок в Европу он имел случай убедиться, что в католичестве есть свои теневые стороны, о существовании которых он ранее не подозревал. Он сам писал: «Я вернулся из-за границы в Россию более православным, чем когда из нее уезжал». Что печальнее всего — искреннее стремление Соловьева к объединению церквей некоторые католики пытались использовать как удобный случай для восстановления унии. Сам теократический идеал Соловьева казался ведущим представителям католицизма (включая папу) некатолическим по духу.

Католический мир не признал Соловьева за своего, а видел в нем лишь временного полезного союзника. Были даже попытки личного обращения Соловьева в католичество, на которые он ответил демонстративным причащением у православного священника в Загребе. Трагедия Соловьева заключалась в том, что он считал себя членом вселенской церкви, разделенной лишь в плане историческом, а не мистическом. Этого не могли и не хотели видеть ни католики, ни православные. В своем письме В. Розанову он писал: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийского вероисповедания. Исповедуемая мной религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий».

В этом смысле и нужно понимать пресловутый «акт о присоединении Соловьева к католичеству», совершенный им в 1896 году в Петербурге. Свидетельство об этом акте было помещено лишь в 1926 году в журнале

«Китеж», за подписью католического священника отца Николая Толстого, княгини Долгорукой и В. Невского. По свидетельству Д'Эрбиньи (автор книги «Newman russe»), Соловьев прочитал во время акта не традиционное тридентское исповедание, а свою собственную формулу, взятую из книги «Россия и Вселенская церковь»: «Как член исторической и достопочтенной восточно-православной церкви, говорящий не голосом антикатолического Синода и не голосом чиновника, поставленного светской властью, а голосом своих великих отцов и учителей, я признаю высшим судьей в деле религии... апостола Петра, живущего во своих преемниках». Чисто полемический характер этой формулы несомненен. Соловьев не прочитал явного отречения от православной церкви. Этим актом он хотел подчеркнуть свое стояние по ту сторону православия и католичества, в лоне Вселенской церкви.

Под конец жизни Соловьев понял, однако, неканоничность своего действия. Об этом свидетельствует ряд фактов. В том же 1896 году (год акта «отречения») Соловьев пошел на исповедь к православному священнику отцу Иванцову-Платонову, но последний после исповеди не допустил философа к причастию. Священник отец Беляев, исповедовавший Соловьева перед смертью, свидетельствует, что Соловьев признался ему, что несколько лет не причащался, так как поспорил на исповеди по богословскому вопросу и не был допущен к причастию.

«Священник был прав, — сказал Соловьев, — я поспорил с ним единственно по горячности. После этого мы переписывались по этому поводу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту. Теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно в нем каюсь».

Покаяние Соловьева могло относиться именно к духовной гордыне от сознания принадлежности к Вселенской церкви, помимо всего человечества, в земном плане. Характерно также, что в час кончины Соловьев позвал к себе православного священника (о. Беляева), хотя свободно мог бы позвать русского католического священника. Во всяком случае, умер он в православии.

Вообще в девяностые годы отношение Соловьева к исторической церкви сильно изменилось и недавнее увлечение католичеством сильно охладело. Недаром он писал в этот период своему другу: «О французских своих книгах (имеется в виду прокатолическая «Россия и Вселенская церковь». — *С.Л.)* не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня не интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с какими я их писал, мною уже пережиты».

## ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

Если раньше Соловьев не мыслил себе воплощения христианства вне исторической церкви, то в 90-х годах он подвергает суровому осуждению чуть ли не всю официальную церковь. В знаменательном докладе «Об

упадке средневекового миросозерцания» он прямо говорит об измене исторического церковного христианства духу Христову. В особенности осуждает он манию ортодоксии, как «незаконное сочетание христианской идеи спасения с церковным догматизмом».

«Мнимое христианство, — пишет он далее, — выродилось в религию личного спасения, оно признало материальную природу злом, и в нее вселились злые духи».

Весь социальный прогресс последних веков, говорит Соловьев, обязан своим существованием почти исключительно неверующим. Историческая же церковь взяла сторону реакции и тормозила этот прогресс, как только могла. «В то время как христиане по имени изменили духу Христову, не христиане служили ему».

Как это ни парадоксально, но религиозный философ и богослов становится готовым стать на сторону безбожников против исторической церкви — как православной, так и католической. Дело Христово, по мнению Соловьева, совершается через прогрессивных безбожников, в то время как христиане по имени, исповедуя на словах веру, на деле оказываются иудами. Нечего и говорить, что доклад Соловьева произвел сенсацию, и полемика вокруг его имени разгорелась еще более ярким пламенем.

По существу, в тезисах Соловьева много горькой правды, но в них содержатся преувеличения и соблазн, которому подпал впоследствии Бердяев, утверждавший одно время, что атеисты-большевики более угодны Богу, чем лицемерные христиане или равнодушные к религии люди.

Во всяком случае, в этой новой концепции философа можно видеть начало крушения теократической утопии. Так подготовлялся переход Соловьева от богословского романтизма к трагическому миропониманию, получившему свое гениальное выражение в последнем, предсмертном произведении философа — «Три разговора».

## «ТРИ РАЗГОВОРА», «ПОВЕСТЬ ОБ АНТИХРИСТЕ»

Повышенная интуиция божественной полноты творения, одушевившая Соловьева на учение о святой Софии, как Душе мира, делала его недостаточно зорким к мировому злу. Между Творцом и тварью он усматривал иногда чересчур тесную близость. Элементы пантеизма — не столько натуралистического, сколько исторического, — явственно слышатся во всей религиозной метафизике Соловьева, а также в его историософии, одушевляемой жаждой воплощения Царства Божия здесь, на земле. В связи с этим он видел источник зла лишь в эгоизме, понимаемом как сопротивление разъединяющей силы Хаоса силе божественной любви. Из-за этого он верил в планомерный прогресс Добра в человеческой истории (так, «Оправдание Добра», в философском отношении одно из лучших произведений Соловьева, грешит недооценкой зла в мире и гипертрофированным морализмом. Хотя это произведение написано в

90-е годы, когда в философе назревал кризис, он, очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить). В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX веку с его некритической верой в эволюцию.

И в высшей степени символично, что на пороге XX века, века катастроф и действенного вступления сил зла на авансцену мировой истории, им были написаны «Три разговора» — этот русский Апокалипсис.

Здесь мировая история предстает Соловьеву уже не как планомерный прогресс, а как догматическая тяжба сил добра и зла.

В предисловии к этому произведению он отграничивается от понимания зла как «недостатка Добра, самого по себе исчезающего с ростом Добра». В противовес этому он понимает теперь зло как «положительную силу, посредством соблазнов владеющую нашим миром, так что для борьбы с ней необходимо иметь точку опоры в ином плане бытия».

Характерно, что острие соловьевской полемики направлено против толстовской идеи о «непротивлении злу силой», носителем которой выступает Князь. В процессе диалогов, по блеску и глубине напоминающих платоновские, Соловьев блестяще и исчерпывающе показывает внутреннюю несостоятельность всякого отвлеченного морализма, пытающегося выхолостить из христианства его мистическую первооснову.

Знаменательно, что Антихрист выступает у Соловьева в качестве социального реформатора и «благодетеля человечества», дающего человечеству всякие материальные блага и «низводящего огонь с небеси». Он требует взамен лишь... свободы совести. Лишь избранные видят, что руководящим мотивом вселенского Императора является не бескорыстная любовь к Богу и ближним, а сатанинская гордость и самообожествление. С предельной силой Соловьев выразил идею, что зло может успешно действовать в мире, если оно прикрывается маской добра. Интересно, что Императору удается то самое дело, на служение которому Соловьев отдал лучшие годы своей жизни: осуществление вселенской теократии. Через посредство соблазненных иерархов Антихрист-Император совершает воссоединение церквей.

Лишь горсточка верных, собравшаяся вокруг папы Петра (католичество), профессора Паули (протестантство) и святителя Иоанна (православие), не поддается соблазну Императора, а старец Иоанн пророчески обличает в нем Антихриста. Само подлинное объединение церквей совершается не в форме вселенской теократии, а в ночной тиши, среди скрывающихся от гнева Императора верных сынов истинной Церкви Христовой.

По своему же духу «Три разговора» — произведение глубоко православное, которое твердо памятует, что «Царствие мое не от мира сего».

Пророческим видением звучат слова Соловьева: «Русское православие, после того как политические события изменили официальное положение церкви, хотя потеряло многие миллионы своих номинальных чле-

нов, зато испытало радость воссоединения с лучшей частью староверов и даже многих сектантов. Эта новая Церковь, не возрастая числом, стала расти в силе Духа».

Как видно отсюда, под конец жизни Соловьев изжил тот моральный оптимизм, который мешал ему оценить всю трагическую силу зла в мире. Соловьев внутренне приблизился к Достоевскому, значение которого он недооценил при жизни писателя. «Речи о Достоевском», при всей их значительности, не вводят нас в самую глубину духовного мира писателя. В них Соловьев несколько морализировал Достоевского.

В противовес этому несомненна внутренняя связь между «Легендой о Великом Инквизиторе» и «Повестью об Антихристе».

Вл. Соловьев был философом Божией милостью. В его лице русская философия принесла свой первый зрелый и полноценный плод.

# ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Том второй*
*Двадцатый век*

## ОТ АВТОРА

Настоящая книга, формально говоря, представляет собой второй том моих «Очерков по истории русской философии». Но по существу она является — в отличие от первого тома — неким органическим целым.

Хотя не все философские учения, разбираемые мной, подходят под рубрику «Русский религиозно-философский Ренессанс», все они или близко примыкают к нему, как, например, учение Козлова или Лопатина, или находятся к нему в полной оппозиции, как диамат. А, как говорил еще Шеллинг, противоположности интимно связаны друг с другом. Поэтому заглавие книги в основном созвучно ее содержанию.

Русский религиозно-философский Ренессанс можно смело назвать Золотым веком русской философской мысли. В нем интеллектуальные потенции русского духа, столь долго дремавшие в допетровской Руси и давшие свои первые, обещающие — но только обещающие — плоды в XIX веке (главным образом, у славянофилов), проявились затем с редкой глубиной и высотой в лице Вл. Соловьева и мыслителей Ренессанса. Не случайно также, что Золотой век русской мысли совпал с Серебряным веком русской поэзии. Эта поздняя культурная весна была последней мощной вспышкой духа дореволюционной России. Но значение русского религиозно-философского Ренессанса не исчерпывается его исторической обусловленностью. Значение Ренессанса выходит далеко за пределы его исторического периода, ибо дух времени всегда связан таинственными узами и корнями с мистерией вечности. Как говорил Шиллер, «кто творил для своего времени, тот творил для всех времен».

Иностранные критики лишь сравнительно недавно «открыли» этот период, в Советском Союзе он вообще замалчивается. Но история, как и природа, не терпит пустоты, и у современной оппозиционной интеллектуальной молодежи в России имена Лосского, Бердяева, Франка и других пользуются высокой репутацией.

Поэтому, смею думать, мой труд отвечает насущным потребностям духа нашего времени.

## Очерк первый
## БЛИЖАЙШИЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Ближайшими последователями Соловьева были князья Сергей и Евгений Трубецкие. Впрочем, оба они отличались крупным философским дарованием, и их следование Соловьеву было отнюдь не слепым, а критическим. Тем не менее они находились под сильным обаянием Соловьева на всем своем философском пути.

Сергей и Евгений Трубецкие происходили из родовитой и культурной семьи. Оба брата получили прекрасное образование, в них рано проснулись духовные интересы. Они познакомились с Соловьевым в 1886 году, и эта дружба оказала определяющее влияние на весь строй их философской мысли. Сергей с юности поражал глубиной своих познаний, а Евгений, помимо философии, занимался юриспруденцией и был в высшей степени восприимчив к искусству. Их мировоззрение было родственным, что не исключало, разумеется, больших индивидуальных различий.

В юности оба брата прошли через период «низвержения традиционных кумиров», правда довольно кратковременный. Они увлекались одно время материализмом и позитивизмом. Но углубленные занятия философией и чтение Достоевского и Соловьева привели их к реабилитации духовных ценностей. Во всяком случае, с самого начала писательской деятельности они заявили себя сторонниками религиозного мировоззрения. Однако обоснование ими этого религиозного мировоззрения носило критический характер и было менее всего догматическим.

Обоим не были чужды политические и общественные интересы. Они были представителями либерального монархизма, ратовали за конституцию и отделение церкви от государства. Сергей пользовался таким авторитетом, что в возрасте 43 лет был избран ректором Московского университета. В 1905 году он, в присутствии государя, произнес речь, в которой требовал университетской автономии.

## СЕРГЕЙ ТРУБЕЦКОЙ

Сергей Трубецкой (1862–1905) обратил на себя внимание еще в 90-х годах своей магистерской диссертацией «Метафизика в Древней Греции», вызвавшей в высшей степени похвальный отзыв Вл. Соловьева. Его докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории» еще более закрепила его репутацию как эрудированного и вдумчивого историка философии. Но и в этих исторических трудах чувствовалась самобытная мысль автора. Ранняя смерть помешала ему выразить со всей полнотой свое мировоззрение. Но его философские статьи «Основания идеализма», «О природе человеческого сознания», «Детерминизм и нравственная свобода» позволяют говорить о его учении, занимающем почетное место в спектре русской философской мысли.

Анализ акта познания приводит С. Трубецкого к заключению, что наше познание выводит нас за пределы нашей индивидуальности. Ибо иначе наше личное сознание было бы замкнуто в пределах самого себя, что означало бы солипсизм, то есть гносеологическое самоубийство.

Но сущность познавательного акта заключается в отношении ко вне его сущему предмету — в «трансцендировании». Отсюда С. Трубецкой делает вывод, что познание есть сверхиндивидуальный акт. Акт познания выводит нас за пределы нашего индивидуального сознания. «Нет сознания абсолютно субъективного». Но если познавательный акт выводит нас за пределы нашей субъективности, то в чем же укоренены индивидуальные познавательные акты? С. Трубецкой отвечает на этот вопрос своей «гипотезой» утверждения сверхиндивидуального сознания.

Говоря словами философа, «метафизическая природа сознания означает прежде всего то, что всякое отдельное сознание обосновано в некоем вселенском сознании». Объективная универсальность истинного знания, говорит он дальше, объясняется метафизическим характером познавательных процессов. Но это вселенское сознание не носит характера высшей духовной индивидуальности. Оно носит форму «мы», а не «я». Иначе говоря, вселенское сознание соборно. Здесь С. Трубецкой возрождает гносеологию Хомякова — но с большей методичностью. «Сознание не может быть ни безразличным, ни единоличным... оно — соборно». Эту мысль он выражает формулой: во всех актах теоретического и морального познания мы «держим внутри себя собор со всеми».

Мало того, С. Трубецкой считает, что этому вселенскому сознанию присуща не только мысль, но и чувственное восприятие.

Мы должны прийти к признанию «вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало». В этом смысле он говорит об «общеорганической чувственности». Развивая эту мысль, С. Трубецкой характеризует свое мировоззрение как «метафизический социализм».

Кто же носитель этого «вселенского сознания»? Здесь С. Трубецкой отклоняет гносеологический соблазн, заключающийся в признании того,

что вселенское сознание — не что иное, как гносеологический псевдоним Господа Бога. По его мнению, подобный гносеологический скачок был бы неоправданным и чересчур поспешным. Это означало бы, что мы — как бы часть Божества. Но между Творцом и тварью, между Абсолютом и даже вселенским сознанием существует пропасть, преодолимая лишь посредством, «иррационального скачка». По учению С. Трубецкого, носитель вселенского сознания — это «космическое существо, или мир в своей психической основе, то, что Платон называл Мировой Душою». В неопубликованном при его жизни отрывке С. Трубецкой называет носителя вселенского сознания «Софией вселенскою». Так у С. Трубецкого возрождается в гносеологическом аспекте соловьевское учение о Софии.

Далее, в своем учении С. Трубецкой различает три степени реальности: чувственный мир, мир отвлеченных идей и, наконец, мир конкретных субъектов, существ, коренящийся в «Софии вселенской». Чувственное восприятие открывает нам мир явлений, наш разум постигает идеи — законы, которым подчинен этот мир. Но истинная реальность — сущность явления — есть мир живых субъектов. Все космические существа связаны друг с другом, и ни одно из них не является абсолютным. Даже «София вселенская», в которой они укоренены, хотя и связывает их воедино, но не является Абсолютом, который, по определению, не может быть связан или ограничен относительным. В связи с этим С. Трубецкой формулирует «закон универсальной соотносительности». «Нет бытия самосущего», ибо «Абсолютное — источник бытия, а не бытие». Но именно Абсолютное является последним основанием бытия, и «София вселенская» укоренена в Нем.

Как видно отсюда, учение С. Трубецкого, при всей его недовыраженности, отличается глубиной и стройностью мысли.

## ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ

Евгению Трубецкому (1863–1920) удалось более полно развить свое учение, столь родственное мировоззрению брата.

Евгений Трубецкой переживал потерю детской веры более бурно, чем его старший брат. Он не остановился, даже временно, на позитивизме, а прошел период полного скептицизма. Он ставил вопрос так: или Бог существует, или жизнь не имеет никакого смысла. Чтение «Братьев Карамазовых» Достоевского и «Критики отвлеченных начал» Вл. Соловьева, казалось, давало ему выход из темного леса сомнений. Вера не противоречит разуму, но вера может быть обретена лишь путем мистического опыта. Но Е. Трубецкой не находил в себе этого опыта. Неожиданно откровение бытия Божьего было ему дано при исполнении девятой симфонии Бетховена под управлением Антона Рубинштейна. Вот как описывает философ это откровение:

«В поразительном скерцо, с его троекратными, жестокими и жесткими тонами, душа пытается найти выход из густеющей темноты. Откуда-то раздается тривиальная мелодия буржуазного веселья, и снова те же самые

три сухие, жесткие тона прерывают эту мелодию и отбрасывают ее. Долой это недостойное мнимое освобождение! В душе не должно быть места для мещанского самоудовлетворения. И снова диссонансы и хаос. Космическая борьба звуков, наполняющая душу отчаянием... И внезапно, когда вы уже находитесь на краю темной бездны, раздается величественный призыв с высоты, из другого плана бытия. Из бесконечного далека "пианиссимо" слышится до сих пор не слышанная мелодия радости. Оркестр сначала шепчет ее. Но эти звуки растут, расширяются, приближаются. Это уже не только обещание далекого будущего, уже слышатся живые человеческие голоса — хор. И вдруг вы возноситесь выше звезд, выше мира, выше всей скорби существования...»

Это вдохновенное восприятие девятой симфонии Бетховена довершило искания мысли. Философ обрел веру, которая открылась ему как источник высшей радости.

Хотя первая его работа «Философия блаженного Августина» была написана еще в 1892 году, первый большой труд Евгения Трубецкого — «Миросозерцание Вл. Соловьева» — вышел в 1912 году. За этим последовали два больших труда — «Метафизические предпосылки познания» (1917) и особенно «Смысл жизни» (1918). Последний труд — выражение всего миросозерцания автора. Кроме того, Е. Трубецкой написал еще ряд примечательных статей, в том числе статью «Умозрение в красках», посвященную древнерусским иконам. Особо стоит его труд по философии права, «Энциклопедия права», считающийся классическим в этой области.

Двухтомный труд Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева» содержит не только подробное изложение учения Соловьева, в его главных стадиях, но и критические комментарии автора. Е. Трубецкой считает, что в учении Соловьева о «Втором Абсолютном», о Софии содержится соблазн пантеизма, пусть утонченного. Пантеизм же, продолжает автор, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. В силу этих соображений Е. Трубецкой производит в своем труде ревизию учения Соловьева в духе православия, намечая основы собственного мировоззрения.

В книге «Метафизические предпосылки познания» Е. Трубецкой развивает мысль своего брата о том, что познание есть сверхиндивидуальный акт, приобщающий нас к «сущему смыслу» — к истине, носителем которой может быть не разрозненное индивидуальное сознание, а «сознание безусловное» — «всеединый ум». Но со всей полнотой мировоззрение Е. Трубецкого выражено в его книге «Смысл жизни».

Автор начинает свое исследование с анализа строения истинных суждений. Он утверждает, что истинным суждениям присуща вечная значимость: не только таким суждениям, как дважды два — четыре, но и суждениям о преходящих процессах, как, например, «вчера шел дождь». Он утверждает «неизменность и вечность» смысла о временном. Это предположение, продолжает автор, есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания.

«Всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании». Предпосылка безусловного сознания есть, по автору, условие возможности индивидуального сознания. Надо только иметь в виду, говорит он, что «в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности». Е. Трубецкой по-разному варьирует и развивает эту мысль. «Материал, из коего слагается наше познание, — пишет он, — весь во времени, но сама истина о нем — в вечности».

Поэтому-то всякий истинно-познавательный акт и приобщает нас к Вечности, пусть только на мгновение.

Но истина, продолжает автор, есть истина не только о сущем, но и о должном. «Всеединый ум» не только «заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть». Сущее раскрывается в своей истинной перспективе лишь в свете должного.

Бытие смысла, говорит автор, есть предпосылка возможности искания смысла, прежде всего — смысла жизни. Мы ищем смысл жизни, потому что мы инстинктивно убеждены в том, что смысл есть, только он скрыт от нас. Если смысла жизни нет, то нечего его искать, и мир, в котором торжествовала бы бессмыслица, не стоил бы того, чтобы в нем жить. Но инстинкт нас не обманывает. Вышеприведенные теоретические соображения говорят о том, что наличие смысла — предпосылка возможности познания. Наш разум ищет, однако, не этот мертвый смысл безвременности, а живой смысл, который мог бы воплотиться во времени. Еще иначе говоря, наша мысль должна не только вознестись к Вечному Смыслу, но и воплотить этот вечный смысл во временном процессе. Мы должны во временном увидеть вечное. «Торжество всеединого смысла над бессмыслицей, — пишет он, — может обнаружиться лишь при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним». Это возможно в том случае, если нашему стремлению к истине отвечает Божественная благодать, посредством которой сама Божественная сила воплощается в нашем бытии.

Далее, Е. Трубецкой утверждает, что истина должна объять собой не только бытие, но и небытие — не только то, что пребывает в себе, но и то, что становится. «Сознание объемлет в себе бытие и небытие, ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении». «Искание истины, — добавляет он, — есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании».

Значит ли это, что само Абсолютное, сам Господь Бог в процессе нахождения всеобъемлющей истины присутствует в моем сознании? На этот вопрос Е. Трубецкой отвечает отрицательно. «Бог является началом и концом мировой эволюции, — говорит он, — но не ее субъектом». Ибо Бог безусловно возвышается над миром. Движущим началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не Он сам. Таким образом, как и у его брата Сергея, по учению Е. Трубецкого, вечный смысл, воплощающийся во временном человеческом сознании, есть Душа мира — святая София.

Она есть «сущность становящаяся» в отличие от самосути Абсолюта. София есть как бы посредница между Богом и миром, хотя сам философ выражает эту мысль иначе.

Возражая С. Булгакову (незадолго перед тем впервые выступившему со своей «софиологией»), Е. Трубецкой пишет: «София — вовсе не посредница между Богом и творением; она — неотделимая от Бога Сила Божия...» Далее он поясняет: «Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию». Однако Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии — как отличное от учений Соловьева и Булгакова — с достаточной ясностью. Тем не менее в русской софиологии нельзя пройти мимо учения о Софии, намеченного Е. Трубецким.

Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы (Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога — независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы. Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога.

Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией — Софии.

Это учение Е. Трубецкого, несмотря на его явную зависимость от Вл. Соловьева и отчасти от Сергея Трубецкого, поражает своей продуманностью и стройностью. К тому же Е. Трубецкой, будучи художественно одаренной натурой, умел писать ясно, образно и интересно. По всем этим причинам его учение занимает достойное место в истории русской философии XX века.

Остается сказать несколько слов о некоторых специальных работах Е. Трубецкого. В области политической философии он написал интересную статью «Два зверя». В ней он развивает идею, что России грозят две крайности: черный зверь реакции и красный зверь революции. Сам автор держался среднего пути — просвещенного либерализма.

В статье «Умозрение в красках» Е. Трубецкой проводит мысль, что в древнерусской иконописи, особенно Новгородской школы, запечатлены глубины религиозной мысли, выраженные, разумеется, лишь художественно. В трех преобладающих цветах многих новгородских икон, особенно в «Троице» Рублева, — красном, сине-черном и белом — он видит идеи Бога, мира, которому, самому по себе, грозит ад, и души мира — святой Софии. Эта работа Е. Трубецкого очень ценится иконоведами.

Князь Евгений Трубецкой умер в 1920 году в Новороссийске в конце гражданской войны от тифа. Нет сомнения, что, будь дольше его жизненный путь, он дал бы русской мысли еще немало ценного.

Братья Сергей и Евгений Трубецкие плодотворно продолжили соловьевскую традицию русской философии и своим творчеством продемонстрировали плодотворность этой традиции.

## Очерк второй
## РУССКИЕ ПАНПСИХИСТЫ

### А.А. КОЗЛОВ

Алексей Александрович Козлов (1831–1900) был незаконнорожденным сыном помещика Пушкина (дальнего родственника поэта) и простой крестьянки. Однако отец дал ему хорошее образование. Он окончил Московский университет. В студенческие годы он увлекся атеистической философией Фейербаха и социалистическим учением Фурье. Из-за этого ему пришлось потерять место учителя и даже провести около года в тюрьме. После того Козлов поселился в провинции, где отец оставил ему небольшое имение. Сорока лет от роду он прочел книгу Фрауэнштедта о Шопенгауэре, увлекся этим философом и, знакомясь с его трудами, всерьез занялся философией. Его статьи привлекли внимание, и в 1875 году ему предложили читать лекции в Киевском университете; там он и преподавал, пока болезнь (паралич) не заставила его удалиться на покой. Главное произведение Козлова — многотомный «Философский трехмесячник», смененный непериодическим журналом «Свое слово», где он выразил свое философское кредо.

С самого начала творческой деятельности Козлов заявил себя последователем Лейбница и Лотце — по-видимому, под влиянием Тейхмюллера, последователя Лотце, читавшего лекции в Юрьевском университете.

Принимая монадологию Лейбница, Козлов преобразует ее в духе особого учения, которое он назвал «панпсихизмом». В панпсихизме все сущее признается психическим и сознательным, хотя бы в минимальной степени. Исходя из этой идеи, Козлов отвергает дуализм духа и материи, считая, что так называемая материя есть низшая ступень духа. «Материальные явления, — говорит он, — суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа». Козлов избегает солипсизма признанием

множественности взаимодействующих монад — в отличие от лейбницевского учения об абсолютной замкнутости монад. Козлов был, таким образом, первым русским лейбницианцем. Отсюда — символическое понимание материального мира и чувственного опыта. «Вещи материального мира и их движения суть только значки или символы тех субстанций, с которыми мы общаемся и взаимодействуем».

Отвергая, вслед за Кантом, объективную реальность пространства и времени, Козлов придает этим категориям символическое значение. Он утверждает, что пространство и время — основные символы того, что субстанции существуют относительно независимо друг от друга, а в то же время взаимодействуют друг с другом. «В пространстве мы можем видеть символ того, что реальные субстанции существуют не изолированно, но в одной охватывающей их связи». В свою очередь, время для него есть «перспективный ряд»: «тот порядок, который мы мыслим как развитие, — говорит он, — не зависит от времени».

Субстанции существуют сами по себе неизменно, поясняет он, но они «живоподвижны в своих акциденциях».

Эта идея «безвременного развития» (ибо бытие, по Козлову, безвременно) по меньшей мере нуждается в пояснениях, которые философ, однако, не дал в сколько-нибудь вразумительной форме. Так, он утверждает, что «действительно сущее есть безвременно готовое целое», добавляя в то же время, что «от безвременности развитие ничего не теряет».

Гносеологически интересно, что Козлов проводит фундаментальное различие между «сознанием» и «знанием». Сознание есть то, что на языке философии конца XIX века (Козлов писал ранее) называлось «непосредственными данными». Под знанием же он понимает содержания сознания, сравненные друг с другом и составляющие единую систему.

Первоначальное сознание, по Козлову, «есть нечто невыразимое и несказанное... оно предшествует всякому знанию». Но, разумеется, задача познания — выразить эти непосредственные данные в форме отличенных и сравненных друг с другом содержаний. В связи с этим Козлов утверждает, что нет и не может быть «непосредственного знания». «Знать всегда можно только посредственно».

Однако Козлов полагает, что между сознанием и знанием, с одной стороны, и самим бытием — с другой, есть какое-то соответствие. «Мир материальный состоит из образов, существующих в нашем сознании, но нельзя отрицать некоторого соответствия этого кажущегося мира образов тому, что происходит в действительном мире субстанций».

Однако Козлов как будто обходит вопрос, каково именно это частичное соответствие и где граница между субъективным и объективным.

Тем не менее заслуги Козлова перед русской философией велики: он первым в России творчески продолжил традиции лейбницианства, он усвоил монадологию Лейбница глубоко по-своему, он стремился не столько к тому, чтобы дать разрешение основных философских про-

блем, сколько к тому, чтобы быть беспристрастным исследователем этих проблем. Трезвость и честность мысли, как отмечает Зеньковский, — отличительные черты мышления Козлова. Введенное им философское направление оказалось плодотворным на русской почве: оно дало таких мыслителей, как Лопатин, как Аскольдов-Алексеев и в какой-то степени Лосский.

## Л.М. ЛОПАТИН

Лев Михайлович Лопатин (1855–1920), подобно Козлову, находился под сильным влиянием Лейбница и Лотце. В силу этого его философия по духу родственна философии Козлова, хотя влияние здесь исключено. Лопатин не только обладал чрезвычайно крупным философским дарованием, но в отличие от самоучки Козлова был профессиональным философом и психологом. Он построил свою систему с большей основательностью и многосторонностью, чем Козлов. Произведения Лопатина написаны и с формальной точки зрения блестяще. Он опубликовал только одну книгу (правда, двухтомную) — «Положительные задачи философии». Зато он успел высказаться по ряду частных философских и психологических проблем в своих многочисленных статьях.

Лопатин был близким другом Вл. Соловьева. Но в творчестве он шел самостоятельными путями.

В личной жизни он был крайне непрактичным. По словам Е. Трубецкого, хорошо его знавшего, это был «чудак и оригинал, каких свет не производил... в особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности».

Лопатин был неизменным и любимейшим посетителем разного рода кружков и салонов, популярной фигурой в Москве. Был чрезвычайно общительным и, может быть, в силу этого не написал большего количества крупных трудов. Тем не менее он писал достаточно много, и его творческое наследие представляет большую ценность.

По мнению В. Зеньковского, убедительно им изложенному, ключ к философской системе Лопатина нужно искать в этических мотивах. В этом отношении показательна его статья «Теоретические основы сознательной нравственной жизни». В ней Лопатин пишет: «Нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю Вселенную». Это убеждение в онтологическом значении этики проходит красной нитью через все высказывания Лопатина по этическим вопросам, и оно является подоплекой развитой им системы. Коренное начало нравственности, пишет далее философ, дано во внутреннем достоинстве духовной личности. Однако, с другой стороны, в мире царит зло, и можно наблюдать «некое бессилие добра». «Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель — вот что окружает нас».

«Можно ли найти какие-нибудь основания, — спрашивает он, — для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала?»

Очевидно, нравственная жизнь получает свой смысл лишь в том случае, если «добро есть свойство и закон природы».

Для разрешения этического вопроса, продолжает он, нужно признать реальность нравственного миропорядка. При этом Лопатин убежден в творческом характере нравственных актов. «Нравственная жизнь, — пишет он далее, — не вершится в нас, а мы ее совершаем».

Таким образом, стремление примирить требования этической жизни с жестокими фактами природы и истории есть тот мотив, который определил собой теоретические построения Лопатина, Он сам говорит: «Опыт не может быть той инстанцией, в которой может быть раскрыт смысл нравственных движений». Этот вопрос может быть решен лишь умозрением, и попытка такого решения представлена в системе Лопатина — одной из самых стройных систем в русской философии XIX века.

* * *

Основным философским убеждением Лопатина было убеждение в субстанциальной природе человеческого духа — убеждение в том, что свободная человеческая личность предшествует в бытии всякой необходимости.

В этом духе написана его основная книга «Положительные задачи философии» (первый том вышел в качестве магистерской диссертации в 1886 году, второй — в качестве докторской в 1891 году). Книга эта, написанная в эпоху продолжавшегося засилия позитивизма, явилась как бы вызовом господствующему в то время умонастроению.

Автор начинает с анализа понятий субстанции и явления, утверждая их соотносительность. «Нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий... Иначе говоря, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям». Это положение, продолжает философ, не вызывает спора по отношению к физической природе (что в свете современной физики сомнительно), но оно не менее верно в отношении психической области. Защита субстанциальности нашего «я», которое, в духе господствовавшего тогда позитивизма, провозглашалось «пучком ассоциаций», составляет главный философский пафос книги Лопатина. «Субстанциальный элемент душевной жизни, — пишет он, — не лежит где-то за пределами ее непосредственно сознаваемого содержания, а выражается в ней самой». И далее: «Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциаль-

ное торжество нашего сознания в его разнообразных выражениях». Мы имеем, добавляет он, «конкретную интуицию нашего духа».

Нужно подчеркнуть этот персонализм Лопатина, который отличает его учение от учения Вл. Соловьева о Всеединстве, неблагоприятного для утверждения самобытия личности.

Но острие полемики Лопатина было направлено не против Соловьева, а против позитивизма и материализма, с их тенденцией низвести духовное начало до степени «надстройки» или позднейшего продукта эволюции. В противоположность этому, как отмечает Е. Трубецкой, «пафос лопатинской монадологии — это чувство индивидуальности духа, стремление во что бы то ни стало отстоять ее».

Подобно Козлову, но независимо от него, Лопатин в отличие от Лейбница проводит мысль о наличии реальной связи между индивидуальными субстанциями.

«Я утверждаю... не только связь совместных сознаний, но признаю взаимное отражение состояний в этих различных сознаниях». Но, признавая взаимодействие «монад», Лопатин не делает того радикального вывода, который был сделан впоследствии Лосским, — утверждения примата взаимодействия над односторонней причинностью.

Лопатин защищает мысль о реальности чужой одушевленности и ведет полемику против А. Введенского, считавшего, что чужая одушевленность недоказуема и может лишь быть выводом по аналогии из непосредственных данных сознания.

Утверждая самобытность индивидуальных субстанций, Лопатин видит в категориях субстанциальности и причинности ближайшие определения этих субстанций, непосредственно данных во внутреннем опыте. Субстанциальность и причинность — категории, «оригинал которых мы имеем в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного "я"».

В связи с этим он развивает интереснейшее учение о «творческой причинности». Механическая причинность, по Лопатину, — это лишь производная от творческой причинности, которую мы можем непосредственно наблюдать и описывать во внутреннем опыте. «Всякая механическая связь, — пишет он, — подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, то есть вселенную уже существующей; всякое механическое действие есть только *продолжение* процесса, начатого раньше в каких-либо элементах».

«Исконная, первоначальная причина, — добавляет он, — есть творческая; всякая иная есть вторичная и производная».

В учении о творческой причинности Лопатин предвосхитил многие идеи Бергсона о творческой эволюции, и если Бергсон изложил свою идею с присущим ему блеском, то с чисто философской точки зрения учение Лопатина разработано более основательно.

Полемизируя с Лопатиным, Козлов упрекает его в отождествлении понятий бытия и причинности, настаивая на первичности бытия. Но

Лопатин утверждал лишь неразрывную связь субстанции и причинности, связь, через которую всякая субстанция выражается в явлении. Лопатин далее утверждает, что идея творческой причинности обязывает признать иррациональный момент в бытии, но эта его мысль осталась неразвитой.

Рассуждая таким образом, он приходит к идее творения мира Богом из ничего, стремясь дать этой идее философское оправдание. «Между миром и силой, его произведшей, мыслимо лишь творческое отношение, и никакое другое». Но он добавляет, что творчество из ничего есть нечто большее, чем даже творческая причинность. Зеньковский прав, утверждая, что здесь Лопатин предвосхитил некоторые идеи Булгакова.

Признавая, что его система — спиритуализм, Лопатин добавляет: «Спиритуализм не упраздняет физической природы — он только полагает, что сама в себе она не то, что о ней думают».

Наиболее блестящие места в «Положительных задачах философии» — это те страницы, где автор утверждает сверхвременность субстанций. Лопатин доказывает эту сверхвременность самым убедительным образом — путем анализа идеи времени. Само течение временного процесса, говорит он, предполагает наличие некоего неизменного фона, на котором только и может сознаваться изменчивость.

Сознание реальности времени, пишет он, является наиболее очевидным, наиболее неопровержимым доказательством сверхвременной природы нашего «я». Время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само являлось бы лишь временным. Сознание времени есть субстанциальная функция души. Только в свете этой идеи, думает Лопатин, можно объяснить такое явление сознания, как память, — она предполагает сверхвременность памятующего о времени.

В своем заключительном смысле система Лопатина восходит к религии. Он пытается наметить возможность религиозно-философского объяснения происхождения мира и его отпадения от Бога в следующих словах: «Бог созерцает в Себе все существующее... как мир вечных идей». Мир же «коренится в первичном порядке... это тот же самый мир первообразов, но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения — в котором поэтому все разделилось, распалось и раздвинулось».

Однако в отличие от Вл. Соловьева Лопатин чуждался строить религиозно-философскую систему, он лишь подводил философию к религиозному порогу.

Говоря в целом, можно сказать, что система Лопатина — чуть ли не единственное стройное и глубоко обоснованное учение о мире, какое дала русская философия в XIX веке. Соловьев, конечно, превосходил Лопатина по размерам своего дарования, по многомерности интересов и по полету вдохновения. Но Соловьев не дал такой законченной системы, каковой является философия Лопатина. В чисто философском плане Лопатина можно считать вторым после Соловьева русским мыслителем XIX века.

В начале XX века Лопатин был несколько затемнен такими глубокими и блестящими мыслителями, как Лосский, Бердяев, Франк и Булгаков. Это объясняет его меньшую популярность в XX веке, но ничуть не умаляет его огромных заслуг перед русской философией XIX века.

## С.А. АСКОЛЬДОВ-АЛЕКСЕЕВ

Сергей Алексеевич Аскольдов-Алексеев (1871–1945) был незаконным сыном философа Козлова (законная жена Козлова, крестьянка, не давала ему развода, когда он захотел жениться на образованной девице Алексеевой). Закончив естественный факультет Петербургского университета, С. Алексеев поступил в акцизное ведомство, думая заниматься философией, к которой он имел влечение, в свободное время. Но впоследствии философия настолько увлекла его, что он уже в возрасте сорока лет (как и его отец) всецело посвятил себя академической деятельности. Он написал одну большую книгу («Мысль и действительность», 1914) и ряд статей. Вторая книга («Сознание как целое», 1918) — библиографическая редкость. Обратившись после революции к религии, С. Алексеев основал тайное братство святого Серафима. Оно было раскрыто в 1928 году, и Алексеев был сослан. Незадолго до начала войны он был освобожден и во время военных действий перешел на Запад. Он скончался в 1945 году в Потсдаме.

Философская деятельность С. Алексеева — сознательное продолжение творчества его отца, А. Козлова, который оказал решающее влияние на своего сына. Подобно Козлову, С. Алексеев был панпсихистом и персоналистом. Но в разработке и оформлении своего панпсихического мировоззрения С. Алексеев проявил много самостоятельности. Разрабатывая свою гносеологию, он принял во внимание современную ему гносеологическую культуру. Алексеев, безусловно, обладал не меньшим философским даром, чем его отец.

Исходя из первичной реальности нашего «я», Алексеев защищает всеобщую одушевленность мира. Это учение, как признает автор, «гипотетично». Но без него невозможно осмыслить реальность внешнего мира. Поэтому идея единства мирового целого, идея взаимодействия душ лежит в основе метафизики Алексеева. Он развивает, в связи с этим, интересное учение об иерархичности мира, причем «низшее объединяется высшим». Высший принцип единства мира — Мировая Душа, которую он постулирует. Доказывать существование Мировой Души, говорит он, предприятие безнадежное, но это должно принять как высшую гипотезу.

Стремясь избежать вывода из последовательного монизма (в данном случае панпсихического — о поглощении индивидуальных субстанций Мировой Душой), Алексеев вводит в свою систему осложняющий ее принцип «функционального дуализма». Имея в виду противопоставление высших субстанций низшим, он говорит о несводимой «полярности формы и материи» (в аристотелевском смысле этого слова).

Более всего С. Алексеев занимался вопросами гносеологии. В этой области мысль Алексеева отличается особой тонкостью. Однако его основная гносеологическая позиция характеризуется двойственностью: с одной стороны, он убежден в существовании транссубъективной реальности; с другой стороны, он вел борьбу против попыток обосновать гносеологический объективизм. Здесь он вел борьбу, так сказать, на два фронта — против антипсихологизма современной ему немецкой гносеологии (Риккерт, Гуссерль) и против интуитивизма Лосского. В своем стремлении к гносеологической объективности, говорит Алексеев, современные немецкие гносеологи (а также Лосский) различают субъективный процесс познания и его логическую значимость. Подчеркивая прежде всего логическую значимость знания, они стремятся «опсихологизировать» живое сознание, подменяя индивидуальное конкретное сознание «сознанием вообще». При этом, пишет Алексеев, познание отрывается от своего психологического контекста, становится безличным и легко допускает подмену индивидуального сознания «сознанием вообще».

Можно подумать, что Алексеев — гносеологический субъективист. Но это не совсем так: с одной стороны, он признает, что непосредственный источник познания — непосредственное сознание, «которое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления». С другой стороны, он говорит, что «познание начинается... с того, что первоначальнее всякого познания, — с действительности, то есть того, что еще чуждо всякого ясного гносеологического подразделения на субъект и предмет». И в другом месте он пишет: «Трансцендентное, как нечто находящееся за пределами данного сознания, неудержимо прорывается во всякую гносеологию». Как бы ни затушевывали сверхчеловеческий и вселенский источник знания гносеологическими терминами, этот источник предстоит уму неизбежно как некая «вещь в себе».

Возражая Лосскому, Алексеев утверждает, что наше познание состоит далеко не только из интуиции, которые представляют собой лишь часть всего познавательного содержания. Однако, как это отметил Лосский, тем самым Алексеев признает (пусть ограниченную) реальность интуиции, допуская, таким образом, наличие транссубъективных элементов в познании.

Несмотря на эти противоречия, у Алексеева можно найти много тонких гносеологических наблюдений, и в своей критике он часто бывает меток. Так, он замечает, что при коренной установке трансцендентализма «выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта».

Интересно, что свою мысль о «неудержимом прерывании» реальности в сознание он применяет также ко внутреннему опыту: «Наше "я" есть несомненная субстанция, хотя сознание, быть может, и не достигает всей ее глубины».

Интересна статья Алексеева «В защиту чудесного», где он проводит мысль, что чудо есть, философски говоря, проявление «индивидуальной причинности» (исходящей от нашего «я») — в отличие от «общей причинности» законов природного мира.

В своей этике (лишь намеченной им в одной из статей) Алексеев различает первичное (религиозное) добро от вторичного (морального), отдавая приоритет религиозному добру. Он различает также первичное зло (злая воля как атеизм сердца) от вторичного (слабости человеческой природы).

В статье «Время и его религиозный смысл» он различает физическое, психическое и онтологическое время. В онтологическом времени прошлое умирает, и в этом он видит залог бессмертия.

Говоря в целом, в лице С. Алексеева мы имеем дело с крупным и тонким философским умом. Можно только пожалеть, что в силу личных и политических обстоятельств он не успел с должной полнотой выразить свое философское кредо.

Во всяком случае, русские панпсихисты вписали более ценную главу в историю русской философии, чем русские материалисты.

## Очерк третий
## НАРОДНИЧЕСТВО И РАННИЙ МАРКСИЗМ

В течение 70-х и 80-х годов XIX века господствующим общественным мировоззрением в России было народничество. Но в середине 90-х годов у народников появился новый и опасный враг — русский марксизм. Чернышевский и Ткачев были многим обязаны учению Маркса, но они не были настоящими марксистами. Первыми русскими марксистами нужно считать Г. Плеханова, В. Аксельрода и П. Струве (вскоре сменившего идеологические вехи).

Молодые русские марксисты начали свою деятельность в полемике против народников (поскольку именно народники были тогда властителями дум). В этой полемике решающую роль сыграли три произведения: «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» П. Струве, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Г. Плеханова и статья «Что такое «друзья народа» молодого Ленина.

П. Струве в своих «Критических заметках» с цифрами в руках показал, что экономическое развитие России идет по линии роста индустрии и капитализма, и предсказывал в связи с этим резкое увеличение рабочего класса. Этим подрывался тезис народников о России как стране по преимуществу сельскохозяйственной. Г. Плеханов в своей обширной книге «К вопросу о развитии монического взгляда на историю» впервые в русской научной литературе дал развернутую картину марксистского целостного миросозерцания, как учения, основывающегося на материализме, но обогащенного диалектикой Гегеля (тогда еще редко применялся термин «диалектический материализм»).

«Материализм воскрес, — писал Плеханов, — обогащенный всеми приобретениями идеализма; важнейшее из них есть диалектический метод».

Материализм, своей философской грубостью и наивностью отталкивавший ранее многих интеллигентов, превратился в руках Плеханова в заманчивое мировоззрение, поскольку внесение в него диалектического метода создавало впечатление, что такой материализм — всеобъясняющая теория. Упрощенчество старого материализма типа Фогта и Молешотта казалось преодоленным. Плеханов сам превосходно владел диалектикой, и против его аргументов трудно было бороться. Главное же — в марксизме казалась преодоленной та пропасть, тот дуализм между общефилософским мировоззрением и областью социального развития, который составлял слабую сторону народников. Напомним, что в области чистой философии ведущие народники были позитивистами (т. е. миротворческими непредрешенцами), в то время как в области социальной они проповедовали «этический социализм». При этом их социально-этические идеалы, не подкрепленные идеалистической философией, оставались как бы висящими в воздухе.

В противоположность этому, нарисованная Плехановым стройная картина материалистической диалектики, обещавшая в своем социальном применении неизбежную победу социализма, пленяла умы.

Хотя главные пункты спора между марксистами и народниками хорошо известны, мы сформулируем их для вящей ясности.

1. Марксизм делал ставку на рабочий класс, а не на крестьянство. Задача интеллигенции заключалась, с точки зрения марксиста, в развитии революционного сознания у рабочих и лишь во вторую очередь — в пробуждении «спящего» крестьянства.

2. В противовес народникам, перенявшим от славянофилов культ крестьянской общины, марксисты видели в общинах пережиток феодальной эпохи (марксисты не верили в особый, крестьянский социальный путь России; они считали, что законы классовой борьбы имеют универсальное значение).

3. В противовес народникам, особенно же в контраст выросшей из них партии «эсеров» (с. р., социалисты-революционеры), крайние из которых рекомендовали индивидуальный террор в борьбе с царизмом, марксисты осуждали индивидуальный террор, как не приводящий к желанной цели — к пролетарской революции. Они были за «диктатуру пролетариата» (т. е. за массовый террор) в будущем.

4. Марксисты ратовали за индустриализацию России — поскольку лишь таким путем могли расти кадры рабочего класса, которым суждено в будущем произвести пролетарскую революцию. В этом пункте у марксистов было некое противоречие: с одной стороны, они верили в пролетарскую антикапиталистическую революцию в более или менее отдаленном будущем, с другой стороны, они стояли за рост капитализма в России в настоящем, ибо лишь таким путем сможет вырасти и окрепнуть рабочий класс.

Иначе говоря, в духе последовательного марксизма, они должны были бы бороться за капитализм и за эксплуатацию рабочих в России — все

это, конечно, с тем, чтобы затем (неизвестно когда) стать на сторону рабочих и повернуть фронт против капитализма*.

С подобной «диалектической» откровенностью не высказывался прямо ни один русский марксист, но позиция Плеханова до революции 1905 года была приблизительно такой.

В противовес этому Ленин, понимавший, что подобная «тонкость» не переварится широкими массами, с самого начала ратовал за пролетарскую революцию в России в надежде, что такая революция будет поддержана международным (и прежде всего немецким) пролетариатом. Как бы то ни было, в полемике между марксистами и народниками брали верх марксисты — и потому, что, по мере бурного роста индустрии в России, народников опровергала сама жизнь, и потому, что горизонты русских марксистов были шире и более манящи: пресловутая крестьянская община, на которую возлагали надежды народники, отдавала ретроградством; она не давала перспектив нового будущего.

Далее (и этот пункт важно подчеркнуть), марксизм в 90-е годы воспринимался как «нео-западничество», как последнее слово западной науки и философии. В противоположность этому народничество настолько впитало в себя славянофильские элементы (та же вера в общину) и настолько оторвалось от Запада, что оно воспринималось многими как разновидность ретроградного славянофильства. Здесь в новой форме мы наблюдаем старый спор между славянофилами и западниками. В силу этой своей славянофильской закваски (исключая самое ценное у славянофилов — религиозную философию), народничество провинциализировалось.

Понятно поэтому, что, по словам С. Франка, марксизм был воспринят как «свежий ветер с Запада», как универсальная доктрина, обещавшая отсталой России новое приобщение к мировой цивилизации. Но этот знаменитый спор не ограничивался только практическими вопросами об индустрии и земледелии, о рабочем пролетариате и крестьянских массах. Спор этот распространился и на плоскость общефилософского мировоззрения.

И здесь преимущество русских марксистов заключалось в том, что марксизм являлся целостным мировоззрением, основанным на синтезе наиболее сильных сторон материализма и идеализма. Народники же могли противопоставить этому целостному мировоззрению лишь «бескрылый» позитивизм и агностицизм, которые Ленин охарактеризовал позже как «философское непредрешенчество».

Подробная схема диамата и истмата будет дана в главе «Советский марксизм» (ведь сами термины «диамат» и «истмат» появились уже в советское время). Пока же набросаем общую схему философии марксизма

---

* Народники подчеркивали в своей полемике эту двусмысленность позиции русских марксистов.

в преломлении Плеханова, поскольку именно он слыл еще до революции русским «классиком марксизма».

Основой бытия является мертвая материя, которая развивается диалектически, причем в процессе этого развития появляются новые качества. Так, механическое движение материи переходит в качественные изменения, изучаемые химией. В процессе диалектической эволюции материя порождает из себя сначала органическую жизнь, а затем человека с его мозгом («высший цвет эволюции», по выражению Энгельса).

Далее эволюция человека определяется характером употребляемых им орудий. Человек создает вначале примитивные орудия, но в процессе эволюции совершенствует их (от примитивного топора до плугов и мечей и далее — к машинам). Облик и характер социальных классов определяется собственностью на орудия производства. Как известно, марксизм признает следующие социально-экономические формации: первобытный коммунизм, античное рабовладельческое хозяйство (господа и рабы), феодальное (господа и крепостные), буржуазно-капиталистическое (предприниматели и владельцы с одной стороны, и наемные рабочие — с другой, причем капиталисты покупают рабочую силу). Наконец, после социальной революции воцаряется социализм.

В вопросе об обратном влиянии «надстройки» (идеологии) на «базис» (экономический) у Плеханова были внутренние противоречия (впрочем, никакая редакция марксизма не свободна от этих противоречий).

С одной стороны, Плеханов настаивает на определяющей роли экономических факторов, а с другой — он «отрицает» обратное влияние надстройки на базис. Напомним, что впоследствии Ленин утверждал решающее влияние политики на экономику в переходный, революционный период. Это утверждение Ленина было для Плеханова неприемлемым. Но в то же время Плеханов, в отличие от более неистовых марксистов, понимает, что в области идеологии многие явления могут быть объяснены экономикой лишь косвенным образом. Иначе говоря, Плеханов признает известную автономию «надстройки» по отношению к породившему ее «базису».

Писания Плеханова одушевлены пафосом свободы, и в этом одна из причин их притягательной силы. Всякая политика и даже революция должны быть, согласно ему, лишь средством к достижению свободы рабочего класса. Освобождение рабочих должно стать, по его вере, прелюдией к освобождению всего человечества. Но в вопросе о сущности свободы у Плеханова есть недоговоренность. Так, с одной стороны, он пишет: «Производственное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека — экономическую необходимость». С другой стороны, он сразу же добавляет: «Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества сознания над необходимостью, разума над самим законом... Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, тогда кончается царство необходимости, воцаряется свобода».

Эта красноречивая тирада была бы оправданна, если признать исконную свободу человека, его потенциальное стояние над законом необходимости. Иначе превращение необходимости в свободу останется непонятным чудом. Впрочем, в этом — опять-таки исконное противоречие марксизма, которое Плеханов только отразил и блестяще выразил. Во всяком случае, Плеханов явился первым мыслителем (не только русским), которому удалось дать *синтетическое* изложение философии марксизма. Маркс, при всей его односторонней гениальности (в смысле гениальности зла), не особенно заботился о создании философской *системы* марксизма, а более систематичный Энгельс не до конца привел в порядок мысли своего учителя и друга.

Важно подчеркнуть, что Плеханов был выразителем классического марксизма, а не того активистического неомарксизма, который был создан Лениным. Плеханов, подобно Марксу, имел в виду более социальные *классы*, чем коммунистическую партию. Плехановский марксизм поэтому чужд той сугубой партийности, которая отличала Ленина. Плеханов стремился к истине, которую он находил в марксизме, в то время как Ленин догматически уверовал в марксизм, и вопрос об истине, как таковой, никогда не возникал в его сознании. Ленинский принцип «партийности философии» никогда не был принят Плехановым. Тактика захвата власти настолько захватила Ленина, что он фактически перестал думать о том, ради чего нужен этот захват власти.

Несмотря на то, что Плеханов как правоверный марксист отрицал абсолютность морали, он на деле считался с общечеловеческими моральными императивами. И марксизм казался ему единственным учением, гарантирующим ликвидацию эксплуатации человека человеком. Для Ленина же общечеловеческая мораль вообще не существовала. Морально, говорил он, все, что способствует осуществлению марксистского социализма; аморально все, что этому препятствует. Как правоверный марксист, Плеханов ожидал в России сначала буржуазную революцию, долженствующую покончить с самодержавной монархией; пролетарская же революция была для него делом будущего. В контраст этому, Ленин верил в то, что Россия может миновать буржуазно-капиталистическую эру, или предельно сократить ее, и стремился к осуществлению именно пролетарской революции. Фактически прав оказался Ленин, но именно потому, что учение его было не правоверным марксизмом, а своеобразным неомарксизмом.

В свете всего этого понятно, что Плеханов занял в период Первой мировой войны оборонческую позицию — в противовес пораженчеству Ленина.

Но, какими глубокими ни были бы расхождения Ленина с Плехановым, в историческом плане нужно подчеркнуть, что Ленин был сначала учеником Плеханова, восставшим впоследствии против своего учителя. На трудах Плеханова, как это признавал сам Ленин, воспиталось целое

поколение русских марксистов, в том числе молодой Ленин. Поэтому значение Плеханова в истории русского марксизма основоположно.

Как это хорошо известно, Ленин не занимался всерьез философией до 1908 года, и сам Плеханов посмеивался ранее над «беззаботностью Ленина по части философии». Лишь после опубликования книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» началась та идеологическая и тактическая перестройка русского марксизма, которая привела к его революционной ленинской интерпретации. Но эта революционная перестройка стала возможной лишь после и на основе того, что было сделано Плехановым для популяризации марксизма в России и для внедрения марксистских идей в головы будущей русской коммунистической элиты.

Основные философские проблемы не были главным предметом спора между марксистами и народниками. Зато в области философии истории происходил ожесточенный обмен мнениями между обоими лагерями русского социализма.

В этой области ведущие идеологи народничества П. Лавров и Н. Михайловский выступили со своей теорией о «героях и толпе» (сама по себе эта идея не нова: на Западе она была выражена еще английским мыслителем Томасом Карлейлем, а в конце XIX века — французским философом Тардом).

Согласно этой идее (в ее народнической редакции), народ, «толпа» инертна и не в состоянии выразить свои интересы, кроме интересов хлеба насущного. Историю двигает вперед не народ, а отдельные героические личности, одаренные способностью создавать идеи, служащие прогрессу, и, заражая этими идеями массы, вести их за собой. Но при этом герои должны действовать не ради самопрославления, а ради народа и, в конце концов, ради всего человечества.

В противоположность этому, согласно классическому марксизму, субъектом истории являются именно массы, «коллективы», образующиеся по классовому принципу. Так называемые герои и гении суть лишь представители своего класса, служащие классовым интересам. Индивидуализм, исповедуемый народниками, был чужд марксизму. Позднейший культ Ленина и Сталина противоречит классическому марксизму как теории сугубо коллективистической, и классические марксисты старого закала не могли бы принять этого культа.

В области моральных проблем между народниками и марксистами зияла целая пропасть. Этика народников, несмотря на почитание ими народа, была, говоря современным языком, персоналистической (особенно у Михайловского). Высшей ценностью была для них человеческая личность, ее свобода и автономия. Михайловский в своих статьях протестовал против тенденции организованного коллектива превратить личность в свое орудие, в «штифтик». «Пусть общество прогрессирует, — писал он, — но поймите, что личность при этом регрессирует» (см. том I этих «Очерков»).

Марксисты же вообще отрицали понятие морали, пытаясь заменить ее понятием «классовых интересов». С их точки зрения, морально все то, что соответствует интересам пролетариата; аморально все, что этим интересам противоречит. В этом «снятии» моральной проблемы проявлялась исконная аморальность марксизма. Народники направляли свои критические стрелы как раз против уязвимого аспекта марксизма, но недостаточно решительно. Правда, Михайловский назвал классовую борьбу «школой озверения человечества», но это осталось более или менее эпизодическим выпадом.

Интересно, что народники мало использовали внутреннее противоречие марксизма, скрытое в понятии «эксплуатации». Слово это звучит моральным осуждением (капиталистов), тогда как последовательные марксисты отрицали общечеловеческую мораль. С точки зрения последовательного марксизма, можно было бы говорить лишь о «непропорциональном присвоении прибавочной ценности капиталистами». Но возражение это было выдвинуто критиками марксизма лишь впоследствии, когда воочию воплотилась исконная аморальность марксизма.

В 90-е годы прошлого столетия вообще мало кто чувствовал опасность тоталитаризма, заключенную в марксизме. Борьба за ущемленные права рабочих не могла не привлекать к себе симпатий. А осуждение марксистами индивидуального террора еще более укрепляло иллюзию их моральной правоты.

В заключение можно сказать следующее.

Полемика между марксистами и народниками осталась бы только интересным эпизодом в истории русской общественной мысли, если бы не было Октябрьского переворота и захвата власти крайними марксистами — большевиками. В свете же последующего воцарения большевизма спор этот приобретает судьбоносное значение. Ибо, с точки зрения исторической перспективы, в этом споре речь шла об идеологическом возглавлении грядущей социальной революции. Идеология народников, как менее динамическая и менее соответствовавшая социально-политическим реальностям, осуждена была на поражение. Но следует помнить, что марксисты победили под знаменами европеизма и социально-политического прогресса, а не под знаменами циничного тоталитарного большевизма, возглавленного вскоре Лениным. Плеханов, а не (молодой тогда) Ленин был главным героем этого спора. И трансформация марксизма Лениным явилась дальнейшим трагическим звеном в исторической диалектике русского и мирового марксизма.

## Очерк четвертый
## РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС И СБОРНИК «ВЕХИ»

Период, называемый «русским религиозно-философским Ренессансом», был периодом обновления русской культуры и русской мысли. По своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период этот имеет мало параллелей в истории русской культуры. Достаточно указать, что свои наиболее зрелые плоды русская философия принесла именно в этот период — интуитивизм Лосского и Франка, религиозную философию Бердяева и Булгакова и много других философских ценностей. Этим, конечно, не умаляется огромное значение русских мыслителей прошлого столетия, прежде всего славянофилов и Владимира Соловьева.

Но русский религиозно-философский Ренессанс не был явлением, изолированным от общего потока культуры. Он был глубоко и тесно связан с тем периодом русской литературы, особенно поэзии, который был позднее окрещен Серебряным веком. Русский символизм, высшими представителями которого были Блок, Белый и Вячеслав Иванов, родился из той же культурной подпочвы, что и русская религиозная философия того времени. С более широкой точки зрения, музыкальное творчество Скрябина и Стравинского шло в том же русле культурного обновления. Творческий поток русской культуры был словно насыщен в начале века живительным раствором, и духовная атмосфера стимулировала творческие искания. Это, была культурная весна, сопутствуемая политической глухой осенью.

Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза на многие темные и даже отрицательные стороны этого периода — на нездоровый культ одностороннего эстетизма, на духовные метания, на эстетическое любование контрастом добра и зла, на тон вещательства, наконец, на культ эротизма у

некоторых поэтов того времени. Творческое вдохновение нередко бывает связано с соблазнами и ересями.

Однако теневые стороны Серебряного века, в общем, изживались, а положительные ценности, открытые и созданные в этот период, до сих пор сохраняют свое значение и свою притягательную силу.

Во всяком случае, период религиозно-философского Ренессанса и сопутствующего ему Серебряного века наложил свою глубокую печать на весь облик русской культуры, и огульные отрицатели этого периода невольно осуждают себя на культурный провинциализм.

В Советском Союзе власть имущие систематически стремятся замолчать этот период или упоминают лишь о его теневых сторонах. Но есть данные предполагать, что именно за последние годы пробуждается интерес к нему у ищущей части советской молодежи. Ибо как природа, так и история не терпят долго пустоты.

Наша статья будет посвящена одному из социально значимых религиозно-философских документов этой эпохи — сборнику «Вехи». Однако мы будем говорить о «Вехах» не как об изолированном явлении, а в тесной связи с общим духом той эпохи, преимущественно в ее религиозно-философском оформлении.

Русский религиозно-философский Ренессанс — как и весь период Серебряного века — явился реакцией на засилие материалистического и позитивистского миросозерцания в философии, на атеизм и равнодушие в религиозной области и на засилие натурализма в области эстетики.

Именно предшествовавший культ натурализма в прозе и засилие гражданской поэзии, когда лирика считалась чуть ли не социальной изменой народу, и породили вначале бунтарски-анархическое «декадентство», из которого вскоре и выбилась глубокая и животворная струя символической поэзии.

Русский символизм, несмотря на насмешки Владимира Соловьева, «своя своих не познавшего», оказался, по слову Мережковского, глубоко жизненным явлением.

В области философской дело Ренессанса было облегчено творчеством трех гигантов русской культуры — Достоевского, Льва Толстого и Владимира Соловьева. Их огненная проповедь христианства в эпоху торжества просветительского секуляризма дала возможность творцам русского Ренессанса начинать свое дело не с пустого места, хотя им пришлось выдержать большую борьбу, пока к их голосу стали прислушиваться, увы, слишком немногие и слишком поздно.

Интересно, что к русскому религиозно-философскому Ренессансу мало применимы категории западничества и славянофильства. По своей религиозной устремленности философы начала XX века были как будто ближе к славянофилам. Но в отличие от них они, как правило, высоко оценивали творческое наследие Запада и, мало того, оказались

созвучны современным им западным исканиям. Можно сослаться на интерес Мережковского к западному Ренессансу, на обращение Бердяева к средневековой мистике, на возрождение русского кантианства и гегельянства, на культ Ибсена, Эдгара По, Оскара Уайльда, Метерлинка. Наконец, огромное влияние почти на всех русских мыслителей и поэтов того времени оказал Ницше.

Славянофилы были людьми почвы. Большинство же религиозных философов начала века, хотя и верили в высшее призвание России, но почва горела у них под ногами. Они остро чувствовали разложение старого быта, их мироощущение было трагическим и катастрофическим. Характерно заглавие статьи одного из мыслителей того периода, Эрна, — «Идея катастрофического прогресса».

В новых религиозных мыслителях не было той истовости и той гармонии, которой отличались Киреевский и Хомяков. Но у них было повышенное предчувствие грядущих катастроф. Их философия была профетической и свободной от успокоительных иллюзий культурного старообрядчества славянофилов. Многие из них впадали в ереси, но и самые их ереси были поучительны.

Идейными крестными отцами русского религиозно-философского Ренессанса нужно считать Достоевского и Владимира Соловьева. Все выдающиеся мыслители этого периода (Бердяев, Булгаков, Мережковский, Розанов, Вячеслав Иванов, Лосский, Франк) прошли через увлечение Достоевским или Соловьевым или тем и другим вместе. Что касается Достоевского, то должен был пройти период целого поколения, чтобы он был оценен как религиозный мыслитель. Именно такие деятели русского Ренессанса, как Розанов, Мережковский и Лев Шестов, впоследствии также Вячеслав Иванов, написали труды о Достоевском, составляющие гордость русской критики.

В свою очередь, идея Владимира Соловьева о синтезе христианства и гуманизма (выраженная особенно ярко в «Чтениях о богочеловечестве») оказала глубокое влияние на построения Булгакова и Бердяева. Если не считать Чаадаева, Владимир Соловьев был первым русским мыслителем, показавшим, что можно сочетать преданность христианской идее с социальным западничеством.

Однако возвращение элиты русской интеллигенции к религии и утверждение примата культуры над политикой и социальностью совершалось сложными и диалектическими путями.

Большинство творцов русского Ренессанса прошли через предварительное увлечение двумя «антихристами» — Марксом и Ницше. Зачатие русского Ренессанса было «греховным».

Все же в целом русский Ренессанс проходил под знаком реабилитации религиозно-культурных ценностей, под знаком цветения эстетической культуры. Флоровский называет этот период «перевалом сознания», когда «вдруг открылось, что человек есть существо метафизическое». Профес-

сор Степун пишет в своих воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся», что ему не случалось наблюдать на Западе такого духовного горения и такого богатства мысли, хотя ему приходилось вращаться среди интеллектуальной элиты Запада.

Вообще говоря, в русском Ренессансе можно различать две «формации». Одну, вышедшую из литературы и литературной критики. Это — преимущественно предтечи и деятели русского символизма. Религиозный интерес проснулся у них, будучи преломленным через призму эстетики. Сюда относятся прежде всего Мережковский, Гиппиус, Розанов, Андрей Белый.

К другой формации принадлежат профессиональные философы, прошедшие через увлечение марксизмом и принявшие участие в полемике с «народниками» в 90-х годах прошлого столетия. К этим мыслителям, прозванным затем «кающимися марксистами», принадлежат: Струве, сыгравший в этом деле пионерскую роль, далее Булгаков, Бердяев, отчасти Франк. Именно большинство этих «кающихся марксистов» и были впоследствии основными авторами «Вех».

В первые годы Ренессанса доминировали более «эстетствующие», а в дальнейшем — «философы».

Как и следовало ожидать, в философских писаниях «эстетов» было больше интуиции, но также — вещательства, безответственных «дерзаний» и (тоже немаловажно) литературной позы.

В деятельности же «кающихся марксистов» было больше философской культуры, выдержанности, трезвости, хотя и здесь вначале было немало ницшеанствующих дерзаний.

В плане социально-политическом (который явился здесь лишь придатком) «эстеты» были людьми апокалипсического и, нередко, анархического склада. Именно поэтому многие из них особенно ждали революции как «очистительного огня», как катастрофы, которая будет одновременно «возмездием» и началом новой эры. Говоря упрощенно-политически, большинство из них было в те годы весьма «левыми».

Что же касается «кающихся марксистов», то, хотя апокалипсические настроения и здесь были сильны, большинство из них, оставаясь в оппозиции режиму, все же стало затем на путь, выражаясь по-современному, «реформизма».

Так или иначе, почин проповеди религиозного обновления принадлежит первой, «эстетствующей» группе. Первой камерной ареной тех «споров о Христе», о которых писал впоследствии Блок, стал салон Мережковских. Я имею в виду, прежде всего, знаменитые «религиозно-философские собрания» у Мережковского, где представители церкви впервые встретились в дискуссиях с «эстетами», философами и представителями общественности.

Молодым религиозным философам приходилось тогда вести борьбу на «два фронта»: против секуляризма левой общественности, где слово

«религия» ассоциировалось с «кнутом и реакцией», и против консерватизма «правых». Обращаясь к «консерваторам», молодой тогда Мережковский открыто заявлял, что у него собрались как бы неприкаянные, не приглашенные на пир — прохожие с большой дороги — мытари, грешники, блудницы, разбойники с большой дороги, анархисты, нигилисты. Еще в темноте ночи, но уже услышали зов Жениха... Ослеплены сиянием Праздника, а мертвая академическая догматика — эта старая, верная прислуга Хозяина — не пускает...

Другой участник этих собраний чиновник Синода Тернавцев говорил, что наступает время, когда вопрос о Христе станет вопросом жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса.

Тернавцев же был одним из первых, заговоривших о необходимости оцерковления общества. Одной из самых ярких фигур этих собраний был Розанов, прочитавший на них два доклада, вызвавших сенсацию, — «Об адогматическом христианстве» и «Об Иисусе Сладчайшем».

О духовном подъеме, который господствовал на этих собраниях, хорошо писал тот же Мережковский:

«Как будто стены зала раздвигались, открывались бесконечные дали, и это маленькое общество становилось преддверием Вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, при которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают... и произойдет великое соединение: дети найдут свою Мать (т. е. Церковь)».

Характерно, что на первых собраниях Мережковский обращался с призывом к священникам помочь ему преодолеть соблазны и ереси, среди которых идея единства «двух бездн» и идея «священной плоти» занимали одно из главных мест. Характерно также, что ряд собраний был посвящен теме «Религия и общественность», то есть той самой теме, которая легла во главу угла будущего сборника «Вехи».

Интересно, что председательствовал на этих собраниях тогдашний ректор СПБ Академии отец Сергий Страгородский, будущий патриарх. Впрочем, в те годы отец Сергий занимал крайне консервативную позицию.

Собрания эти, которых всего было двадцать два, как известно, были завершены в 1903 году Победоносцевым. Но они сделали большое дело: между «церковниками» и «еретическими и эстетствующими философами», несмотря на непримиримые разногласия, был найден какой-то общий язык. Собрания эти, конечно, способствовали сближению между Церковью и общественностью, при посредничестве религиозных философов. Впоследствии подобные собрания устраивались в других салонах: у М.К. Морозовой, на «башне» Вячеслава Иванова и так далее.

Проповедникам «нового религиозного сознания» вначале был оказан отпор — как слева, где их обвиняли в «ретроградстве», так и справа, где их считали «дерзкими еретиками».

Тем не менее подобно тому, как символисты сломили в конце концов отпор литературных староверов, так и молодым религиозным философам, ученикам Вл. Соловьева, удалось наконец получить отклик со стороны части русской общественности. Журнал «Вопросы жизни», основанный Бердяевым и Булгаковым, имел успех. Даже в марксистской среде стали появляться свои «богоискатели» и «богостроители», которым резкую отповедь должен был дать сам Ленин. Этот отклик, правда, был недостаточен. Голосу религиозных философов внимало меньшинство, в то время как большинство русской интеллигенции все еще поклонялось Чернышевскому, Добролюбову, Писареву, в лучшем случае — Герцену и Михайловскому.

По этому поводу Бердяев позднее отмечал, что трагедия и слабость русского религиозно-философского Ренессанса были в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите.

Этот диагноз глубоко верен, с той существенной оговоркой, что влияние религиозной философии имело сильную тенденцию к распространению. Не будь революции, Ренессанс, вероятно, приобрел бы свою общественную базу, ибо он уже начинал ее приобретать.

Важно отметить, что если Мережковский и эстеты-«апокалипсики» задавали тон увертюре Ренессанса, то именно кающиеся марксисты сообщили этому движению его установившуюся форму и выкристаллизовали впоследствии веяния эпохи в целые философемы. Отметим многообразие проявлений русского Ренессанса: тут был и пафос религиозно осознанной свободы в духовно-волнующих писаниях Бердяева, и облеченные в какую-то иконописную стилистику прозрения Флоренского, и тяжелодобротная поступь мысли С. Булгакова.

В области чистой философии к христианскому миропониманию шли Н. Лосский и С. Франк. Весь этот период представляется теперь каким-то пиршеством мысли — не без вредных излишеств, но редкий по своей культурной «элитности».

Но нас интересуют сейчас не отдельные мыслители этой эпохи, а ее общая направленность.

Группа «кающихся марксистов» начала свою деятельность еще в начале века. В то время как происходили религиозно-философские собрания у Мережковского, под редакцией Новгородцева вышел в том же 1903 году сборник «Проблемы идеализма», в которых недавние марксисты становились на платформу идеалистической философии, реабилитируя ценности духа, считавшиеся в марксизме производными. А в сборнике Булгакова «От марксизма к идеализму» была найдена формула духовной эволюции «кающихся марксистов». Однако идеализм оказался лишь этапом на пути эволюции «кающихся марксистов», которые духовно неудержимо «правели» и кончили возвращением к христианскому миропониманию.

Носители «нового религиозного сознания» начали именно с ревизии марксизма. Но интересно, что в отличие от западных ревизионистов —

Каутского и Бернштейна — русские мыслители подвергли марксизм не столько научной и тактической, сколько моральной и миросозерцательной ревизии. Они находили в Марксе «отрицательную» правду — разоблачение грехов старого капиталистического общества, но отвергали основные марксистские догмы — материализм и атеизм. Их проповедь христианской философии была тем более опасна для марксистов, что они хорошо знали своего врага.

Ранее религиозная философия сочеталась у нас с социально-политическим консерватизмом или даже реакционностью, и, обратно, социально-передовые учения опирались обыкновенно на философскую реакцию (каковую представляет собой атеизм и материализм). Носители же «нового религиозного сознания», идя вслед за Соловьевым, стремились дать духовные основы делу свободы личности и социального прогресса. В этом — одна из самых интересных черт русского религиозно-философского Ренессанса.

Характерно также, что если в русском религиозно-философском Ренессансе был духовный максимализм, то в его социально-политической проекции он обернулся своего рода «реформизмом», а отнюдь не реакционностью (и, конечно, не контрреволюционностью). В этом, впрочем, есть своя логика: молодые религиозные философы понимали, что от общественной перестройки нельзя ждать чудес, что обновление духовной жизни личности и общества может прийти изнутри и свыше.

Нужно добавить также, что перед первой мировой войной, под влиянием неудачи революции 1905 года, многие «социально-максималистские» иллюзии русской интеллигенции начинали изживаться и почва для социальной проекции «нового религиозного сознания» начинала возникать. Наилучшим показателем этой зрелости религиозно-философского сознания, освободившегося от крайностей романтических увлечений, может служить сборник «Вехи», опубликованный в марте 1909 года.

Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой, обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта.

Со своей внешней стороны этот сборник явился как бы самокритикой русской интеллигенции, подведением итогов ее основных предубеждений.

Авторы сборника были едины в своем общем диагнозе, что корень заблуждений русской интеллигенции, понимаемой в смысле «интеллигентского ордена», заключался в ее отрыве от религии, в наивном убеждении, что религия является отжившей стадией человеческого развития. Авторы сборника — Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк — стремились в противоположность этому выдвинуть идею религиозной культуры, преодолеть крайности безбожной культуры и чуждающейся культуры религии.

В предисловии к этому сборнику говорится, что общая платформа его участников — признание примата теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития. Идеология русской интеллигенции, говорилось далее в предисловии, покоящаяся на противоположном принципе (на признании безусловного примата общественных форм), представляется участникам внутренне ошибочной.

Н. Бердяев в статье «Философская истина и интеллигентская правда» осуждал «кружковщину» русской интеллигенции, ее отрыв от потока мировой культуры, несмотря на все ее формальное западничество. Обличал автор и «господство утилитарно-морального критерия», грозящего оскудением целостной духовной жизни, сужением горизонта сознания. «У нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству», — продолжает Бердяев. «Интеллигенция готова, — замечает он далее, — принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы». Именно этим «прагматическим» образом мышления объясняется, по Бердяеву, увлечение большей части русской интеллигенции философски малоценными идеями материализма и атеизма.

Отказ от истины ради (проектируемого) счастья человечества — так характеризуется эта подмена философской истины «интеллигентской правдой».

В противовес этому социальному идолопоклонству, к которому примешана и неоправданная духовная гордыня, Бердяев утверждал: «Сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее».

Сергей Булгаков в своей статье «Героизм и подвижничество», воздавая должное героизму, который умела проявлять интеллигенция в борьбе за свои идеалы, обвинял ее в отсутствии духа подвижничества. В героизме, по Булгакову, имеется налицо субъективная сторона подвига — самопожертвование, но в основе героизма лежит духовная гордыня, стремление к благу человечества своими собственными, притом внешними, средствами. В противовес этому подвижничество есть система самоотречения, предполагающая прохождение школы нравственного самовоспитания. В основе подвижничества лежит, по автору, смирение перед верховными ценностями.

В критической части статьи Булгаков дал сатирическую пародию на символ веры интеллигенции:

«Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, то есть просветительство, материализм, атеизм, социализм — вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства». Забывалось при этом, что «западноевропейская культура имеет религиозные корни», что «эпоха Просвещения» явилась лишь одним из звеньев в цепи ее сложного развития.

Мня себя обладателями этой новой истины, большинство русской интеллигенции и было склонно идти по пути героического самоутверждения.

Под влиянием подобного умонастроения, замечает далее автор, в русской интеллигенции и сложились такие черты, как «высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим... отвлеченный догматизм». «Наше различение правых и левых, — продолжает Булгаков, — отличается тем, что оно... больше походит на разделение католиков и протестантов... в эпоху реформации... нежели на теперешние политические партии».

В то же время Булгаков отмечает ряд положительных черт русской интеллигенции — указанную выше готовность к самопожертвованию, ее моральную чистоту, высоту ее горения, ее народолюбие. Все эти драгоценные качества, по Булгакову, нуждаются лишь в направленности их на подлинные ценности, а не на ложных идолов.

В страдальческом облике русской интеллигенции, заключает автор, «просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей».

С. Франк в статье «Этика нигилизма», как бы развивая мысли Булгакова, вскрыл противоречие между религиозно-абсолютистским характером интеллигентской веры и ее нигилистически-беспринципным содержанием. Эту же мысль ранее выразил Владимир Соловьев в форме шутки-пародии на интеллигентский «силлогизм». Ничего нет, кроме слепой материи, все люди произошли от обезьян, поэтому давайте любить друг друга. Отсюда, по Франку, вытекает отрицание абсолютной морали и подчинение нравственности безнравственной идее «коллективной пользы», в которой уже содержится возможность принесения в жертву личной свободы.

В связи с этим Франк характеризовал тип жертвенного русского интеллигента как «*воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия*». Франк более детально, чем другие авторы, вскрыл «духовную связь» и «идейное убожество» интеллигентских понятий, воздавая в то же время должное глубокой человечности интеллигенции.

В конце своей статьи Франк призывал к замене «нигилистического морализма» религиозным гуманизмом.

П. Струве в статье «Интеллигенция и революция» подверг критике навязчивую идею революционного переворота, мешающую интеллигенции сосредоточиться на конструктивной работе во имя освобождения личности и общества. Дело социального прогресса, по Струве, должно совершаться эволюционным путем и основываться на положительных нравственно-религиозных идеалах, правомерных лишь на платформе идеалистического и религиозного миросозерцания. Подчеркнем, что

Струве, как и большинство других авторов сборника, остался либералом, находившимся в оппозиции к господствующему строю, но он стремился сделать эту оппозицию конструктивной и легальной.

Юрист Кистяковский в статье «В защиту права» обличал традиционное в России презрение к формальному праву как к «низшей» сфере и цитировал известные стихи Алмазова:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны...

«Путем ряда горьких испытаний, — пророчески писал Кистяковский, — русская интеллигенция должна прийти к признанию, наряду с абсолютными ценностями, также и ценностей относительных — самого обыденного, но прочного и нерушимого правопорядка».

Статья Гершензона, главного редактора сборника, в своей критически-обличительной части шла по тому же руслу, что и статьи других авторов. Он также отмечал склонность русской интеллигенции к кабинетному резонерству, духовный максимализм, сектантски обостренную нетерпимость ее к чужим мнениям и так далее.

Но в своих положительных тезисах Гершензон подчеркивал самодовлеющее значение цельной духовной жизни, не делая отсюда религиозных выводов. Его статья была в своей философской части довольно туманной, отражая его увлечение немецкими романтиками.

Интересно, что авторы сборника, следуя желанию Гершензона как редактора, не читали предварительно статей своих коллег и не проводили редакционных совещаний. Тем разительнее выступает единомыслие в основных вопросах и внутренняя согласованность большинства его участников.

Сборник «Вехи» имел сенсационный и неожиданный успех, хотя и с привкусом скандала. Как выразился Кизеветтер в своей обширной рецензии (один из сотен отзывов) — «на горизонте журналистики загремели громы и заблистали молнии».

Достаточно упомянуть, что «Вехи» выдержали пять изданий, что, помимо сотен рецензий и отзывов, через год появились «анти-Вехи» — сборник полемических статей под редакцией Милюкова и под заглавием «Интеллигенция в России». «Вехи» задели не только явно революционные круги. На сборник с негодованием реагировало и либеральное, относительно умеренное крыло интеллигенции. На одном из общественных собраний была вынесена резолюция с выражением порицания авторам сборника за их «непочтительное» отношение к русской интеллигенции и ее «святым» — Белинскому, Чернышевскому и другим «властителям дум».

Самым убедительным, хотя и отрицательным показателем успеха «Вех» была реакция на них главарей большевистской партии. Почуяв идеологическую опасность, Ленин забил тревогу. Недаром он назвал сборник «знамением времени».

Находясь тогда за границей, Ленин прочел два доклада в Льеже и в Париже на тему об «Успехе «Вех» и их общественном значении». В успехе сборника Ленин видел угрозу перехода духовного водительства к умеренно-правым, к тому же к прицерковным элементам. Сборник был заклеймен им кличкой «энциклопедии либерального ренегатства».

В Большой Советской Энциклопедии мы читаем:

«"Вехи" — сборник ренегатских реакционных статей, выпущенный в самый разгар столыпинской реакции... "Вехи" под видом критики русской демократической "интеллигенции", — читаем мы далее, — выступили против демократического движения масс и открыто обратились к проповеди религии, идеализма и мистики... Веховцы отвергали всю передовую, классическую русскую материалистическую философию, боролись против партийности в литературе, искусстве, философии».

Но и умеренно-либеральные круги были встревожены. Милюков счел необходимым совершить большое лекционное турне по России, громя «Вехи» перед большими аудиториями.

Даже Мережковские отрицательно реагировали на «Вехи». В апреле 1909 года, по свежим следам, Мережковский прочел в петербургском философском обществе доклад «Семь смиренных», в котором он обвинял авторов в религиозной «теплохладности» и социально-политической «половинчатости».

Все это свидетельствует об актуальности поднятой «Вехами» темы. Кизеветтер, бывший тогда соредактором «Русской мысли», писал по этому поводу, что «"Вехи" ударили в какое-то больное место нашей современности, подняли вопросы действительно назревшие и для многих мучительные».

Мы не можем позволить себе проследить всю полемику, поднятую вокруг «Вех». Ограничимся лишь несколькими моментами. Один из критиков (С. Лурье) с недоумением спрашивал, что такое «религиозный гуманизм», о котором писал Франк, — ведь что может быть общего между религией и гуманизмом. Другой рецензент, признавая частичную правду авторов сборника, объяснял обличенные в нем черты интеллигенции историческими причинами. На это Франк отвечал, что все имеет свои исторические причины и что объяснение не есть оправдание.

Во всяком случае, полемический пыл через некоторое время угас, а «Вехи» продолжали играть роль духовного возбудителя.

Как заметил Франк в своей книге о Струве, «идеи "Вех", вопреки солидарному хору яростной критики... не остались без влияния, по крайней мере, на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они... пробили

толщу заносчивой цензуры общественного мнения, не позволявшей говорить иначе чем с благоговением об освященных традицией радикализма идеях».

Далее автор пишет:

«И если "Вехам" не суждено было иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни, то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, — как и в возникших после революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, — идеям "Вех" по праву можно приписать существенное влияние».

Степун пишет по этому же поводу в своих интереснейших воспоминаниях:

«Еще десять-двадцать лет дружной, упорной работы, и Россия бесспорно вышла бы на дорогу окончательного преодоления того разрыва между "необразованностью народа и ненародностью образования", в котором славянофилы правильно видели основной грех русской жизни». Но этих десяти-двадцати лет не было дано, и... «этот оздоровительный процесс был сорван большевистской революцией».

Говоря в плане политической философии, «Вехи» почувствовали то перемещение политических координат, которое стало свершившимся фактом в наше время, когда понятия «правого» и «левого» приходится подвергать ревизии. Крайне правый фашизм оказался двоюродным братом крайне левого большевизма, и дистанция между демократическим и тоталитарным социализмом в наше время больше, чем дистанция, отделяющая, скажем, умеренных монархистов от либералов. С. Франк, развивший в 30-е годы эти мысли в своем этюде «По ту сторону правого и левого», высказал в своей книге о Струве мысль, что «Вехи» явились политическим сдвигом не столько «вправо», сколько вглубь и ввысь. Во всяком случае, «консервативный либерализм» авторов «Вех» отделяла дистанция огромного размера от крайне правых в традиционном смысле этого слова.

Но вернемся к главной теме.

Авторы «Вех» преследовали две главные цели: во-первых, указать на пути и возможности обоснования дела свободы не на материалистических и атеистических, а на религиозно-культурных началах. Во-вторых, обличить идолов левой общественности и указать на отрицательные черты русской интеллигенции, мешающие достижению именно тех социальных целей, которые она себе ставила.

Именно эта вторая, обличительная сторона «Вех» и явилась тем бродилом, которое подстрекало возникшую полемику и способствовало сенсации вокруг сборника. Главная же, положительная задача «Вех» — призыв сменить идолов на идеалы, вернуть интеллигенцию на пути религиозного обновления и духовного обоснования общественного идеала — эта главная цель была, в общем, мало замечена.

Но полемика рано или поздно утихает, а главный мотив, которым были вызваны к жизни «Вехи», до сих пор не потерял своего звучания и своего значения. Без преувеличения можно сказать, что если бы голосу «Вех» вняли массы русской интеллигенции, а не избранное меньшинство, то в нашем обществе оказалось бы меньше предпосылок для успеха тех сил, которые создали в нашей стране тоталитарный режим.

Интересно, что советская печать крайне нервно откликается на появление за границей трудов, привлекающих интерес к периоду русского религиозно-философского Ренессанса.

Так, появление «Истории русской философии» о. Василия Зеньковского и профессора Н. Лосского вызвало ряд гневных отповедей на страницах советских журналов. В отзывах подчеркивалось, что Лосский и Зеньковский принадлежат к «реакционному» крылу русской философии начала века. В связи с появлением книги Франка о Струве журнал «Вопросы философии» сделал ряд новых прямых выпадов против «Вех». Это означает, что власть до сих пор видит в наследии «Вех» идеологическую опасность для себя.

Несомненное пресыщение советской молодежи духовно гнилой пищей марксизма-ленинизма и симптомы новых исканий дают некоторое основание надеяться на то, что «кризис безбожия» в Советском Союзе назревает.

Борьба с ревизионизмом и истерика, не так давно поднятая «власть имущими» по поводу робких и, в общем, жалких попыток ревизии марксизма, свидетельствуют о страхе верхушки КПСС перед живой мыслью, даже формально не выходящей за рамки марксизма.

Не мешает вспомнить, что и русский религиозно-философский Ренессанс родился под знаком ревизии марксизма, приведшей вскоре к его преодолению в элите русской интеллигенции.

В наше время, когда насильственно насаждаемый в Советском Союзе атеизм вытравляет из культурно-душевного обихода основные религиозные понятия, именно догматически санкционируемый атеизм способен заронить зерна сомнений в своей истинности. Современные духовные искания молодой русской интеллигенции будут скорее идти в направлении оправдания религиозной веры, чем в направлении утверждения религиозного нигилизма.

В наше время по-новому звучат слова Достоевского, обращенные к догматикам-атеистам: «Ну, не верь, но хоть помысли». Ибо свободная мысль в условиях нашего времени — более не враг религии, а скорее естественный ее союзник.

Слова Бердяева из сборника «Вехи» «Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства» — также звучат весьма актуально в нынешних советских условиях.

В наследии русского религиозно-философского Ренессанса, дозревавшего уже в эмиграции, имеется много золотых вкладов, которые

рано или поздно должны будут сделаться достоянием широких кругов русской общественности и обогатить сознание живых духом русских людей.

Конечно, на новых исторических путях культурное наследие русского Ренессанса будет освоено по-новому, и, конечно, многое в этом наследии устарело. Но в нем есть зерно непреходящих и жизнетворных ценностей, которые могут дать новые обильные всходы.

Есть основания надеяться, что в будущем русский религиозно-философский Ренессанс будет цвести не только на «башне из слоновой кости», не только в тонком слое интеллектуальной элиты, но найдет отклик у более широких кругов интеллигенции.

## Очерк пятый
## ИНИЦИАТОРЫ РЕНЕССАНСА

### ДМИТРИЙ МЕРЕЖКОВСКИЙ

Мережковский играл ведущую роль в зарождении и развитии русской символической поэзии, и он был ведущей фигурой в русском религиозно-философском возрождении начала XX века. Его книги были переведены на многие языки, и в 1933 году была выставлена его кандидатура на получение Нобелевской премии, которая досталась, однако, Бунину.

Творчество Мережковского очень многосторонне. Он был поэтом, литературным критиком, философом, драматургом и историческим романистом. Во всех этих областях он оставил глубокий след и, несмотря на многие нападки на него, остался в высшей степени репрезентативной фигурой до самой смерти.

Хотя его собственное поэтическое дарование не было слишком крупным, именно он опубликовал первый сборник символических стихов под названием «Символы» (1892). Этот сборник не имел массового успеха, но оказал сильное влияние на молодых и еще неизвестных тогда Брюсова и Бальмонта. Сборник этот содержал такие примечательные стихотворения, как «Сакья Муни» (Будда) и «Дон Кихот», которые часто декламировались на литературных вечерах того времени. Лучшее стихотворение этого сборника — «Моритури», где герой приветствует утреннюю зарю, сознавая, что он, наверно, умрет в этот день.

Хотя первый скандальный успех символизма был достигнут три года спустя Брюсовым, не может быть сомнения в том, что именно Мережковский явился отцом символического движения в России.

В 1894 году Мережковский опубликовал яркую статью «О причинах упадка русской литературы», в которой отстаивал тезис, что относительный упадок русской литературы в 80-е и 90-е годы объясняется религиозной и эстетической апатией большинства писателей того времени. В этой

же статье Мережковский провозгласил рождение нового, символического искусства. В то время статья эта была воспринята как своего рода литературный манифест нового течения в русской литературе и в искусстве.

«Мы свободны и одиноки... перед этим ужасом бледнеют все прежние ужасы», — писал он уже тогда в экзистенциальном духе.

Символические стихи Мережковского и его литературный манифест сами по себе уже обеспечили бы ему почетное место в истории русской литературы. Но для него это было только началом.

Между 1896 и 1906 годами Мережковский опубликовал в высшей степени успешную трилогию «Христос и Антихрист», состоящую из трех историко-философских романов: «Юлиан Отступник», «Леонардо да Винчи» и «Петр и Алексей». В первом из этих романов он развивает тезис, согласно которому попытка Юлиана возродить культ языческих богов была заранее обречена на неудачу, так как Юлиан появился на исторической сцене слишком поздно. Во втором романе «Леонардо да Винчи», своем лучшем произведении, Мережковский проводит идею, что Леонардо, пытавшийся произвести синтез религии, науки и искусства, появился в истории слишком рано. Наконец, в «Петре и Алексее» Петр изображен как своего рода Антихрист, пытавшийся насильственно европеизировать Русь, в то время как его сын, стремившийся восстановить московскую старину, изображен в качестве трагического героя.

Эти запоминающиеся тезисы Мережковского, в силу их спорности, вызвали ряд возражений, но во всяком случае обратили на себя внимание. Автор обнаружил в своих романах колоссальную эрудицию и сумел вызвать к жизни изображаемые им эпохи. Тем не менее произведения эти — не столько романы, сколько философские трактаты в историко-романической форме, что несколько снижает их художественную ценность. Как бы то ни было, Мережковский сумел возбудить интерес к своим темам, и его романы пользовались чрезвычайным успехом.

В 1901 году он и его жена, поэтесса и литературный критик Зинаида Гиппиус, организовали ряд «религиозно-философских собраний», на которых происходили встречи между представителями духовенства, с одной стороны, и литературными и общественными деятелями — с другой. Успех этих собраний, на которые допускались лишь избранные и которые возбудили много толков в то время, был очень велик. Несмотря на многие недоразумения, обнаружившиеся во время этих встреч, они сыграли в высшей степени благотворную роль в истории русской культуры. Фактически встречи эти подготовили почву для процесса постепенного возвращения левой или полулевой интеллигенции в Церковь и привели к более терпимому отношению священников к культурным начинаниям и вообще к искусству.

Однако вследствие того, что на этих собраниях было высказано также немало «еретических» мыслей, Победоносцев (обер-прокурор Синода) решил положить им конец (в 1903 году).

Между тем в 1903 году Мережковский опубликовал свою, ставшую знаменитой, критическую работу «Толстой и Достоевский», которая стала отправным пунктом для параллелей между обоими гениями для целого ряда последующих поколений.

Труд этот по праву может считаться классическим. Он полон ряда блестящих и запоминающихся формулировок и афоризмов, из которых один сделался особенно известным: «Достоевский — тайновидец духа, Толстой — тайновидец плоти». В книге много глубоких и тонких наблюдений, и она читается не как критическое исследование, а скорее как увлекательный философско-критический роман. Эта книга Мережковского, помимо ряда восторженных отзывов, вызвала и немало возражений, в частности обвинение в недооценке Толстого. Но, хотя это обвинение, с оговорками, справедливо, нельзя отрицать инициаторское значение этого труда, без которого нельзя обойтись ни в каких критических работах о Толстом и Достоевском.

Также и другие литературно-критические труды Мережковского (например, о Тютчеве, Лермонтове, Чехове, Горьком) пользовались в свое время заслуженной популярностью. Мережковский по праву может считаться наиболее выдающимся литературным критиком своего времени. Думается, Мережковскому принадлежит второе место на Олимпе литературной критики — сразу за Белинским. Его подход к литературе был религиозным, даже мистическим. Но он всегда был чуток к литературным ценностям и особенностям творчества разбираемых им авторов. В Советском Союзе литературно-критические статьи Мережковского, конечно, не переиздаются. Но они пользуются высоким авторитетом на Западе. Томас Манн, например, считал его одним из самых тонких и проницательных русских литературных критиков.

Внимания заслуживают также статьи Мережковского о гигантах западной литературы (о Гёте, Сервантесе и др.). Статьи эти были опубликованы в сборнике «Вечные спутники» (1899).

Политические взгляды Мережковского были неустойчивы и не были его сильной стороной. Так, в «Петре и Алексее» он проповедовал ультраславянофильские идеи, которые странно контрастировали с его западной культурной ориентацией. Во второй трилогии, состоящей из трех драм: «Павел I», «Александр I» и «14 декабря», он радикально изменил свои политические взгляды. Здесь либералы стали героями, самодержавие же было изображено им как орудие Антихриста.

После Октябрьской революции Мережковский стал ярым антикоммунистом, причем до такой степени, что в течение некоторого времени он флиртовал с итальянским фашизмом, что привело, между прочим, к его разрыву с Бердяевым и другими русскими антифашистами.

В написанной до революции статье «Грядущий Хам» Мережковский предсказал разрушительные тенденции Октябрьской революции и приход к власти новых варваров. Но, в контраст Брюсову, который привет-

ствовал появление новых варваров в своем известном стихотворении «Грядущие гунны», Мережковский проклинал их как носителей новых катастроф, причем он широко пользовался известными предсказаниями революции в романе Достоевского «Бесы». Мережковский был первым, прозвавшим Достоевского «пророком большевистской революции».

После написания второй трилогии творчество Мережковского начало клониться к упадку. Это не значит, что он потерял вкус к дальнейшим писаниям, — он продолжал неустанно трудиться над новыми произведениями вплоть до смерти, последовавшей в 1941 году в Париже. Однако в эмиграции он стал лишь интересным компилятором, и его творческие импульсы потеряли прежнюю оригинальность. Такие его (написанные в эмиграции) произведения, как «Атлантида-Европа» или «Иисус Неизвестный», очень ценны по собранному в них материалу, их чтение духовно полезно, но они не открывали более новых горизонтов, как это было в его прежних произведениях.

Философские взгляды Мережковского были выражены не в специальных философских трудах, но в вышеупомянутых книгах. Его учение (если так можно назвать его взгляды) может быть сведено к следующим основным положениям.

Сущность современных конфликтов заключается в борьбе между религией смерти (традиционное христианство) и религией жизни и культуры (наследие Ренессанса). Традиционное христианство со своим аскетизмом, утверждая Бога, отрицало жизнь и культуру. Новое же язычество утверждает культурные ценности, но отрицает Бога. Таким образом, религия духа противостоит религии плоти. Необходим новый религиозно-культурный синтез, пророком которого был, в его глазах, Леонардо да Винчи.

Вся философия Мережковского может быть сведена к этим и подобным им антиномиям (он питал пристрастие к заостренным антиномиям).

Хотя Мережковский писал иногда о необходимости нового синтеза (плоти и духа), сам он был более всего заинтересован в проведении и иллюстрации эффективных антиномий, в чем обнаруживал несомненное мастерство — больше стиля, чем мысли.

Критиковать философию Мережковского нетрудно. Но, хотя его претензии на новое слово в философии неосновательны, никто не может отрицать его чуткости к кризису нашего времени, вообще к веяниям эпохи, и поэтому его религиозно-философские взгляды, хоть и разделяемые немногими, всегда приковывали к себе внимание, в положительном или отрицательном смысле.

Вообще говоря, мы находим у Мережковского причудливую комбинацию сектантски-нетерпимого ума с широкой культурной эрудицией и утонченностью его личной культуры. Он обладал подлинным литературным талантом и был в высшей степени восприимчив к эстетическим

ценностям. Все это объясняет тот факт, что, имея всегда многочисленных читателей, он почти не имел сторонников и последователей и не раз подвергался резкой критике.

Его пафос был искренним и заражающим в течение первых двух десятилетий его творчества. Впоследствии его произведения стали более искусственными и чересчур книжными. На его позднейших вещах лежит печать какой-то холодной истерики. Но, во всяком случае, его комбинационный дар был поразителен, и его роль в истории близкой нам по времени русской духовной культуры была чрезвычайно значительна. Серебряный век русской поэзии и религиозно-философский Ренессанс были бы немыслимы без Мережковского. Вдобавок, именно Мережковский был связующим звеном между этими двумя аспектами русской культурной весны — конкретно говоря, между символической поэзией и религиозной философией.

Каковы бы ни были недостатки Мережковского, нет сомнений в том, что он был одним из самых творческих и стимулирующих умов современной ему России. Даже его сомнительно выраженные философские идеи содержали в себе зерна глубоких истин. Влияние же, оказанное им в качестве литературного критика, можно сравнить только с влиянием, оказанным Белинским в сороковые годы прошлого столетия.

Если даже признать, как иногда утверждали, что Мережковский многим обязан своей блестящей жене, Зинаиде Гиппиус (в смысле ее умения пропагандировать идеи мужа), то все же именно сам Мережковский был духовно доминирующей фигурой в этом странном союзе между интеллектуальной русалкой и книжным, «перекультуренным» интеллигентом.

Как бы то ни было, достижения Мережковского многосторонни и его роль в истории русской духовной культуры и мысли столь стимулирующе-значительна, что его недостатки, относительно говоря, имеют второстепенное значение. Мережковский всегда останется живым в мире русских, и даже мировых, духовных ценностей.

## ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ

Указать на «место» Розанова в истории русской мысли чрезвычайно трудно. Это был мыслитель, для проникновения в сущность идей и писаний которого необходим прежде всего сугубо индивидуальный подход. Многие, вероятно, оспаривали бы за ним право войти в историю русской мысли. Для Розанова действительно характерна какая-то безответственность слова и мысли, его писания напоминают часто «заметки читателя», «фельетоны», примечания — что угодно, только не серьезный тон вдумчивого мыслителя. И тем не менее в писаниях этого «Мармеладова от философии» можно найти золотые блестки ищущей и страстной мысли. Розанов сам называл свои писания «навозной жижицей, в которой плавают золотые рыбки».

Розанов явился своеобразным продолжателем традиций «почвенников» (Ап. Григорьева, Н. Страхова, К. Леонтьева). Руссейший из русских, на писаниях которого лежит печать чуть ли не допетровской эпохи, он вышел из славянофильского лагеря. Недаром его литературным крестным отцом был столь непохожий на него Страхов. И недаром Розанов явился первым ценителем К. Леонтьева. Но в Розанове, конечно, не было ни тени той истовости, которая отличала «почвенников». Почва под Розановым уже горела. Он явился почвенником периода, когда почва пришла в величайшее сотрясение, и он с сейсмографической четкостью регистрировал это дрожание почвы, предвещавшее землетрясение.

Розанов явился одним из пионеров и творцов эпохи русского религиозно-философского Ренессанса. Хотя он сам — вне столбовой дороги развития философии этого периода, но он вошел в этот период как одна из самых характерных его фигур.

Василий Васильевич Розанов родился в Вологде в 1856 году, в семье бедного учителя, и сам в течение многих лет преподавал историю и географию в провинциальных городах. Систематического образования он так и не получил. Но его самородный талант преодолел все препятствия, и, раз начав писать, он вскоре приобрел поклонников и врагов.

В конце 80-х годов он издал философскую книгу, написанную в духе идеализма, — «О понимании». Книга эта осталась бы совсем незамеченною, если бы она не обратила на себя внимание Н. Страхова. Последний оценил талант Розанова и устроил его в Петербурге. Розанов издал книгу «Легенда о Великом Инквизиторе», посвященную разбору творчества Достоевского. Эта книга явилась первым глубинным осмыслением Достоевского и принесла Розанову известность. Вскоре он начал сотрудничать в «Новом времени» Суворина, где редактор дал ему полную свободу, ограничив его лишь размером статей. С этого времени Розанов становится профессиональным журналистом и, в качестве такового, имеет большой успех. Уже тогда он писал с откровенностью, доставившей ему много неприятностей. Интересно, что на одну из статей Розанова откликнулся Владимир Соловьев, обозвавший Розанова «Иудушкой Головлевым». Между ними завязалась острая полемика. Впоследствии, однако, оба философа подружились.

Розанов застал еще в живых Константина Леонтьева, которого он высоко ценил и который оказал на него, наряду с Достоевским, большое влияние. Перу Розанова принадлежит также лучшая статья о Леонтьеве.

Для стиля Розанова характерны переходы от откликов на злобу дня и бытовой хроники к неожиданным философским обобщениям и даже к религиозной проповеди — быть может, частичное подражание «Дневнику писателя» того же Достоевского. Да и на всем последующем творчестве Розанова более чем заметен налет журналистики. Он был гениальным журналистом религиозно-мистического направления. С конца XIX и

начала XX века он начинает издавать сборники своих статей — «Сумерки просвещения», «Религия и культура» и прочие, причем темы его и самый подход к ним оказываются созвучными новым веяниям нарождавшегося Серебряного века. У него завязывается дружба с Мережковским. Интересно при этом отметить, что скорее Розанов влиял на Мережковского, чем наоборот. Идея «священной плоти», например, была внушена Мережковскому именно Розановым. То, что Розанов высказывал нередко невзначай, становилось затем часто исходным пунктом для построений более профессиональных философов и литераторов.

В 1901–1903 годах Розанов принимает деятельное участие в религиозно-философских собраниях у Мережковских, где его выступления нередко имели успех скандала. Настоящая слава приходит к Розанову после 1904 года, когда появляется его нашумевший сборник «В мире неясного и нерешенного». Затем следуют книги «Около церковных стен» — 1906, «Темный лик» и «Люди лунного света» («Метафизика христианства») — 1911, «Литературные изгнанники» и «Опавшие листья» — 1913, знаменитое «Уединенное», побившее рекорды «Исповеди» Руссо и «Записок из подполья» Достоевского в смысле духовной обнаженности — 1916. Последнее произведение Розанова — жуткий «Апокалипсис нашего времени», написанный перед самой смертью и изданный посмертно. Умер он от голода и истощения в 1919 году в Сергиевом Посаде.

Писания Розанова обращают на себя внимание уже самым своим стилем. Он пишет то длиннейшими периодами, то в форме кристальных афоризмов. Но и самые периоды его читаются легко, ибо он, как никто, умел играть на интонациях, нередко возвышаясь до патетичности. Афоризмы его до сих пор сияют и переливаются, как изумруды. Розанов был мастером афористического стиля. Многочисленные кавычки, выделенные курсивом слова, нарастание тона напряжения крещендо и затем вдруг переход к «телеграфному стилю» — всеми этими утонченными приемами интонационной стилистики Розанов владел в совершенстве. Смело можно сказать, что он был самым гениальным стилистом в русской философской публицистике его времени.

Приступим к изложению его идей. Это, впрочем, труднее, чем в случае иных мыслителей, так как у Розанова нет ничего похожего на систему, он интуитивен и субъективен донельзя, хотя интуиции его насыщены мыслью. Он сам про себя писал: «Никогда не догадывался, не искал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из существа. Но вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет. Пораженный, выпучивал глаза и смотрел на эту мысль или на этот предмет, иногда годы. В отношении к предметам и мыслям была зачарованность».

Далее он признается, что любил не столько идеи, сколько «их вкус, их аромат, их стиль». Он так характеризует стиль своих писаний: «Вывороченные шпалы. Песок. Камень. Что это — ремонт мостовой? Нет, это — сочинения Розанова. И по рельсам несется уверенно экспресс».

Первая тема, к которой приковался взором Розанов, когда он нашел свой стиль, — это религия и пол. По натуре и но воспитанию он был человеком глубоко религиозным. В то же время он остро чувствовал «нижнюю бездну» человеческого существа, у него была обостренная интуиция тайн пола. В этом он был подобен Фрейду. Но какая разница между рационалистическим подходом Фрейда и «тайновидением пола» у Розанова! До Вейнингера и независимо от Фрейда Розанов познал, что пол вовсе не есть только родовой придаток личности, но пол проникает собой все существо человека, в нем скрыта загадка, рационально и механически непостижимая.

Предоставим слово самому автору:

«Что такое пол?.. Прежде всего — точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени и в специальных книгах употребляем термины латинского, то есть мертвого языка. Удивителен инстинкт, удивительно это чувство, с которым у человека "прилипает язык к гортани", он "не находит слов", не смеет говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол; вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза... Что за сочетание жажды остаться непременно тайной, но с мучительнейшей надеждой, жаждой, чаянием, что кто-то некогда сорвет и разорвет эту тайну?»

Следует отметить, что Розанов понимает пол в самом широком смысле. В центре его проблематики пола стоит вовсе не «либидо», не слепое стремление к наслаждению, которое, по Розанову, всегда отравлено привкусом горечи, — а мать и младенец. У Розанова был настоящий культ младенца, и недаром он написал столько горячих статей против дискриминации незаконных детей. В муках рождающей матери, в верности жены, в улыбке младенца для него — апофеоз Пола. В одном из своих афоризмов он делает даже такое уподобление: «Стоицизм — благоухание смерти. Христианство — муки рождающей матери».

Опять-таки: какая разница между фрейдовским либерализмом, с легализацией «либидо», и розановской мистерией пола? Пол у Розанова насквозь индивидуализирован и христианизирован. Недаром уже в первых статьях он бил тревогу по поводу разложения и дехристианизации семьи.

Впоследствии тема пола еще более углубляется у Розанова. Он вовсе не стремится «профанировать» религию полом, но освятить загадку пола мистерией религии. И в этом он диаметрально противоположен Фрейду. Отталкиваясь от темы о поле, сублимируя ее, он находит себе новую тему: Ветхий и Новый Завет, Библия и Евангелие, или, по Розанову, «религия жизни» и «религия смерти». Отметим, что Розанов односторонне понимал «подлинное» христианство как религию аскетическую по преимуществу.

Как примирить Ветхий Завет, его идею священного земного царства, его патриархальный быт и призыв «плодиться и размножаться» с Новым Заветом и его благой вестью об искуплении, его призывом к безбрачию

и святости, со словами Христа: «Царство мое не от мира сего? Святость матери и младенца, святость мук рождения, «пусть потомство твое будет как песок морской» — и вдруг: «Иисус на Кресте. Зачем? Зачем Тебе, Господи, это нужно?»

При этом, в начале, до «Темного лика», Розанов склоняется скорее к Новому, но затем к Ветхому Завету. Его разум отказывается совместить Авраама и Христа. В Ветхом Завете, говорит он, ни слова о загробном бессмертии, все — о жизни по Божьему закону здесь, на земле. В Новом Завете — умирание для этого мира ради стяжания бессмертия в мирах иных. И ему начинает казаться, что историческая Церковь искусственно затушевала этот конфликт, замолчала его. В метаниях между метафизикой Ветхого и Нового Завета — весь Розанов.

Под конец жизни эти метания станут особенно мучительными. Розанов договаривается до того, что Христос — враг живой жизни, пророк смерти под маской проповеди бессмертия, наконец, что Христос — «демоничен». Христианство он называет «темным ликом» (в книге того же названия), а верующих христиан — «людьми лунного света». Он начал доходить до кощунства, до демонического юродства. Но и кощунствуя, он не мог и не хотел отойти от Церкви. Во всяком случае, Розанов никогда не примыкал к безбожникам и позитивистам, всегда боролся с ними. Он умел чувствовать, как никто, красоту христианства. Но его разум не мог вместить тайны христианского учения. По метким словам Флоровского, Розанов был человеком глубокого религиозного темперамента, но при этом — религиозно слепым.

Как бы то ни было, он всегда оставался апологетом православия, но не догматически, а в смысле «бытового исповедничества». Парадоксальный пример человека, почитающего Христа и православную Церковь, но отвергающего христианское учение! В этом отношении показателен его доклад о «христианском адогматизме», где он начисто отрицал значение догматов, славословя при этом христианство как «религию сердца». В самом православии он ценил явный перевес в нем литургии над догматикой.

Западное христианство, которое боролось, усиливалось, наводило на человечество «прогресс», устраивало жизнь человеческую на земле, прошло мимо главного Христова. Оно взяло слова Его, но не заметило лица Его. Востоку одному дано было увидеть лицо Христа... Взглянув на Него, Восток уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные удовольствия и пошел, плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, не видимого никому луча к великому источнику своего Света.

Розанов особенно ценил в христианстве умиление и «дар слезный». Вообще слова Розанова о значении страдания в христианстве можно сравнить только со словами Достоевского, если брать светских писателей. В тайне слез христианских содержится тайна христианского действия на мир, ими победило оно историю. Не бичами, не кострами, не тюрьмами. Все это — бессилие тех, кто не умел плакать. Инквизиция — конец хрис-

тианства. Нет, не здесь — центр. Центр — прекрасное плачущее лицо. «Сим победиши!»

Потом: «Необыкновенная сила Церкви зависит, между прочим, от того, что прибегают к ней в самые лучшие минуты своей души. Кто-нибудь умер, сам умираю. Тут человек совсем другой. И вот, этот совсем другой и лучший несет сюда свои крики, свои стоны, слезы, мольбы».

Затем: «Только горе открывает нам великое и святое. До горя — прекрасное, доброе, даже большое. Но никогда именно великого, именно святого».

И еще далее — его слова о нищете философии перед лицом Церкви: «Философы, да и то не все, говорили о Боге. О бессмертии души учил Платон. Еще некоторые. Церковь не «учила», не «говорила», а *повелевала* верить в Бога и питаться от бессмертия души... Она несла это Имя, эту Веру, это Знамя без колебания со времен древних и донесла до наших времен. О сомневающемся она говорила: «Ты — не мой». Нельзя представить себе простого дьячка, который сказал бы: «Может быть, бессмертия души и нет»... Сумма учений Церкви неизмерима сравнительно с платоновой системой. И так все хлебно, так все просто. Она подойдет к роженице. Она подходит ко гробу. *Это нужно.* Вот нужного-то и не сумел добавить к своим идеям Платон».

В этих словах — апофеоз «бытового исповедничества», нашедшего себе в лице Розанова «литературный голос».

И наконец, в своей нашумевшей статье об «Иисусе сладчайшем» Розанов писал: «Иисус, действительно, прекраснее всего в мире, и даже самого мира. Когда он появился, то, как солнце, затмил Собою звезды. Звезды — это науки, искусство, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелии Лик Христа «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти. Гоголь — солома перед главой из Евангелиста. Таким образом, во Христе если и смерть, то сладкая смерть — истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, небесного, так вы потеряли вкус к обыкновенному. Все обыкновенно сравнительно с Иисусом. «Во Христе прогорк мир».

Эти последние слова — «Во Христе прогорк мир» — облетели тогда всю Россию.

Редко какой христианин находил такие слова для восхваления Церкви и Христа, какие находил Розанов. И эти слова, продиктованные гениальной религиозной интуицией, глубже и лучше тех кощунственных иногда слов, которые срывались у Розанова, когда он от интуиции переходил к умствованиям. Розанов говорил кощунства, но он не сказал о христианстве ни одной пошлости. К нему применимы слова из Евангелия о том, что тому простится, кто восстал против Отца и даже против Сына, если он раскается. Не простится лишь хула на духа Святого. И на Дух Святой, на дух христианства Розанов никогда не посягал. Наоборот, против гасителей духа он боролся всю жизнь. «Возможно ли, чтобы позитивист заплакал, — спрашивает он в одном из своих неожиданных афоризмов. —

Позитивизм — философский мавзолей над умирающим человечеством. Не хочу! Презираю! Боюсь!»

Пророчески звучат его слова о революции: «Революция имеет два измерения — длину и ширину, но не имеет третьего — глубины. И вот по этому качеству она никогда не будет иметь спелого вкусного плода, никогда не "завершится"... Революция всегда будет с мукой и будет надеяться только на "завтра". И всякое "завтра" ее обманет и перейдет в "послезавтра"... В революции нет радости. И не будет. Радость — слишком царственное чувство для этого лакея».

Еще одна черта поражает в Розанове: его презрение к морали — не во имя аморальности, а во имя христианства. Он больше всего ценил сердечную теплоту, горячую веру, кротость, милосердие, вообще — первичные христианские добродетели, не подходящие под мораль закона, но весьма низко оценивал вторичные, собственноморальные добродетели: честность, верность данному слову, воздержание, следование голосу долга. Как и Леонтьев, он считал даже, что развитие этих чистоморальных качеств может привести к моральному самодовольству, к утрате смирения, к моральной гордыне. Верующий, хотя слабый духом Мармеладов для него выше морально безупречного, но атеиста Белинского. Поэтому Розанова можно назвать «христианским имморалистом». Здесь перед нами — снова пример отрыва мистики от морали, что было нередко в период Серебряного века, но получило особенно острую форму именно у Розанова.

Во всяком случае, умер Розанов в Церкви. Когда, на смертном ложе, его хотел исповедовать знаменитый и блестящий философ отец Павел Флоренский, то Розанов отказался от исповеди у него. «Нет, где же вам меня исповедовать. Вы подойдете ко мне с "психологией", как к "Розанову", а этого нельзя. Приведите ко мне простого батюшку, приведите "попика", который и не слыхал о Розанове и который будет исповедовать "грешного раба Василия". Так лучше».

За эти подлинно христианские слова на смертном одре Розанову простится многое. Недаром еще раньше он писал: «Конечно, умру я все-таки с Церковью. Конечно, Церковь неизмеримо больше нужна мне, чем литература».

Розанов сам по себе составил эпоху в эре Ренессанса. Русский религиозно-философский Ренессанс знал мыслителей более глубоких, блестящих и возвышенных, чем Розанов. Но не было мыслителя более хватающего за душу, более пронзительно-проникновенного и «экзистенциального», чем Розанов.

## АНДРЕЙ БЕЛЫЙ КАК ФИЛОСОФ

Остается сказать несколько слов об Андрее Белом как о философе. В этой области приходится производить особенно строгий отбор, так как из сотен страниц, написанных Белым на философские темы, большинство

представляет собой поток недовыношенных и недорожденных мыслей. В его сборнике «Символизм» то и дело приводятся более чем пространные цитаты из столь почитаемого им Риккерта, влияние которого на Белого было исключительным.

Но в философских статьях Белого попадаются вдохновенные отрывки, блестящие формулировки, показывающие, что Белый обладал несомненной философской интуицией.

Белый с начала века стал выступать в качестве теоретика символизма (затем эта роль перешла к более дисциплинированному Вячеславу Иванову). Если влияние Риккерта было больше формальным, то в формировании философских воззрений Белого решающую роль сыграли Шопенгауэр и Ницше. В Ницше он видел пророка новой эры, религиозного новатора, главного предтечу символизма.

В своей статье «Символизм как мировоззрение» (1904) он писал:

«Кривая развития европейской мысли идет от Канта через Шопенгауэра к Ницше. Шопенгауэр разбудил человечество от сна жизни. Теперь мы слышим музыку символов. Она говорит нам о мирах иных, заливает нас «очаровательными потоками Вечности». Символическое искусство есть гениальное дознание. Его задача — уяснить нам глубины духа. Предтеча символизма — Ницше. Он уже не философ в прежнем смысле слова, а мудрец, и его афоризмы — символы. Но искусство — не наша последняя цель. Оно должно быть преодолено теургией — и в ней конец символизма. Мы стремимся к воплощению Вечности путем преображения воскресшей личности. Это — трудный и опасный путь. Теург должен идти там, где остановился Ницше. Идти по воздуху».

Белый отличался в те годы своеобразной религиозностью. Подобно большинству романтиков, он невысоко ценил церковное, традиционное христианство, но, подобно некоторым гностикам, верил в грядущее Откровение Святого Духа.

Вскоре Белый, однако, понял, что его гениальным озарениям не хватает дисциплины мысли и гносеологического обоснования.

Он обратился к модным тогда неокантианцам, прежде всего — к главам баденской школы Виндельбанду и Риккерту. В 1905 году, в разгар увлечения Риккертом, он писал:

«Не отказываясь от религии, мы призываем с путей безумий к холодной ясности искусства... к серьезной, как музыка Баха, строгости теории познания...» Нужно добавить, что в тот период Белый действительно переживал «вихри безумия», отнюдь не только литературного, и стремился смирить себя дисциплиной неокантианства.

В 1907 году, в статье «Смысл искусства», он, следуя Риккерту, но в своем собственном эмоциональном преломлении, проводит мысль о «примате творчества над познанием». Он выдвигает, в качестве основного для философии, понятие ценности. Ценность, говорит он, есть «данность плюс долженствование». Это соединение дано в творчестве. Искусство

претворяет образы жизни в образы ценностей. Религия реализует их в жизни.

С этих гносеологических позиций он и пытается по-новому обосновать символизм как мировоззрение. В статье «Эмблематика смысла» (1909) он прямо говорит, что символизм для него есть некоторое религиозное исповедание, имеющее свои догматы. Символ есть единство формы и содержания, данное в индивидуальном переживании... Вероятнее всего, теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением.

В этих словах мистический символизм, в духе которого творили Блок, Белый и Иванов, получил свои философские формулировки. Белый отграничивается здесь от чисто эстетического символизма Брюсова, Бальмонта и вообще от «декадентов».

В то же время Белый слишком остро предчувствовал надвигавшуюся катастрофу. Этим предчувствием полна его поэзия того времени и его романы «Серебряный Голубь» и «Петербург».

Он пытается выразить это свое катастрофическое мироощущение в теоретическом плане. Так, в статье «Будущее искусство» (1907) он говорит: «С искусством, с жизнью дело обстоит гораздо серьезнее, чем мы думаем. Бездна, над которой мы повисли, глубже, мрачнее... мы должны забыть настоящее, мы должны снова все пересоздать. Для этого мы должны создать самих себя».

В этой же статье он стремится видеть возможный исход в соединении с народом и мечтает о возвращении литературы к народным истокам и о рождении нового всенародно-религиозного искусства.

В статье «Символизм» (1909) он выражает свое трагическое жизнечувствие: «Мы — мертвецы, раздвигающие старую жизнь, но мы еще не рождены для новой жизни. Над нами звучит категорический императив о неминуемой смерти или жизненном творчестве... нас мертвит вечерняя заря аналитического периода и животворит заря нового дня...»

Трудно красноречивее и глубже выразить чувство раздвоенности между умирающим старым и нарождающимся новым.

Только это новое обмануло Белого. «Заря нового дня» оказалась всероссийским пожаром, в огне которого, кроме имеющего умереть, погибли и незаменимые ценности.

Белый, как и Блок, хотя художественно гораздо слабее, пытался воспеть революцию в своей поэме «Христос Воскресе».

Во время революции он, продолжая более чем сочувствовать большевикам, читал в то же время лекции в духе сугубо философского идеализма. К тому времени, уже с 1912 года, он был убежденным антропософом, последователем Рудольфа Штейнера, В штейнерианстве, с его методами духовной самодисциплины, он хотел найти то, чего ему так и недоставало, — духовную цельность. И он, по-видимому, так и не понимал, что его мистический символизм, мистическое народничество

и штейнерианство несовместимы с мировоззрением марксизма-ленинизма.

Терпя голод и лишения, он вырвался в 1922 году за границу. Советское правительство — после гибели Блока и расстрела Гумилева — решило беречь «культурные кадры».

Но за границей Белый не ужился. Он писал из Берлина патетические письма Марине Цветаевой в Прагу, как будто соглашаясь остаться на Западе и стать эмигрантом. Затем внезапно переменил решение и вернулся в 1923 году в Советский Союз. Вначале он продолжал свое творчество, хотя его «Москва» уже значительно уступала «Петербургу». Но когда пришел конец вольностям нэпа, Белый оказался в литературном смысле не у дел. Для власть имущих он стал «классово-чуждым элементом», хотя его лично не трогали.

Ему удалось написать интереснейшие воспоминания: «На рубеже двух столетий», «Начало века», «Между двух революций» — до сих пор, наряду с книгой Степуна «Бывшее и несбывшееся», остающиеся лучшим субъективным документом о культурной атмосфере тех времен. Но для настоящего творчества Белый был уже мертв.

Он скончался летом 1934 года в Коктебеле, как говорят, от последствий солнечного удара.

Как философа в академическом смысле Белого нельзя принимать всерьез. Но у него бывали гениальные философские прозрения.

Лучшее в его творчестве было создано до революции. По утонченности культуры, по тонкости поэтического слуха, по глубине художественной и философской интуиции он имел мало себе равных. Он был самым утонченным продуктом эпохи Серебряного века.

Его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов.

## Очерк шестой
## КЛАССИКИ РЕНЕССАНСА

### ВВЕДЕНИЕ

Перейдем теперь к «классике Ренессанса», то есть к мыслителям, в философском творчестве которых наиболее полнокровно бился пульс духовных исканий этого периода и, главное, которые дали зрелые плоды философской мысли, — плоды, представляющие собой объективный интерес и объективную ценность, даже помимо духа эпохи, который они выразили.

Я начинаю с двух философов, обладавших не только полетом вдохновения, но и строгой дисциплиной мысли, — с Н. Лосского и С. Франка. Далее я перейду к Н. Бердяеву, огненная мысль которого не может не заразить сколько-нибудь духовно-чуткого читателя и который, в силу различных причин, добился наибольшей славы на Западе.

После этого я изложу учения двух «софиологов» — отца Павла Флоренского, писания которого отмечены местами печатью гениальности, но которому не суждено было довоплотить свою систему, и его высокоталантливого последователя, отца Сергия Булгакова, создавшего с редкой полнотой целостную систему софиологии. Коснусь я Л. Шестова, апологета трагического начала в жизни, и закончу этот очерк творчеством сравнительно более «молодого» мыслителя — Б. Вышеславцева, наиболее «эллинского» и «диалектического» (в платоно-гегелевском смысле слова) философа русского Ренессанса.

### Н.О. ЛОССКИЙ

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-Петербургском университете на естественно-научном отделении

физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 году получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»; степень доктора философии — в 1907 году за диссертацию «Обоснование интуитивизма».

Лосский был профессором философии на Бестужевских высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 году советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский.

До 1942 года он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 году, после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 году переехал в Париж, в 1946 году — в США к младшему сыну Андрею. В 1947—1950 годах был профессором философии в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анджелес. Последние годы жил во Франции, где и умер 25 января 1965 года.

Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: «Мир как органическое целое», 1917; «Логика», 1924; «Свобода воли», 1925; «Ценность и бытие», 1931; «Типы мировоззрений», 1931; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1938; «Бог и мировое зло», 1941; «Условия абсолютного добра», 1949; «Достоевский и его христианское мировоззрение», 1953; «Общедоступное введение в философию», 1956; «Характер русского народа», 1957; «History of Russian Philosophy», 1951.

Все, что Лосский создал (около двух десятков крупных трудов и сотни статей), носит на себе печать добротности и поучительности. Каждый труд его есть своего рода философский памятник, несмываемый никаким потоком времени. Лосский собрал обильную жатву, и жатва эта духовно окормила взыскующих истины. Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы.

Хотя Н.О. Лосский всегда обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустрашимостью мысли. То новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей.

Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой. В современных пособиях по изучению истории мировой философии (например, в немецкой книге Хиршбергера) учению Лосского отводится видное место. Такой крупный русский философ,

как С.Л.Франк, немалым обязан Лосскому в гносеологических основах своего учения. В начале двадцатых годов у Лосского стала образовываться в России группа последователей, из которых наиболее талантливым был безвременно скончавшийся Д. Болдырев. В эмиграции последователями Лосского являются пишущий эти строки и словацкий философ Диешка.

*
* *

Заслуги Лосского относятся к гносеологии, логике, метафизике и философии ценностей.

В гносеологии (теории знания) Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения — «интуитивизма». Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия.

Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше «я» как духовное существо обратить внимание на задевший наше тело предмет.

При предпосылке «закрытого» сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета — представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы, лишь «выпрыгнув» из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это, конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что, опять-таки, приводит к концепциям «закрытого» в себе сознания.

Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь «описанием» фактов, и пытаясь стать «по ту сторону» вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся «по сю сторону» гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта.

В противоположность этому, Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит «гордиев узел» указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под «интуицией» Лосский понимает «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» (не копия, отражение, субъективное преломление и т. д.). Не гносеологическая субординация субъекта — предмету (тезис материализма: «бытие определяет сознание») и не субординация предмета — субъекту (тезис спиритуализма: «сознание определяет бытие»), а гносеологическая

*координация* составляет, по Лосскому, основной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания, при четком различении их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познавания и самим познаваемым.

Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое «я» или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции — чувственная, интеллектуальная и мистическая.

В этом указании на интуитивный, «открытый» характер сознания — философский подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия.

В самом «Обосновании интуитивизма» Лосскому поневоле пришлось обратить сугубое внимание на «черновую» философскую работу — на анализ и разоблачение догматических предпосылок гносеологии эмпиризма и Канта. Эта философски-научная оснащенность первой гносеологической работы Лосского в известной степени помешала усвоению его основной мысли, которую ему удалось с большей выпуклостью и убедительностью развить в последующих трудах, особенно в «Логике» и в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Утверждаемый Лосским гносеологический реализм может навести незнакомых с его трудами на мысль, что в его учении содержится привкус материализма. Но учение Лосского, как небо от земли, разнится от грубого гносеологического реализма диалектического материализма. «Теория отражения», которой придерживается диамат в гносеологии, заражена догматизмом — недоказуемым утверждением соответствия субъективных «отражений» объективным предметам. Эта разновидность «наивного реализма» неприемлема ни для какой критической гносеологии — и, конечно, в том числе для Лосского, который утверждает другое: наличие самого предмета или его аспектов в познавательном акте, сущность которого и заключается в направленности на предметы. В таком понимании сохраняется ценное ядро наивного реализма — инстинктивная уверенность в реальности внешнего мира, — но совершенно отбрасывается теория о причинном воздействии предмета на сознание.

Но сколь ни основоположно важно гносеологическое обоснование учения Лосского, гносеология играла для него лишь роль введения в метафизику и в философию ценностей. И в этом отношении учение Лосского полно редкой гармонии мысли, ибо он владеет в одинаковой степени как искусством анализа, так и даром синтеза (качество, редко встречающееся у современных мыслителей, большинство которых — хорошие аналитики, но не слишком удачные синтетики). Для построения же метафизики требуется прежде всего синтетический дар.

Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укоренен-

ности реального мира событий в идеальном бытии открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль.

Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон») «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю».

По учению Лосского, в мире «все имманентно всему», все органически связано друг с другом. Соответственно категория *взаимодействия* является для него одной из основоположных категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности в духе учения Николая Кузанского с его «мотто»: «Всё во всём». Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии по-разному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и в связи с этим недооценка сил зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству.

В противоположность этому Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность.

Особенно важно здесь понятие «субстанциального деятеля» (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личность того, что в философской традиции было принято называть «субстанцией». Этот термин, однако, явно устарел: материальная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие «духовной субстанции» подорвано открытиями современного психоанализа. Давно пора было заменить понятие «субстанции» понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

В понятии «субстанциального деятеля» сохраняется при этом идея субстанциальности — «в себе сущести», но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержится в идее «субстанции».

Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий «формального» и «конкретного» единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами «отвлеченное» и «конкретное» единосущие. Формальное единосущие субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных кате-

горий является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосущие оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосущие достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства.

В силу всех этих соображений метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органическом единстве мира.

Лосский учит, что между Творцом и тварью — между Господом Богом и сотворенным миром — разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни, в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего (это есть прерогатива Господа Бога), они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель — также творец, хотя и с малой буквы «т».

С этим связано учение Лосского о *свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной «природой» — эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают «сверхкачественной творческой силой», имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые.

Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения.

Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств, не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов.

Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Это создает возможности также и злоупотребления свободой и объясняет почти неискоренимый эгоцентризм, присущий личности и, при наличии соблазнов, толкающий ее на пути зла. Возможность и слишком частая действенность этих путей хорошо предусмотрена в системе Лосского — а ведь философ должен удовлетворительным образом объяснять как пути добра, так и пути зла. Нечего и говорить, что сама свобода отнюдь не является злом — она

есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться.

Иначе говоря, совершенная органичность мира существует более в замысле, чем в исполнении, и, наряду с путями развития и творчества, возможны и действительны пути распада и разложения.

В системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожествления свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям.

Соответственно в своей этике Лосский утверждает теономную мораль, основывающуюся не на человеческих, относительных, а на божественных, абсолютных ценностях. Но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

Иначе говоря, Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности и в нее вносится порча. Это, как мне кажется, единственное непреходящее и здравое основание всякой этики развито им в книге «Условия абсолютного добра». Этика Лосского — достойное завершение его учения.

*
* *

Как всякая оригинальная и последовательная система, учение Лосского не для всех приемлемо. Но как бы ни относиться к его системе, нельзя не признать, что в ней с редкой последовательностью и законченностью проявлено мировоззрение автора. Нужно отметить при этом, что Лосский никогда не довольствуется общим решением философских проблем, а любит сверять свои построения с данными естественных и гуманитарных наук. Конкретность мысли — даже при поневоле абстрактном ее оформлении — отличительная черта его мышления.

Мне хочется отметить еще ряд черт, характеризующих Лосского как философа и как человека — честность и трезвость мысли, конкретный подход к проблемам, внимание к эмпирическим деталям, наряду с редкой способностью широкого синтеза, благородную сдержанность, которая отнюдь не тождественна с холодностью, обстоятельность, которая не переходит в увлечение частностями, внимание к другим мыслителям (качество, редкое в философе столь крупного масштаба) и ряд других ценных черт. Хочется отметить и язык Лосского, к которому уместно применить выражение Шопенгауэра: «блестящая сухость». Стиль Лосского лишен украшений, он всегда прост, строен и прямолинеен. Он не

извергает, а медленно растит свои идеи, и эта органичность мышления проявляется у него в спокойной истовости стиля.

Иногда приходится слышать жалобы на «трудность» чтения Лосского. Конечно, настоящая философия — не слишком легкое дело. Часто ссылаются на труды Ницше или Паскаля, как на пример философии, поданной в литературно-увлекательной форме. Но Ницше и Паскаль не занимались гносеологией и выработкой системы метафизики (кроме афористических высказываний в этих областях) — они были чутки ко всем человеческим проблемам и были гениальными психологами.

Философам менее всего следует, конечно, презирать подобных «литературных» мыслителей, — и филистерское презрение к Ницше, распространенное в конце XIX века в академических кругах, основывалось на узости самих «презирателей». Однако никакой подлинный философ не может ограничиться литературными философами, как бы блестящи они ни были. Он не может обойтись без основательного знакомства с Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем и — Лосским.

По существу, Лосский значительно доступнее Гегеля, Канта и многих других умозрительных философов. Умозрения Лосского всегда освещаются светом интуиции, как мыслительным фоном. Мысль Лосского всегда ясна, и он имеет смелость мыслить последовательно, а ведь «мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца». Но Лосский требует от читателя известного напряжения умозрительной мысли, к чему способны далеко не многие.

Из отмеченных выше черт Лосского как философа мне хотелось бы подчеркнуть следующие:

*Философски-деловой подход к проблемам.* В философии также приходится различать между намерениями и осуществлениями. Слишком многие философы «касаются» проблем или заявляют о своей мировоззрительной программе, анализируют те или иные аспекты проблем и т. д. Но у немногих, в том числе у Лосского, есть дар ставить и *разрешать* проблемы. Русская мысль склонна к интуитивным методам. И об интуиции у нас писали многие, но никто, до Лосского, не дал подлинного «обоснования интуитивизма».

*Трезвость мысли.* Аристотель в свое время называл Анаксагора «трезвым между пьяными». Историк русской философии XX века мог бы, пусть с оговорками, применить эти слова по отношению к Лосскому. Для многих русских философов начала века характерны романтические метания из одной крайности в другую (исключение, кроме Лосского, составляет С. Франк), некая завороженность потоком идей. В отличие от этого Лосский никогда не теряет разумного контроля над философским вдохновением. Он всегда способен видеть оборотную сторону медали, в силу чего его мировоззрение остается внутренне сбалансированным.

Сам защищая мистику и возможность мистического опыта, Лосский никогда не оказывается в плену у мистических экстазов, когда дело каса-

ется философии. Утверждая наличие сверхрационального начала в бытии (область «металогического»), Лосский философствует о сверхрациональном в высшей степени рационально. Он умеет с рациональной необходимостью доказывать наличие сверхрационального, отчего его доказательства мистического опыта выигрывают в своей убедительности.

Как бы то ни было, лица, прошедшие через искус изучения Лосского, не могут не смотреть по-новому на традиционные проблемы, даже в том случае, если они не становятся его последователями. В частности, в борьбе против материализма книги Лосского дают нам в руки неоценимое оружие, которым, конечно, нужно научиться пользоваться.

Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца.

В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло духовное наслаждение.

Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

*
* *

Вопрос о месте Лосского в русской философской мысли еще не вполне выяснен, поскольку история русской философии еще не дописана. Говоря приблизительно, Лосский находится где-то посредине между продолжателями традиций Вл. Соловьева (идея Всеединства, несомненно повлиявшая на «Мир как органическое целое») и русским лейбницианством, как оно было представлено у А. Козлова.

Разумеется, Лосского нельзя причислить просто к продолжателям соловьевской традиции или к разновидности русского лейбницианства. Лосский был мыслителем синтетического склада, и в созданном им синтезе органически совмещается ряд разнородных философских элементов. Сам он называл свою систему «органическим идеал-реализмом» или «иерархическим персонализмом».

Помимо того, в намеченной нами исторической схеме пока не принята во внимание гносеология Лосского, составляющая главную его силу как мыслителя. Его интуитивизм, хотя и имеет свои корни в русском складе мышления, все же настолько смел и своеобразен, что разрывает рамки исторических аналогий в русской мысли. Взятая в своем гносеологическом аспекте, система Лосского связана скорее с западной, чем с русской мыслью. Сам замысел интуитивизма Лосского — найти творческий синтез между эмпиризмом и априоризмом — является традиционной проблемой гносеологии со времен Канта, и даже раньше, и тесно связан с исканиями западной гносеологической мысли конца XIX и начала XX века. Выход из заколдованного круга гносеологического субъективизма и прорыв к реализму — один из главных философских подвигов Лосского,

обеспечивающий ему почетное место в мировой, а не только в русской мысли.

Преодоление позитивизма в гносеологии было одной из целей гносеологических исканий и Вл. Соловьева, и Лопатина, и епископа Никанора. Но только Лосскому удалось творчески преодолеть позитивизм, поставив свою гносеологическую проблематику гораздо шире. Интуитивизм Лосского является скорее ответом Канту, чем позитивистам. Впоследствии Лосский осознал близость своих гносеологических идей к идеям англо-американских неореалистов (Перри, Холт, Монтэгю) и, отчасти, к неокатолической мысли. Но нужно сразу сказать, что англо-американские реалисты поверхностнее Лосского: они обходят проблематику Канта, в то время как Лосский дает свой ответ на кантовский вопрос: как возможно познание. Для того чтобы определить место Лосского в гносеологии конца прошлого и начала этого века, необходимо произвести краткий экскурс в эту область.

*
* *

Примерно с восьмидесятых годов прошлого века в западной, главным образом в немецкой, мысли шел процесс преодоления психологизма в гносеологии. Немецкие неокантианцы учили различать между психическим процессом познания и его логическим значением. Как марбургская (Коген, Наторп), так и баденская (Виндельбанд, Риккерт) школа настаивали на фундаментальном значении этого различия.

Затем, в девяностых годах, появилась «имманентная школа» (Шуппе), утверждавшая неразрывную соотносительность субъекта и объекта познания (в силу чего объект имманентен субъекту) и произведшая, в связи с этим, преобразование самого понятия сознания. Сознание при этом понималось как гносеологический субъект, идентичный во всех познающих индивидах. Имманентная школа пыталась «снять» вопрос о субъективности или объективности познания указанием на его субъективно-объективную структуру.

Б. Яковенко в своих крайне субъективно написанных «Очерках по истории русской философии» (Берлин, 1922) указывает, что построения Лосского близки по духу и отчасти по форме гносеологическим теориям Липпса и Фолькельта. Отсюда он делает вывод, что теория Лосского создавалась под непосредственным влиянием этих мыслителей, стремившихся также преодолеть субъективизм и имманентизм.

Но вывод глубоко несправедлив. Кроме перечисленных нами немецких гносеологов конца XIX века, можно было бы привести еще немало философов, у которых есть идеи, сходные в частностях с интуитивизмом Лосского. Но именно Лосскому удался гносеологический синтез, в силу чего его теория явилась новым словом в гносеологии, несмотря на частичные сходства и влияния.

В то же время во Франции Анри Бергсон развил свое учение об интуиции как основном методе познания. Познание рассудочное, по Бергсону, так сказать, вторично и дает лишь схемы реальности, в то время как иррациональная интуиция схватывает сущность вещей. Значение теории интуитивизма Лосского может быть должным образом понято лишь в контексте этих западных гносеологических исканий. Добавим, что на русской почве неокантианство и бергсонизм в то время (начало XX века) не получили до Лосского достаточного влияния. Русские кантианцы (Введенский, Лапшин) были скорее сторонниками прежнего психологического истолкования Канта.

Новая гносеологическая теория Лосского, дававшая обоснование интуиции (понятой, правда, иначе, чем у Бергсона), возникла поэтому на русской почве как бы спонтанно. Этим объясняется та оживленная полемика, которую она возбудила. Теория Лосского, будь она высказана западным мыслителем, привлекла бы к себе, конечно, внимание, но не явилась бы такой неожиданностью. Это не значит, что интуитивизм Лосского не имел корней в русской мысли. Его теория созвучна многим идеям Киреевского и Вл. Соловьева. Но это скорее — родство душ, отражающее характерные особенности русской мысли, чем влияние в прямом смысле этого слова. Новизна гносеологической теории Лосского заключалась не столько в отдельных мыслях, нередко высказанных до него, сколько в ее синтетическом характере. В интуитивизме Лосского содержится своеобразное примирение идей имманентной школы Шуппе, теории чистого опыта Авенариуса и интуитивной философии Бергсона.

Никто до Лосского не утверждал и не доказывал с такой прямотой наличия самого транссубъективного бытия в познавательном акте. Напомним, что под интуицией Лосский понимает непосредственное созерцание предметов в подлиннике. Предмет познания, по Лосскому, — не психическая копия его, не субъективное отражение или конструкция, а само бытие, как оно существует независимо от познавательного акта. Этими предметами может быть как материальное, так и нематериальное бытие.

Немецкие гносеологи не шли далее доказательства сверхпсихического над-индивидуального значения логических суждений. Бергсон доказывал непосредственное причастие бытию в акте иррациональной интуиции. Но рассудочное познание он считал субъективной конструкцией. Лишь в теории Лосского содержалось прямое недвусмысленное утверждение наличия транссубъективного бытия в познавательном акте.

При этом различия в способах познания он последовательно сводил к различиям в типах бытия, становящегося объектом интуиции. Так, по Лосскому, материальные качества познаются чувственной интуицией, мир идей — интуицией интеллектуальной, а Абсолютное — интуицией мистической.

Имея в виду это учение Лосского о непосредственном восприятии идей, Б. Яковенко замечает, что Лосский возрождает средневековый реализм, утверждавший реальность общих понятий. Это верно с той

оговоркой, что в современной философии есть ряд течений, по-новому возродивших учение о сверх-индивидуальном значении идей: например, феноменология Гуссерля. По Гуссерлю, чувственный опыт всегда содержит в себе не-чувственные элементы, которые познаются нами посредством «идеирующей абстракции». Сущность вещей (их «что») остается, по Гуссерлю, трансцендентной сознанию, в то время как их идея (их «как») непосредственно схватывается сознанием. Идя по этому пути, последователь Гуссерля Макс Шелер развил своеобразное учение о «созерцании сущностей», близкое «интеллектуальной интуиции» Лосского. Нам представляется, что учение Лосского об интеллектуальной интуиции не только последовательно с точки зрения его основного гносеологического замысла, но и возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в средневековом реализме, — подобно тому, как оно возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в наивном реализме в отношении восприятия внешнего мира. Тот же факт, что гносеологическая теория Лосского давала свои ответы на выдвинутые незадолго до него проблемы, свидетельствует опять-таки в пользу его учения. Это показывает, что гносеологические искания Лосского шли в русле диалектики мировой гносеологической мысли.

Но, повторяем, Лосский имел смелость договорить и домыслить то, что у его предшественников было лишь намечено. Он утверждал, что мы в состоянии познавать «вещи в себе», запрещенные Кантом. Причем в рамках системы Лосского это не было противоречием, поскольку он учил об открытой, а не закрытой структуре сознания. Сознание понималось Лосским не как некое замкнутое психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, субъективно преломившись в нем, а скорее как луч света, освещающий своим познавательным вниманием предметы, не подвергая их субъективным изменениям. Это преобразование понятия сознания было намечено Шуппе, но развито в стройную концепцию «гносеологической координации» именно Лосским.

Некоторые критики — например, Зеньковский — считают, что «гносеологическая координация» играет у Лосского роль некоего «деус экс махина», при помощи которого он разрубает гордиев узел проблемы познания, вместо того чтобы действительно разрешить эту проблему. Но это утверждение не выдерживает критики: Лосский начинает именно с беспредпосылочного анализа, или, лучше сказать, с описания непосредственных данных сознания, открывая в нем «данные мне» и собственно «мои» элементы (см. его работу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»). «Данными мне» являются те элементы познания, которые мы обычно относим к внешнему миру. Но в число «данных мне» элементов Лосский включает и мое тело и вообще все возможные объекты сознания, вплоть до не-чувственных элементов. Под «моими» же элементами он понимает акты внимания, различения и вообще познавательную направленность сознания.

Задавая себе кантовский вопрос об условиях возможности познания, он отвечает на него своей теорией гносеологической координации — непосредственной сочетанности субъекта и предмета в познавательном акте, при направленности субъекта на предмет. Эта теория дает выход из гносеологического тупика, в который заводили все теории, основанные на предпосылке о причинном воздействии предмета на сознание, ибо тогда сознание неизбежно замыкалось в себе самом. По Лосскому, сущность сознания заключается в чистой направленности на мир объектов, осуществляемой в «интенциональных актах». Отношение субъекта сознания к предметам носит, по духу этой теории, не-причинный характер. Воздействие предметов внешнего мира на мою нервную систему играет роль лишь повода, сигнала, побуждающего мое «я» обратить внимание на задевший мое тело предмет. Отношение субъекта сознания к предметам носит, следовательно, чисто духовный характер «имения в сознании». Эта теория, будучи продумана, обязывает к довольно смелым выводам, и Лосский не останавливается перед тем, чтобы их сделать. Он учит о «досознательной сочетанности» субъекта и предмета. Эта до-сознательная координация коренится в самой структуре бытия, в имманентности всего всему в мире.

Лосский сам рассказывает, как «осенила» его эта основная интуиция; когда он шел по улицам Петербурга, в тысячный раз задумавшись над гносеологической загадкой, и кинул взгляд на сливавшиеся в петербургском полутумане здания, ему вдруг в голову пришла мысль: «Все имманентно всему». Эта идея легла как в основу гносеологии, так и метафизики Лосского.

В его книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» мы читаем: «Не зависящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое прояснение, существует не только для него, но и для других деятелей всего мира». Таким образом, гносеологическая координация оказывается частным, гносеологическим аспектом этой метафизической имманентности друг другу всех индивидуальных субстанций.

В. Зеньковский, критикуя Лосского, говорит, что интуитивизм хорошо объясняет достижение истины о предмете, но неспособен объяснить происхождение ошибок. Ибо если все предметы постигаются интуитивно, даже в том расширенном смысле, в каком Лосский употребляет слово «интуиция», то где же место иллюзиям, ошибочным умозаключениям, заблуждениям и т. п.? Нужно сказать, что первоначальная редакция интуитивизма действительно не давала ответа на этот вопрос. Однако в своих позднейших трудах Лосский дал убедительный ответ: наше сознание всегда направлено на бытие, и абсолютные ошибки невозможны, как недостижима полнота истины. Но наше сознание может производить субъективный синтез из объективных данных. Иллюзии, например,

обычно суть смеси действительного восприятия с воспоминаниями, фантазией и т. п. В ошибках, говорит далее Лосский, обычно содержится какая-то доля истины, преувеличенная и искаженная. Думается, что эти соображения решают в принципе вопрос о происхождении ошибок.

* * *

Учение Лосского и особенно его интуитивизм оказали влияние на несколько русских мыслителей, и прежде всего на такого крупного философа, как С. Франк (что признавалось последним). Конечно, С. Франк был слишком самостоятельным мыслителем, чтобы можно было сводить его учение к разновидности лосскианства. Его метафизика и даже его гносеология существенно отличны от учения Лосского, имея, однако, общую с ним платформу.

В своей докторской диссертации «Предмет знания», признавая и принимая основной замысел интуитивизма Лосского, Франк указывает на то, что эта интуитивистическая гносеология остается без метафизического базиса. Имманентность предмета субъекту, продемонстрированная Лосским, говорит он, должна найти свое высшее обоснование в самой структуре бытия. В своей книге Франк находит это высшее основание интуиции в «металогическом единстве» бытия, возвышающегося над противостоянием субъекта и объекта. Только на основе усмотрения того, что предмет и субъект включены во всеединое бытие, говорит Франк, можно дать не только гносеологическое, но и метафизическое обоснование интуиции.

«Предметное знание», направленное на мир объектов, говорит далее Франк, не постигает сущности вещей и всегда носит опосредствованный характер. Подлинно интуитивный характер носит лишь «живое знание», в котором наше сознание не только отражает бытие, но становится причастным бытию. Такое «живое» знание не носит предметного характера, а характеризуется «слитием с бытием». Таким образом, Франк суживает понятие интуиции по сравнению с Лосским, ограничивая его областью «живого знания».

Мнение Франка о недостаточности одного гносеологического обоснования интуитивизма разделялось самим Лосским, который дал метафизическое обоснование интуиции в своей книге «Мир как органическое целое», появившейся тремя годами позднее «Предмета знания» Франка. Но это метафизическое обоснование интуитивизма у самого Лосского отличается от метафизики Франка. Лосский считает, что сфера сверхлогического (по терминологии Франка — «металогического»), возвышающаяся над логическими законами и над раздвоением на субъект и предмет, относима лишь к Абсолютному, не вмещающемуся в плоскость мира. Франк же, по мнению Лосского, преждевременно переходит в металогическую сферу, поскольку он считает, что бытие в его целом — мета-

логично. В духе же учения Лосского, противостояние субъекта объекту остается в силе в рамках мира и отменяется лишь в Абсолютном.

Интуитивизм Лосского и, отчасти, учение Франка о Всеедином бытии получили интересное развитие у преждевременно скончавшегося Д. Болдырева. В своей книге «Знание и бытие» (опубликованной посмертно) Д. Болдырев говорит, что понятие предмета устарело, являясь пережитком прежнего, субстанциально-вещного понимания мира. Понятие предмета он заменяет понятием «вещи-образа», считая, что вещи существуют в своих многообразных перспективах («образах»). В отличие от предметов «вещи-образы» взаимопроницаемы. Факт распространения радиоволн по Вселенной Д. Болдырев истолковывает как физическое обнаружение того принципа «имманентности всего всему», который положили в основу своих систем Лосский и, в иной формулировке, Франк. К сожалению, Д. Болдырев не успел развить свое интересное учение о «везде-присутствии вещи-образа».

Автор этих очерков в своей докторской диссертации «Свобода как условие возможности интуиции» пытался развить учение Лосского в ином направлении: учением о том, что противостояние субъекта предмету неотменимо, так как оно коренится в свободе, искони присущей субъекту. Наше «я» непоглотимо бытием именно в силу нашей свободы. Имманентность предмета субъекту, осуществляющаяся в интуиции, не исключает, а требует наличия познавательной дистанции между субъектом и предметом. Слитие с предметом, которое имеет в виду Франк, означало бы утерю субъектом свободы. Это слитие осуществимо лишь в причастии Абсолютному как источнику всякого бытия. Но всякое мировое бытие всегда дано в форме объекта. Бытие имманентно нашему сознанию, но трансцендентно нашему «я». В своей диссертации я проводил также мысль, что если бы высказываемые нами логические суждения были включены в цепь психической причинности, то мы не могли бы отличать правду от заблуждений: истинные и ложные суждения возникали бы в таком случае в нашем уме с одинаковой (причинной) необходимостью. Таким образом, познание истины осуществимо лишь на основе свободы духа.

Во всяком случае, хотя Лосский начал с гносеологии, его основная интуиция (имманентность всего всему) была чревата метафизическими предпосылками и выводами, и в своих последующих трудах он дал стройную систему метафизики.

В области метафизики Лосский в своей системе стремился достигнуть синтеза между монизмом и плюрализмом. Убеждение в единстве мира было основной его метафизической интуицией. Отсюда — склонность Лосского к Шеллингу и Гегелю. Шеллинг же оказал существенное влияние на Вл. Соловьева, влияние которого на себя признавал сам Лосский. С другой стороны, Лосский остро чувствовал индивидуальность субстанций, и обращение к Лейбницу было в этом отношении естественным.

Но, поскольку Лейбниц был ассимилирован (через посредство Лотце) на русской почве А.Козловым и поскольку Лосский хорошо знал Козлова в последние годы его жизни, — предположение об известном влиянии Козлова можно считать более чем вероятным. Тем более что Лосский принимает ту ревизию лейбницианства, которую произвел Козлов, — утверждение взаимодействия субстанций, остававшихся герметически закупоренными у Лейбница.

Важно вдуматься в термин «субстанциальный деятель», которым Лосский характеризует «монады». Он избегает слова «субстанция», как наводящего мысль на ее неизменность и статичность. Современная наука утверждает, что мы имеем дело с процессами, а не с неизменными сущностями, которые лишь меняли бы свои состояния. Некоторые философы-позитивисты (например, Рассел) склонны поэтому вообще отрицать необходимость в понятии субстанции, считая это понятие пережитком догматического образа мышления. Чтобы сохранить, однако, ценное ядро понятия субстанции и подчеркнуть, в то же время, ее активность, Лосский и ввел термин «субстанциальный деятель».

Субстанциальные деятели, по Лосскому, сверхвременны и сверхпространственны, являясь, однако, источником своих действий, осуществляемых в пространстве и во времени. Субстанциальные деятели — не первичные реальности. Они были сотворены Богом. Но, в пределах мирового бытия, они являются глубинным слоем реальности, из которой черпает свое бытие всякая иная реальность. Субстанциальные деятели, хотя и сотворенные равными, в ходе своего развития достигли высшей или низшей степени самоосуществления. В бытии существует иерархия субстанциальных деятелей — от низших, проявлением которых является материя, до высших, достигших степени человечности или еще более высоких ступеней развития. Поэтому Лосский называет свою систему также «иерархическим персонализмом».

Мир, несмотря на наличие в нем противоборства и несовершенств, коренящихся в разъединительной силе эгоизма, присущей деятелям, образует все же единое органическое целое. Всякое изменение в одной части мира неизбежно отражается в какой-то степени на всем мировом целом. В своей книге «Мир как органическое целое» Лосский хорошо описывает и иллюстрирует примерами эту взаимосвязанность всех элементов в мире. Однако эта взаимосвязь не доходит до степени взаимослитности. Лосский отнюдь не пантеист. Он учит, что выше мира стоит сотворившее его начало — Абсолютное. В Абсолютном царит полная и совершенная гармония, оно, говоря религиозным языком, есть Бог и Его Царство. Наш мир отпал от Абсолютного (в силу эгоизма деятелей), и он является «психоматериальным царством вражды» (сама материальность, по Лосскому, есть физическое следствие взаимоотталкивания субстанциальных деятелей). Тем не менее без хотя бы минимальной степени единства мир распался бы в хаос. Поскольку же даже и наш несовер-

шенный мир является все же Космосом — в нем осуществлена довольно значительная степень органической целостности. В связи с этим Лосский различает «отвлеченное единосущие» — формальное единство мира от «конкретного единосущия» — совершенной взаимослитности всех элементов бытия, объединенных любовью. Это конкретное единосущие осуществлено полностью лишь в Царстве Божьем, но минимальная степень его существует и в нашем мире.

Субстанциальные деятели не обладают, по Лосскому, «готовыми» качествами — они сами творят свою природу. Говоря словами философа: «Бог, творя их, наделяет необходимыми для осмысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... из рук Божиих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность». Из этих слов Лосского не вполне ясно, обладает ли сотворенный Им деятель особыми индивидуальными свойствами. Во всяком случае, по его учению, в ходе своего развития деятели вырабатывают определенные индивидуальные качества, отличающие их от других. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» замечает по этому поводу, что «перед нами чрезвычайно фантастическая картина самотворения субстанциальных деятелей».

Однако Лосский в этом вполне последователен, поскольку он отрицает внешнюю и даже внутреннюю детерминированность деятелей; его теория «почти-самотворения» является здесь логическим выводом. Нужно добавить, однако, что, по Лосскому, Бог вложил в душу каждого деятеля его «нормативную индивидуальную идею», следуя которой он может подниматься по лестнице развития и достигать совершенства. Эта «нормативная идея» не есть природа деятеля, которая его внутренне детерминировала бы, но есть путеводная звезда, которой он волен следовать или не следовать.

Сам путь развития субстанциального деятеля — его восхождения от низших ступеней до высших — описывается Лосским так: «Каждый субстанциальный деятель может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое «я» есть деятель, который, может быть, биллионы лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного и — после ряда перевоплощений, или, лучше, выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз — стал человеческим «я».

Эта космическая эволюция невозможна без одушевляющего ее высшего начала. Владимир Соловьев, следуя этой линии мысли, развил учение о Мировой Душе как посреднице между Богом и тварью. В своем идеальном аспекте Мировая Душа, по Соловьеву, является святой Софией, Премудростью Божией, — началом, соединяющим мир с

Творцом. Лосский также следует этой линии мысли, внося в нее, однако, существенные поправки. Он полагает, что сам термин «Мировая Душа» может наводить на недоразумения, поскольку душа соотнесена с телом. Но дело тут не только в терминологии. Для того чтобы объединять мир в единое целое, высшее движущее начало мира должно быть в каком-то смысле над миром, в то же время пребывая в нем. Лосский называет это высшее начало «царством Духа» (с этими оговорками принимая учение Вл. Соловьева о св. Софии).

Высшие субстанциальные деятели, освободившиеся от эгоизма — или, по крайней мере, добившиеся того, что объединяющие силы любви преобладают в них над разъединяющей силой эгоизма, — образуют царство Духа. Хотя царство Духа не есть еще Абсолютное, члены этого царства причастны царству Божьему. В отличие от членов царства Духа большинство субстанциальных деятелей предпочло путь эгоистического самоутверждения и вражды. Из соотношения царства Духа и «павших» субстанциальных деятелей слагается жизнь на земле. По словам философа, из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своей двойственностью; каждая особь этого царства стремится к единству ради эгоистической личной полноты жизни, а Мировая Субстанция поддерживает единство мира и возрождение этих особей, возврат их к жизни Духа.

От мира с его двумя главными слоями — царства Духа и психоматериального царства вражды — нужно отличать Абсолютное, безусловно возвышающееся над миром и несоизмеримое с ним. Абсолютное есть начало не только сверхпространственное и сверхвременное, но и сверхсистемное, «металогическое», к которому неприменимы категории нашего мира, в том числе законы логики. Абсолютное может стать предметом мистической интуиции, которая есть познавательный аспект веры. Но интуиция эта невыразима в словах и понятиях и может быть передана другим лишь в символах. Между Творцом и сотворенным миром (читай — субстанциальными деятелями), по Лосскому, разверзается онтологическая пропасть. В связи с этим важно привести истолкование Лосским догмата о творении мира Богом из ничего. В противоположность большинству религиозных философов, утверждавших, что Бог сотворил мир из самого себя (из своей «природы» — по Шеллингу и Булгакову), Лосский утверждает, что Богу не нужно было никакого материала ни вне, ни внутри Его для того, чтобы создать мир. В выражении «сотворил мир из ничего» это Ничто нельзя понимать как материал, говорит Лосский. Сотворение мира было сотворением абсолютно нового, никогда не бывшего, и в этом заключается мистерия абсолютного творчества. Конечно, под сотворением мира он имеет в виду создание субстанциальных деятелей, в их доприродном состоянии «на пороге бытия» — перед тем как они вступили на путь космической эволюции.

Таким образом, между учением Лосского и учениями продолжателей соловьевской традиции существует большое различие в самом невралгическом пункте их систем — в вопросе об отношении между Богом и миром. В этом пункте учение Лосского стоит ближе к христианству, чем несколько пантеистические учения Флоренского и Булгакова.

Подводя итоги, можно сказать, что религиозная философия Лосского, в которой его учение находит свое завершение, занимает в русской философии некое среднее место между «софианцами» (Флоренским и Булгаковым), с одной стороны, и учением Бердяева — с другой.

Бердяев явно абсолютизирует свободу, считая ее «несотворенной Богом». Учение Франка страдает недооценкой свободы и сил зла. Лосский, нам представляется, нашел золотой путь между этими крайностями. По его учению, Бог наделил субстанциальных деятелей «сверхкачественной творческой силой» — способностью творить свою собственную природу. Это близко учению Бердяева, хотя Бердяев более Лосского подчеркивал трагичность такой свободы. С другой стороны, Бердяев утверждает, что в бытии есть «прерывистости» и «разорванности», что само бытие есть следствие «объективации». В противоположность этому, Лосский, приняв струю соловьевского учения о Всеединстве, утверждает, что мир есть органическое целое, даже несмотря на наличие в нем трагических противоборств. Нам представляется, что позиция Лосского в кардинальных вопросах религиозной метафизики более приемлема, чем учение Бердяева.

Во всей религиозной философии Лосского явственно слышится мотив отмежевания от пантеизма. Именно поэтому Лосский отверг позднейшую редакцию учения Соловьева, особенно в той форме, в которой она получила дальнейшее развитие у Флоренского и Булгакова: как учение о предвечном Божьем замысле о мире, содержащемся в самом Боге. Лосский считает, что подобная концепция ведет к релятивизации Абсолютного (пусть в утонченной форме). По его же учению, творение мира было абсолютно свободным актом, не вызванным никакой необходимостью, кроме воли Божией.

Мы более подробно остановились на религиозной философии Лосского, ибо в ней содержится конечный смысл его метафизического учения.

*
* *

Ни в одной философской дисциплине влияние Соловьева на Лосского не сказалось столь ярко, как в этике. Книга Лосского «Условия абсолютного Добра» (написанная уже на склоне лет) несколько похожа по структуре на соловьевское «Оправдание Добра». Первая половина книги Лосского также посвящена критическому разбору релятивистских теорий этики, считающих добро и зло относительными понятиями. Во второй же части Лосский намечает основы своей «теономной» (то есть основанной на религии) этики.

Это, разумеется, менее всего означает, что Лосский просто развивает или видоизменяет идеи Соловьева. Как и везде, в своей «этике» Лосский обнаруживает достаточно оригинальности. Говоря о влиянии Соловьева, мы имели в виду лишь известные — и довольно широкие — рамки общей соловьевской традиции, которую продолжает этическая система Лосского. Как и Соловьев, Лосский — против автономной этики, как, например, она была развита Кантом, хотя он отдает все должное этическому пафосу Канта. Но есть важные пункты, в которых этика Лосского значительно отклоняется от этики Соловьева: прежде всего в трактовке мирового зла. По Соловьеву, зло есть скорее недостаток добра, чем положительная самостоятельная сила. Правда, под конец жизни, в «Трех разговорах», Соловьев наметил иную, более пессимистическую и трагическую концепцию зла, но он не успел выразить свое новое этическое мировоззрение в философских категориях. В противоположность этому, Лосский отнюдь не недооценивает трагической силы зла. По его учению, зло коренится не столько в слабости человеческой природы, сколько в злой воле — направленной на разрушение и могущей доходить до степени сатанинскости (об этом у Лосского есть превосходный этюд «О природе сатанинской»). Злая воля, по Лосскому, коренится в крайнем самоутверждении, которое может принимать саморазрушительные формы, если деятель отчается в перспективах своего самоутверждения. Лосский считает, что пошедшие по пути зла, подпавшие под соблазн гордыни деятели вступают на путь «сатанинской эволюции», которая, однако, имеет свои имманентные пределы: разрушение предполагает предмет разрушения, и так как крайнее самоутверждение обрекает, в конце концов, деятеля на одиночество и внутренний разлад, обнаруживая свою бесперспективность, то есть надежда, что пошедший по пути зла деятель в конце концов раскается и обратится к Богу. В этом смысле Лосский с сочувствием приводит мысль Оригена о том, что и сам дьявол в конце концов оставит свою гордую мечту и возвратится к Богу.

В этике Лосского особенно интересны главы, где он говорит об абсолютности нравственной ответственности человека — не только за свои деяния и помыслы, но и за их объективные последствия. Этот моральный ригоризм умеряется, однако, признанием главенства религиозного Добра (благодати) над этикой закона. Этика Лосского — достойное завершение его философской системы.

*
* *

Автору думается, что среди русских философов двадцатого века Лосскому принадлежит первое место. Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза ни на трудности и, отчасти, неуместности сравнений, ни на то, что некоторые историки философии отдают предпочтение Франку (Зеньковский) или о. Павлу Флоренскому (Яковенко). Нет сомнения в том, что

Франк — единственный русский философ, которому, кроме Лосского, удалось создать глубокую, метафизически и логически выдержанную систему. Но если Франк превосходил Лосского иногда глубиной мысли, своей погруженностью в предмет его философского внимания, то в смысле продуманности и «слаженности» системы у Лосского в русской мысли нет соперников. О. Павел Флоренский написал гениальную местами книгу «Столп и утверждение Истины» и наметил в высшей степени глубокую и оригинальную систему «антиномического моно-дуализма» (учение об истине как антиномии). Но, пусть в силу внешних обстоятельств, он не, развил с достаточной полнотой и ясностью свою систему.

О. Сергий Булгаков, также мыслитель необычайной силы и глубины, движется преимущественно в стихии религиозной метафизики. Бердяев, нашедший столь большой отклик, признание на Западе и возвышающийся иногда до гениальности, не был слишком озабочен проблемами гносеологии. Сила Бердяева — в огненности его мысли и в его этическом пафосе. Но он сознательно не строил метафизической системы. По всем этим соображениям, признание Лосского первым русским мыслителем, думается мне, более чем заслуженно.

Нужно заметить, что историки русской философии были не слишком благосклонны к Лосскому. Б. Яковенко, хотя и отдает в своей чешской «Истории русской философии» (1938) Лосскому больше должного, чем в своих «Очерках», все же считает его эклектиком. В. Зеньковский признает Лосского «ведущим» мыслителем, «остроумным и находчивым» в своих гипотезах, но отдает пальму первенства Франку и, отчасти, С. Булгакову. Он даже поместил Лосского (правда, с оговорками) в главу «Русские лейбницианцы».

Конечно, из столкновений мнений рождается истина. Но мне кажется, что к Лосскому более, чем к кому-либо другому из русских мыслителей, применим эпитет «классический».

* * *

Кончина Н.О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры — периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думается, первое место. С его смертью с русской культурной сцены ушел последний из могикан этой эпохи.

Лосский является, безусловно, самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще. До революции невозможно было представить себе интеллигентного русского человека, который не знал бы, по крайней мере, имени Лосского. На трудах Лосского воспитывалось не одно поколение мыслящих русских людей. Имя Лосского известно также в заграничных философских кругах, хотя он и не достиг той степени славы, которой заслуживает.

Лосский — продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия. В противоположность большинству русских философов XX века, которых религиозные и социальные интересы то и дело уводили от чисто философских исследований, Лосский был чуть ли не единственным русским мыслителем, которому удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии. В этом отношении наряду с Лосским можно по калибру поставить только С. Франка. Хотя все труды Лосского характеризуются строгостью мысли и метода и доступны лишь лицам, обладающим хотя бы минимальной философской культурой, он не был только кабинетным мыслителем. Лосский был выразителем определенного мировоззрения, отличающегося органической цельностью и одушевленного как стремлением к истине, так и религиозно-моральной направленностью. Острота анализа дополнялась у него полнотой синтеза. Он создал не только систему философии, но и целостное мировоззрение. Его книги полны пафоса учительства — и недаром на кафедре он имел мало себе равных.

Лосский выступил со своими первыми философскими трудами в начале XX века. Труды Лосского сразу обратили на себя внимание глубокой эрудицией, строгостью анализа, полнотой синтеза, смелостью мысли, формально-логическим совершенством выполнения. Его новая гносеологическая теория (интуитивизм) была новым словом не только в русской, но и в мировой философии и вызвала в свое время оживленную полемику.

От гносеологии и логики Лосский перешел к метафизике, далее — к проблеме свободы воли, к аксиологии (теории ценностей), к этике, философии религии и написал ряд трудов и статей по специальным философским проблемам. В этом отношении творческий путь Лосского характеризуется той же органической цельностью, которая отличает его мировоззрение.

Заслуги Лосского в основных и частных философских проблемах велики и будут еще осмысливаться долгое время.

В области гносеологии непреходящей заслугой Лосского является создание и обоснование интуитивистической теории знания, согласно которой предмет вступает в кругозор сознания не как отражение, копия и т. д., а в подлиннике.

Это учение о «гносеологической координации» — одно из счастливейших открытий Лосского, своей простотой и умозрительной показуемостью философски чрезвычайно убедительных (см. «Обоснование интуитивизма», 1906, «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1939).

Именно Лосскому удалось освободить философскую мысль из-под гипноза «Критики чистого разума» Канта, в течение более чем столетия невольно склонявшую философскую мысль к субъективизму (а о том, что т. н. «объективизм» материализма куплен ценой философского самооб-

мана и что энгельсовская «теория отражения» есть плод философского недомыслия и догматизма, читатель может убедиться из книги Лосского «Общедоступное введение в философию»).

В области метафизики Лосский творчески обосновал и преобразовал лейбницевское понятие «монады», или, по терминологии Лосского, «субстанциального деятеля». В основном Лосский идет по пути Лейбница, утверждая «субстанциальные деятели» как духовные сущности, или «персоны» (отсюда и «персонализм»). Но если монады Лейбница суть герметически закупоренные существа, то субстанциальные деятели Лосского мыслятся им пребывающими в органическом взаимодействии друг с другом. Мир есть, по учению Лосского, «органическое целое», причем эта органичность минимальна (но реальна) в материальном мире и повышается по мере восхождения к высшим формам бытия.

Важно подчеркнуть, что Лосский признает действительность реального бытия — как материальных, так и психических процессов, не сводя дух к «высшей функции материи» или материю к «низшей форме духа». Но он утверждает, что реальное бытие существует на основе идеального — сверхпространственного и сверхвременного. Он хорошо показывает, что проблема отношения материи и психики неразрешима без признания идеального бытия. Это подчеркивание Лосским реальности идеального бытия особенно полезно в наше время, когда многие философские направления (в том числе материализм) грубо смешивают психические процессы с идеальным бытием.

Чрезвычайно важно также различие, проводимое Лосским между «отвлеченно-идеальным бытием» — основными категориями идей и «конкретно-идеальным бытием» — субстанциальными деятелями, которые суть не абстрактные сущности, но конкретные существа.

Само понятие идеального бытия вводится Лосским отнюдь не догматически, а самым неотразимым путем — анализом событий и процессов в пространстве и времени и нахождением условий их существования (см. «Мир как органическое целое», 1917).

Каждый «субстанциальный деятель», особенно такого высокого типа, как человеческая личность, обладает свободой, на человеческой ступени — свободой воли. Лосский убедительно показывает, что последовательный детерминизм, с его кошмаром железной необходимости, при которой человек низводится до степени марионетки, не подтверждается научными данными и вступает в противоречие с непосредственными данными самосознания. В противоположность этому, Лосский защищает последовательный индетерминизм, утверждая принципиальную свободу воли от окружающей среды, от наследственности, от прошлого и даже от Господа Бога. Человеческая личность, по Лосскому, несводима к несомненно влияющим на нее факторам, ибо она обладает «сверхкачественной свободой выбора», способностью творить и вносить в мир содержания бытия. Лосский различает при этом формальную свободу, искони прису-

щую личности, от «положительно-материальной свободы», достижение которой требует творческого усилия и самоопределения. Человек свободен даже от своего Творца в том смысле, что Бог захотел сотворить человека свободным, тем самым допуская, чтобы человек мог отойти от Бога и пойти по пути зла, — ради того, чтобы человек не стал «автоматом добродетели», а мог свободно служить Богу (см. «Свобода воли», 1925).

В своей этике Лосский утверждает абсолютность нравственной ответственности — как за мотивы поступка, так и за его объективные последствия. Однако этот моральный ригоризм смягчается признанием того, что религиозное Добро стоит выше нравственного, что выше голоса долга стоит любовь к Богу и ближним, прощающая, при наличии смирения, наши нравственные несовершенства. Особенно ценны главы, где автор предостерегает против «фанатизма нравственности», убивающего любовь к живой личности. Подчеркивая, что этика должна сочетать любовь к живой личности с требованием служения сверхличным ценностям, Лосский называет свою этику «персоналистической» и «абсолютной». Психологические иллюстрации, которыми богата эта книга, сообщают построениям Лосского драматическую напряженность. Наряду с «Двумя основами морали и религии» Бергсона и «Этикой» Гартмана, «Основы этики» («Условия абсолютного Добра», 1949) Лосского являются лучшей системой этики, написанной за последнее пятидесятилетие.

Среди критических работ Лосского особо стоит его брошюра «Диалектический материализм в СССР» (1934).

В брошюре Лосского убедительно показывается, что диамат искусственно балансирует между механическим материализмом и идеализмом. Самое совмещение материализма и диалектики представляет собой внутреннее противоречие, ибо материализм и подлинная диалектика — вещи несовместимые. Брошюра Лосского написана в высшей степени объективно, без журнального полемического задора, и, именно благодаря этому, его аргументы выигрывают в своей убедительности. Лосский хорошо показывает, что, при наличии свободы мысли, диалектический материализм развился бы в новую систему идеализма. В своем же казенном виде эта теория не выдерживает пробного камня философской критики.

Появление в 1951 году (по-английски написанной) «Истории русской философии» Лосского вызвало ряд откликов в советской печати, особенно на страницах «Вопросов философии».

Советские критики обвиняли книгу Лосского (а также одноименный труд проф. В. Зеньковского) в искажении исторической перспективы и необъективности — главным образом за критику диамата и за подчеркивание Лосским большой философской ценности русских религиозных философов и философов-идеалистов. Однако на самом деле Лосский именно ставит в правильную перспективу ход развития русской философской мысли, и его «История русской философии» — как и все его труды — отличается объективностью. Иностранные критики при-

держиваются мнения, что только после трудов Лосского и Зеньковского развитие русской философии получило объективное историческое освещение.

Будучи систематиком, Лосский отводит в своей книге более внимания философам, мышление которых отличалось систематичностью, и менее — философским импрессионистам. В этом отношении в книге Зеньковского отводится более внимания исторической преемственности идей. Но для всех, кто хочет основательно ознакомиться с учениями наиболее выдающихся русских мыслителей — В. Соловьева, Франка, Бердяева, Булгакова, самого Лосского, — можно рекомендовать именно книгу Лосского.

## С.Л. ФРАНК

Строго говоря, Франк не был в такой степени типичной фигурой Ренессанса, какими были Бердяев и о. С. Булгаков. Если мотивы религиозного обновления оказались и у него доминирующими, то не менее сильна была во Франке стихия чистой философии. Подобно Н. Лосскому, Франк начал строить свое учение с гносеологического оправдания. Несмотря на то что он отдавал более чем солидную дань философской публицистике, в своих капитальных трудах он полон пафоса системности. Во Франке была классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия; богословские, экзистенциальные и культуроведческие мотивы, владеющие творчеством Булгакова, Бердяева или В. Иванова, не были чужды Франку, но они были закованы у него в тяжелую философскую броню. Франк не так волнует нас, как Бердяев, не так возносит к богословским высотам, как Булгаков, он скорее погружает нас в ясные глубины своей мысли; Франк умел живо чувствовать современность и болеть ее проблемами, но это не мешало ему созерцать бытие «под знаком вечности», по-новому освещать традиционные и вечные проблемы. В этом отношении можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии — для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному.

Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был на короткое время арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд «Теория ценности Маркса», где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к идеализму. В 1902 году в получившем широкую известность

сборнике «Проблемы идеализма» Франк напечатал свой первый философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше. Столь же вдумчиво и блестяще написаны дальнейшие этюды Франка (о прагматизме, о Гёте и пр.). Все же на основании этих статей еще трудно было предсказать, что автор их явится одним из самых выдающихся русских философов и что именно Франку суждено будет дать едва ли не самый совершенный философский синтез, который когда-либо удавался русской мысли.

В 1906 году Франк, при участии Струве, издавал журнал «Свобода и религия», где он стоял на позициях либерализма, защищая свободу и культуру как от правительственной бюрократии, так и от неумеренных увлечений левого крыла нашей интеллигенции, готовой принести в жертву свободу и культуру ради одержимости идеей социальной справедливости. В этом журнале принимали участие также Бердяев и Булгаков.

В 1907 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике «Вехи». Он написал для этого сборника одну из лучших статей «Этика нигилизма», где обвинял русскую интеллигенцию в «арелигиозном морализме», оборачивающемся на практике «культурным нигилизмом». Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия».

Как бы то ни было, в последующие годы Франку удалось преодолеть соблазн ухода в философскую публицистику, хотя бы самого высшего стиля. Вскоре Франк начинает писать свою магистерскую диссертацию, вышедшую в 1915 году под названием «Предмет знания». В этой книге, одном из лучших произведений русской гносеологической мысли, впервые развернулось во всю мощь необычайное философское дарование Франка.

В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: «Душа человека». По обстоятельствам смутного времени, защита этой диссертации не могла состояться. Сама книга, ставшая теперь библиографической редкостью, содержит целую систему «философской психологии».

С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем — в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим «Духовные основы общества», «Основы марксизма», «Введение в философию» и «Крушение кумиров». С 1930 по 1937 годы он читает лекции в берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итоги всему его философскому разви-

тию, — «Непостижимое» и в 1950 году «Свет во тьме» (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года, в Лондоне.

Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге «Предмет знания».

Основная мысль книги проста и в то же время необычайно плодотворна. Это — мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о «всеединстве», обосновывая, однако, свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Самое интересное, что он приходит к усмотрению «трансрациональности» бытия на основании чрезвычайно рационального построения, а именно — путем логического анализа суждений.

Так, всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, «трансцендентным». Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности. Как таковое, оно с необходимостью «металогично», точнее — оно есть «металогическое единство» или «Всеединство». Строго говоря, Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы «бытием третьего измерения». Оно не может быть предметом мышления, ибо оно «сверхпредметно».

Всякое индивидуальное бытие укреплено во Всеединстве. «Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром».

Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

*
* *

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа. Тем более непонятно, почему такой выдающийся историк русской философии, как о. В. Зеньковский, пытается в своей книге умалить значение этого влияния, почти умалчивая о нем. Это тем более непонятно, что Франк глубоко своеоб-

разно истолковал интуитивизм, сделав из него выводы, значительно отличавшиеся от выводов Н. Лосского. Признать факт этого влияния отнюдь не значит причислять Франка к эпигонам. Достаточно вспомнить, что Шеллинг непонятен без Фихте и Гегель — без Шеллинга, что отнюдь не снижает самобытности мысли каждого из членов великой троицы немецкого идеализма.

Говоря конкретно, из тезиса Лосского об органической сочетанности субъекта и объекта знания (т. е. из тезиса о «гносеологической координации») Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь «предметный» мир — область «объективируемого», в то время как подлинное бытие (или «сущее», по терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет.

Поэтому Франк отличает «предметное» знание действительности и «абстрактное» знание логических связей между элементами действительности от «живого знания», достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, «пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе». Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь «бледный намек» на металогическое всеединство, открывающееся в «живом знании».

Было бы ошибкой толковать систему Франка в том смысле, что отвлеченное знание предметного мира субъективно и что лишь в постижении Всеединства мы имеем дело с интуитивным познанием. По Франку, предметное знание не менее объективно, чем «металогическое», только оно (предметное, отвлеченное знание) направлено на поверхность вещей, на застывание, мертвое бытие, а не на его сокровенную глубину. Но эта застывшая поверхность бытия существует объективно, а не как продукт познавательной конструкции — и в этом Франк остался верен основному замыслу интуитивизма.

«Предмет знания» Франка, наряду с «Обоснованием интуитивизма» Лосского, — лучшее произведение русской гносеологической литературы. Мало того, эта работа представляет также ценнейший вклад в мировую философскую мысль.

Когда в 1921 году Н. Гартман выпустил свою лучшую книгу «Основы метафизики познания», в которой он обосновал новую дисциплину — «Метафизику знания», то он повторил в ней главные аргументы С. Франка. Вопрос о влиянии Франка на Гартмана остается открытым, но, принимая во внимание, что Гартман учился незадолго до войны в Петербургском университете, влияние это можно считать весьма вероятным.

Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в начале XX века в направление онтологизма (напр[имер], зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову впереди западной — и главным образом именно благодаря Лосскому и Франку. В свое время Масарик и некоторые другие зарубежные русоведы упрекали русскую мысль в отсутствии критического, гносеологического духа. Творчество Лосского и Франка опровергает это ложное утверждение. Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался осуществить в свое время Вл. Соловьев — дать «теоретические основы цельного знания», вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма.

*
* *

Если в «Предмете знания» Франк подошел вплотную к метафизике Всеединства, то в «Непостижимом» — произведении, написанном им 25 лет спустя, на склоне его дней, — он дает глубинно задуманную и с редким мастерством выполненную систему Всеединства. Можно сказать, что в «Непостижимом» Франк собирает обильную жатву с плодов «черновой работы», проделанной им в «Предмете знания». В частности, литературное мастерство Франка, проявившееся и в «Предмете знания», и особенно в его философских этюдах, развернулось здесь во всей зрелости и выразительной силе.

В качестве «мотто» к книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя, Николая Кузанского, влияние которого наиболее определило собой его творчество: «Непостижимое постигается посредством его непостижения». И во всей книге Франк живо дает нам почувствовать, что «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого». «Неведомое и запредельное, — говорит Франк, — дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта».

Едва ли не самое значительное в книге — это новое во всей философской литературе и чрезвычайно ценное различение, проводимое им между «Непостижимым для нас» (кантовской «вещью в себе») и «Непостижимым в его самобытии». Путем углубленного и тончайшего анализа Франк показывает, что на дне всех пластов бытия — внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей — лежит неизбывный иррациональный остаток окружающей нас и в нас сущей тайны бытия. Считать эту исконную таинственность бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия — значит упростить проблему, значит низвести тайну на степень неразрешимой шарады, значит точно очертить область постижимого, за которым человеческому разуму нечего искать

(путь Канта). Парадоксальным образом тогда, под предлогом «непостижимости» абсолютного бытия, рассудок с тем большим рвением выхолостит все глубинное из предметного мира, вложит его в прокрустово ложе своих категорий. Но Франк показывает нам, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что Непостижимое везде свидетельствует о себе и просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве «явной тайны».

Даже слово «Всеединство», примененное к «Непостижимому», есть лишь бледный перевод с непереводимого оригинала.

По существу, Всеединое Непостижимое Франка есть абсолютное Божество апофатического (отрицательного) богословия — то «Ничто», в котором Фауст надеялся найти «Все». Во всей философской литературе (кроме разве Плотина и Николая Кузанского) мы не найдем такого глубинного анализа «категорий Непостижимого» (если можно так выразиться), как в книге Франка.

Непостижимое Всеединство есть не только то, что было, есть и будет. Оно есть скорее «источник бытия», чем само «готовое» или «имеющее быть» бытие. Выражаясь в условных терминах Франка, оно не только «трансдефинитно», но и «трансфинитно», хотя само оно лежит совсем в другом измерении, чем антиномия конечности и бесконечности. Так, было бы упрощением мыслить себе отношение Всеединства к мировым определенностям как отношение целого к частям, хотя в категории целого угадывается что-то о Всеединстве.

Абсолютное Непостижимое есть больше, чем бытие. Оно есть «потенциальность» и «свобода». Оно есть то, что порождает бытие: Франк употребляет слово «мочь» (в качестве существительного) для выражения сущей потенции бытия.

Эта потенциальность, или «сущая мочь бытия», совпадает по существу с тем, что мы называем свободой, которую Франк характеризует как «последнюю, сокровенную глубину человеческой личности». Именно через свободу совершается переход «мочи» в «действительность». Именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и «готовым» бытием. «Через момент свободы как раз и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал».

Итак, свобода, по Франку, «трансрациональна» (хотя и не иррациональна), ибо она есть наиболее явное проявление Непостижимого в мире самосознания. В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает «определенность одной определенности другой определенностью» (напр[имер], определенность личности средой). Но, если глубина личности есть самость, как «внутреннее обнаружение Непостижимого», то мы получаем «определенность определенности неопределенностью», то есть так называемую свободу воли. Подобно Бергсону, Франк утверждает свободу ценой признания ее иррациональности (в концепции Франка — трансрациональности).

В конце книги Франк ставит радикальный вопрос о взаимоотношении между внешним, «предметным» миром и миром самосознания. Каждый человек живет в двух мирах — «публичном», «объективном», и в своем внутреннем. Отсюда невольно рождается сомнение в объективном значении психической жизни, столь «призрачной» по сравнению с солидной реальностью внешнего мира.

Франк преодолевает это сомнение путем указания на то, что душа человеческая есть «микрокосм», в котором за «поверхностным миром сознания», «соотнесенным» с предметным миром, разверзается темная глубина «подсознательной» реальности — темная глубина человеческой «самости», не тождественной с субъектом сознания, ибо познавательная функция — «самый безличный аспект личного бытия». Здесь Франк по-новому излагает идеи, положенные им в основу «Души человека».

Мир самосознания с его глубинным субъектом — «самостью» — дан в форме «я есмь». Иначе говоря, самость есть самое явное обнаружение «самобытия» как категориальной формы «Непостижимого». Можем ли мы на этом основании, спрашивает Франк, отождествить абсолютное бытие с нашей собственной самостью? Есть ли наша самость то самое Абсолютное, которое обнаружило себя на дне и в основе предметного бытия? Ответ Франка на этот вопрос раскрывает нам высший синтез его системы. Если руководиться принципом тождества, говорит он, то между Абсолютным, как основой предметного бытия, и нашей самостью нельзя усмотреть сущностного единства. Рационализм не в силах преодолеть дуализма «я» и «не я».

Однако, продолжает он, в сфере абсолютного бытия мы должны возвыситься над принципом тождества и искать лишь «металогическое подобие». «Непостижимое», пишет он, никогда не самотождественно, в каждый момент и во всех своих конкретных проявлениях оно является чем-то абсолютно новым, единственным и неповторимым. Поэтому нельзя свести единство самосознания ко Всеединству, лежащему в основе внешнего мира, но нельзя и, наоборот, сводить Всеединство к самости. Иначе говоря, единство самосознания и предметного мира «абсолютно и трансрационально», и оно возможно лишь в форме «монодуализма». «Я есмь и не есмь абсолютное». Мистическое усмотрение того, что «я во всем», должно быть дополнено мистическим усмотрением того, что «все во мне».

Показывая рациональную неразрешимость традиционных философских проблем и антиномий и оправдывая этим самым частичную законность скептицизма, Франк показывает далее, что традиционные антиномии свободы и необходимости, трансцендентности и имманентности и т. д. могут быть разрешены лишь в свете «антиномического монодуализма», т. е. разрешения антиномий в усмотрении их металогического единства.

Сфера Непостижимого (понятие «сфера» имеет здесь, конечно, только метафизическое значение) есть, таким образом, сфера «совпадения про-

тивоположностей», в связи с чем Франк и вводит термин «монодуализм» и «двуединство».

В свете этой высшей интуиции всеединства всякое взаимоисключающее «или–или» превращается во всеобъемлющее и всеприемлющее «и это — и то».

Иначе говоря, в свете «металогического единства» все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским, Франк называет такое металогическое знание «умудренным неведением» (неведением — ибо по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна «неведению»; «умудренным» — потому что оно проистекает не от недостатка, а от полноты знания).

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк — «антиномист»: он считает, что путь к истине ведет через антиномии. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому «антиномизму» противостоит учение о Логосе, как «целостном разуме», развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

*
* *

В свете этого же «антиномического монодуализма» Франк подходит к философии религии (самый подзаголовок его книги носит заглавие «Онтологическое введение в философию религии»).

В своей последней глубине, говорит он, «Непостижимое» есть «Божество», «Святыня». Как и для Мейстера Экхарта, для Франка «Божество» глубже, чем личный Бог, который «немыслим без отношения к тому, что есть Его творение». Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой глубины «Божества», которое должно мыслиться как «самобытие», без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Но если мы сосредоточимся только на этом «отрицательном» знании Божества, то мы потеряем из вида живую связь между Ним и миром, между Богом и человеком. Антиномия человеческого и божественного должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до страданий Им сотворенного (точнее, по Франку, из Него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен «метафизическому чудовищу». Если, с другой стороны, человеческое «я» утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жаждой самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя «фиктивным, абсолютным, псевдобожеством», из него возникает борьба всех против всех — «адская мука земного существования».

Однако Франк отказывается принять традиционную «теодицею» (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую

свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что «проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально». Мало того, «объяснить зло» значило бы, по Франку, «оправдать зло», что противоречит сущности зла как того, что абсолютно «не должно быть». По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи — может быть, главной философской проблемы вообще — в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк. Неспособность объяснить источник зла является Немезидой всех монистических систем, всякого пантеизма. И, хотя система Франка слишком глубока и утонченна, чтобы ее можно было окрестить традиционным термином «пантеизм», она разделяет некоторые недостатки, присущие пантеизму хотя бы самой утонченной формы.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он разрешает основные антиномии: признать, что Божество находится «по ту сторону добра и зла» и что в «свете металогического Единства самая противоположность эта «снимается» в усмотрении «высшей гармонии». Но тогда мы вправе признать тень Достоевского, с его аргументом о «неискупленной слезинке умученного ребенка» и о том, что человек вправе отказаться принять эту внешнюю гармонию.

Очевидно, Франк был слишком этически чутким мыслителем, чтобы домыслиться до Божества, которое находится «по ту сторону добра и зла».

Поэтому в проблеме теодицеи всегда предельно ясная и последовательная мысль Франка как-то обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде высказываний Франк склоняется к идее Якова Бёме о «темной природе в Боге», возлагая таким образом ответственность за зло если не на Бога, то на то, что содержится в Боге. «Место безусловного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». И еще тут же: «Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом».

В жизненном опыте, пишет он далее, эта пропасть дана мне как мое собственное «я», как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом и отделяет меня от Него.

Как мы видим и как это уже отмечено о. В. Зеньковским и Н. Лосским, не только разрешение, но и постановка проблемы теодицеи явно не удалась Франку. Ибо, как тонко замечает Н. Лосский, проблема теодицеи неразрешима рационально, по Франку, совсем в ином смысле, чем тот, в каком он утверждает рациональную неразрешимость (и трансрациональную разрешимость) основных философских антиномий. Так, проблема зла оказывается у Франка не «трансрациональной», а «иррациональной», несмотря на то что в иррационализме Франк справедливо видит «обрат-

ную сторону рационализма» и даже «преждевременное банкротство философской мысли».

Имея в виду несовершенства земной действительности и явное присутствие зла в мире, Франк признает, что Всеединство здесь «надтреснуто», но, прибавляет он, эта надтреснутость существует «только в земном плане». Так же, как отпадение от Божества действительно «только в человеческом аспекте». В божественном аспекте Всеединство остается навеки нерушимым, ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, истекающим из самого первоисточника.

Таким образом, отказываясь хотя бы «трансрационально» наметить путь разрешения проблемы зла, Франк остается верен до конца своему замыслу метафизики Всеединства.

Более углубленный анализ концепции Всеединства Франка показал бы, что в ней проведено чересчур тесное сближение мира с Богом. О. В. Зеньковский справедливо указывает на то, что у Франка отсутствует фактически идея творения. Сам Франк говорит, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть «нечто среднее между эманацией и творением». Такой анализ показал бы также, что, хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него в конце концов с божественной («трансрациональной») необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу «бездна хаоса», то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Конечно, Франк мог бы повторить тут, что «объяснить зло — значит оправдать его», но он упускает из виду, что не всякое объяснение есть оправдание. «Понять — простить» есть ложный тезис, приемлемый лишь с детерминистской точки зрения, которая неприемлема для Франка.

Если все конечные объяснения упираются в бездонную тайну (и Франк как никто умел раскрыть исконную таинственность бытия), то в данном случае Франк преждевременно ссылается на тайну, не пытаясь даже укоренить ее в «трансрациональном» двуединстве. Зло оказывается у него скорее «иррациональным», чем «трансрациональным».

В частности, не случайно, что наиболее глубокая форма зла — восстание твари против Творца — как-то не вмещается в здание метафизики Всеединства.

Как бы то ни было, даже в проблеме зла, наименее удачно поставленной, по нашему мнению, Франком, можно найти редкие по силе и глубине проникновенные страницы.

*
* *

Если в «Непостижимом» Франк выступает как просвещенный и умудренный гностик, то в «Свете во тьме» он вплотную поставил себя лицом

к лицу с этической проблемой во всей ее императивности. Метафизические позиции Франка остались здесь, формально говоря, прежними. Но в «Свете во тьме» налицо явная перестановка метафизических ударений. Не высказанная в его творчестве антиномия между гнозисом и этикой решается здесь в *пользу этики.*

В основу замысла «Света во тьме» положены слова Евангелиста: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». В этих словах Франк справедливо видит основную загадку, основное нравственное противоречие всей нашей жизни: между явным нравственно-религиозным превосходством света над тьмой — с одной, и упорством и видимой мощью сил тьмы, с другой стороны. Франк указывает на внутреннюю антиномичность слов Евангелиста, давая вышеприведенному тексту такую формулировку: «Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним». Евангелист исходит, — говорит далее Франк, — из дуалистического, а потому трагического представления о противоборстве между силами света и силами тьмы. И далее он в изумительно четких выражениях вскрывает трагическую метафизику, скрывающуюся за словами Евангелиста. В этих словах «описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный, по своему существу, свет... который есть обнаружение самого Господа Бога и поэтому «просвещает» всякого человека... эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс, нечто, что, в сущности, нельзя понять и «объяснить», но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности...» Бытие в самой основе антиномично, логически объяснить эту тайну нельзя, это значило бы оправдать упорство тьмы, здесь допустимо и возможно только такое толкование зла, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением.

Если и в «Непостижимом» Франк говорит об иррациональной «надтреснутости» Всеединства в земном плане, то в «Свете во тьме» он говорит уже о «противоестественном состоянии мирового бытия», «метафизически невозможном». «Всемогущий, божественный свет оказывается в эмпирическом бытии мира все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное — ограниченность силы в мире божественного начала света — оказывается эмпирически-реальным».

Трудно было бы лучше сформулировать всю загадочность власти тьмы и всю имманентную трагичность мирового бытия, чем в вышеприведенном отрывке. Перед этой, метафизически описанной, трагедией бледнеют все утрированно-трагические упражнения современных экзистенциалистов.

Единственно возможный здесь выход и единственно оправданная теодицея заключаются в указании на сияющий образ Христа, сошедшего в

мир, чтобы принять на себя грехи мира и спасти мир от зла. «Мир во зле лежит... Но мужайтесь, ибо Я победил мир». Только свободное нисхождение Божества в отпавший мир — кенозис — может объяснить факт, что «Святыня», при всем своем метафизическом могуществе, выступает в составе мира только как одна из сил. Здесь совершается, продолжает Франк, какой-то кенозис, какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, в «рабьем» виде.

Важно подчеркнуть, что попытка такого, метафизического, осмысления кенозиса была дана Франком именно в последнем его труде, где в фокусе его внимания стала загадка повреждения Всеединства в земном плане. Если раньше Франк пытался осмыслить зло с точки зрения «металогического единства», то теперь он становится на точку зрения «мира», точнее — «света, объятого тьмой». Мысль философа, возносившаяся прежде в металогическое Всеединство, нисходит на этот раз к трагедии земного существования. В своем основном замысле система Всеединства не потерпела при этом крушения, но перспектива отношения между Всеединством и «миром» претерпела при этом существенные модификации в процессе дальнейшего углубления философа в темную мистерию зла. Между абсолютным совершенством Царства Божьего и трагедией земного существования разверзлась пропасть, прежде, по-видимому, представлявшаяся философу легко заполнимой из ресурсов Всеединства. Недаром в «Свете во тьме» он бросает замечание, что свет не мог просветить душу Иуды, то есть что иррациональная, темная свобода может противиться божественному свету.

Во всей этой этике Франка так, как она изложена в «Свете во тьме», меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк строит здесь свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом.

Он по-прежнему учит, что наш мир укоренен в Абсолютном. Но наш мир уже оказывается не сопричастным вечности и сам подлежит преодолению. Если в мире всемогущество Божие остается до времени незримым, сочетаясь с еще непреодоленной эмпирической силой тьмы, то сама форма бытия, которую мы называем миром, внутренне шатка и некогда должна быть преодолена.

Поэтому «в мировом бытии не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума». Борьба между добром и злом вековечна. Мало того, так как «весь мир во зле лежит» и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то «борьба против него имеет смысл совершенно независимо от веры в победу над ним». Иными словами, Франк готов дать религиозную санкцию «автономной этике».

Зло сопринадлежит к сущности мирового бытия, и полное и окончательное преодоление зла возможно лишь путем радикального преодоления самого «мира» — вот вывод, к которому приходит Франк в своей

диалектике зла. Всякое мировое бытие неизбежно несовершенно — в этом мысль Франка невольно приближается к теодицее Лейбница. Франк остается верен своему утверждению, что «объяснить зло — значит оправдать зло» и что описание зла должно быть одновременно его обличением, а не оправданием. Но сказать, что зло неизбежно присутствует в составе «мира», — значит именно «оправдать» зло в мире (если держаться прежних предпосылок Франка).

Однако это противоречие в мысли Франка — только мнимое, ибо оно не учитывает той «монодуалистической» позиции, на которой стоит мыслитель.

Франк преодолевает эту антиномию различием между «совершенствованием» мира и его «спасением». Спасение мира возможно лишь через «обожение» мира и человека — через преодоление самой формы мирового бытия. Спасение мира возможно лишь актом божественной благодати, и самое большее, что может тут сделать человек, — быть возможно лучшим «проводником» благодатных божественных сил. В этом — высшая цель земного бытия, и в обещании конечного преодоления зла (и, тем самым, мира) заключается метафизический смысл «благой вести».

Но это отнюдь не снимает задачи совершенствования мира — создания в нем таких условий, при которых зло было бы сведено к минимуму. Хотя и эта задача осуществима, в конечном счете, действием благодатных сил, но здесь предоставляется широкое поле для самодеятельности человеческой воли. Цель спасения — озарение тьмы светом, цель совершенствования — возможно большее ограждение света от окружающей его тьмы.

В наше время эти две задачи нередко смешиваются. Возможное совершенствование мира подменяется стремлением к метафизически невозможному силами человеческими «спасению». Так возникает «ересь утопизма», составляющая проклятие нашей эпохи. Природа самого заблуждения, говорит Франк, заключается в замысле «спасти мир» мерами закона, т. е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка. Но спасти мир принудительно невозможно, так как лишь просветленная свобода может явиться «проводником» сил благодати. Поэтому все утописты переносят на закон, в лучшем случае на моральное принуждение, ту функцию спасения, которую по существу дела способна осуществить только свободная сила Божией благодати. И так как задача сущностного спасения наталкивается на сопротивление человеческой природы, то в тщетной попытке осуществления этой задачи приходится прибегать к жестоким и деспотическим мерам. Попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на препятствие в лице реально существующего мира, отсюда вытекает стремление уничтожить старый мир. В результате задача положительного построения нового мира на практике подменяется задачей разрушения, что приводит к господству в мире «адских сил». В наше время национал-социализм и боль-

шевизм особенно явили собой примеры этой стихии разрушения. В этом и заключается злая диалектика «ереси утопизма».

Но если «спасение мира» неосуществимо силами человеческими и приводит лишь к новому преумножению сил зла, то задача его совершенствования — вполне по силам человеческим. Высшая этическая идея такого «совершенствования» — это идеальный образ мира, вложенный в него Творцом. Здесь этика Франка становится «онтологической» и даже «софийной», хотя он и не употребляет этого термина.

Положительная, священная основа мирового бытия, говорит он, присутствует и действует в нем конкретно в форме некоей гармонии, согласованности отдельных частей, коротко говоря, в форме порядка или строя — того, что античная мысль разумела под непереводимым словом «космос»: тот комплекс нормализующих начал, который человеческая мысль воспринимает как «естественное право» или как закон мировой жизни, установленный самим Богом. Отсюда вытекает, продолжает Франк, обязанность блюсти эти начала, пока не кончится самое время.

Задача совершенствования есть, таким образом, задача «блюдения» богоустановленных начал и совпадает поэтому с задачей «сохранения мира». На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского «онтологизма», особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам «прогрессом», на самом деле есть не что иное, как «восстановление» неких утерянных давно положительных начал. «Всякое совершенствование мира есть... борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом...» Всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение, некий возврат к нормальному, исконному, естественному порядку жизни — к «образу мира», понимаемому как совокупность вечных устоев бытия. В лице устоев выражен сам замысел творения — богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие от разрушительных сил.

Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии. Мы стоим перед таинственной силой греха в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, таящийся в глубине нашего сердца. Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает первостепенное значение. Окончательная победа здесь невозможна — дай Бог оградить мир от разрушительных сил.

Нельзя было бы ярче и убедительнее выразить принципы и дух «онтологической», «софийной» этики, каковой является этика Франка.

Намеченная выше антиномия между «резиньяцией» и необходимостью нравственного действия в мире находит, таким образом, свое разрешение: Франк исполнен резиньяции по отношению к невыполнимой задаче «сущностного спасения» мира, но он призывает в то же время к

нравственной активности в деле «сохранения положительных начал» в мире и сохранению богозадуманного «образа мира», пока *не прейдет сам* «образ мира».

Подобно Бергсону, хотя глубоко по-своему, Франк проводит мысль «о двух источниках морали и религии». Он стоит в своей этике на почве относительного дуализма. Заметим при этом, что если в «Предмете знания» и, особенно, в «Непостижимом» в термине «монодуализм» ударение падало скорее на «моно», то в этике ударение падает на «дуализм». Ибо этика мистической резиньяции, которая вытекала бы логически из системы Всеединства, свела бы на нет этический пафос. В этом отношении, повторяем, «Свет во тьме» обнаруживает некую эволюцию взглядов Франка — победу этоса над гнозисом.

Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона — упорядочение, «совершенствование» жизни. Цель спасения — обожение человека, приобщение его Царству Божиему, как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе «Света во тьме». «Благая весть» — радостное утверждение богосыновства человека... В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что царство Божие, доселе только предмет упоительной, но робкой мечты уже реально и неотъемлемо находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного, заключается подлинное содержание благой вести. «Если ты в мире — бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней — и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоем обладании... сам Царь этой родины твоей души есть твой родной Отец, и Он полон любви к тебе».

Франк справедливо замечает при этом, что, вопреки всем распространенным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристократическое достоинство. Поэтому, продолжает он, все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовесть о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание.

Потому Франк приемлет гуманистическую этику только в таком ее теогуманистическом толковании. Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности, становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о «небесной родине» человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от царства Божия.

В русской религиозной философии, идущей от Вл. Соловьева, такая «теогуманистическая» этика чрезвычайно распространена, и этика Франка является в этом плане одной из ценных разновидностей ее.

Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противопоставление веры и неверия недостаточно идет в глубину, что нравственный водораздел

лежит между «скорбным» и «циническим» неверием, т. е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. В скорбном неверии содержится чувство «Святыни», хотя только субъективно, в циническом — самое это ощущение вытравлено из сердца. Циническое неверие легко переходит в «заявление своеволия» и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры.

В этом усмотрении «Святыни», как ценностного содержания веры, Франк как бы утверждает самостоятельность нравственного опыта, его относительную независимость от умозрения. Без наличия «Святыни» самая вера легко превращается в фанатическую одержимость. С другой стороны, «с опытом Святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности... более полный и глубокий религиозный опыт содержит в себе сознание абсолютной мощи этой Святыни, несмотря на ее эмпирическую ограниченную силу».

* * *

Мы не можем в этом очерке отметить все философские заслуги Франка. В каждой своей книге он умел, проводя в сущности одну и ту же идею, по-новому развивать ее и по-новому освещать традиционные философские вопросы. Но нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после «Предмета знания» и «Непостижимого» книга Франка «Духовные основы общества».

Интересно, что сам Франк отрекался в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание, по причинам, о которых будет скоро сказано ниже. Но, как бы то ни было, книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества.

В духе органического мировоззрения он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности («общественность»), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных «я» во всеобъемлющем «мы». Самое сознание «я» возникает при встрече и общении с «ты» (начиная от встречи пары глаз и кончая любовью). Этот дуализм «я» и «ты» преодолевается в сознании «мы», как целостного социального единства. Сознание «мы» живет в каждом любовном общении, в сознании принадлежности к семье, к нации, наконец, ко всему человечеству. Сознание «мы», по Франку, глубже сознания «я», которое возникло генетически позже. Сознание «мы», равно как встреча «я» и «ты» в высшем единстве, — первичного религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном «мы» Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия есть, по Франку, две крайние формы извращения социальной жизни, извраще-

ния, проистекающие из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь — основа всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества.

В «Непостижимом» Франк значительно углубляет свою социальную философию, давая, так сказать, мистическую метафизику социальной жизни, как сферы, в которой раскрывается особый исторически-социальный аспект Всеединства, Социальная философия Франка органически связана с его целостной системой, и с этой точки зрения трудно понять, почему Франк отрекается от высказанного в «Духовных основах общества», как от «пережитой стадии мысли».

Вероятнее всего, Франк боялся, что из его примата соборного «мы» над индивидуальным «я», при малокритическом подходе, можно сделать выводы в духе коллективизма. Во всяком случае, в этом отталкивании Франка от одной из лучших его книг нам видятся мотивы не столько философского, сколько психополитического порядка.

Вспомним, что Бердяев с еще большей резкостью отрекался от таких своих книг, как «Новое средневековье», вероятно, в силу того же инстинктивного страха оказаться в чем-то схожим с фашизмом, хотя излишне говорить, насколько Бердяев и фашизм — вещи несовместимые.

Мы не можем в этом очерке касаться всех книг и статей Франка. Скажем лишь, что даже небольшие статьи Франка всегда глубоки и поучительны. Такие, например, брошюрного типа книги, как «Введение в философию», «Наука и религия», «Основы марксизма», «Крушение кумиров» и др. — незаменимые пособия для всех желающих серьезно изучать философию.

Подводя итоги, можно сказать, что в лице Франка русская философия принесла один из самых зрелых и драгоценных своих плодов. Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая свое особое место, Франк должен быть признан крайне глубоким и оригинальным русским мыслителем. Онтология познания, развитая им в «Предмете знания», остается непреходящим вкладом не только в русскую, но и в мировую философскую мысль. Его «метафизика Всеединства» — философски самая значительная система Всеединства в русской философии. Тот высший синтез, который дан им в «Непостижимом», вряд ли под силу любому из современных философов. Именно в этой книге могучее философское дарование Франка, облеченное в литературно мастерскую и изысканную форму, показало себя во всей своей глубине и во всем своем из глубины просвечивающем блеске. После Плотина и Николая Кузанского вряд ли кто-нибудь из философов так предельно углубляется в проблему Непостижимого. Тот факт, что в постановке богословских тем, особенно проблемы зла, мысль Франка уперлась в тупик, ничуть не умаляет его огромных философских заслуг. У каждого философа имеется та «слепая» точка, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефектов или недодуманности, а от фило-

софской последовательности, от умственной смелости идти до конца по избранному пути.

### Н.А. БЕРДЯЕВ

Наиболее известный из современных русских философов — Николай Александрович Бердяев родился в 1874 году, в Киевской губернии. Он происходил из военной семьи. Но, еще будучи мальчиком, Бердяев не пожелал продолжать традиционную в семье военную карьеру и, окончив гимназию, поступил на юридический факультет Киевского университета. В юности он увлекался марксизмом и в 1898 году, за участие в подпольном кружке, был сослан в Вологду. Впрочем, он увлекался также чистой философией и принимал даже тогда марксизм лишь в области социально-политической, в сфере же чистой философии он следовал за Кантом. В 1901 году, еще во время пребывания Бердяева в ссылке, появляется его крупная работа: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Книга эта была направлена против народников и нанесла народничеству большой удар. Бердяев принял, таким образом, участие в знаменитом споре народников с марксистами.

Во время ссылки в Бердяеве, под влиянием углубленного чтения Достоевского и Соловьева, происходит религиозный перелом, и он возвращается к христианству, отталкиваясь в то же время от официальной церковности, — характерная для него черта. Как и его друг Булгаков, Бердяев проходит типичную для эпохи Ренессанса эволюцию «от марксизма к идеализму» и далее — к православию. В 1903 году, возвратившись из ссылки в Петербург, он основывает журнал «Вопросы жизни». В течение последующих лет Бердяев принимает деятельное участие в знаменитых религиозно-философских собраниях, пишет ряд полемических статей и выдвигается в первые ряды деятелей Ренессанса. Философская публицистика настолько захватила его, что он так и не успел закончить университета, что не мешало ему, однако, быть одним из самых высокообразованных людей своего времени.

В 1907 году выходят в свет два его сборника: «Sub specie aeternitatis» и «Новое религиозное сознание и общественность». Книги эти, в которых Бердяев стремился объединить относительную правду социализма с абсолютной истиной христианства, имели большой успех. Теперь больше не Мережковский, а Бердяев становится самой репрезентативной фигурой философского Ренессанса. В 1909 г. Бердяев принимает участие в знаменитом сборнике «Вехи», где были поставлены точки над переоценками традиционных ценностей русской интеллигенции. Бердяев написал для этого сборника статью «Философская истина и интеллигентская правда». С 1908 г. он издает журнал «Путь». Но сколь успешной ни была философско-публицистическая деятельность Бердяева, он в ней слишком тратил себя по мелочам. В нем просыпается жажда подлинно философ-

ского творчества. В 1911 году он пишет «Философию свободы». Но книга эта его не удовлетворяет, и в 1916 году он создает свой первый шедевр: «Смысл творчества». В этой вдохновенной книге Бердяеву удается высказать с полнотой свое религиозно-философское «кредо». В ней впервые появилась новая для философа струя — влияние немецких средневековых мистиков, Якова Бёме и Мейстера Экхарта, которые останутся вечными спутниками его книги до самой смерти.

Во время революции Бердяев занял резко антибольшевистскую линию, его несколько раз арестовывали, но его выручала юношеская дружба с Луначарским, ставшим тогда наркомом просвещения. В 1918 году Бердяев основал Вольную Философскую Академию — «Вольфила», где читал лекции, несмотря на голод и лишения, до 1922 года, когда советское правительство выслало его, вместе с рядом выдающихся ученых и философов, за границу. Бердяев поселился сперва в Берлине, где, при поддержке экуменической организации ИМКА, создал религиозно-философскую Академию. С 1925 года он переселился в Париж, где Академия расцвела и где ему удалось продолжить издание журнала «Путь». Журнал этот просуществовал до начала Второй мировой войны и представляет собой одно из лучших культурных достижений эмиграции.

Творческая деятельность Бердяева за границей была необычайно плодотворной. Его книги выходили одна за другой и пользовались огромным успехом. В 1923–1924 гг. выходят в свет четыре его книги — написанная во время революции «Философия неравенства», затем «Смысл истории», замечательное «Миросозерцание Достоевского» и «Новое средневековье». Эта последняя книга, посвященная острой теме мирового кризиса, написана чрезвычайно доступно. Будучи переведена на иностранные языки, она произвела сенсацию, ее читали наряду с «Закатом Европы» Шпенглера. С этих пор Бердяев начал пользоваться в западном мире огромной популярностью.

Вообще он принимал деятельное участие в духовной жизни Запада. Он читал лекции, выступал на дискуссионных собраниях, сблизился с рядом западных философов и богословов. Особенно сильно было его влияние во Франции, где он, вместе с Мунье, основал журнал «Эспри» («Espri») и стал чем-то вроде патриарха школы французских персоналистов.

В 1927 году появляется новая его книга «Философия свободного духа» (2 тома), а в 1931 году — «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Эта возвышающаяся до гениальности книга является лучшей из всех, написанных Бердяевым, хотя почти все его книги написаны блестяще. За ней следуют: «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1940), «Русская идея» (1946) и «Опыт эсхатологической метафизики» (1947). Автобиографическое «Самопознание» вышло уже после смерти, последовавшей в марте 1948 года. Нужно отметить, что Бердяев умер за написанием очередной книги — «Mortuus est scribens».

Помимо вышеупомянутых книг, Бердяев написал много статей и брошюр, из которых особо упомянем: «Русская религиозная психология и коммунистический атеизм», «Христианство и классовая борьба», «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» и, особенно, «Судьба человека в современном мире».

В тридцатые годы Бердяев занимает ярко антифашистскую позицию. Гнев против фашизма начинает даже затемнять его прежнее антикоммунистическое умонастроение, хотя он продолжает осуждать коммунизм. Следует, однако, отметить, что во время немецкой оккупации Парижа немцы не нанесли ему никакого вреда и квартира его даже стала местом паломничества офицерской интеллигенции, жаждущей посмотреть на «den genialen Berdiaeff».

После войны Бердяев занял уже явно просоветскую линию, хотя продолжал осуждать коммунизм. Эта странная эволюция мыслителя, умевшего в свое время как никто разоблачать всю ложь и бесчеловечность советской диктатуры, может быть лишь отчасти объяснена патриотизмом. По существу, здесь были более глубокие причины. Впрочем, в самые последние годы жизни, под впечатлением ждановской чистки, Бердяев разочаровывается в своих надеждах на эволюцию власти. В предисловии к «Самопознанию» он ярко выразил это разочарование. Говоря об ином философе, я не стал бы касаться его политических взглядов, но у Бердяева философия настолько связана с жизнью, что не упомянуть об этом — значило бы затушевать его целостный облик.

*
* *

Приступим теперь к характеристике его философского творчества. Мы упоминали уже о его эволюции «от марксизма к идеализму» и далее — к православию. Следует, однако, отметить, что Бердяев хотя и пришел к православию, но смотрел на него отчасти через романтические очки. Начало XX века вообще ознаменовалось возвратом к религиозности, но при весьма вольном отношении к историческому христианству, к исторической Церкви. Это была эпоха возрождения мистики, но при отрыве от ее морали и от твердой почвы исторического опыта. Это была эпоха так называемого «нового религиозного сознания», главным представителем коего был у нас Мережковский, мистицизм которого носил слишком вольный и слишком эстетствующий характер. Сам Бердяев вышел из другой среды: он был одним из «кающихся марксистов», наряду со Струве, с Булгаковым. Мережковские пытались завербовать себе Бердяева и на время в этом преуспели, но сближение это оказалось кратковременным. Бердяев вскоре почувствовал «ядовитые испарения, отсутствие волевого выбора, двоящиеся между Христом и Антихристом мысли» у Мережковского. Их «новое религиозное сознание» он находил слишком эстетствующим, без принятия на себя серьезной моральной ответствен-

ности. Моралист был всегда силен в Бердяеве. Мировоззрение Мережковского сам Бердяев называл «ницшеанизированным христианством», но справедливость требует отметить, что и сам философ не был свободен от этого упрека. Он сам признается, что «в те годы в меня проникали не только влияния Духа, но и влияния Диавола».

Так или иначе, между Мережковским и Бердяевым скоро происходит разрыв, и философ даже признается, что, по мотиву отталкивания от эстетствующей религиозности Мережковских, он временно сблизился с консервативными кругами духовенства, с тем чтобы вскоре резко разойтись с ними.

* * *

В эпоху Ренессанса Бердяев — одна из самых репрезентативных фигур его. Но позднейшее творчество Бердяева выходит уже за пределы Ренессанса и представляет собой самодовлеющую ценность. Переходной ступенью от Ренессанса к выходу Бердяева на мировую арену служит книга «Смысл творчества». Вся книга проникнута апофеозом человеческой свободы и стремлением к божественному освящению человеческого творчества — тема, которая стала с тех пор для Бердяева основополагающей. Здесь можно видеть несомненное влияние соловьевских «Чтений о богочеловечестве», да и вообще все творчество Бердяева стоит под знаком Достоевского и Соловьева. Но Бердяев подхватывает соловьевскую проблематику в высшей степени оригинально. В предисловии он говорит: «В основу этой книги положено царственное чувство Человека как Вечного Антропоса». Это звучит почти по-ницшеански. Но в то же время Бердяев убежден, что «мир во зле лежит», что «из мира нужно уйти» и что религиозная мистика — единственный путь преодоления трагизма жизни. Выход из этой антиномии величия и ничтожества человека — в обожении человека и очеловечении Бога, в Богочеловечестве. Человеческое творчество должно стать как бы продолжением миротворения, ибо, творя, человек уподобляется Богу-Творцу. Традиционное богословие, думает Бердяев, чересчур унижало человека и тем самым не восприняло до конца тайны вочеловечения Богу. Оно чересчур сосредоточивалось на учении о человеке как рабе Божием и мало заметило другую сторону христианского учения: раскрытия богоподобия человека. Спасение человека от греха есть только предварительная цель, пишет он. Конечная цель заключается не в спасении, а в творчестве. «Не творчество должны мы оправдывать, а, наоборот, творчеством должны мы оправдывать жизнь». И далее: «Мы вступаем в эпоху нового, небывалого религиозного сознания... Творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда... Культ святости должен быть дополнен культом гениальности». Он признает, что «для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха», но все его внимание устремлено на апологию творчества, как «активного проявления человеческой свободы».

Если для человека, воспитанного в духе позитивизма, все это звучит слишком религиозно, то, с точки зрения Церкви, в этих идеях Бердяева немало ереси.

Поэтому неудивительно, что против него было настроено духовенство и за резкую критику действий Синода (в отношении к староверам и иноверным) Бердяев был в 1915 году отдан под суд юрисдикции Синода, который приговорил его к вечной ссылке в Сибирь. Конечный приговор откладывался по техническим причинам, и только революция избавила философа от ссылки.

Возвращаясь к «Смыслу творчества», нужно сказать, что в нем — многое от веяний Ренессанса. Здесь мы в более совершенной форме узнаем идеи Мережковского о «Третьем Завете», о «религии духа», долженствующей сменить «устаревшую» религию Бога-Отца. Недаром его друг Булгаков почуял в этой книге «демонический, человеко-божеский дух».

В книге Бердяева, несмотря на одушевлявший ее вдохновенный порыв, было много недоговоренностей, и общая метафизическая позиция его оставалась не вполне ясной.

*
* *

В «Философии свободного духа» Бердяев дает более ясную формулировку своей исходной позиции. Склонность к антиномиям, вообще характерная для Бердяева, получает форму прямого дуализма. Дух и природа являются теперь для него двумя принципами, причем дух характеризуется как активность, творчество, а «природа» — как пассивность, предметность, материальность. Природное бытие — только материал, символ воплощения духа. В книге «О назначении человека» Бердяев идет еще дальше и развивает центральное для него учение об «объективации». Дух — необъективируем, он — субъект. Объективация духа превращает его в объект, в «природу». Царство духа может познаваться лишь интуитивно, мистическим опытом. Познание же мира природы, мира «объектов», всегда носит внешний характер. Ибо мир объектов лишен глубины, присущей лишь Духу. Дух есть «ноумен», «вещь в себе», природа же есть «феномен», явление.

Но в отличие от Канта он считает, что дело тут не в способах познавания, а в бытии. В самом бытии, которое первично «было» духовной реальностью, произошла «порча», падение. Дух стал отчужденным от самого себя. Объективация — это лишь гносеологическая категория для обозначения этой падшести бытия. Дух, личность — экзистенциальный субъект. Природа есть следствие объективации... Зло производит мир, связанный необходимостью... Если мир находится в падшем состоянии, то это — вина не способов познания, вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, отчуждения, которое претерпевает ноументальный мир. Было бы ошибкой думать, что

объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в бытии самом. Она порождается субъектом, не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным только то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы сомневаемся в реальности первичного, необъективированного и нерационального.

Как видно отсюда, Бердяева нельзя упрекать в полном отсутствии гносеологической базы, как делают многие критики. Правда, он сам говорит, что философию нужно начинать не с гносеологического оправдания, а с гносеологического обвинения, но и это «обвинение» есть род гносеологии.

Бердяев наметил, хотя и не развил, свою в высшей степени оригинальную гносеологию объективации. Но, правда, не в этом центр тяжести его учения.

*
* *

У всякого большого философа есть своя главная философская интуиция, в свете которой он развивает свое учение. Такой главной идеей, одушевлявшей все творчество Бердяева, была идея свободы. Главный пафос Бердяева — в метафизике и этике свободы, и самое оригинальное в нем то, что он построил своеобразную «этику и метафизику свободы». Самую тему свободы он понимает «экзистенциально» и трагично. Бердяев — философ трагической свободы.

Он верит, что человек сотворен для свободы. Но эта его изначальная свобода вступает в трагическое противоречие, во-первых, с фактом природной детерминации, а во-вторых, с обществом, с коллективом, имеющим тенденцию подчинить личное, неповторимое — общему стандарту. И, наконец, свобода вступает в противоречие с Богом.

Бердяев различает три свободы: 1) иррациональную свободу произвола, 2) рациональную свободу и 3) сверхрациональную, «сублимированную свободу», где свобода свободно воссоединяется с Богом и становится свободной «в Боге». Но главной проблемой Бердяева является изначальная, иррациональная свобода (либертас майор), которая, по его учению, коренится в Ничто, в мэоне. Свобода не сотворена Богом, говорит он, она предвечно укоренена в Ничто. Это учение о несотворенной свободе — самое оригинальное у Бердяева. Даже Я. Бёме, у которого можно найти похожие мысли, не заходил так далеко. За дуализмом экзистенциального субъекта и мира объективации Бердяев усматривает более глубокий дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы. Он сам признается, что пришел к этой идее под влиянием этических соображений: если принять традиционное учение о сотворенности свободы, как и всего, Богом, то придется сделать Бога ответственным за зло, а это противоречит идее всеблагости Божией, которая для всякого верующего является «этической

аксиомой». Подобно Джону Стюарту Миллю, но с гораздо большей глубиной, Бердяев находит противоречие между идеями всемогущества Божия и всеблагости Божией — и решает эту антиномию в пользу всеблагости, отрицая всемогущество Божие. Бог-Творец всесилен над бытием, но не всесилен над небытием, над несотворенной свободой, утверждает он. Бог может просветить темную бездну свободы только при условии свободного согласия свободы на вхождение ее в Царство Божие. Само творение мира он рассматривает как акт свободы: мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно согласилось на бытие. Сам человек, по учению, «есть дитя Божие, но и дитя свободы — небытия, мэона». Этим он объясняет, следуя за Августином, рационально непреодолимое влечение человека ко злу — эти порывы разрушения идут от бездонной иррациональной свободы, составляющей, наряду с образом Божиим в нас, подоплеку всего нашего существа.

Однако свобода в акте метафизического безумия «выпала» из Бога и стала утверждать себя вне и против Бога. А поэтому в сотворенном мире, и особенно в душе человека, происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил. Тогда Бог вторично действует в отношении мира и человека. Но Бог нисходит в мир и появляется в мире уже не в аспекте Творца, а в аспекте Искусителя и Спасителя, в виде Христа, который принимает на Себя грехи мира. Бог-Сын нисходит в бездну, в Ungrund, чтобы изнутри просветить эту бездну божественным светом. Бог-Сын являет Себя не во власти, а в жертве. И тогда божественное самораспятие должно победить мэоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы. Такова трагическая теодицея Бердяева, не обещающая никаких гарантий победы Бога над иррациональной свободой, но одушевленная верой в конечную победу света божественной любви и жертвы над безумием несотворенной свободы. Это не столько «теодицея», сколько «христодицея». Образ Христа как бы заслоняет у Бердяева образ Бога-Творца, хотя он принимает догму о единосущии Пресвятой Троицы. Теодицея эта обязывает к отрицанию всемогущества Божия и к перенесению трагедии в недра самого Божества. Бердяев видит это, но утверждает, что трагизм внутри-божественной жизни есть показатель не ее несовершенства, а ее совершенства, — что всемогущий самодостаточный Бог этически ниже страдающего Бога. Он признает также, что в «последней инстанции» происхождение зла навсегда останется неизъяснимой трагедией, но не видит иного этически приемлемого вывода, кроме его трагической теодицеи.

В основах религиозной метафизики свободы у Бердяева, конечно, заключено трагическое противоречие, и само отрицание всемогущества Божия — не только антиправославное, но и антихристианское; это учение было свойственно некоторым направлениям гностицизма.

Бердяев то и дело смешивает «несотворенную мэоническую свободу» с Божественным Ничто, о котором учит отрицательное, апофатическое богословие. Неизбежным результатом получается демонизация Божества, в недра которого вносится тогда темное начало непросветленной свободы.

Если же Бог всесилен над бытием, но бессилен над небытием и, с другой стороны, по Бердяеву, небытие проницает собой бытие, то это означает мэонизацию — обессиливание Божества. Это — по существу, возврат к гносеологической ереси, да и вообще в философии Бердяева многое от гностицизма.

Некоторые богословы обвиняют Бердяева в пантеизме, ибо Бог у него чересчур сближен с миром и с человеком. Вряд ли это верно. Ведь Бердяев всегда настаивал на том, что бытие этого мира — не подлинное, а «объективированное», выброшенное из глубин духа, падшее бытие. Вернее было бы охарактеризовать его философию как «пан-мэонизм», как учение о вездеприсутствии несотворенной свободы, вездеприсутствии небытия в бытии. Подобное учение, само по себе содержащее в себе зерно истины, истолковано у Бердяева так, что он гипостазирует небытие — философское заблуждение, против которого предостерегал еще Платон в своем «Горгии».

Помимо того, развивая учение об объективации и о падшести всякого бытия в мире, Бердяев этим самым обессмысливает свое собственное учение о творчестве как привнесении божественной энергии в мир. Ибо если продукты творчества неизбежно «объективированы» и иными они быть не могут, а объективация есть умаление бытия, то зачем тогда Творцу приумножать падшесть в мире? Тогда и творческое горение лишается своего смысла, оно должно тогда пребывать лишь в субъекте. Но это ведет к солипсизму, принять который Бердяев опять-таки не может в силу своей религиозной установки.

Но невозможно отрицать высоких этических мотивов, лежащих в основе его соображений, равно как невозможно отрицать метафизического славословия Христу в его попытках снять с Бога ответственность за зло. Поэтому огульное заклеймение учения Бердяева как «ереси» было бы слепотой к тем высоким проблемам, которыми мучился философ. Бердяев нарушал букву христианских догматов, но он всегда оставался верен духу христианства. В его учении есть дерзновение и ересь, но нет кощунства.

В свете своей религиозной метафизики свободы Бердяев подходит к проблемам этики, и нужно сказать, что именно в области этики заключен главный пафос его учения.

*
* *

В книге «О назначении человека» Бердяев различает три формы этики: этику закона, этику искупления и этику творчества.

Этика закона есть низшая, хотя и необходимая ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе Ветхого Адама. Этика закона — по преимуществу «отрицательная этика». Она состоит из кодексов запретов, «табу», «вето». Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы: без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное состояние (кантовская этика долга есть высшая ступень этики закона). Но в «отрицательном» безличном характере этики закона — ее ограничение. Это есть этика «социальной обыденности», она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию христианского «законничества». Она приводит или к лицемерию и ханжеству, или создает «фанатизм добра», слепой к живой личности. Так возникает «кошмар злого добра» (название одной из статей Бердяева). Особенно обращает внимание Бердяев на «садистический характер» психологии законничества и использует, в связи с этим, открытия психоанализа Фрейда, его указания на «садистическую» основу морального закона.

Высшая ступень этики — этика искупления — свободна от этого садизма и от законничества. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания. Она есть этика «благодатной божественной энергии», этика Бога-Сына. Здесь переставляются все моральные критерии этики закона: первые в законническом благочестии будут последними перед судом Божиим и последние (смиренные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный закон, а лик Христов является путеводителем совести. Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения.

Евангельская мораль — мораль благодатной силы, неподвластной закону, — уже не есть мораль, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра». Но этика искупления имеет и свои опасности: она легко вырождается в «трансцендентный эгоизм», в исключительную заботу о спасении собственной души, которая легко может создать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корень любви к ближнему, и в этом Бердяев признает частичную правду Фейербаха.

Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее «этикой творчества». Творец забывает о себе и заинтересован в самом акте, в самих предметах своего творчества. Поэтому творящий всегда бескорыстен — он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом; творя, он раскрывает в себе божественную энергию, человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою «этику творчества»: «Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество

означает переход души в иной план бытия... Страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества... Творческое горение, Эрос божественного побеждает похоть и злые страсти... Сублимация, или преображение страстей, означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии... Творчество есть благодатная энергия... есть первожизнь... оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному».

Иными словами, в творчестве человек становится свободным соучастником миротворения. Во время творческого акта с человека снимается печать первородного греха, он становится «меньшим братом Божиим».

Таким образом, этика творчества стоит уже «по ту сторону добра и зла». Впрочем, и этика искупления также возвышается над этой противоположностью, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра».

Вообще, главный пафос бердяевской этики — в преодолении моралdocumentизма. В этом, конечно, парадокс, но Бердяев сам называет свою этику «парадоксальной». Разумеется, это отнюдь не означает имморализма, ибо, по Бердяеву, плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло; плохо проходить через опыт зла, но хорошо познавать добро и зло, как результат этого опыта. И он так формулирует свое «преодоление моралdocumentизма в этике»: «Мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения». В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные чересчур смелые утверждения о том, что иногда хорошо идти по пути зла, так как это приведет к высшему добру.

Высшие мотивы этого преодоления моралdocumentизма в этике — отнюдь не ницшеанский культ сверхчеловечества, а жажда обожения мира и человека. Бердяев здесь обновляет идею о «всеобщем спасении», «апокатастасис пантон» Оригена. Он протестует против морального фанатизма во имя высшей морали. По его словам, мораль высшего добра вовсе не означает безразличия к добру и злу, не означает терпимости ко злу; она требует большего, а не меньшего, она стремится к просветлению и освобождению злых. И далее он кристаллизует свою мораль в замечательном афоризме: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится вопросом: «Авель, где брат твой Каин?»

Спасение невозможно, поясняет Бердяев, если хоть одна душа мучается в аду. Никто не может быть спасен в изолированности от других. «Спасение может быть лишь соборным». Эта мысль, столь близкая Оригену и русскому религиозно-нравственному сознанию (вспомним апокриф о Богородице, сошедшей в ад), снова оживает в этике Бердяева. Но если рай возможен в братстве и общении с другими, то ад есть изоляция от других. В главе об аде, самой блестящей в его книге, Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может про-

стить грешнику его грехи, но в том, что сам грешник не может простить их себе, что ад не есть внешняя сфера, где мучаются грешники, а есть именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным неугасимым огнем самоосуждения. Эти страницы об аде и о рае («Эсхатологическая этика») принадлежат к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему.

Бердяев сам называет свою этику «персоналистической» в том смысле, что человеческая личность есть основная ценность и что даже критерии добра и зла — не абсолютны, а символизируют состояние личности: в ее отрыве от Бога (зло) и в ее единстве с Богом (добро). В статье «Личность и сверхличные ценности» он доказывает, что личность утверждает себя не в самоутверждении, а в служении сверхличным ценностям, настаивая в то же время, что это служение должно быть свободным.

Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приоритет перед обществом, но трагедия личности — в том, что общество тиранит личность. По его учению, не личность есть часть общества, а, наоборот, скорее общество есть часть личности. Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия ценностей нарушена, и личность становится игрой безличных сил, приносится в жертву общему.

Казалось бы, такой персонализм враждебен социализму. Но Бердяев думал иначе. Отождествив социализм со стремлением к социальной справедливости, он заявил себя социалистом, хотя и не марксова, а особого типа. Он называл свой социализм «персоналистическим», где социальная справедливость поставлена на службу идее достоинства личности и сама личность исполняет долг творческой свободы.

* * *

В свете своей этики свободы и своих персоналистических идеалов Бердяев подходит и к философии истории, в частности, к философии современного кризиса. Историософские идеи Бердяева были высказаны им, главным образом, в «Смысле истории», в «Новом средневековье», но рассыпаны и во всех его книгах и брошюрах, особенно же — в «Судьбе человека в современном мире».

По учению Бердяева, первоистоки современного кризиса — в отпадении человечества от христианства и от гуманизма. Но под христианством он имеет в виду сам дух христианства, а не официальную Церковь, которая, по его убеждению, вступила в компромисс с «миром», внутренне обуржуазилась и утеряла дух вселенскости. Христианство дало человечеству благую весть о Царстве Божием, гуманизм впервые осознал свободу человека и ценность свободы. Но современное человечество отвернулось и от Царствия Божьего, ради мечты о царстве человеческом, и от свободы, предпочитая ей мечту о сытом довольстве. Вместо органической культуры, человечество стало создавать механическую цивилизацию,

самая устремленность которой антирелигиозна и антиперсоналистична. Вместо образа и подобия Божия, человек становится образом и подобием бездушной машины. Торжество буржуазного духа, пишет он, привело к ложной и механической цивилизации, глубоко противоположной всякой истинной культуре (написано до Шпенглера). И далее: цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны были уготовить царство человека над природой, но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу; в колоссальной технической цивилизации точно выпущены все демоны, мстящие человеку. Интересно, что еще в 20-х годах Бердяев как бы предсказал появление чего-то подобного атомной бомбе.

Коммунизм родился, по его убеждению, как протест против буржуазной культуры, в то же время зараженный материалистическим и безбожным духом этой ложной культуры.

Вот его слова, клеймящие буржуазную культуру: «Дух цивилизации — мещанский дух... Цивилизация Европы и Америки... создала индустриально-капиталистическую систему... Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, духа святынь; капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была безбожной цивилизацией». В недрах цивилизации начали обнаруживаться процессы варваризации, огрубления. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни. Исключительное погружение Европы в социальные вопросы есть падение человечества. Экономизм цивилизации XIX и XX веков, извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший действительность XVIII века. Поклонение Маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму, и коммунизму. Не свободен духом человек нашего времени, он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины.

Таким образом, по Бердяеву, коммунизм есть Немезида капитализма и порожден материалистическим духом капитализма.

Заметим от себя, что эти критические замечания Бердяева по адресу капитализма относятся по существу более к капитализму времен до Первой мировой войны: в наше время, когда капитализм «врос» в социализм, когда мы имеем в передовых странах не чистый капитализм, а «социал-капитализм», эти замечания теряют во многом свою остроту.

Особенно интересны замечания Бердяева о революции и о России. Революции современного, тоталитарного типа, говорит он, предшествуют процесс разложения, упадок веры, утеря объединяющего центра жизни. В результате люди теряют свободу и становятся одержимы дьяволом.

Во всех своих позднейших книгах Бердяев проводит, по-разному варьируя, ту мысль, что мания свободы, в ее отрыве от Бога, диалектически приводит к худшим формам рабства и что сам гуманизм, будучи отор-

ван от своего религиозного первоисточника, приводит к своей противоположности — к антигуманизму. Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бестиализации человека, утверждает он. В условиях относительного благоденствия человеческий дух засыпает, самодовольная личность деперсонализируется, теряет волю к свободе, и в результате эта буржуазная культура оказывается не в состоянии выдержать натиска организованных сил зла, прикрывающегося маской идей равенства и социальной справедливости. Буржуазная культура оказывается всего лишь переходной формой от чистого гуманизма к новому варварству и к «новому средневековью», гораздо худшему, чем прежнее средневековье, ибо тогда христианская идея, несмотря на все злоупотребления религиозным фанатизмом, предохраняла личность от разложения. Тип монаха и рыцаря, сильного своей духовной собранностью и дисциплиной, уступает место типу торгаша и шофера, этого «технизированного дикаря», с тем чтобы уступить место типу комиссара, чекиста, во имя народной воли тиранящего народ.

В революции выходят на авансцену истории иррациональные, демонические силы, пребывавшие в условиях буржуазной культуры в «подполье». Так буржуазная культура сама подготовляет почву для своего падения.

* * *

На Западе буржуазный дух гораздо сильнее, чем в России, продолжает Бердяев, так как на Западе традиции гуманизма прочнее. Но сам гуманизм есть миф, не выдерживающий критики, ибо человек есть изначально существо религиозное, и, в конце концов, он устремляется или вверх — к царству Божьему, или вниз — к царству Антихриста. Большевизм силен своей критикой лжи буржуазной культуры, но не в силах создать своей положительной культуры, ибо он сам заражен материализмом, порожденным буржуазией. Поэтому большевизм силен своим разрушением, а не творчеством. Большевики воображают, писал он, что они — творцы нового будущего. В действительности они — орудие безличных стихий. На самом деле они обращены к прошлому, а не к будущему, ибо они — рабы прошлого и прикованы к нему злобой, ненавистью и местью.

Развивая в новом направлении мысли славянофилов о России, Бердяев говорит, что она «никогда не могла принять целиком гуманистической культуры нового времени, его рационалистического сознания, его формальной логики и формального права... его секулярной серединности. Россия никогда не выходила окончательно из средневековья, из сакральной эпохи». В этих словах — много правды, но не меньше и преувеличений: в них как бы игнорируется петербургский период нашей истории, когда на основе своеобразного синтеза русскости и европейскости русский дух принес лучшие свои плоды во всех областях культурного творчества.

Но мы сейчас заняты мыслями Бердяева о России и высказываем собственные замечания лишь в форме кратких примечаний.

«Русский народ, — продолжает Бердяев, — не может создать серединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейском смысле этого слова... Он хочет или царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в Антихристе, царства князя мира сего. В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность...» Народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам, русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу (эти слова звучат совсем по-чаадаевски).

Опять-таки и в этих словах много правды: русский дух более радикален и более последователен, чем дух западный, и ќакая-то вина за большевизм падает на эти черты русского характера. Но Бердяев странным образом упускает из вида, что если в 1917 году часть народа шла за большевиками, то теперь народ на собственном кровавом опыте узнал, что такое большевизм, и в наше время даже чекисты и шпионы начинают каяться. Поэтому диагнозы Бердяева, актуальные еще лет тридцать назад, теперь явно устарели. Большевики перестали быть «идеалистами зла», они теперь — деловики и аппаратчики, «реалисты зла».

В последние годы Бердяев, ослепленный ненавистью к фашизму, стал вообще слишком многое прощать большевикам. Мыслитель, сказавший в свое время самые разоблачающие слова о большевизме, заклеймивший власть большевиков как «сатанократию», стал видеть в последние годы своей жизни в них предшественников новой, высшей эпохи. Своими последними, просоветскими писаниями Бердяев принес много вреда антибольшевистскому делу. Поэтому политическая «бердяевщина» должна быть безусловно отвергнута. В этом политическом плане в защиту Бердяева можно сказать лишь то, что под самый конец жизни он изжил эту странную аберрацию своего сознания. Но эти печальные заблуждения Бердяева ничуть не умаляют огромной ценности его философии и, в частности, его огненных мыслей о религиозном смысле современного кризиса. Ибо в главном Бердяев прав: выход из современного кризиса может быть только один — в возвращении на новом, высшем уровне к вечной правде христианства. Если демократия не христианизуется, она может погибнуть под ударами нового варварства. Мобилизация сил зла должна быть противопоставлена мобилизации сил добра.

На этом я заканчиваю изложение идей Бердяева и перехожу к общим оценкам его творчества.

*
* *

Нужно прежде всего отметить, что Бердяев до сих пор является очень спорной фигурой. У него больше поклонников на Западе, чем в русской среде, где, за немногими исключениями, к нему относятся сдержанно, а

подчас враждебно. В частности, в церковных кругах самое имя Бердяева нередко вызывает негодование, к которому, нужно сказать, Бердяев давал поводы своими резкими нападками на клерикализм.

На Западе Бердяева считают ярким представителем русского и православного духа. Такая оценка, по меньшей мере, односторонняя: это все равно, что судить о русской душе только по Достоевскому, игнорируя Толстого, Пушкина и Чехова. Бердяев — слишком неортодоксален и, по его собственным словам, «был всю жизнь бунтарем и верующим вольнодумцем». Но если чистота его православия сомнительна, то несомненно, что в эмоциональном, интуитивном характере его философствования — много русского... Он сам говорил: «Мое мышление интуитивно и афористично. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать». Но, в то же время, все его писания озарены светом целостной интуиции. Мировоззрение Бердяева — парадоксально, его стиль — отрывочен, но эту парадоксальность и отрывочность он умел выражать в высшей степени целостно.

Во всяком случае, нельзя отрицать яркой оригинальности Бердяева, пророческого характера его философии и его блестящего литературного дарования. В лучших своих вещах он возвышается до гениальности, и его огненный пафос заражает сколько-нибудь чуткого к мысли читателя. Он был в высшей степени плодовит: количество его книг исчисляется десятками, а статей — чуть ли не сотнями. Недаром он говорил: «Писать для меня — физиологическая потребность». В частности, он является автором едва ли не лучшей книги о Достоевском — «Миросозерцание Достоевского». Спрос на его сочинения достаточно велик для философа.

Говоря объективно, на чисто философских весах некоторые современные русские философы весят больше Бердяева: так, Лосский и Франк имеют больше чисто философских заслуг, чем Бердяев, о. Павел Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а о. Сергий Булгаков выше его в богословском отношении.

Но в Бердяеве есть, по крайней мере, одна черта, которая выделяет его из других: он был философом профетического, пророческого духа, он был в высшей степени чуток к болезням века сего и по своему темпераменту он был философом-бойцом. В его облике было нечто рыцарское, он был «рыцарем свободного духа». Его благородная защита свободы духа в наше время, когда ее отрицают или понимают чисто формально, не может не волновать и не вдохновлять читателя.

Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века — в этом он схож с Вл. Соловьевым, который так же как личность выше своих творений.

Даже принимая чужие идеи, Бердяев развивал и выражал их настолько глубоко по-своему, что они сразу принимали особый, «бердяевский» оттенок. В его творчестве скрещиваются самые разнообразные и разнокачественные влияния: Достоевского, Леонтьева, Вл. Соловьева, Канта, Маркса,

Ницше, средневековых мистиков и др. Но все эти влияния настолько переварены в собственном котле, настолько органически сочетаются, что говорить о каком-либо эклектизме было бы глубокой несправедливостью. Заметим также, что Бердяев был очень чуток к веяниям искусства и его суждения тут всегда отличались тонким проникновением.

Некоторые критики характеризуют творчество Бердяева как «философскую публицистику». Против этой характеристики нельзя ничего возразить, если понимать ее буквально: как философию, выраженную в публицистической форме. Но если в эти слова вложить тот смысл, что сама философия Бердяева по своему содержанию публицистична, т. е. что эта есть не настоящая, а «публицистическая» философия, то такая характеристика будет явно несправедливой. Бердяев не виноват в том, что у него был блестящий литературно-публицистический дар и что он умел делать труднейшие философские проблемы интересными.

Темперамент бойца часто заслонял у него чистоту философских созерцаний, но полемика его была всегда принципиальной и «диалектической», в лучшем платоно-гегелевском смысле этого слова.

В Бердяеве был силен моральный пафос — и это несмотря на то, что всякий узкий морализм вызывал в нем негодование. У него была потребность всегда кого-то обличать, а для этого в наше время находилось достаточно поводов.

Однако он умел не только обличать, но и призывать к высшей духовности, его морализм умерялся широтой кругозора и возводился в высшую ступень пророческим горением.

В личной жизни он бывал нетерпим, но зато готов был и заступаться за обиженных и гонимых. В общении он умел быть обаятельным, его духовное благородство было подлинным, несмотря на непрерывные вспышки гнева и на несомненную духовную гордыню.

Его одушевляла одна идея — свобода. Среди философов свободы Бердяев занимает одно из первых мест — наряду с Шеллингом и Ф. Баадером. В своем пафосе свободы он заходил нередко слишком далеко, скажем прямо, нередко впадал в ересь. Его метко называли «фанатиком свободы», а проф. Спинка, автор ценной книги о Бердяеве, характеризовал его как «пленника свободы».

В нашем кратком очерке мы не можем дать сколько-нибудь детальный критический анализ идей Бердяева. Поэтому, в ответ на огульные обвинения в «ереси» со стороны многочисленных противников Бердяева, мы позволим себе высказать соображение, приводимое проф. Лосским в его книге о русской философии:

«В наше время, когда большинство интеллигенции столь далеко от жизни церкви и духа христианства, Бердяев имеет огромную заслугу уже тем, что в своих писаниях, проникнутых религиозно-философским пафосом, он пробуждает интерес к религии и к высшим философским проблемам, заражает читателя своей духовной взволнованностью. Немало

читателей, прежде равнодушных или враждебных религии, под влиянием Бердяева переживали внутренний кризис и возвращались к церкви».

Правда, за порогом религии, прибавим от себя, Бердяев перестает быть надежным руководителем. В богословских вопросах он — плохой учитель, да он и сам называет себя свободным религиозным философом. Но, во всяком случае, от вопросов, ставимых Бердяевым, нельзя просто отмахнуться — их необходимо пережить и преодолеть. Здание учения, построенное Бердяевым, непрочно, но в нем есть золотые кирпичи. По всем этим соображениям можно сказать, что в целом творчество Бердяева оправдано.

На темном же небосклоне современной культуры звезда Бердяева, этого рыцаря свободного духа, долго будет сиять манящим, хотя и не всегда чистым блеском.

## ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Отец Павел Флоренский родился в 1882 году в Тифлисе. По происхождению он был полуармянин, но уже его родители были вполне обрусевшими. Очень рано, еще в гимназии, он обнаружил блестящие математические способности и окончил математическое отделение Московского университета. Однако в университете же он настолько увлекся философией и богословием, что не принял предложения занять кафедру по математике, а поступил в Московскую Духовную Академию. В 1911 году он принял священство. В годы учебы, вместе с философом Эрном, Флоренский основал «Союз христианской борьбы», ставивший себе целью радикальное, по существу революционное, обновление общественного строя, однако не в духе социализма, а в духе соловьевской теократии, при «свободном подчинении» государства — Церкви. Одной из ближайших целей этого сообщества была религиозно-революционная проповедь среди рабочих, беспокоившая власти (1904 год). Но вскоре — не без влияния событий 1905 года — Флоренский понял утопичность этого начинания, и основанный им «Союз» распался.

Помимо математики и философии, Флоренский успел ознакомиться в университете с рядом отраслей знания (физиология, лингвистика и др.), везде обнаруживая феноменальные способности. Он принадлежал к тем богато одаренным русским натурам, которые страдают от избытка дарований и интересов. Упомянем, что он издал впоследствии учебник по «диэлектрикам», который долгое время считался образцовым. Многие называли Флоренского «русским Леонардо да Винчи».

Все же преобладающей страстью во Флоренском была страсть философско-богословская. Сдав магистерский экзамен, он стал читать лекции по философии в Московской Духовной Академии.

В 1914 году он защитил диссертацию, вышедшую под названием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти

письмах». Книга эта сразу привлекла к себе внимание и имела большой успех не только среди богословов, но и среди более широких кругов. К сожалению, война и революция помешали Флоренскому достигнуть всероссийской славы, которая, несомненно, ждала бы его, родись он в более благоприятное время.

Книга «Столп и утверждение Истины» привлекла внимание также своей необычной внешностью: ее стилизованный шрифт, с большим вкусом выполненные виньетки, множество «примечаний», стоящих целых исследований, неожиданные лирические, почти патетические отступления, сменяющиеся строгим философским анализом или переходящие в пламенную проповедь, — все это поражало и заинтересовывало читателя. Книга носит на себе печать несомненной гениальности автора.

К сожалению, Флоренскому не суждено было продолжать свою философско-богословскую деятельность после революции. Он остался в России и, не снимая священнической рясы, продолжил свои занятия по физике и математике. В этих областях он стал столь незаменимым, что советская власть издала его учебник и поручила ему читать лекции по математике и теоретической физике. На научных трудах Флоренского воспиталось целое поколение ученых СССР.

Но в начале 30-х годов в судьбе Флоренского наступил перелом. Он неизменно ходил в рясе и отказывался отрекаться от священнического сана. Между тем для молодых советских ученых фигура «ученого попа» являлась соблазном. Флоренскому было предложено: или отказаться от священства — в таком случае перед ним открывалась самая блестящая карьера, — или попасть в чисто репрессированных. Он избрал последнее.

Флоренский был сослан в Сибирь, где перенес голод и лишения. В сороковых годах он был амнистирован, но творческая деятельность его, по-видимому, кончилась. Умер он в конце 40-х годов.

Обратимся к его учению, которое он не успел завершить, но которое с достаточной яркостью было выражено им в «Столпе».

Во введении к книге Флоренский пишет: «Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду». Именно так и построена его книга. Религия для него больше чем «предмет», хотя бы самый главный. Он весь — в стихии религиозности, притом православно-церковной. Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию еще усиливают это впечатление церковности. И все же — мысль Флоренского настолько остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Печать православия в его книге несомненна. Но столь же несомненно, что его огненная мысль развивает на почве православия идеи, которые многим покажутся «соблазнительными». Странная вещь: обыкновенно философы стремятся доказать оригинальность своих построений, даже если они — компиля-

торы. Флоренский же, высказывая новые и смелые мысли, преподносит их так, как будто они являются давним достоянием богословия.

Флоренский прежде всего — глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В первом «письме» — «О сомнении» — он стремится показать, что честная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к «скептическому аду» и саморазрушению разума. Тезису противостоит антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается «отчаяние». Только «подвиг веры», говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда «сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности» и «над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения».

Истина непостижима для рассудка, продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, Истина являет себя нам как антиномия. «Истина и есть антиномия». Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому «верю, ибо это — абсурд». Истина — абсурд с точки зрения «чистого» разума. Истина — антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непротиворечивой сущности. Так, через антиномии, не завершающиеся никаким разумным синтезом, к «подвигу веры» ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на «двуединости» Истины, на ее присущей антиномичности, и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной «вне подвига веры».

По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходящими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности — эманации Его природы, которые он называет «Софией», примыкая к учению Соловьева, правда, в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть «целокупный корень твари», она есть «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом. София в известном смысле «предшествует» миру как прежде мира сотворенный «замысел Божий о мире». Она есть «Ангел-хранитель» твари, «идеальная Личность мира». Мало того, София есть «четвертый ипостасный элемент», «входящий в полноту Троичных недр» «по благоволению Божию». Но независимо от Бога, — делает существенную поправку Флоренский — «София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари». Вот его мысли из главы «София»:

Если София есть все творение, то душа и совесть творения — человечество — есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой церкви есть Богоматерь, Заступница твари, молящая о них перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богоматери. Поэтому и существует столько почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: «Нечаянная радость», «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т. д.

Глава о Софии — одна из самых вдохновенных в книге Флоренского. В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с «носительницей Софии». Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробится в адских противоречиях непрерывно и, если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более «православно», чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужило, как известно, прообразом учения отца Сергия Булгакова, который разработал это учение с гораздо большей основательностью, чем Флоренский. Однако переосмысление учения Соловьева о Софии в духе его «оправославливания» было развито первым именно Флоренским.

Итак, отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флоренскому, есть «разлучение души от духа», предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении.

«У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и не мог. Я знал, что еще одно мгновение — и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!.."» В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны». Шок был внезапен и неожидан. И вдруг

он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту.

Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии, как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смыта с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие.

Книга Флоренского проникнута этой «влюбленной жалостью к твари» и чтение ее полезно в том смысле, что Флоренский как никто умел обличать и смирять гордыню рассудка; он дает живое ощущение запредельности Божественного Бытия и умеет «видеть мир в Боге». Помимо того, чтение книги Флоренского доставляет большое эстетическое удовлетворение.

В смысле совмещения глубины и смелости мысли, с первозданным религиозным опытом, она смело может быть поставлена рядом с «Исповедью» блаженного Августина.

Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. Булгаков завершил свою эволюцию «от марксизма к идеализму» не без влияния Флоренского, который был его другом и учителем. По примеру Флоренского, Булгаков вернулся к Церкви и принял священнический сан.

Н.О. Лосский также признается, что чтение «Столпа и утверждения Истины» способствовало его переходу от «абстрактной религиозности к конкретной церковности».

Личность и учение о. Павла Флоренского еще недостаточно изучены. Но даже теперь можно утверждать, что Флоренский был одной из самых значительных фигур в русской религиозной философии XX века.

## ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

Наряду с Бердяевым, с которым у него было много общего в духовной жизни, о. Сергий Булгаков — один из самых выдающихся репрезентативных мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. И, как в случае Бердяева, творчество Булгакова выходит далеко за пределы этого периода, поскольку Булгаков — один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых замечательных русских богословов.

Краткие биографические данные о Булгакове таковы: он родился в 1871 году в городе Ливны Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком отдан был в Духовную Семинарию в Москве. Преподавание

в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, и неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13 лет, потерял веру в Бога, стал материалистом, атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 году, избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, уехал затем в Германию, где опубликовал первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде «Капитализм и земледелие» он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее деконцентрируется.

Получив затем кафедру политической экономии в Киевском Политехническом институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901–1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем происходит духовный перелом. Из Савла он становится Павлом. Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом конституционно-монархической партии. Главные его интересы приобретают религиозно-философский характер.

В 1903 году он выпустил замечательную книгу «От марксизма к идеализму», название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал «Вопросы жизни» и принял участие в знаменитом сборнике «Вехи», где поместил статью «Героизм и подвижничество». В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 году депутатом во вторую Государственную Думу.

К 1910 году относится его знакомство с о. Павлом Флоренским, оказавшим на него, по его собственным словам, «гипнотическое влияние».

Под влиянием Флоренского Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 году он опубликовал книгу «Философия хозяйства», в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В этой же книге содержится первый очерк его софиологической системы.

Однако этот очерк был еще незрелым, и в последующие годы Булгаков, в тесном общении с о. Павлом Флоренским, все более углубляется в стихию религиозной жизни. В 1916 году он издает свой первый шедевр — большую книгу «Свет Невечерний», в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Нечего и говорить, что Булгаков занял резко отрицательную позицию по отношению к новому, советскому строю. В 1923 году он был выслан за границу, обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его

богословское творчество. Вообще, после «Света Невечернего» Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом и богословом.

За парижские годы им были опубликованы две трилогии: малая трилогия, состоящая из книг «Купина неопалимая», «Друг Жениха», и «Лествица Иаковлева», и большая трилогия «О Богочеловечестве» — «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Кроме того, им был опубликован ряд значительных очерков, из которых особенно надо отметить догматический очерк «Икона и иконопочитание».

Скончался о. Сергий Булгаков в 1944 году в Париже.

Философское творчество Булгакова чрезвычайно многогранно. Оно обнимает собой богословие, чистую философию и философскую публицистику. При этом от философской публицистики он шел к чистой философии и далее к богословию.

Философский путь его вел, по собственному крылатому выражению Булгакова, «от марксизма к идеализму». Но, даже будучи марксистом, Булгаков отдавал себе отчет в чисто философской скудости материализма и в гносеологии придерживался Канта. Он «Маркса проверял Кантом», а не наоборот. «Кант, — писал Булгаков, — всегда был для меня несомненнее Маркса».

Духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале XX века. Тогда-то он и издал свой, ставший знаменитым, сборник под названием «От марксизма к идеализму». Влияние Владимира Соловьева было в эти годы для Булгакова основополагающим. В статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленил его Соловьев. Это — «широкий синтез науки, философии и богословия», «целостное христианское миропонимание». Соловьев показал ему, что христианство может и должно обнимать всю культуру, а не оставаться только интимным уголком души.

От Соловьева же взял он и свою основную идею «Всеединства». Этот путь привел его и к софиологии, подсказанной ему опять-таки Соловьевым. Но при этом Булгаков усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли ярко проявилась сразу же в первый период его творчества.

Хотя социальный вопрос оставался главным в первый период творчества Булгакова, он тогда же осознал, что социальный идеал должен опираться на «религиозно-метафизические предпосылки». И верховной религиозно-метафизической предпосылкой стал для него принцип Всеединства, находящий свое завершение в учении о святой Софии, как о «принципе мировоззрения и совокупности творческих энергий в Единстве». Уже тогда Булгаков утверждал, что гениальное учение Соловьева о святой Софии осталось у него недоговоренным.

Понятно поэтому, что Флоренский, с его вдохновенной интерпретацией соловьевской софиологии, оказал на него сильное влияние. Встреча

с Флоренским была для Булгакова решающей: именно под влиянием Флоренского он принял в 1918 году священство. Основоположная для Булгакова книга «Свет невечерний» стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему. Можно даже сказать, что учение о святой Софии и в этой, первой его редакции выражено полнее и систематичнее, чем у вдохновителя — Флоренского. При этом Булгаков, как всякий подлинный философ, исходит из гносеологии. Он называет принцип свободного искания истины «священнейшим достоянием философии». И одна из его заслуг заключается в том, что он показал, как искание истины находит свой истинный путь в направлении идеи Всеединства.

В качестве мотто ко всей философии Булгакова могли бы служить слова Фомы Аквинского (в остальном совершенно чуждого Булгакову): «Благодать не нарушает закона, но его восполняет». Параллельно этому, религиозное откровение для него восполняет философию, основанную на чистом знании. Он настаивает на том, что философия должна пройти «школу рационализма», но сам рационализм ценен для него лишь как «критицизм». «О нездешних корнях нашего бытия, — пишет он, — нам может поведать только Откровение,.. которое затем уже может получить и философскую обработку». Тезис о том, что мир сотворен Богом, является для него «аксиомой веры». В связи с этим он упрекает Соловьева в чрезмерно рационалистическом подходе к тайне творения мира Богом из Ничего. В противоположность Соловьеву, Булгаков утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию непонятен». В отличие от Соловьева Булгакову чужд «соблазн божественности мира». Отец Василий Зеньковский прав в том, что различие Абсолюта и Космоса во всей силе сохранялось у Булгакова до конца. Даже самую идею Всеединства он относит только к Космосу, хотя эта идея и указывает на «путь от Космоса к Божеству». «Тварь есть всеединство... онтологическая суть мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы». Однако именно эта софийность есть связь мира с Богом, и мир может становиться причастным Божеству именно через святую Софию. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет, так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София),.. имеет в себе собственную метафизическую упругость. Эта самостоятельность осуществляется в Душе Мира, как... всеединстве тварного бытия».

Понятия «Души мира» и «Софии» у Булгакова взаимно близки, но не равнозначны. Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София, в отличие от этого, есть душа мира, осуществившая свое задание. Но по отношению к Софии неприменимы категории временного процесса — она выходит за пределы круга времени и является сущим элементом, как бы «четвертой ипостасью». «Как бы», ибо Булгаков, употребивший раз

это выражение, затем, под влиянием возражений и обвинений в «ереси», смягчил его, заявив, что София «ипостасна», но не есть «ипостась».

По словам философа-богослова:

«Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность, natura naturans по отношению к natura naturata — универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная anima mundi, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов... феноменально она многолика, пребывая субстанционально единой».

Далее Булгаков говорит, что в Душе мира находятся «семенные логосы» бытия. «Душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазируется, свойственна собственная свобода».

Но в своих последних трудах Булгаков уже мало говорит о Душе мира (не отказываясь, однако, от этого понятия). Его внимание приковывается к самой Софии, как «ипостаси» или «ипостасному элементу», воплощающемуся в Душе мира. Душа мира есть как бы предварение Софии в мире природы.

По учению Булгакова, София есть «живая связь между Богом и миром». При этом он отдает себе отчет в том, что София воплощается в мире с его взаимопротиворечивой множественностью лишь отчасти и что сам этот процесс воплощения Софии мучителен и драматичен. По Булгакову, «мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения первоначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции... На первобытный хаос, первоволю, первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров».

«Тайна мира, — говорит далее Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее ипостасей простирающееся на восприемлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира». Далее Булгаков называет Софию «четвертой ипостасью» (в «Свете Невечернем») и «материнским лоном бытия».

Еще далее он так формулирует свой тезис о Софии, как посреднице между Богом и миром:

«Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь. Занимая место между Богом и миром, София... хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом... Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени... но самой ей не принадлежит Вечность... мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София... Мир есть Ничто, засемененное идеями, становящееся Софией».

Но этого мало. В своих позднейших трудах Булгаков проводит важное различие между «тварной» и «божественной» Софией. Ибо «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров, неба и земли». Это и создает различение Софии божественной и Софии космической. Таким образом, перед нами уж не одно, а два понятия Софии, пребывающей, впрочем, в последней метафизической глубине, существенно единой. Это различие между «небесной» и «земной» Софией — самое оригинальное в софиологии Булгакова и в то же время самое спорное в ней. Отец Василий Зеньковский прав, утверждая, что Булгаков часто как бы смешивает эти два аспекта и высказывания его о двух Софиях (точнее, о двух аспектах единой Софии) нередко противоречивы. Он то ставит Софию вне мира и вне Бога, то впускает в это понятие и космичность, и божественность. Так, по его словам, «нельзя мыслить Софию только как идеальный Космос»... Бог «внеполагает Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». В то же время София, по его формулировке, «допускается» в божественное бытие.

В этом пункте было бы поучительно добавить, что вокруг учения Булгакова о Софии как «четвертой ипостаси» разгорелась полемика. Многие верующие и мыслящие сыны Церкви видели в этом ересь, противоречащую догмату о Пресвятой Троице. Эта полемика приняла особенно острый характер, когда в 1936 году сам Московский патриархат выразил беспокойство по поводу учения Булгакова и просил своих немногочисленных приверженцев из рядов эмиграции представить ему отчет об этом учении. В составлении этого отчета решающую роль сыграл Владимир Лосский, старший сын знаменитого философа Н.О. Лосского. Отчет был представлен в самом невыгодном для Булгакова свете, и патриарх объявил учение Булгакова о святой Софии вредной и опасной ересью. Это, между прочим, вызвало гневную отповедь Бердяева, обвинившего не только Московский патриархат, но и консервативные православные круги в эмиграции, также осуждавшие учение Булгакова, в возвращении к худшим временам средневековья. При этом сам Бердяев, по его собственному заявлению, не принимал учения Булгакова в его целом, и гнев был направлен против «душителей духовной свободы».

Булгаков доказывал, что его учение не есть ересь, а представляет собой его особое «церковное мнение», ибо он никогда не оспаривал догмата о Святой Троице. Тем не менее обвинения эти заставили Булгакова дать впоследствии более осторожные и сдержанные формулировки своего учения. Так, в небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков утверждал, что Святая София — не ипостась, но обладает ипостасностью, «что есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей».

Однако, защитив себя от обвинений в противоречии догмату Троичности, Булгаков развил еще углубленнее свое учение. А именно — он

вносит существенные поправки в свое учение о «двух Софиях, небесной и земной». В своем позднем труде «Невеста Агнца» он прямо говорит, что София божественная и София тварная по существу тождественны, ибо «в творении мира София божественная становится Софией тварной». Далее он говорит, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья... понимаемая как Всеединство». И, еще далее, София оказывается «божественным миром, Божеством в Боге, природой в Боге».

Естественно при этом возникает вопрос: если София тварная (которая есть инобытие Софии божественной) одушевляет мир, то откуда берется зло в мире? И тут нужно повторить: система Булгакова свободна от обвинений в пантеизме, элементы которого присутствовали в системе Соловьева. Ибо Булгаков достаточно подчеркивает свободу твари, ее «метафизическую упругость». «Зло в тварном мире, — пишет Булгаков, — есть плод тварного самоопределения... зло сотворено тварью». Далее: «Душа мира больна демонским одержанием». В мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». «Бог и мир суть неравные реальности», читаем мы дальше, ибо мир «полутемен».

Хотя Булгаков считает догмат о творении мира Богом из Ничего «аксиомой веры», он вносит и в это учение несколько смущающие дополнения. Ибо, поскольку в мире присутствует и его одушевляет тварная София, и последняя есть лишь «инобытие Софии божественной», — мир в каком-то смысле оказывается «и сотворенным, и несотворенным». Мир сотворен в своей тварности и не сотворен (причастен Богу) в своей софийности.

Конечный источник зла, в связи с этим, Булгаков видит в Ничто. Ничто «врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила». Во имя Свободы Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому Ничто».

Эта «сила Ничто», составляющая сущность зла, имеет свои пределы — в противоположность силе Добра, не имеющей пределов. Ибо зло способно разрушать лишь «низшие центры бытия» и бессильно победить Добро. Тем не менее, поскольку мир наш «во зле лежит» (не абсолютно, конечно, ибо мир «полон Софией»), то этим низшим центрам бытия грозит гибель. «Положительное естество природного человека в его творческих силах — здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». И эта болезнь зла может быть уничтожена вместе с аспектом мира, погруженным во зле. В связи с этим Булгаков произносит громкое пророчество: «История не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется...». История кончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром».

Как замечает по этому поводу Н.О. Лосский, «трудно примирить в новой метафизике Булгакова софийность Космоса с началом бунта». Это верно, но, во всяком случае, эти противоречия и сообщают учению Булгакова его широту и глубину.

Учение отца Сергия Булгакова о Святой Софии — самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники.

Это все, разумеется, отнюдь не исключает факта внутренней противоречивости и даже сомнительности ряда его положений. Немало здравых замечаний по адресу булгаковского учения было сделано отцом Василием Зеньковским. Но самая глубокая и обстоятельная критика учения Булгакова о Святой Софии была высказана Н.О. Лосским в его «Истории русской философии».

Отметив ряд ценнейших мыслей и заключений Булгакова, Лосский утверждает, что в то время как учение Булгакова о тварной Софии существенно и глубоко обогащает богословскую мысль, его учение о Софии божественной граничит с ересью и неприемлемо с точки зрения чистого теизма (свободного от пантеизма), который только один вполне соответствует духу христианского учения (нужно отметить, что в споре о софиологии Булгакова Лосский-отец выступал в защиту булгаковского учения, отнюдь не отказавшись при этом от своего отрицательного отношения к учению Булгакова о «Софии небесной»).

В лице отца Сергия Булгакова русская религиозная мысль принесла один из драгоценнейших своих плодов. Богословская форма (впрочем, не только форма), которую он придавал своему учению за почти весь заграничный период своей жизни, препятствовала более широкой читаемости его произведений. В этом отношении его друг Бердяев имел гораздо более отклика среди широких масс интеллигенции.

Но огромное философское дарование Булгакова не подлежит никакому сомнению. К тому же в свои более молодые годы Булгаков отдал более чем солидную дань философской публицистике, в которой он оставил неизгладимый след. Даже небольшие его этюды полны поучительности и выполнены с блеском (например, его этюд об Иване Карамазове).

Булгаков умел, как мало кто иной, откликаться на злободневность (в высшем значении «духа времени»). Но в главном мысль его была погружена в Вечное, и в этом — его непреходящая заслуга перед русской и мировой мыслью.

## ЛЕВ ШЕСТОВ

Лев Шестов (Лев Исаакович Шварцман, 1866–1938) был одним из пионеров русского религиозно-философского Ренессанса. Его первые книги, в которых он с исключительной силой и глубиной ставил «проклятые вопросы» бытия и мышления, появились в конце XIX и начале XX века («Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении Толстого и Ницше», «Достоевский и Ницше. Философия трагедии»). В книге о Шекспире он вооружается против просвещенно-мещанского истолкования Шекспира датским критиком, пытающимся выводить из трагедии

мораль, что для Шестова являлось признаком «этического безвкусия». Уже в этой книге Шестов намечает своего рода апологию трагического начала в жизни — черта, характерная для его последующих книг. Недаром Шестовым так заинтересовались впоследствии западные экзистенциалисты.

Книга «Достоевский и Ницше» явилась, наряду с известным трудом Мережковского «Толстой и Достоевский», одной из первых книг, в которых было подчеркнуто значение Достоевского как гениального мыслителя (почин в этом отношении принадлежит Розанову). «Записки из подполья» оригинально истолковываются Шестовым как своего рода ответ «Критике чистого разума» Канта. В этой книге Шестов подчеркнул также значение «подпольных» героев Достоевского (Раскольникова, Ивана Карамазова) как ключа к целостной философии жизни писателя. Отрицательный, богоборческий аспект мировоззрения Достоевского был выведен Шестовым на первый план — в противовес «благостным» истолкованиям творчества писателя. Указание на родство Достоевского и Ницше, ставшее общим местом критики, также принадлежит к числу открытий Шестова.

В самом Шестове было, несомненно, много родственного Ницше, знакомство с произведениями которого он воспринял — по его собственным отзывам — как «потрясение» и «внутренний переворот». Моралистическое миросозерцание, которого Шестов придерживался в юные годы (не без влияния Толстого), стало для него неприемлемым после добровольной инъекции ницшеанского огненного скепсиса. Шестов понял, что мораль, не укорененная в Боге, лишается своего источника, что метафизические вопросы — о Боге, бессмертии — суть «единое на потребу» ищущей мысли. Характерны в этом отношении заключительные слова его книги «Добро в учении Толстого и Ницше», где он прямо говорит: «Одно добро бессильно справиться с человеческими трагедиями. Нужно искать Бога» (впоследствии Бердяев шутя говорил Шестову про Мережковского и его богоискательство: «Это он от тебя Бога украл»).

Все дальнейшие писания Шестова одушевлены этим метафизическим богоискательством, подлинность которого не может не заразить сколько-нибудь чуткого к мысли читателя.

Нужно, однако, заметить, что философия Шестова, намеченная им при анализе творчества Толстого и Достоевского, в корне отлична по своему духу от философии русских «кающихся марксистов» (хотя сам Шестов, по-видимому, в молодости также прошел через увлечение марксизмом, с тем чтобы вернуться затем на новых путях к религии).

Шестов в своих книгах почти нигде не ставит социальных вопросов, столь характерных для раннего периода творчества Бердяева, Франка, Булгакова. Преобладающим интересом у него с самого начала выступает интерес метафизико-этический. Кроме того, если в философском творчестве проповедников «нового этического сознания» заметен уклон

в пантеизм (получивший особенно яркое выражение в софиологии о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова), то у Шестова новое религиозное пробуждение носит специфически-еврейский отпечаток. Он не устает подчеркивать пропасть, отделяющую Творца от твари, — трансцендентность и всемогущество Иеговы. Эта религиозная ориентация Шестова выступила явно лишь в последующих трудах. В первых же книгах Шестова преобладает скепсис. Шестов по праву может считаться одним из самых глубоких и радикальных скептиков в истории мировой философии. Его скепсис направлен против рационализма — против веры в незыблемые начала разума и в принудительную мощь истины.

Шестов — иррационалист. Он явно предпочитает тертуллиановское «credo quia absurdum»* ансельмовскому «credo ut intellegam»**. Религиозный иррационализм в облачении радикального скепсиса — такова формальная характеристика его философской установки. Шестов — скептик и иррационалист во имя Божие.

Нужно отметить также выдающееся литературное дарование Шестова. Несмотря на глубинный характер затрагиваемых им тем, он пишет просто и изящно, даже когда касается труднейших тем метафизики. Его стиль строг и сознательно лишен литературных украшений. Но именно на фоне этой внешней сдержанности и строгой ясности еще выпуклее проступает его страстная, исполненная пафоса богоискательства мысль.

Шестов — крайний иррационалист и волюнтарист. Он всю жизнь вел борьбу против «самоочевидностей разума», стремясь прорваться сквозь «логическую цепь умозаключений». Ибо разум, парадоксальным образом, оказывается у него величайшим врагом истины. Сами истины разума, по Шестову, порабощают, а не освобождают мысль. Это звучит почти абсурдом, но для Шестова (как и для родственного ему Кьеркегора) абсурд — скорее показатель истины, чем признак недомыслия и заблуждения. Подобные утверждения (а их рассыпаны сотни на протяжении его книги) являются смелым вызовом главным традициям классической мировой мысли и могли бы быть приняты за бред безумца, если бы они не были прокомментированы чрезвычайно рациональными методами и изложены с подкупающей ясностью, с обилием всегда кстати подобранных цитат из философских классиков. Крайний иррационалист Шестов ведет борьбу против разума подчеркнуто рациональными способами. Он очень хорошо сознает всю парадоксальность и внешнюю безнадежность своей борьбы с разумом. Недаром он говорит о «страшной власти чистого разума» и о том, что «очень редко удается душе проснуться от самоочевидностей разума».

Эту свою борьбу Шестов ведет во имя религиозной веры и сверхчеловеческой свободы, которые для него, опять-таки парадоксально, совпадают.

---

* Верю, ибо абсурдно (*лат.*).

** Верю, чтобы понимать (*лат.*).

Протестуя против «тирании подчинения разумной истине», он говорит: «Ум ведет к необходимости, вера ведет к свободе». «В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, далее религию — но нельзя найти Бога». Рационализм веры, писал он ранее, фактически вылился в отвержение веры и в замену ее богословием. «Рационализм не может заглушить чувство, — писал он в «Апофеозе беспочвенности», — что последняя истина — по ту сторону разума». Можно найти множество подобных и даже еще более парадоксальных цитат в писаниях Шестова.

Основная аргументация Шестова (лучше всего выраженная, может быть, в «Скованном Парменидe») очень проста: Разум познает Необходимость («ананке») — и стремится все случайное подвести к Необходимости. Закон противоречия (А не есть не-А) и закон достаточного основания (в форме причинности или целесообразности) — основные методы разумного познания. Стремясь познать таким образом наш мир — все равно, с материалистических или идеалистических позиций, — разум этим самым оправдывает разумной необходимостью все совершающееся. Но мир наш во зле лежит. В нем несправедливость и зло господствуют над справедливостью и добром. Между смертью отравленного неправедными судьями Сократа и смертью бешеной собаки разум не желает видеть принципиального логического различия. В обоих случаях, это — разумная необходимость. Мало того, суждение «Сократ был отравлен» сохраняет свою логическую значимость на все века — ибо истины разума безвременны.

Эта этическая подоплека философского творчества Шестова («мир во зле лежит») недоказуема, конечно, силами одного разума. Недаром Спиноза учил «не радоваться, не печалиться, не негодовать, а понимать». Но сам Шестов считает эти слова Спинозы вероисповеданием «истинной философии». Он прибавляет, что сам он хочет не «истинной, а лучшей философии», то есть такой философии, которая подводила бы нас к подвигу и мистерии веры. Именно поэтому лучшими философскими союзниками он считает Платона и, особенно, Плотина — философов, которые призывали к трансценденции и наш лежащий во зле мир считали вторичной, чуть ли не произвольной реальностью. «Бежим к нашей милой отчизне», — не устает он цитировать слова столь любимого им Плотина. «Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у истины, — пишет Шестов, — нужно лишь постольку, поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила,.. но человек ищет свободы и рвется к божественному».

Сама жизнь, пишет он далее, «есть творческое дерзновение и потому вечная, несводимая к готовому и понятному, мистерия». И далее: «Человек, свободный от тех ограничений, которые выпали на нашу долю (в силу грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло...» — он «пребывал бы в истине и добре».

Этот призыв Шестова к неограниченной свободе, совпадающей для него с истинной верой, имеет, конечно, мистические корни. При чтении

Шестова иногда начинает казаться, что наш философ в самом деле считает весь наш, лежащий во зле, мир страшным кошмаром, наваждением, и стремится уверить нас, что стоит только сбросить это наваждение, как перед нами отверзутся врата того рая, из которого мы были изгнаны. Шестов доходит даже до того, что склонен отрицать неизменность прошлого — мысль, которую в средние века высказывал Петр Дамиани.

Эту мысль о власти веры над прошлым — мысль не только о преодолении, но и уничтожении дурного прошлого — Шестов повторяет, в различных вариациях, с такой настойчивостью, что ее можно считать одним из подтекстуальных стимулов его философских устремлений.

Ибо Шестов преисполнен идеей о том, что «невозможное для человека возможно для Бога». Мало того — сам человек станет богоподобным и обретет власть над бытием, власть абсолютного творчества, если он преисполнен подлинной верой, для которой стираются границы между возможным и невозможным. Тогда и наше знание, по Шестову, будет не только копировать явления или сводить их ко «всеобщему и необходимому», но будет творить события по своему произволу.

В своей последней книге «Афины и Иерусалим» Шестов с новой силой противопоставляет эллинскую мудрость подчинения законам разума — иерусалимской жажде живого Бога. «Все вероятия за то, — пишет он, — что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому Богу». «Страшный Суд, — пишет он в другом месте, — совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов; Страшный Суд есть величайшая реальность».

Вера, не боящаяся невозможного, а жаждущая его, находится, по характеристике философа, «по ту сторону разума и познания».

«По ту сторону разума и познания, — кончает он свою книгу «Скованный Парменид», — *там, где кончается принуждение*, скованный Парменид, причастившись Тайне вечно сущего и *вечно повелевающего*, обретет вновь изначальную свободу и заговорит не как нудимый истиной, *а как власть имеющий*. Это первозданное, ничем не ограниченное соизволение, не вмещающееся ни в какое «знание», есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование — не будет для вас ничего невозможного».

Мистическая сущность философии Шестова выражена в этом отрывке с редкой силою.

Нужно добавить, однако, что такие строки (где уточняется суть его философских дерзаний) встречаются у Шестова редко. В большинстве случаев Шестов как бы кружится «вокруг да около» своей темы, нападая со всех позиций на ненавистную ему «разумную необходимость» и раскрывая лишь полунамеками свое подлинное «кредо». В этом кружении вокруг незримого центра своего «веросознания» заключается главная притягательная сила писаний Шестова. Поразительно при этом, что философ, который всю жизнь (подобно Кириллову в «Бесах») «об одном

думал», умел в то же время каждый раз по-новому подходить к своей главной, если не единственной, теме и умел свою «однодумность» сделать притягательно интересной.

Шестова можно (и должно) подвергать критике. Его идея, что «разумная необходимость» является исконным врагом веры и, этим самым, врагом последней метафизической истины, — сомнительна. Такие суждения, как «дважды два — четыре», никоим образом не ограничивают нашу свободу, а создают предпосылки ее осмысленности. Свобода от логических законов была бы свободой безумия. Впрочем, Шестов сам любил цитировать евангельские слова: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Но это «высшее безумие» дерзания последних тайн, мудрость касания мирам иным, нужно, во всяком случае, отличать от каприза непризнания законов мышления. Касаясь Абсолютного, человеческий разум неизбежно наталкивается на антиномии, ибо Абсолютное выше самых логических законов и не вмещается в их плоскость. В своем стремлении к запредельному, Шестов глубоко прав, призывая отбросить царство «всеобщего и необходимого». Но он часто обесценивает правду своего «последнего слова» и своего «высшего безумия» борьбой против разума там, где это не только безнадежное, но и бессмысленное предприятие. Беда не в том, что истина «принуждает», а в том, что она слишком часто оказывается бессильной перед силами неразумия. Мещанское разумие не есть еще голос разума, и в своей борьбе с «метафизическим мещанством», «склоняющимся» перед истиной, Шестов слишком часто смешивает эти два понятия. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Шестов прав в том, что вера выше разума, но вера, не прошедшая искус разума, была бы слепой. Задача не в том, чтобы упразднить разум, заменив его верой, а в том, чтобы разум сам склонялся перед Абсолютом, дав простор вере.

Во всяком случае, Шестов ставит в своих духовных волнующих писаниях насущные вопросы, излагает их в высшей степени талантливо, и его призыв к реабилитации веры и верования, будучи очищен от чрезмерного иррационализма, содержит в себе глубокую истину.

Из своих «странствований по душам», о которых он рассказал на страницах таких книг, как «На весах Иова», «Власть ключей» и «Киркегард и экзистенциальная философия», Шестов выходит всегда духовно обогащенным. А редкий дар делать философские проблемы заманчиво-интересными обеспечивает Шестову читателей и в будущем.

## Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

Борис Петрович Вышеславцев был одной из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века. В этой плеяде были мыслители, превосходившие Вышеславцева по

глубине своей мысли. Мы имеем в виду Лосского, Франка, Бердяева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова. Но ведь тот факт, что Пушкин и Лермонтов были гениальнее, скажем, Баратынского, отнюдь не умаляет достоинств поэзии последнего. Уступая некоторым представителям русской мысли XX века в степени первозданности философских даров, Вышеславцев обладал тем не менее глубоко своеобразным талантом, и его мысль сверкала индивидуальным, ему одному присущим блеском.

Читая Вышеславцева, испытываешь ту чистую радость диалектического развития мысли, которая составляет одно из главных достоинств и очарований его стиля мышления. Вышеславцев был врожденным диалектиком, разумеется, в платоновско-гегелевском, а не в марксистском смысле этого слова. Помимо того нужно добавить, что Вышеславцев не достиг той степени славы, которой он заслуживал, в силу ряда внешних причин. Его первая серьезная философская работа «Этика Фихте» появилась лишь в 1914 году. Изданные же им в эмиграции главные труды, особенно «Этика преображенного Эроса», не были, к сожалению, переведены на иностранные языки. Кроме того, будучи блестящим лектором и по натуре несколько эпикурейцем, он предпочитал более блистать в лекционных залах и в беседах, чем упорно трудиться над новыми произведениями.

Если количество книг Лосского и Бердяева исчисляется десятками, то Вышеславцев опубликовал всего шесть основных трудов, из них три в самые последние годы своей жизни.

Тем не менее все написанное им полно значительности. Глубина и стройность мысли сочеталась в нем с даром увлекательного в литературном отношении изложения. Он сумел вложить свое эстетство в книги, чтение которых не только утоляет философскую жажду истины, но и доставляет высокое художественное наслаждение.

Общий облик Вышеславцева хорошо обрисован в книге Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся»:

«Одним из наиболее блестящих ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев, в то время приват-доцент Московского университета.

Юрист и философ по образованию, тонкий эпикуреец в мирском и духовном смысле и ультраевропеец, какие бывали только в России, Борис Петрович развивал свои идеи с такой творческой радостью их собственной жизни, с таким любовным вхождением в детали, которые свойственны скорее европейскому, чем русскому, духу. Всегда элегантно одетый, он растил свои идеи, словно диалектические цветы, перед глазами аудитории, срывая с них лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, от времени до времени прерывая ход мысли одушевленными призывами: «Пожалуйста, оцените это, поймите это...». Широкая московская общественность не оценивала Вышеславцева по заслугам. Правда, она стремилась к истине и была готова выслушать проповедь и обвинение, но она мало разбиралась в платоновском диалектическом искусстве, в духе которого воспитал себя

Вышеславцев. В большой московской общественности были знатоки в самых разнообразных областях культуры, начиная от Апокалипсиса и кончая балетом, но лишь очень немногие были любителями серьезной академической философии, что объяснялось сравнительно невысоким уровнем русской философии того времени...»

Б.П. Вышеславцев родился в 1877 году в Москве. Там же учился и в 1902 году кончил с отличием юридический факультет Московского университета. Однако карьера юриста оказалась слишком узкой для универсального круга его интересов. Его и в праве более всего увлекала философия права. Поэтому вскоре Вышеславцев отправился в Германию, в Марбург, где он слушал лекции по философии знаменитых в то время неокантианцев — Когена и Наторпа. Неокантианцем он не стал, но влияние немецкой философии чувствуется в его трудах.

По возвращении в Россию Вышеславцев принял деятельное участие в культурной жизни Москвы, и в литературных салонах и философских кружках его хорошо знали. В то же время он подготавливал свою докторскую диссертацию «Этика Фихте», которая появилась в 1914 году и создала Вышеславцеву солидную репутацию в философских кругах.

Эмигрировав из России в 1922 году (Берлин, затем Париж), Вышеславцев стал вскоре одним из деятелей экуменического движения и ближайшим сотрудником Бердяева по журналу «Путь». Он принимал участие в Русском Студенческом Христианском движении. В этот период (20-е и 30-е годы) он создал свои лучшие труды и нередко разъезжал с лекционными турне по странам, где были крупные колонии русской эмиграции. После войны он уехал в Швейцарию. За время пребывания в Женеве, где он и скончался, Вышеславцев написал еще два крупных труда. Умер он в 1954 году от старческого туберкулеза.

Уже в первом своем серьезном труде, «Этика Фихте», Вышеславцев обнаружил качества, характерные для его творческого стиля: редкое умение излагать идеи интересующих его мыслителей и, главное, давать к ним творческие комментарии. Вышеславцев в совершенстве владеет искусством подхватывать вдохновившую его мысль, ассимилируя и развивая ее глубоко по-своему.

Проникнувшись в студенческие годы в Марбурге духом немецкого идеализма, Вышеславцев блестяще продемонстрировал свое углубленное понимание немецкой идеалистической философии на анализе системы Фихте. В своей книге Вышеславцев дает оригинальную интерпретацию системы этого основоположника немецкого метафизического идеализма. Он подчеркивает моменты «трансцендентального иррационализма» в системе этого, казалось бы, в высшей степени рационального мыслителя. Вышеславцев убедительно показывает, что понятие «трансцендентального», введенное Кантом, получив свое дальнейшее развитие у Фихте, приобрело значение Абсолюта, к которому становятся неприменимыми рациональные категории.

На примере подобного толкования Фихте, Вышеславцев строит свою «трансцендентальную метафизику». Он пишет: «Тема метафизики — вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции». Ценность же интуиции, поясняет он, означает, что «Абсолютное не дано в понятиях».

Далее, Вышеславцев мастерски разбирает антиномии системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Разрешение этих антиномий он видит в понятии «актуальной бесконечности», введенном Кантором. Но это разрешение антиномий достигается, по Вышеславцеву, ценой преодоления рационализма, присущего Фихте и Гегелю.

На этом метафизическом базисе он строит этику, хотя и исходящую от Фихте, но выходящую далеко за пределы идеалистической философии. Вышеславцев повторяет фихтевскую формулу категорического императива — «Поступай всегда так, чтобы ты мог повторить свой поступок в любой момент вечности». Этим подчеркивается этическая значимость нашего поведения, в силу которой в нашем поведении мы обнаруживаем подлинную суть нашей личности перед лицом Вечности. Но бесконечность этического стремления, остающаяся у Фихте незавершенной, находит у Вышеславцева свое завершение в понятии «бесконечной актуальной ценности», присущей каждому нашему волению и поступку. Каждый человек есть как бы «монада Абсолютного», он — абсолютоподобен. Поэтому человек может даже в пределах своей кратковременной земной жизни выполнять свое индивидуальное предназначение. Во введении понятия «индивидуального долженствования», намеченного у Фихте, но не развитого им, заключается одна из заслуг этики Вышеславцева, которую он развил на анализе философского творчества Фихте.

Гораздо более ярко и развернуто выразил Вышеславцев свое этическое мировоззрение в следующем большом (основном) своем труде, вышедшем в 1934 году, — в «Этике преображенного Эроса».

В этой книге, создавшей ему большое имя и написанной с литературным блеском, Вышеславцев развивает свои главные этические идеи. Основная тема, вдохновившая его философскую музу, далеко не нова; она основана на противопоставлении этики закона этике благодати (невольно вспоминается при этом «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Но главная ценность книги заключается в том, что он развивает эту традиционную тему в высшей степени оригинально, используя при этом как открытия современного психоанализа, так и «последнее слово» современной этической философии — идеи немецких мыслителей Макса Шелера и Николая Гартмана.

Вышеславцев начинает свою книгу «роковым» вопросам этики: почему моральный закон, основанный на запретах и «табу» (не убий, не укради и т. п.), несмотря на освященность его такими авторитетами, как Моисей и Кант, оказывается столь часто бессильным перед лицом эмоций, страстей и злой воли?

Отнюдь не отрицая прагматически-моральной полезности категорических императивов и запретов, без которых человек предавался бы необузданно злым страстям и похотям, Вышеславцев справедливо указывает на то, что эти запреты пробуждают дух иррационального сопротивления подсознания велениям этического разума. «Пришел закон, и умножился грех», — не устает он цитировать замечательное наблюдение апостола Павла.

В противоположность этике закона Вышеславцев выдвигает этику благодати, основанную на любви к Богу и ближним. Благодать, озаряющая осененного ею, не создает напряженности. Она освобождает от нее человека. В этике благодати иррациональные силы подсознания не противодействуют этическим запретам и сами запреты исчезают — они заменяются благодатной динамикой духа. Злые подсознательные силы здесь не подавляются, а «сублимируются» в едином этическом порыве «вдохновения Добра».

В высшей степени оригинально Вышеславцев истолковывает в этой связи открытия современного психоанализа. Отдавая дань страшным открытиям Фрейда и его школы, Вышеславцев становится, однако, на позицию противника Фрейда — Юнга, психолога, освободившего первоначальный фрейдизм от «профанационного комплекса» — стремления свести все «прекрасное и высокое» к полуфиктивным надстройкам над базисом иррациональных влечений, — в котором он не устает обвинять фрейдизм. С точки зрения Юнга и Вышеславцева, высшие ценности человеческого духа, а также одухотворенная индивидуальная любовь являются не «надстройками», а реальным преображением первично иррациональных влечений. В сублимации иррациональные влечения одухотворяются и просветляются, безмерно повышаясь по ценности, несмотря на свой безличный корень.

В преодолении материализма, присущего фрейдизму, — одна из больших философских заслуг Юнга; и Вышеславцев следует в этом отношении за швейцарским психологом. Но он отнюдь не является только учеником Юнга, а философом, подвергающим умозрительному осмыслению взгляды Юнга.

Особое внимание уделяет Вышеславцев «закону иррационального противоборства», открытому нансийской школой психологии (Куэ, Бодуэн), — тому стихийному «не хочу», которое пробуждает в нас отрицательный моральный запрет. В силу этого противоборства подсознания прямая атака разума против сил подсознания не приводит к цели: если иррациональные влечения и удается при этом «подавить», то ценой обострения внутренней напряженности. Мало того, будучи загнаны в подполье, иррациональные силы рано или поздно отомстят за свое подавление — прорвут плотину цензуры сознания и выразят себя или в остром неврозе, или в аморальном поступке. Темные силы подсознания можно победить, но лишь идя обходным путем. Здесь

Вышеславцев ссылается на положение нансийской школы, согласно которому всякое внушение есть самовнушение. Подсознание можно «преобразить» путем концентрации духа на возвышенных образах, то есть путем благодатной фантазии. Одного волевого усилия здесь недостаточно. Необходимо привести себя, так сказать, в медиумическое состояние, с тем чтобы наш дух стал проводником всего «прекрасного и высокого». Вышеславцев устанавливает при этом положение: в конфликте между моральным запретом и воображением побеждает, в конце концов, воображение. Но без облагораживающего и просветляющего воздействия духа подсознание легко может стать «злым» — садистическим или мазохистическим. Для понимания глубинной природы закона иррационального противоборства, продолжает Вышеславцев, необходимо вглядеться в его корень глубже, чем это делали даже самые просвещенные психологи. Здесь необходима помощь глубинной философии.

Вышеславцев различает далее два основных вида этого противоборства: сопротивление плоти и сопротивление духа. Что касается сопротивления плоти, проблема здесь не является слишком сложной. Об этом сопротивлении хорошо знали подвижники («плоть немощна, а дух превозмогает»). Сопротивление плоти может быть истолковано как слабость человеческой природы, уступающей чувственным соблазнам. Сложнее обстоит дело с сопротивлением духа. Это духовное сопротивление коренится в свободе воли, которая в последней глубине иррациональна. Свобода (именно потому, что она есть «возможность всего») легко вырождается в произвол, слепое самоутверждение. Но свобода есть прежде всего духовное качество. И поэтому Вышеславцев с полным правом приписывает иррациональному сопротивлению свободы духовное значение. В этом смысле он говорит о соблазнах духа, проявляющихся в гордыне человеческого «я»; например, преступление Раскольникова, убившего старуху «из принципа», преступления Ставрогина, разложившего свое «я», проистекали вовсе не из слабости плоти, а из духовной гордыни. По отношению к подобным высокоразвитым, но духовно извращенным людям Вышеславцев и говорит о необходимости «второй сублимации» — «сублимации свободы».

Для правильной постановки вопроса о сублимации свободы он обращается к последнему в то время слову в области моральной философии — к этике Шелера и Гартмана. Эти философы разработали этические системы, согласно которым существует объективно значимая, но субъективно то и дело нарушаемая «иерархия ценностей».

Согласно взглядам Шелера и Гартмана, строение мира ценностей таково, что низшие ценности в большей степени обладают принудительной силой, по отношению к человеческой воле, в то время как высшие ценности требуют морального усилия для их осуществления. Иначе говоря, сила ценностей обратно пропорциональна их высоте.

Для реализации высших ценностей духа необходимы два основных условия: усмотрение высоты ценностей и наличие реальной воли к их осуществлению. Ибо, говоря словами Вышеславцева, идеальная иерархия ценностей не может ничего реально детерминировать. Со своей стороны, реальная воля не может ничего идеально детерминировать (т. е. делать по своему произволу добро — злом, а зло — добром). Только совмещение усмотрения идеальной иерархии ценностей и реальной благой воли может гарантировать осуществление положительных ценностей в бытии.

Для несублимированной воли, развивает далее свою мысль Вышеславцев, закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей сохраняет свою значимость. Но для сублимированной, то есть проникшейся духом служения, воли этот закон отменяется: высшие ценности становятся для сублимированной воли онтологически сильнейшими. Притяжение же более сильных по своей природе низших ценностей теряет свою былую силу, приобретает подчиненное и, в случаях святости, нулевое значение.

Подводя итоги своим построениям, Вышеславцев говорит, что процесс сублимации соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека, о его обóжении. В этом смысле Вышеславцев говорит далее о «новой этике» и о «преодолении морализма в этике». «Истинная благодатная этика, — добавляет он, — есть та, которая способна преображать и сублимировать».

Главным органом этого «преображения Эроса» Вышеславцев считает, как мы уже указывали, воображение — конечно, благое, а не злое. В пределе творческое воображение подготовляет почву для благодати.

Но этого мало. Сублимация как возвышение души предполагает, по Вышеславцеву, существование Возвышенного. В противном случае сублимация была бы лишь субъективным утончением души, а не имела бы онтологического смысла. Иначе говоря, объективное бытие мира ценностей является условием возможности подлинной сублимации. Но так как иерархия ценностей находит свое завершение в Боге и Его Царстве, то Вышеславцев обосновывает свою этику религиозно.

Идя по этому пути, он устанавливает «аксиому зависимости» человеческой личности от Господа Бога. Человеческое «я», возвышаясь в порядке сублимации над миром, «предстоит Абсолютному».

В этом и заключается сущность «трансцендентности» — выхода к Запредельному, когда человеческое «я», выходя из пределов «мира», чувствует себя абсолютно одиноким, если оно сквозь тьму, отделяющую тварь от Творца, не увидит свет, исходящий от Божества. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

Полемизируя с Хайдеггером, глубоко разработавшим учение о трансцендентности, Вышеславцев утверждает, что трансценденция ставит человека лицом к лицу не с Ничто (это лишь диалектически предварительная стадия), а с самим Абсолютом.

Аксиома зависимости и есть усмотрение человеком своей тварности перед лицом Господа Бога. Но эта зависимость парадоксальным образом ведет к свободе. Ибо зависимость от Творца, замечает Вышеславцев, подчеркивает свободу человека от сил космоса и от самого себя. «Если бы не было никакой зависимости от «другого», — пишет Вышеславцев, — это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность свободного транса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного,.. что есть свободная зависимость».

Таков в общих чертах основной замысел замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного Эроса». Нужно заметить, что книга эта, значительная и много говорящая по замыслу, написана с литературным блеском. Автор дает ряд ярких, лаконичных и запоминающихся формулировок своих главных идей.

В небольшой книжке, написанной до «Этики преображенного Эроса» и носящей название «Сердце в христианской и индийской мистике», Вышеславцев ставит вопрос об «эмоциональном средоточии» духа, под которым он разумеет «сердце». Подхватывая мысль Паскаля о том, что «сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок», Вышеславцев убедительно доказывает, что разум сам по себе слеп к миру ценностей, что ценности раскрываются в эмоциях. Эмоции суть органы познания ценностей, суть «бессознательные суждения о ценности».

Сердце нельзя понимать ни в грубо материалистическом смысле, ни в узко духовном значении, ибо эмоции с их средоточием — сердцем — ни односторонне физиологичны, ни односторонне духовны. Эмоции психофизичны, но то, что связывает тело с душой, и есть дух, понятый в его конкретности. Если в низших эмоциях — в злобе, например, — раскрываются отрицательные ценности, то высшие ценности (святости) раскрываются в «духовных эмоциях».

Далее Вышеславцев проводит интересное сравнение между христианской и индийской мистикой: индийская мистика духовна, но безлична, она стремится отрешиться от эмоций. Только при таком отрешении мудрец познает, что Атман (душа) и Брама (Божество) в своей предельной глубине тождественны. Тогда мудрец достигает высшего покоя, в пределе — Нирваны, в которой погашается все индивидуальное.

В противоположность этому, христианская мистика призывает не к погашению индивидуальности, не к растворению в безличном Божестве, а ко вхождению данной индивидуальности в Царство Божие. Христианство учит о бесконечной ценности каждой личности, призывает к очищению и возвышению личности, а не к ее уничтожению.

Эта небольшая работа Вышеславцева в высшей степени ценна по своему богатому содержанию. Часть мыслей, изложенных в этой книге, была впоследствии использована автором в его «Этике преображенного Эроса».

После Второй мировой войны в печати появились еще два труда Вышеславцева: «Философская нищета марксизма»* и «Кризис индустриальной культуры»**.

«Философская нищета марксизма» представляет собой критический разбор и опровержение двух китов коммунистической философии — диалектического и исторического материализма.

Можно сказать, что после беспощадной критики Вышеславцева теоретических положений марксизма от диамата и от истмата не остается камня на камне — если разуметь под этими учениями ту догматическую советскую официальную редакцию, под которой эти учения получили столь широкую известность.

В качестве «мотто» своего труда Вышеславцев взял цитату, представляющую собой перефразировку Пушкина: «Диалектика и материализм — две вещи несовместные».

На протяжении всей своей книги Вышеславцев последовательно и искусно проводит эту мысль. Истинная диалектика, говорит он, ведет свое начало от Платона и Гегеля, и она тесно связана с идеалистической философией, ее породившей. Диалектика есть раскрытие истины через противоречия. Как таковая она предполагает интеллектуальное усилие мыслящего духа, и только по отношению к духу можно всерьез говорить о «диалектике». Говорить о «диалектике природы» можно лишь по аналогии с диалектикой мыслящего духа.

Констатируя, что с диаматом у философии может быть «общий язык» — диалектика, Вышеславцев далее подвергает критике абсолютизацию противоречий в диалектическом и историческом материализме.

Марксистские диалектики, говорит он, любят ссылаться на Гераклита с его афоризмом, что «война есть отец всех вещей», оправдывая этим ту абсолютизацию противоречий, в которой был отчасти повинен и сам Гегель и которая была доведена до абсурда Лениным.

Но тот же Гераклит, замечает Вышеславцев, добавлял, что «гармония есть мать всех вещей». То есть если бы противоречия оставались неразрешенными, то они «пожирали» бы друг друга и в мире воцарился бы хаос. Тезис и антитезис по своей природе стремятся к жизнепитающему синтезу.

Таким образом, продолжает Вышеславцев, абсолютизируя противоречия, диамат ведет к торжеству Абсурда, несмотря на весь свой рекламный рационализм. Ясно, что абсолютизация противоречий в диамате объясняется отнюдь не философскими, а политическими мотивами — как философское оправдание большевистской «беспощадности и непримиримости», как оправдание классовой борьбы.

---

* Изд-во «Посев». Франкфурт-на-Майне, 1952 — первое издание, третье — в 1971 г.

** Изд-во им. Чехова. Нью-Йорк, 1953.

В искажении советскими философами подлинной диалектики, равно как в несовместимости диалектики с материализмом, заключаются главные первородные грехи диамата. Казенная же обязанность диамата как единственного «правильного» мировоззрения привела на практике к диктатуре мировоззрения, притом мировоззрения ложного.

Все эти и иные аргументы против диамата и истмата поданы Вышеславцевым с философской убедительностью, со страстностью полемиста и блеском литературного изложения. В своей книге автор наглядно демонстрирует «философскую нищету марксизма». Эта книга Вышеславцева представляет собой лучшее, пожалуй, критическое опровержение теоретических основ марксизма-ленинизма.

Последняя написанная Вышеславцевым книга «Кризис индустриальной культуры» посвящена социальной философии. Следуя за такими критиками культуры, как Шпенглер, Тойнби, Ортега-и-Гассет, но глубоко по-своему, Вышеславцев подвергает анализу дух нашей эпохи, которую он характеризует как «индустриальную культуру».

Основная мысль Вышеславцева может быть выражена в следующей формуле: современная массово-индустриальная культура привела к механизации внешней стороны человеческой жизни. Это сделало жизненные блага и удобства доступными широким массам. Однако при этом индустриальная культура, именно в силу своей механизации, мало способствует духовным запросам человеческой личности.

Более того, в своих крайних формах индустриальная цивилизация оказывается врагом личности. Ибо в индустриальной цивилизации господствует культ стандартов, культ массовой продукции, равнение на среднего человека.

Эта тенденция механизированной «стрижки под гребенку» получила свое крайнее выражение в тоталитаризме, о котором в его коммунистической версии Ленин прямо говорил, что коммунизм — это советская власть плюс электрификация. В тоталитарных странах техника обслуживает волю к власти. В капиталистических же государствах она обнаруживает материальную корысть плюс стремление к «престижу». Таким образом, капитализм и тоталитаризм имеют нечто общее — стандартизацию и механизацию жизни, где достижения духа используются в материальных интересах. Это утверждение Вышеславцева вызвало бурю протеста со стороны эмигрантских либералов, которые толковали его как знак равенства между капитализмом и тоталитаризмом. Но Вышеславцев отлично видел преимущества капитализма: он всегда подчеркивал, что в капитализме нет принудительной обязательности «стрижки под гребенку», что здесь давление механизации более мягко, чем в тоталитарных странах. Мало того, в главе «Ценность демократии» Вышеславцев подчеркивал, что именно демократия (демократическая процедура) является незаменимой ценностью капитализма. От утверждал, однако, что нельзя смешивать демократию и капитализм, что именно утверждение и реаль-

ные гарантии свободы, характерные для демократии, составляют базу капитализма и что сам капитализм способен к перерождению в менее материальные свои формы.

Кризис индустриальной культуры, по мнению Вышеславцева, заключается в том, что индустриальная культура (от которой человечество не может и не имеет права отказаться) должна быть одухотворена служением ценностям высшего порядка — ценностям религиозно-моральным. Только тогда индустриальная культура сможет изжить современный кризис и добиться того, чтобы экономика и техника служили человеку, а не порабощали его.

Книга «Кризис индустриальной культуры» — достойное завершение творческого пути Вышеславцева, этого философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творческом наследии которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы.

В характере его философии есть нечто платоновское. Но он был христианизированный платоник, с русской всеотзывчивостью. По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса было бы неполным.

## Очерк седьмой
## СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ

### ОСНОВЫ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Советский марксизм есть та специфическая и единственно обязательная в СССР философия, которая, по советской терминологии, называется «марксизмом-ленинизмом» и которая состоит из двух основных доктрин — диалектического и исторического материализма («диамат» и «истмат»). При этом «диамат» является основным общефилософским мировоззрением; «истмат» же есть приложение общих принципов диамата к истории, общественной жизни и отчасти к этике.

Исторически истмат сложился раньше диамата, ибо Карл Маркс, основоположник марксизма, занимался больше историко-социальными и экономическими вопросами и выработкой революционной доктрины, чем чистой философией. Диамат был разработан больше Фридрихом Энгельсом, чем Марксом. Тем не менее общая философская установка — материализм плюс гегелевский диалектический метод — была перенята Энгельсом от Маркса, так что сам замысел диамата принадлежит все же Марксу.

Было бы, однако, ложным интеллектуализмом рассматривать марксизм, даже как философию, только в чисто интеллектуальном плане.

Ибо марксизм, по словам его же основателя, является не только новой в свое время попыткой объяснения мира, но также и теорией действенного изменения мира. И сами марксисты постоянно подчеркивают, что марксизм есть прежде всего революционная теория — «могучее идеологическое оружие в руках пролетариата».

Это обстоятельство ставит марксизм, даже как философию, в особое положение. Философия марксизма носит, по замыслу ее создателей, агрессивный характер. Она есть, по слову Бердяева, «философия воинствующего материализма и атеизма».

Конечно, предмет нашего анализа — не революционная стратегия коммунизма, а его философское мировоззрение. Все же без учета революционной установки марксизма, как фона его философских основ, нельзя понять и философии марксизма.

Вероятно, вполне оправдано утверждение, что, в условиях подлинной свободы мысли, марксизм как философия вряд ли имел бы сейчас сторонников — не будь того прискорбного и трагического факта, что в Советском Союзе, Китае и странах Восточной Европы он является единственно признаваемой и насильственно навязываемой философской доктриной.

Но, перед кратким систематическим изложением и критикой именно советской формы марксизма, придется сказать более чем несколько слов о философском генезисе этого учения.

*
* *

Хотя Маркс всячески старался быть стопроцентным материалистом, его материализм — не совсем чистокровный, и, повторяю, Энгельс в этом отношении более репрезентативен.

Важно другое: в самом начале своего философского развития Маркс подпал под влияние главного властителя дум интеллектуалов всех культурных стран того времени (30-х годов прошлого столетия) Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Особенно сильно было влияние Гегеля в России. Между прочим, как раз к этому времени относится стихотворение полушутка Жемчужникова:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я, —
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская.

Философия Гегеля представляет собой грандиозную попытку понять все миросоздание и особенно историю человечества как процесс самораскрытия Абсолютного, которое Гегель часто называл также Идеей или Мировым Духом. Философский идеализм существовал со времен Платона. В новой западной философии он нашел себе выражение (если не говорить о предшественниках) в монументальной системе Канта и его высокоодаренных продолжателях — Фихте и Шеллинге. Но только у Гегеля этот идеализм был продуман до последовательного конца, приведен во всеобъемлющую систему и, главное, приложен к историческому процессу.

Новизна Гегеля заключается в том, что он впервые стремился понять сам Дух не как неизменную субстанцию, а как процесс. Диалектика есть не что иное, как законы этого процесса согласно знаменитой триаде: тезис, антитезис, синтез. Диалектика есть, конечно, метод, но для Гегеля она была не только метод, а укоренение в самом бытии.

В начале Абсолютное существует только «в себе» — как единый, вечный и неподвижный мир платоновских идей (первотезис). Как таковой, он изучается, по Гегелю, логикой.

Второе диалектическое звено есть антитезис, представляющий собой отрицание тезиса, точнее — его противоположность. Если Дух изначально есть сплошное единство, то антитезисом этого единства является множественность и раздробленность, которую Гегель называет «вне-себя-бытием». Этот первичный антитезис есть *природа* — где каждая вещь находится вне иной вещи, каждое бытие следует за предшествующим и где причина порождает следствие, также находящееся уже вне причины.

Третьей ступенью должен быть синтез, в котором тезис и антитезис даны в их единстве. Этот первичный синтез есть *история*, в процессе которой Абсолютное (т. е., проще говоря, Божество) реализует себя в самосознании человека. Здесь бытие существует не только в себе, или как своя иноприродность, но как бытие «в себе» и «для себя».

Так понятая, история человечества изучается рядом наук — самой историей, психологией, этикой, эстетикой, историей религий, но прежде всего царицей наук — философией. Наилучшим примером диалектики в области понятий может служить следующий ход мысли, с которого Гегель начинает свою «Науку логики».

Философия должна начинать с самого общего понятия, переходя затем к понятиям более конкретным. Наиболее общее понятие есть понятие бытия. В нем, по замыслу, должно содержаться все, что есть. Но при попытке конкретно помыслить себе это понятие мы видим, что оно настолько обще и широко, что мы не можем здесь представить себе что-нибудь определенное. Понятие бытия оказывается на поверку пустым и бессодержательным. По замечанию Шеллинга, этого непосредственного предшественника Гегеля, так понятое бытие есть «ночь Абсолютного, в которой все кошки (явления) серы»... Иначе говоря, бытие превратилось у нас под руками в свою противоположность и свое отрицание — в небытие (в антитезис). Но философская мысль не может на этом остановиться, она идет далее — к синтезу.

Синтез понятий бытия и небытия есть *становление*. Ибо понятие становления предполагает, что нечто *есть* (то, что становится), с другой стороны, в нем чего-то еще *нет* (иначе оно было бы самодостаточным и завершенным — ему незачем было бы «становиться»). Эту идею становления Гегель справедливо считал одним из своих открытий. Но этого мало. Становление имеет два аспекта — тезисный и антитезисный. Тезисный его аспект есть возникновение. Антитезисный — исчезновение. Синтезом тут будет понятие «явления», которое Гегель описывает как «пребывание того, что исчезает и возникает». И так далее.

Подобно философскому пауку, Гегель ткет из своего разума диалектическую паутину умозрительных понятий, которые, в отличие от формальной логики, внутренне противоречивы, хотя и тендируют к гармоническому синтезу.

В отличие от Аристотеля и школьной логики Гегель стремился не избегать противоречий, а находить и культивировать их. Правда, он отличает противоречие, в котором одно понятие противостоит другому, от *бессмыслицы*, которая есть механический набор понятий. Именно противоречия и сообщают реальности ее динамичность. Говоря словами самого мыслителя — «противоречие ведет нас вперед».

Ошибочно, однако, думать, что история человечества — стройный, гармонический процесс. Ибо антитезис есть отрицание, то есть временное разрушение тезиса, пусть потом восстановляемого в новом, синтетическом единстве. Хотя Гегель, в конечном счете, скорее оптимист, чем пессимист (недаром он понимает историю как «прогресс в сознании свободы»), все же периоды антитезиса — трагические периоды истории. Мало того, по Гегелю, мир и благоденствие — мещанские идеалы, и в условиях покоя человеческий дух засыпает. Он называет поэтому такие спокойные периоды «пустыми страницами истории». Всеобщая гармония наступит лишь в самом финале мирового процесса. При этом все ценное в прошлом, даже если оно временно разрушается, рано или поздно восстановится в новом, лучшем виде. Память Мирового Духа, говорит он, ничего не забывает и содержит в себе «все».

Одновременно он подчеркивает, что философия *не творит* историю, а *осознает* ее и что философская мудрость *завершает* диалектику. Философия — поздний плод духа. Говоря словами Гегеля: «Сова Минервы только в сумерки начинает свой полет».

Философия Гегеля одушевлена мессианским духом, хотя она изложена автором в строгой форме законченной логической системы. Терминологическая характеристика его учения как «мистического панлогизма» является поэтому самой точной. Но у нас нет времени входить даже в самые интересные детали. Важно иметь в виду, что эта философия Духа, покорившая умы столь многих интеллектуалов Европы и Америки (существовало и американское гегельянство), оказала неизгладимое влияние на молодого Маркса. Самые ценные в философском отношении труды Маркса написаны еще до «Капитала».

Но, разумеется, марксизм есть нечто большее и нечто иное, чем только форма гегельянства. Это видно из дополнительного, помимо Гегеля, генезиса марксизма.

*
* *

Вскоре после смерти великого мэтра (1831) гегелевские последователи разделились на два лагеря — так называемых правых и левых гегельянцев.

Правые гегельянцы придерживались доктрины своего учителя даже в его политических взглядах: Гегель был конституционным монархистом консервативного толка и видел в современном ему прусском бюрократи-

ческом государстве верх политической мудрости. Тут нужно заметить, что гениальность философской мысли уживалась в нем с политическим мещанством. Гигант мысли, Гегель не мог преодолеть в себе немецкого порядколюбивого бюргера.

Левые же гегельянцы делали из его философии революционные выводы. Ведь учил же великий мэтр о «мощи отрицания» и о прогрессивности антитезиса, отрицающего и даже разрушающего существующий порядок вещей.

Кстати, сам Гегель в период своей молодости был настроен либерально и, когда увидел Наполеона верхом на лошади, то записал у себя: «Вчера я видел Мирового Духа на коне». В зрелые же годы он стал консерватором (хотя и не реакционером).

В плане философском, правые гегельянцы подчеркивали тезис и синтез за счет антитезиса; левые же гегельянцы ставили на первый план антитезис — в качестве философского оправдания революции.

Наш Бакунин — в молодости левый гегельянец — написал в этом духе свои знаменитые слова: «Страсть к разрушению есть творческая страсть». В свою очередь, Герцен назвал гегелевскую диалектику «алгеброй революции».

Но главным представителем левого гегельянства был Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги «Сущность христианства», которая оказала, если можно так выразиться, отрицательное влияние на Достоевского, увидевшего в философии Фейербаха опасный соблазн.

Главное значение Фейербаха заключается в его атеистической философии религии. По Фейербаху, в религии сконцентрированы наивысшие эмоции человечества, но предмета этих высших эмоций не существует. Отрицая, в духе материализма и сенсуализма, все сверхчувственное, он последовательно пришел к атеизму. Все же в Фейербахе осталась известная метафизическая закваска — он учил о том, что наивысшим существом является не мнимый Бог, в само Человечество (религия человекобожества).

В инфантильный период своего развития человечество не сознает своей высокой сущности, хотя ее смутно чувствует. Религия, по Фейербаху, есть иллюзия, продиктованная, с одной стороны, сознанием своей смертности и вообще тленности, с другой же стороны, бессознательным чувствованием человеком своего высокого предназначения — победы над остальной природой и осуществления братства между людьми.

Вот две выразительные цитаты из Фейербаха: «Человек рассматривается в христианстве как полуангел-полузверь; я хочу видеть его настоящим человеком». И: «Я хочу превратить человека из теолога в антрополога, из теофила в филантропа, из кандидата потустороннего мира в исследователя этого мира».

Бог является, по Фейербаху, проекцией страха смерти и доброй воли людей в бесконечность. Афоризм Кириллова в «Бесах» Достоевского «Бог есть боль страха смерти» навеян именно Фейербахом.

Достигнув зрелой стадии своего развития (по Фейербаху, эта зрелая стадия началась в XIX веке), человечество отринет Бога, и та духовная, благодатная энергия, которая уходила до сих пор бесполезно в Ничто, обратится теперь на людей как царей земли; тогда настанет новый Золотой век.

Карл Маркс испытал на себе сильное влияние Фейербаха, сам под его влиянием стал материалистом и использовал мысли Фейербаха для своего атеизма. Однако Маркс вульгаризировал идеи Фейербаха, образцом чего может служить знаменитый Марксов лозунг «Религия — опиум для народа». Ленин же, как увидим позже, заострил мысли Фейербаха и Маркса до степени антигуманистического воинствующего атеизма.

Мы не зря остановились так сравнительно долго на Гегеле и еще на Фейербахе, так как эти мыслители — два главных ключа к философии марксизма. Томаш Масарик, бывший крупным ученым еще до того, как он стал первым президентом Чехословакии, в своей книге «Социальный вопрос» давно уже указал, что правильное понимание Фейербаха, глубоко воспринятого Марксом, дает для понимания духа марксизма больше, чем изучение трех томов «Капитала».

Главный идеологический капитал марксизма заключается не в «Капитале». К слову сказать, капитал этот к настоящему времени безнадежно обанкротился и нового морального капитала на старом «Капитале» не наживешь.

*
* *

Перейдем теперь, наконец, к самому Марксу, который, как увидим, развил в своем материализме основные мысли Фейербаха. Подобно последнему, Маркс видит первореальность в материи (диалектически понятой); духовную же жизнь он понимает как нечто вторичное. Идеальное, пишет он, есть не что иное, как реальное, только пересаженное в голову человека. В этом смысле Маркс с гордостью утверждает, что философия Гегеля, образно говоря, стояла на голове; он же, Маркс, поставил ее на ноги. «Мой диалектический метод, — писал Маркс в предисловии к «Капиталу», — в основе своей не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью». Для Гегеля процесс мышления, который он, под именем идеи, превращает в самостоятельный субъект, является как бы Демиургом действительности, которая представляет собой лишь внешнее выражение этой идеи.

Далее, Маркс, вслед за Фейербахом, утверждает, что человек есть всецело природное существо; однако, в отличие от животного, человек есть не только продукт природы, но и сам творчески воздействует на природу.

Главная сила Маркса заключается, однако, как мы упоминали, не в диамате, а в истмате. По Марксу, человек воздействует на природу и

видоизменяет ее посредством работы, труда. Поэтому способы труда, производства имеют основоположное значение для структуры общества. Отсюда вытекает знаменитый в свое время основной тезис марксизма — учение о *базисе* и *надстройке*. Базис, по своей природе, носит экономический характер, охватывая способы и орудия производства (плюс классовая структура общества, определяющая собственность на эти способы и орудия).

Всякая «идеология» (в расширенном смысле этого слова — включая, наряду с социально-политическими идеями и системами, религию и философию, науки и искусства) есть лишь «надстройка» над экономико-классовым базисом.

История человечества есть история драматических смен одного строя другим — от первобытного коммунизма, через рабовладельчество, феодализм и капитализм, к социализму и, наконец, к коммунизму, уже не первобытному, а цивилизованному.

Предыстория всего этого диалектического и величественного процесса началась тогда, когда один из видов обезьян, вполне в духе Дарвина, случайно стал первобытным, но человеком.

Как неподражаемо сатирически сказал по этому поводу Абрам Терц (Андрей Синявский): «Обезьяна поднялась на задние ноги и начала свое диалектическое и победное шествие к коммунизму».

Не хотелось бы излагать здесь то, чем полны все марксистские учебники и вообще книги, посвященные марксизму: о том, как в истории последовательно античное хозяйство было заменено феодальным, феодальное — капиталистическим, а капиталистический строй сравнительно недавно был заменен социалистическим в странах полумира. Вот только насчет осуществления полного социализма, первой фазы коммунизма, дело обстоит не совсем еще ясно.

Скажем только несколько слов о так называемой «капиталистической эксплуатации человека человеком» и ее устранении — как идеале нового строя. По Марксу, когда капиталистическая эксплуатация достигает невыносимой стадии, происходит социальная революция, ликвидирующая капиталистов и их прислужников и освобождающая рабочий класс. Но, придя к власти, рабочий класс сохраняет и даже развивает капиталистическую технику, становясь хозяином.

Формальная демократия, характерная для капитализма, становится подлинной демократией, поскольку трудящиеся массы, производители, становятся коллективным собственником средств производства.

По тому же учению Маркса, религия играла в свое время прогрессивную роль. Но поскольку христианство начало и продолжало активно поддерживать феодальный, а затем, в меньшей, но ощутимой степени, капиталистический строй (и прежде всего — поскольку Бога нет), религия становится реакционным фактором, особенно в переходную от капитализма к социализму фазу и далее. В частности, религия примиряет

человека с судьбой (по-марксистски, читай: с эксплуатацией человека человеком). Долгом же всех прогрессивно мыслящих является борьба за наступление царства социализма и коммунизма, когда со всякой эксплуатацией будет покончено.

Однако, по Марксу, прямые гонения на религию — вредны, ибо действие вызывает противодействие. Религия и идеалистическая философия должны будут отмереть сами собой. Тогда закончится период «самоотчуждений человека», порожденный делением общества на эксплуатирующих и эксплуатируемых.

Коммунизм означает устранение самоотчуждения человека и возвращение его к истинной сущности, утверждает Маркс.

Таким образом, классический марксизм построен не только на разоблачениях лицемерия капитализма, но и на мессианской мечте о Золотом веке, перенесенном из прошлого в будущее, — на вере в грядущую мировую гармонию.

Но путь к этой грядущей гармонии ведет через социальные революции и насилия. Насилие, говорит Энгельс, есть «повивальная бабка истории».

Здесь налицо атеистическая, мессианская псевдорелигия, в которой Маркс развил идеи Фейербаха и в которой заключается главная одушевляющая идея марксизма.

Таково учение самого Маркса. Об учении его ближайшего единомышленника Энгельса говорить отдельно не будем. Ибо главное философское значение Энгельса заключается в систематизации мыслей Маркса и, особенно, в разработке системы *диалектического материализма*, только намеченного Марксом. Эта система диалектического материализма послужила прообразом «диамата» в его советской редакции, о котором у нас будет речь далее.

Не будем также говорить о путях развития марксизма от смерти Энгельса и до появления на философской сцене Ленина. Отметим лишь, что в последней четверти прошлого века немецкие марксисты Бернштейн и Каутский, каждый по-своему, произвели *ревизию* прикладного марксизма в направлении замены революционного пути путем эволюционным, вплоть до рекомендаций отстаивания интересов рабочего класса легальным, в том числе парламентским, путем.

Отметим к тому же, что русскому марксисту Плеханову удалось литературно стройнее изложить общую теорию марксизма, чем Энгельсу, и применить ведущие идеи марксизма к полемике с инакомыслящими, главным образом, с русскими народниками (Михайловским и Лавровым). Ничего существенно нового к марксизму Плеханов, собственно, не прибавил, но стройность изложения и выдержанная в академических тонах полемика против недругов и «извратителей» марксизма подкупали его многочисленных читателей. По словам самого Ленина, на трудах Плеханова воспиталось целое поколение русских марксистов, в том числе и

сам Ленин в молодости (в то время как Плеханов постепенно «скатился в болото» ревизионизма).

* * *

Перейдем к Ленину, который дал марксизму особое, роковое направление, и не только в своей революционной стратегии, но и в философском отношении.

Оставаясь на словах (и во многом в действительности) верным Марксу, Ленин по существу оторвался от классического марксизма и открыл в его истории новую страницу. Об эпохальном значении Ленина в мировой истории, а не только в истории России говорить не приходится. Но нас сейчас интересует вопрос о том, что *нового* внес он в марксизм. Если отвлечься от восторженных панегириков на эту тему, содержащихся во всех советских источниках, то это новое заключается, главным образом, в следующем.

1) Желая оставаться верным Марксу и Энгельсу, Ленин, однако, значительно упростил философию марксизма. В Марксе, и менее в Энгельсе, еще живо было наследие немецкого идеализма, хотя они и отвергали это наследие. Например, мысль Маркса о том, что коммунизм восстановит «истинную сущность человека», звучит в духе идеализма, а не материализма. Ленин же вытравил из марксизма те остатки идеализма, которые в нем еще содержались, и ценой этого обеднения марксизма сделал его стопроцентно материалистическим.

2) В области диалектики Ленин завершил тот упор на антитезис, в ущерб синтезу, который содержался уже у Маркса. Так, Ленин прямо говорит, что антитезис, противоречие есть главное в диалектике, синтез же носит временный, преходящий характер. Не философские, а политические соображения привели Ленина к этой абсолютизации антитезиса, если мы вспомним, что антитезис, отрицание есть философский прообраз разрушения или, конкретно говоря, тоталитарной революции.

3) В области философии истории явно новым в ленинизме является учение о *примате политики над экономикой*, по крайней мере, в переходные социальные периоды (вспомним, что, согласно классическому марксизму, политика есть лишь активизированное выражение экономики). Именно утверждение примата политики над экономикой было тем козырем, которым Ленин бил противников, когда ему указывали на то, что Россия экономически, индустриально, еще не созрела для социализма.

4) С этим тесно связан знаменитый ленинский тезис о «партийности философии», дающий ленинистам фактически право на необъективность.

Маркс, Энгельс и даже Плеханов говорили о социальных классах как о борющихся между собой социальных реальностях, политические же партии были для них лишь активными выразителями классовых интересов. Но под рукой Ленина партия из средства превратилась в самоцель.

Вспомним, сколько трудов, пота и злобы вложил он в создание коммунистической партии, как он не побоялся пойти на брюссельско-лондонский раскол, разделивший русскою социал-демократию на большевиков и меньшевиков, и как агрессивно боролся он не только против внешних противников, но и против всяческих уклонов в партии.

И философия, по Ленину, должна быть партийной, иначе она вырождается в культ чистой мысли, или, говоря его языком, впадает в «ложный объективизм». На естественный вопрос о том, как это совместимо с объективностью, не ложной, а настоящей, Ленин дает много ответов. Но суть этих ответов сводится к тому, что сам исторический процесс имеет, так сказать, врожденную тенденцию к коммунизму, или, выводя мысль Ленина на чистую воду, что сама история партийна.

Эти четыре элемента — стопроцентный материализм, примат антитезиса над синтезом в диалектике, примат политики над экономикой и принцип «партийности философии» — исчерпывают собой новизну ленинизма по сравнению с классическим марксизмом.

Отсюда становится понятным, почему Ленин, которого Плеханов упрекал ранее в «равнодушии насчет философии», с такой рьяностью принялся за чтение Гегеля, Маха и Авенариуса, когда обнаружилось, что значительная часть интеллектуальной элиты большевистской партии, в том числе Богданов, Валентинов и Луначарский, сделали попытку поставить марксизм на философскую базу неопозитивизма, заменив ею догматический, как они утверждали, материализм.

Засев за источники, Ленин написал в 1908 году свой «Материализм и эмпириокритицизм», в котором он дал гневную отповедь «философским ревизионистам».

Здесь невозможно удержаться от краткого отклонения в сторону: в «Философских тетрадях» Ленина, на полях той гегелевской страницы, где Гегель писал об Абсолютной Идее как о метафизическом псевдониме Господа Бога, Ленин сделал такого рода пометку: «Бога стало жалко! сволочь идеалистическая!»

Обобщая, можно сказать, что Ленин построил классический марксизм в боевой порядок, внося поправки там, где это диктовалось соображениями воинствующего панполитизма.

* * *

Теперь оставим философский генезис марксизма и приступим к критике диамата, на фоне предельно краткого, суммарного изложения его систематических основ.

В самом термине «диалектический материализм» содержится совмещение двух главных утверждений:

1) Основой всякого бытия является материя, которая, в духе диамата, часто отождествляется с бытием вообще. Дух, сознание есть нечто про-

изводное от материи. В этом смысле «бытие (читай: материя) определяет сознание».

2) Материя понимается, однако, в диамате не как пассивная субстанция, а как сущность, способная к самодвижению и саморазвитию, то есть как бытие, наделенное творческими потенциями. Так понятая материя не просто меняет свои состояния, а развивается по законам диалектики. Мы уже знаем, что диалектикой у Гегеля назывался метод нахождения истины через раскрытие противоречий (тезис и антитезис) и через преодоление этих противоречий в синтезе.

По интерпретации Гегеля Энгельсом, принятой советскими философами, существуют три основных закона материалистической диалектики:

1. Переход количества в качество (количественное накопление постепенных изменений вызывает качественный скачок, радикальную перемену сути явления).

2. Единство и борьба противоположностей (в едином явлении возникают противоположности, борьба которых ведет к победе нового, антитезиса).

3. Отрицание отрицания (антитезис, отрицающий тезис, в дальнейшем развитии сам отрицается новой противоположностью, уже более высокого качества, выступающей как синтез).

Соответственно, под диалектическим развитием в диамате понимается развитие как результат борьбы противоположностей — в природе и в истории. Не простой рост, не постепенная эволюция, но скачкообразные переходы «количества в новое качество»: спонтанная революция является главной чертой, характеризующей развитие материи. Энергическая характеристика этого саморазвития материи дана Лениным:

«Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе (отрицание отрицания); развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное», — таково «диалектическое понимание развития».

Обратим внимание на это, пусть метафорическое, перенесение понятий социально-политических (революция) в недра материи.

В этом сочетании традиционного материализма с идеей диалектического развития заключается главное своеобразие и главный пафос диалектического материализма.

В связи со всем этим диамат, как известно, открещивается как от философского идеализма, представляющего собой, по словам Ленина, «дорогу к поповщине», так и от традиционного, механического материализма, называемого презрительно «вульгарным».

Не в пример «вульгарному» материализму, диамат не сводит высшие формы развития материи только к усложнению низших, а считает эти высшие формы своеобразными новыми реальностями (при этом делается

ссылка на закон перехода количества в новое качество). Закономерности высших форм развития несводимы к закономерностям форм низших. Так, законы биологии несводимы к законам физико-химическим; а законы социального развития несводимы к законам биологическим.

Наконец, «саморазвивающаяся», организованная материя производит свой «высший цвет» — «мыслящий дух» (Энгельс), который приобретает способность как-то влиять на породивший его базис.

* * *

Только что изложенная в самых общих чертах схема диамата страдает рядом внутренних противоречий и недомыслий. И эти противоречия не те, о которых Гегель говорил, что они «ведут вперед» — к новому синтезу. Нет, противоречия диамата никуда не ведут, они просто, пользуясь выражением того же Гегеля, «взаимно пожирают друг друга».

Прежде всего, принципиально непонятно, как высшие формы бытия могут возникать из низших, если не вложить в низшие формы — иначе говоря, в материю в собственном смысле — по крайней мере потенции высших форм, какие-то целенаправленные тенденции развития. Диамат же признает первично только категорию причинности, целесообразность появляется лишь на высших стадиях развития.

Но вложить в материю эмбрионы духовности значило бы одушевить материю, на что диамат пойти не может, не поступившись чистотой своих философских риз.

Если же признать, что высшие формы возникают из низших путем «иррационального скачка», то это значило бы ничего не объяснить. Такое «творчество из ничего» противоречило бы, к тому же, той идее причинности, за которую диамат должен держаться. Иначе это посягнуло бы на веру диамата в рационально-научную объяснимость всех явлений.

Ради вящего торжества железного закона причинности марксизм жертвует свободой воли, причем не только на практике, но и в философской теории. Как известно, Маркс и все марксисты отрицают свободу воли в теоретическом плане (хотя много говорят о свободе в плане практическом). Ибо признание метафизической свободы воли было бы, в их глазах, прямым посягательством на всесильность закона причинности. В этом духе Ленин презрительно отвергал «вздорную побасенку о свободе воли».

Но в то же время марксизм ленинской редакции — против пассивизма, к которому обязывает признание несвободы воли. Он утверждает, что материя — как носительница закона причинности — динамична, а не действует только по инерции.

Однако это добавление не меняет существа дела. Даже при его допущении остается непонятным, как может человек использовать закон причинности в своих целях.

Наиболее характерно для этого марксистского противоречия высказывание Плеханова, который писал:

«Производительное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека, новый вид его рабства, — экономическую необходимость». Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества над необходимостью, торжества разума над самим законом причинности. Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, «тогда оканчивается царство необходимости и воцаряется свобода».

Эта красноречивая тирада была бы философски оправдана, если признать исконную свободу человека, его потенциальное стояние над законами необходимости. Но сделать этот шаг марксизм страшится, ибо это было бы уступкой идеализму, самоубийственной для диалектического материализма.

На словах марксизм решает проблему свободы воли очень просто: ссылкой на афоризм Гегеля «Свобода есть познанная необходимость».

Но у Гегеля эта мысль была философски оправдана: ведь «необходимость», которую Гегель имел в виду, есть необходимость духовная — закон, который разум дает сам себе и который на высших ступенях сознания становится моральной необходимостью, царством должного, а не сущего. В контраст этому, марксисты имеют в виду только низший род необходимости — все тот же закон материальной причинности.

В афоризме «Свобода есть познанная необходимость» содержится все же доля истины, однако только доля — типичная для марксистов полуправда. Ибо познание необходимости, в том числе материально-причинной, есть одно из основных условий достижения свободы.

Однако не меньшая доля истины заключается в том, что, кроме познания необходимости, в свободе содержится также предвосхищение возможностей, которые таит в себе действительность.

Категория возможности есть необходимое условие свободы — не менее первичное, чем познание необходимости. И категория возможности составляет неотъемлемый признак свободы. В этом смысле можно сказать, что сама действительность есть осуществленная возможность — одна из многих (возможностей).

Но признать реальность категории возможности — значит разорвать железный круг материализма и вырваться на простор идеализма, на что пойти марксизм, конечно, не может.

Из этих внутренних противоречий и недомыслий диамат пытается выпутаться посредством ряда искусственных приемов. Отметим тут два:

1) Диамат различает философское и естественно-научное понятие материи.

Что касается последнего, то оно меняется — как это открыто признается — с ходом развития естественных наук. А что касается философского

понятия материи, то диамат незаконно расширяет понятие материи, так что оно совпадает с понятием бытия вообще! Таково, например, определение материи Лениным: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях». Для непосвященных в подводные камни философии определение это может показаться даже убедительным. Но, спрашивается, есть ли, по диамату, какая-либо иная реальность, которая не дана нам в ощущениях? Иначе не имело бы смысла «определять» материю, ибо всякое определение определяется через общий род и специфический признак. В другом месте Ленин честно (на этот раз) признается, что материя неопределима через род и вид, именно потому она есть всеобъемлющая реальность.

Что это, как не философский догматизм (бездоказательное утверждение) и не фидеизм (принятие тех или иных утверждений на веру)? Но диамат с ужасом открещивается (на словах) от всякого догматизма и фидеизма, видя в обоих «прямой путь к поповщине».

Итак, диамат догматически основывается на вере в материю.

2) Диамат протестует против «сведения высших форм к низшим».

Но он все-таки производит это сведение, утверждая, что «дух, сознание производны от материи» и что «бытие определяет сознание».

Здесь перед диаматом открылись бы два пути: или — назад, к «вульгарному» материализму; или — вперед, к признанию автономии духовного начала, то есть к идеализму. Ни на один из этих путей диамат встать, конечно, не может — и пребывает поэтому в неразрешимом противоречии. Ибо «диалектика и материализм — две вещи несовместные» (Вышеславцев).

*
* *

Мы показали, что диамат внутренне противоречив. Некоторые «диаматчики», быть может, скажут на это: «Ну, так что ж? Диамат утверждает жизненность противоречий, а законы формальной логики для нас не писаны».

На это нужно возразить, что в советских же учебниках формальная логика признается теперь школьным «введением» в логику диалектическую. Главное же заключается в том, что противоречие (по Гегелю и по Марксу) вовсе не дает права на абсурд; иначе были бы непонятны и напрасны софистические ухищрения тех же диаматчиков, стремящихся как-то увязать концы с концами в своих даже и противоречивых суждениях.

Здесь необходимо привести несколько соображений относительно «материалистической диалектики», в ее отличии от классической диалектики Гегеля. Как достаточно хорошо известно, у Гегеля противоречие было лишь важным моментом в достижении гармонического синтеза. Если Гегель и преувеличил «мощь отрицания», в чем его обвиняли

некоторые критики, то все же для него последним словом был высший синтез.

Иное наблюдаем мы в материалистической диалектике. Здесь второму моменту триады, антитезису, приписывается главное, синтезу же — побочное значение. Этим грешили уже Маркс и Энгельс, но Ленин довел это до конца. Согласно ленинской интерпретации диамата, второй закон диалектики — единство и борьба противоположностей — является главным, третий же закон — отрицание отрицания (синтез) — характеризуется как нечто вторичное, неустойчивое.

Эта абсолютизация противоречия продиктована отнюдь не философскими, а политическими мотивами, ибо антитезис был для Ленина философским прообразом революции.

Не случайно поэтому, что Сталин — автор знаменитой в свое время четвертой главы «Краткого курса истории ВКП(б)» — пошел дальше Ленина и втихомолку похоронил закон отрицания отрицания, то есть, по существу, ликвидировал синтез. Именно втихомолку, так как официально «закон» не был отменен. О нем просто перестали писать и говорить!

Конечно, тут прежде всего играли роль политические причины. В период относительной свободы дискуссий (разумеется, в рамках марксизма) нередко задавался вопрос: ну, хорошо, царский строй был, скажем, тезисом, Октябрьская революция и построение социализма — антитезисом, а как потом — по закону отрицания отрицания, должно прийти что-то новое, что будет отрицать наше отрицание?

Эти вопросы клеймились как злостные и провокационные. Чтобы все-таки как-то ответить на них, и была придумана теория об «антагонистических» и «неантагонистических» противоречиях. На буржуазном Западе социальные противоречия носят-де антагонистический характер, а у нас, при социализме, они неантагонистичны.

Но, повторим, в молчаливой ликвидации Сталиным третьего закона диалектики была и своя логика. Марксисты просто не знают, что им делать с синтезом, который, по своей природе, носит гармонизирующий характер. Им же нужна только «борьба противоположностей».

Правда, после смерти Сталина закон отрицания отрицания был восстановлен в своих правах, но восстановлен как-то вяло, эклектически.

На основании всего вышеизложенного мы вправе поэтому сказать, что для марксистов первично важен именно второй закон диалектики — единство и борьба противоположностей (Ленин писал курсивом: *борьба*), — как философский прототип «большевистской непримиримости».

Но этот культ противоречия, борьбы вплоть до уничтожения, который Ленин довел до абсурда, идет все же, как мы упоминали, от Маркса.

Маркс, в подтверждение этого своего взгляда, любил приводить слова древнегреческого мыслителя Гераклита Темного: «Война есть отец всех

вещей». Однако и он сам, и марксисты почему-то не приводят продолжения этого афоризма, в котором говорится: «И гармония есть мать всех вещей».

Это «почему-то» мы употребили из скромности: слишком ясны причины этого умолчания. Марксу невыгодно было бы признать, что, согласно столь чтимому им Гераклиту, принцип гармонии не менее важен, чем принцип борьбы.

Для иллюстрации своей мысли Гераклит приводит метафорический символ «лука и лиры». Натянутый лук со стрелою символизирует принцип борьбы, а готовая издавать гармонию лира есть символ мира. Оба принципа, по Гераклиту, взаимно дополняют друг друга, образуя, по его же слову, «невидимую гармонию, которая прекраснее, чем видимая».

Принцип гармонии, мира, однако, не только равноправен принципу противоречия, борьбы, но в каком-то смысле первичнее последнего.

Ибо абсолютное противоречие означало бы войну всех против всех, то есть хаос, который приводит ко взаимоуничтожению.

В противоположность этому, абсолютная гармония, безмятежный мир, хотя и являются недостижимым практически идеалом, не содержит в себе внутреннего противоречия. Ибо война существует ради мира, а не мир ради войны.

(Эти соображения прекрасно изложены в книге Вышеславцева «Философская нищета марксизма» — лучшем до сих пор критическом разборе философии марксизма).

Некоторые остроумцы говорят, что сплошная гармония была бы скучной. Но они смешивают при этом полнозвучную гармонию с плоским унисоном.

В переводе на язык философских понятий, они смешивают живое единство с томительным однообразием. Синтез, в истинном смысле этого понятия, есть всегда единство множественности, преодолевающее раздробленность множественности. Таков синтез у Гегеля, в котором противоречия тезиса и антитезиса «разрешаются и снимаются».

Материалистическая диалектика отвергает это преодоление и снятие противоречий (кроме как разве на короткий момент, чтобы создать трамплин для новых противоречий и новой борьбы). Поэтому материалистическая диалектика осуждена на вечное повторение противоречий, на «дурную бесконечность внутренних диссонансов», как выражался тот же Гегель.

Материалистическая диалектика есть величайшее извращение истинной диалектики, лучшими мастерами которой были и Платон, и Гегель, и Бергсон, и такие русские мыслители, как Лосский, Франк и тот же Вышеславцев.

Поэтому, критикуя диамат, нужно атаковать не ни в чем не повинную диалектику (как это делают некоторые неумеренные критики), а извращение принципов диалектики марксистами.

Философское грехопадение тут было совершено все-таки Марксом, а не Гегелем!

* * *

Итак, настоящая диалектика и настоящая метафизика стремятся к преодолению противоположностей в высшем синтезе. И, вопреки безграмотному марксистскому противопоставлению диалектики метафизике, сама диалектика переходит тогда в метафизику.

Исключения в этом отношении не представляет и диамат. Чем, как не метафизикой, является утверждение, что «материя есть основа всякого бытия», и само «философское» определение материи как «того, что производит ощущения». Метафизика есть учение о сущности вещей, а, по диамату, такой сущностью является материя. Это — уже метафизика, только дурная метафизика!

Разве не «метафизической» является, например, материалистическая попытка объяснить возникновение жизни из неорганической материи путем диалектического «скачка», «перехода количества в качество». Теория самозарождения жизни не подтверждается наукой. Да и чисто философские рассуждения приводят к мысли, что в органической жизни решающим фактором является особая *структура* материи, оформление материальных элементов в особой конструкции.

Но оформление предполагает наличие оформляющего начала — «формы». Это знал еще Аристотель, и теперь наличие такого формирующего и организующего начала признается большинством современных философов. Чтобы хоть словесно выпутаться из этого затруднения, диаматчики должны наделять материю такими чудесными свойствами, как способность к саморазвитию, способность порождать мыслящий дух и так далее. Это — еще чудеснее, чем доктрина о творении мира Богом из ничего.

Но Бог есть Всеблагой и Всемудрый Промыслитель, и производить сверхъестественные чудеса для него естественно. Вера же диаматчиков в Материю — неестественна!

Здесь снова мстит за себя исконное противоречие диамата: противоестественное совмещение материализма и идеализма.

По диамату, изначально существует лишь слепая материя, изменения состояний которой подчиняются лишь закону причинности (также слепой). Каковы же шансы того, что комбинация материальных частиц, движущихся «вслепую», может породить органическую жизнь и затем создать человеческое сознание? Возьмем для конкретности пример: каковы шансы на то, что, бросая кости, я буду выкидывать только шестерку миллионное число раз? Каковы шансы на то, что слепая комбинация движений материальных частиц создаст рояль, который к тому же будет автоматически играть сонату Бетховена? Ясно, что шансы этого чуда бесконечно малы, практически равняясь нулю.

Между тем, утверждая «случайное» зарождение жизни и ее развитие до высших форм, диамат утверждает, по существу, именно такое чудо, притом повторяющееся бесконечное число раз во Вселенной.

Странным при этом остается, почему слепая природа может создать такое сложное явление, как человеческий организм, обладающий сознанием, а не может создать, скажем, поезда, который, несмотря на всю свою сложность, все же относительно проще, чем человеческий организм. Выходит, что природа не может сама создать машину, но может создать нечто бесконечно более сложное — человека с его мыслящим духом!

При этом, если вероятность появления организма в изначально мертвом мире бесконечно мала, то появление психики и сознания, с точки зрения «чистого» материализма, является совсем уже непонятным чудом.

Неспособность материализма сколько-нибудь непротиворечиво объяснить возникновение и развитие высших форм бытия, исходя из слепой материи, таким образом, совершенно бесспорна.

И, как ни протестуют диаматчики против обвинений по их адресу в фидеизме, они, по существу, фидеисты, так как верят в Материю.

Материя является для них как бы беспомощным псевдонимом Бога-Творца, признать бытие Которого им мешает философское упрямство и, главное, слепая ненависть к религии.

*
* *

Остается сказать кое-что о марксистской морали.

Революционным марксистам удалось заразить и даже вдохновить в свое время миллионы людей именно своим призывом к установлению царства социальной справедливости и гармонии (пресловутый «скачок из царства необходимости в царство свободы»). Зараженные этими (как будто высокими) идеалами, многие коммунисты шли не только на жестокости, но и на страдания, на смерть ради приближения этой социальной гармонии, в которой будет, наконец, покончено с «эксплуатацией человека человеком».

Однако и на деле, и в теории дела с коммунистической моралью вовсе не блестящи. Скорее наоборот. Маркс и Энгельс, а особенно Ленин и Сталин в своих не рассчитанных на пропаганду заявлениях цинически насмехались над идеями вечной справедливости и над проповедниками социального мира. Идеи добра и зла, справедливости или несправедливости были для них только идеалистической «отрыжкой поповщины» (выражение Ленина), которые способны лишь прикрывать благочестивыми сентенциями факт «эксплуатации трудящихся».

В противовес этой «идеалистической этике» коммунисты выдвигают этику «революционной целесообразности», согласно которой хорошо все

то, что способствует пролетарской революции и построению социализма, и плохо все то, что препятствует этому. Отсюда, принципиально говоря, не так уж далеко до известного афоризма дикаря: «Хорошо — это когда я увожу у другого корову, плохо — когда у меня уводят корову».

Но подлинная этика должна быть общечеловеческой, общеобязательной, она должна быть, как это показал Кант, «категорическим императивом», а марксизм смеется над идеей общечеловеческой этики.

Разумеется, выступить пропагандно и официально с этикой вседозволенности средств марксизм не может себе позволить. Те массы, которые еще заражены коммунизмом, воспринимают коммунистическую этику только с пропагандной, маскарадной ее стороны; им нет дела до того, что кроется за этим парадным псевдоморальным фасадом.

К тому же коммунизм, по слишком понятным причинам, любит рядиться во фразеологию «гуманности» и «прогресса». Принципиальному, и притом теоретически «обоснованному», *аморализму* коммунистов противоречит их *псевдогуманная фразеология*. Ведь даже концлагеря рабского труда называются на официальном языке «исправительно-трудовыми лагерями».

В своей этике, пытающейся обойтись без моральных категорий, марксизм вступает в противоречие сам с собой: ведь само понятие «эксплуатация», положенное в основу «Капитала», есть понятие этического порядка, в котором содержится моральное осуждение этой эксплуатации.

Подобно Мефистофелю, Маркс и его последователи постоянно морализуют, «обличают» несовершенства капитализма, становясь в лицемерную позу защитников морали (которую они теоретически отрицают).

И, подобно Мефистофелю, они движимы при этом не любовью к человечеству, а циническим презрением к ценностям свободы и человеческой личности.

Вышеславцев в своей книге «Философская нищета марксизма» назвал эту установку «морализующим имморализмом».

По существу, неписаный лозунг коммунистической этики — это «цель оправдывает средства». Но ведь даже возвышенная цель дискредитируется применением аморальных средств. Бердяев правильно замечает, что для моральной характеристики личности применяемые средства не менее важны, чем преследуемая при этом цель.

Достоевский в «Великом Инквизиторе» дал классический пример абстрактной любви к человечеству, которая уживается с презрением к конкретной человеческой личности. В марксизме в жертву социальной утопии приносятся миллионы голов, а «скачок из царства необходимости в царство свободы» при этом не приближается, а удаляется.

Фанатики социальной утопии превращаются в садистов-человеконенавистников, в лжецов, правду подменяющих «пропагандой». Самое скверное в коммунизме — не столько экономические нехватки, сколько

ложь на каждом шагу. Подданные коммунистического царства принуждены жить в отравленной атмосфере тотальной лжи.

Вся эта противоестественность — естественное следствие фанатизма социальной утопии, ради мнимого осуществления которой коммунисты не гнушаются никакими средствами.

Одним словом, коммунизм принципиально аморален. Он до поры до времени прикрывается маской гуманности, ибо, как заметил Владимир Соловьев, зло вынуждено прикрываться маской добра.

Но маска эта, раз обманувшая миллионы, от чрезмерного употребления стирается, и в другой раз коммунистам трудно обмануть народ — по крайней мере, русский народ.

Ибо мораль и коммунизм — две вещи несовместные, как несовместны у Пушкина гений и злодейство.

## ИСТОРИЯ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эволюцию советской философии можно разделить условно на пять главных периодов. Первый — соответствовавший годам «военного коммунизма» (1918–1921); второй — совпадающий с периодом нэпа (1922–1929); третий — сугубо «сталинский» (1930–1947); четвертый — «сталинско-послесталинский» (1947–1956); пятый — представляющий собой своеобразную смесь «оттепели» с новой реставрационной тенденцией (с 1956 года). Эта схема, заимствованная нами в основном от Бохенского и Веттера, конечно, упрощена — можно наметить несколько большее количество периодов, но для краткого очерка и «взгляда с птичьего полета», думается, достаточно пока пяти.

Советская философия, формально говоря, началась сразу после Октябрьской революции. Но очень скоро разгорелась гражданская война и наступил период так называемого «военного коммунизма». Большевикам было в это время не до философии. Поэтому «диктатура пролетариата» не распространялась тогда на философский фронт. Именно потому в первый период терпелось идеологическое разномыслие в области философии. Так, продолжали издаваться книги и брошюры Бердяева, Лосского, Франка и других религиозных философов. Бердяев даже одно время читал религиозно-философские лекции рабочим, и с успехом.

Но в 1922 году этим вольностям настал конец. Религиозные и вообще идеалистические философы лишились кафедр и вскоре были высланы за границу. В том же году был основан философский журнал «Под знаменем марксизма», под сенью которого советские марксисты приступили к «творческому развитию марксизма». Тут не обошлось без курьезов: некий Минин, убежденный большевик, выкинул лозунг «Философию за борт», считая, что время «всяких философий», как он выражался, прошло. Но

этим крайне возмутился сам Ленин, и Минин был убран (впрочем, бескровно).

Советские марксисты взялись за систематическую работу. В 1925 году была впервые опубликована «Диалектика природы» Энгельса, содержавшая в черновике систематическое изложение диалектического материализма. Это событие явилось стимулом для внутрипартийной философской полемики, получившей известность как спор между механистами и диалектиками.

При этом механисты, во главе которых стоял Бухарин, подчеркивали материализм диамата за счет диалектики, которую они считали лишь подсобным методом. Диалектики же, во главе с профессором Деборином, считали именно материалистическую диалектику главной сутью марксизма.

Механисты, главным образом Аксельрод и Каммари (Бухарин мало принимал участия в полемике), защищали автономию естественных наук против философской диктатуры. В плане философском они считали, что все качественные изменения могут быть рано или поздно сведены к количественным и, так сказать, материализованы. В идее развития они более подчеркивали эволюцию, чем качественные скачки и чем революцию (которая, по их мнению, есть лишь частный, крайний случай эволюции).

В противовес этим и иным утверждениям механистов Деборин, Дынник и другие диалектики считали, что механисты, в сущности, хоронят диалектику по первому разряду, в то время как в ней заключается главная философская сила и ценность диамата. В частности, они подчеркивали, что в схеме механицизма теряется революционный пафос, ибо диалектика, с ее моментом антитезиса, является философским прообразом революции.

Нужно заметить, что Деборин был единственным, может быть, советским философом, который не только исполнял «социальные заказы» в философии, но и пытался мыслить последовательно.

В своем подчеркивании коренного значения диалектики он стал наделять материю творческим потенциалом. Иначе, рассуждал он, остается непонятным, как материя из силы, действующей слепо-причинно, развилась до степени органической жизни и, наконец, до степени сознания.

Его ближайший ученик Дынник, имея в виду новейшие открытия физики, заявил, что материя не только пространственна, но и сверхпространственна. А сам Деборин приписал материи способность мыслить (!) — правда, на высших ступенях своего развития. До этого не домысливался еще ни один марксистский философ.

Полемика эта приобрела очень ожесточенный характер и явно нарушила единомыслие «философского фронта». По всей видимости, главным образом вследствие этого, возвысившийся к тому времени Сталин решил положить ей конец.

Сначала, на специальном заседании философов 27 декабря 1929 года, Сталин обрушился на механистов, как на ликвидаторов революционного духа в философии, этим самым обеспечив победу деборинцам. Но ненадолго!

В личной беседе с советскими философами он выступил затем против Деборина; диалектическое учение было им забраковано в качестве «меньшевиствующего идеализма». Сразу же после этого против Деборина была поднята философская травля. Застрельщиками здесь выступали, главным образом, новые тогда имена в советской философии — Митин и Юдин (Митин после этого особенно пошел в гору и стал самым маститым из советских философов).

Конкретно против Деборина и его школы было выдвинуто обвинение в «игнорировании ленинского наследия», в несоблюдении «принципа партийности в философии». Механисты и деборинцы, говорилось в критических статьях, вели полемику слишком в академических тонах, забыв, что философия есть арена беспощадной классовой борьбы на интеллектуальном фронте. На специальном заседании ЦК партии от 25 января 1931 года «деборинский уклон» был осужден и Деборин снят со всех ответственных постов (как исключение, в личном плане он не пострадал).

Не будем здесь подробнее задерживаться на этой полемике, хотя она — самое до сих пор интересное явление в области советской философии.

С 1931 года начался сугубо «сталинский» период советской философии, который кончился примерно в 1947 году. В противовес внутренней полемике и вообще оживлению марксистской мысли предыдущего периода этот период отличается творческим застоем. После печальной судьбы бухаринцев и деборинцев советские философы «забоялись» творчески развивать марксизм. Единство философского фронта было установлено, но ценой утери какого-либо творческого импульса. Агрессивный тон советской философии не убавился, а, наоборот, прибавился, но полемика эта стала теперь направленной против внешних противников марксизма: против иностранных философов — идеалистов и позитивистов, — по адресу которых раздавалась отборная брань. Что же касается решения философских проблем, то трудиться над этим было нечего и к тому же опасно — все давно (или, вернее, недавно) было решено и подписано.

Поэтому работники философского фронта повторяли до одурения старые формулы Маркса, Энгельса, Ленина и, как говорилось, других «классиков марксизма», но других-то уже и не было. Философские статьи и книги этого периода пестрят цитатами, по поводу чего родилось даже выражение «цитатный марксизм», или «цитатничество». В то же время, будто в издевку, философские глашатаи начальства время от времени покрикивали на запуганных философов за это самое «цитат-

ничество» в ущерб «творческому развитию марксизма». Но цитировать все же было безопаснее, чем пытаться мыслить сколько-нибудь свободно.

Я сказал, что других-то и не было (кроме Маркса, Энгельса и Ленина), но скоро появился и другой — притом не кто иной, как сам «мудрый вождь» Сталин. В 1938 году появился его, ставший знаменитым, небольшой по объему труд «О диалектическом и историческом материализме», вкрапленный в «Краткий курс истории ВКП(б)» в качестве одного из разделов четвертой главы.

Нового в этом труде ничего нет, кроме умалчиваний о некоторых важных аспектах диамата, о чем — ниже. Зато в смысле доступного изложения и тона навязчивого вдалбливания в головы азов философии марксизма эта глава является в своем роде достижением (с советской точки зрения). Если в смысле философском это — упростительство, то в аспекте массово-педагогическом работа Сталина представляет собой выдающееся явление в философии марксизма (она вышла потом, массовым тиражом, в виде брошюры).

Обобщая, можно сказать, что Маркс создал философию марксизма, Энгельс ее систематизировал, Ленин упростил и обострил, а Сталин вульгаризировал. Разумеется, советские критики захлебывались от восторга, и один из них назвал брошюру Сталина «вершиной марксистского философского мышления».

Что же касается общего состояния советской философии этого периода, то для нее, повторяю, характерно цитатничество. Тут можно сослаться на неоднократную советскую самокритику. Согласно одной из таких самокритических статей, за весь период с 1931 до 1940 года в советской философии (конечно, кроме брошюры Сталина) не появилось ни одного сколько-нибудь выдающегося по мысли труда. А небезызвестный сталинский сатрап и парттеоретик Жданов заявил публично в 1947 году, что философская продукция СССР совершенно незначительна как по качеству, так и по количеству. Коммунистическая философия этого периода, добавил он, лишена прогрессивного духа, ограничивает свои дискуссии историческими проблемами, давно уже разрешенными, и боится затрагивать новые проблемы.

В довершение Жданов обозвал советских философов «трусами». Нельзя не подписаться под этими заявлениями Жданова.

Этот период советской философии закончился к 1947 году, и характеристику ее жалкого состояния мы уже дали. Даже вторая мировая война не вызвала в философии того оживления, какое она вызвала в литературе. В военные годы страницы главного органа советской мысли «Под знаменем марксизма» пестрели разоблачениями идеологических пороков фашизма, национал-социализма и восхвалениями советской идеологии.

Почему же именно 1947 год стал для советской философии в известном смысле переломным? По-видимому, возникли два главных мотива:

призвать советских философов к более продуктивному творчеству, но и снова одернуть их за отсутствие марксистской выдержанности. Поводом к этому послужило опубликование двухтомного труда молодого тогда советского профессора Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». По всей вероятности, под влиянием раздававшихся и до выступления Жданова упреков в «непродуктивности» решено было составить солидное произведение, и выбор пал на подававшего надежды Александрова.

Труд Александрова, в самом деле, выделялся из массовой продукции философских дешевок своей эрудированностью и обстоятельностью — и Александров был в 1946 году награжден Сталинской премией. Он задался целью показать, что марксизм и марксизм-ленинизм представляют собой высший синтез и вообще вершину всей мировой мысли. При этом Александров подробно прослеживал, какие именно элементы домарксовой западной философии вошли в этот синтез. Это-то его и погубило. По наущению свыше, советские критики, ранее хвалившие Александрова, теперь стали находить важные недостатки в его труде.

А сам Жданов истолковал основную мысль книги Александрова как стремление показать, что марксизм не представляет собой ничего нового. Это было, конечно, инсинуацией, но совершенно в советском стиле.

И разумеется, после этого советские философы, как по заказу, начали еще раз подчеркивать эпохальную новизну марксизма, а сам Александров должен был публично покаяться. Впрочем, лично он не сильно пострадал, для того времени.

Приступим теперь к следующему периоду, длившемуся примерно с 1947 по 1956 год.

В 1947 году был основан новый философский журнал «Вопросы философии», взамен переставшего в 1944 году выходить прежнего журнала «Под знаменем марксизма». «Вопросы философии» по своему профилю отличаются от журнала «Под знаменем марксизма» большим размером, охватом и более академическим (хотя, конечно, неизбежно партийным) тоном. Серьезному обсуждению стали подвергаться частные, более или менее нейтральные философские проблемы — например, категориальный анализ (анализ таких категорий, как единство, множественность, причинность, субстанциальность и т. п.). Далее, новый советский журнал стал давать больше информации о современных западных философских учениях. Довольно богато стал представлен и отдел рецензий — более чем на 50% о западных, особенно американских, философских книгах. По словам польского критика Бохенского, с 1947 года в Советском Союзе можно наблюдать «известную интенсификацию философской активности».

Немалое влияние было обращено на частно-философские проблемы, выдвигаемые современной физикой. Например, теория относительности Эйнштейна, которую с 1922 года принято было только критико-

вать и отвергать, с 1947 года получила известные права гражданства. Ее, конечно, критиковали, но уже не в прежнем негативном духе, а признавая заслуги Эйнштейна как ученого.

Не меньшее внимание стало уделяться и квантовой теории Гейзенберга, Шредингера и Дирака. Как известно, ведущие физики Запада приходят — главным образом, на основании квантовой теории — к идеалистическим, а не материалистическим выводам, поскольку было доказано, что материя — один из видов нематериальной энергии. Разумеется, против этого развития, губительного для материализма, советские философы повели фронтальную борьбу.

Некоторые советские статьи на эту тему все же заслуживают внимания. Например, рассуждая о «природе физического знания», кое-кто стал доказывать, что для понимания внутриатомных микрофизических процессов нужно прежде всего отказаться от макрофизических моделей. Вокруг этой, смелой, по советским понятиям, мысли возгорелась даже полемика, хотя все тут были очень осторожны в своих выводах.

Обобщенно говоря, этот период советской философии знаменовал собой некую оттепель, которая для литературы пришла значительно позже, лишь после смерти Сталина.

Разумеется, философская оттепель до смерти Сталина была еще более относительной, чем несколько позднее наступившая литературная оттепель. Ибо что касается основных философских проблем, то поневоле нужно было разжевывать и пережевывать сказанное классиками марксизма, включая Ленина и Сталина.

Мало того, когда Сталин возомнил себя не только вождем мирового пролетариата и философом, но также высшим авторитетом в области биологии и лингвистики, советским философам пришлось писать статьи в этом направлении.

Имею в виду, прежде всего, санкционированное Сталиным возведение в догму мичуринско-лысенковской школы в биологии, согласно которой гены переносят по наследству жизненный опыт индивида. Как известно, согласно классической теории Менделя, до сих пор признаваемой в биологии, гены передают лишь родовой, а не индивидуальный опыт. Лысенковская теория была важна для большевиков тем, что поддерживала тезис о преобразовании природы согласно воле человека.

В 1950 году Сталин разразился известной статьей по языкознанию, в которой раскритиковал господствующую до того в советской лингвистике теорию академика Марра, так называемую яфетическую теорию, согласно которой язык в своих корнях отражает способ ручного труда и является своего рода надстройкой над трудовым базисом. В противовес этому Сталин заявил, что язык не носит трудового или классового характера, что он не является ни надстройкой, ни базисом, а чем-то средним.

Это, между прочим, было шагом в направлении здравого смысла, и советские философы отдали дань и этому открытию вождя. Есть, дескать, вещи, которые не подходят ни под базис, ни под настройку. Но это все — частности.

В общей схеме развития советской философии важно другое: спустя несколько лет после смерти Сталина и непосредственно после знаменитой речи Хрущева с разоблачениями Сталина (1956 год) для советской философии настал новый период, длящийся и поныне.

Этот, последний пока, период советской философии характеризуется в основном теми же чертами, что и предшествующий, только что описанный нами. Тем не менее есть основание выделить этот последний период, во-первых, в силу того, что относительная либерализация философии (опять-таки, по советским масштабам), начавшаяся с 1947 года, продолжалась теперь уже в большей степени. Стало немодным и даже нежелательным восхвалять при этом так называемые «философские заслуги» Сталина, и никто более не утверждает, что в его лице марксизм достиг своей вершины.

Но есть и другие, более конкретные основания: было покончено с вульгарным упрощенчеством сталинского труда «О диалектическом и историческом материализме». В этом труде, педагогическо-пропагандные достоинства которого мы уже отметили, Сталин исказил материалистическую диалектику, выкинув из нее синтез и оставив место лишь тезису и антитезису.

В новых советских пособиях по диамату и истмату третий закон диалектики («отрицание отрицания», то есть синтез) был восстановлен в своих правах (хотя, скажем от себя, как-то вяло).

Скажем в заключение несколько слов о положении логики в советской философии.

В духе последовательного диамата, должна существовать лишь диалектическая логика (логика противоречия, для которой законы формальной логики не писаны). Соответственно, с конца 20-х годов логика, как отдельная дисциплина, была изгнана из школьных курсов. Ведь диалектика и есть настоящая логика!

Но с 1948 года — с начала четвертого периода советской философии — формальная логика была снова восстановлена в своих правах и введена в программы средних школ. Сталин, столь радикально-крайний в своей политической практике, под старость стал более умеренным на философском фронте и, очевидно, понял пользу логики. После 1948 года стали появляться специальные статьи в защиту формальной логики, против которых выступили наиболее рьяные диалектики. В течение 1950–1951 годов и затем в 1955 году по вопросам логики даже велись дискуссии, так что единство «философского фронта» было снова нарушено — правда, по сравнительно нейтральному вопросу. В конце концов, был найден компромисс: формальная логика стала признаваться

в качестве введения в диалектику — как своего рода приготовительный класс диалектической логики.

На этом мы закончим общий обзор истории советской философии. Ее сравнительная либерализация с 1947 года и, несколько в большей степени, с 1956 года не означает, конечно, свободы мысли, даже в рамках марксизма-ленинизма. Речь тут может идти лишь о большей или меньшей степени *несвободы*.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## Н. Лосский

### С.А. Левицкий. Трагедия свободы. «Посев», 1958 (350 стр.)

Книга Левицкого содержит в себе разносторонне выработанное учение о свободе воли. Названа она «Трагедия свободы» потому, что свобода есть великий, но вместе с тем и опасный дар: она легко подвергается искажениям, и предпоследняя часть книги озаглавлена «Патология свободы». Начинает свое исследование Левицким с выяснения различных видов свободы и опровержения детерминизма, материалистического, психологического, теологического и логического (учение Шестова). Положительное учение о свободе воли содержит в себе рассмотрение вопросов о причинности и целесообразности, об отношении между телом и душою, о строении личности, о совести. Сюда входят и наиболее трудные для понимания учения о смысле и связи таких категориальных понятий, как возможность, действительность, бытие, сущее и т. п.

Как видно из сказанного, Левицкий ставит и решает вопросы метафизики, науки, возможность которой отрицают кантианцы и позитивисты. Заниматься этою наукою он считает возможным потому, что придерживается гносеологии, согласно которой человек познает непосредственно в подлиннике не только свои душевные состояния, но и предметы внешнего мира. Такое гносеологическое учение называется в Англии и Соединенных Штатах Америки «реализмом», в Италии «realismo immediate», а в русской философии интуитивизмом. Для сторонников такой гносеологии трудным вопросом является возможность творческого воображения. Этому вопросу посвящена Левицким особая глава. Предшественником его в исследовании этой проблемы был талантливый философ-интуитивист Димитрий Васильевич Болдырев, погибший в 1920 г. вместе с Колчаком.

В отделе книги «Патология свободы» Левицкий дает ценные сведения о многочисленных искажениях свободы. Особенно останавливается он на влиянии страха, ведущем, напр[имер], к жалкому существованию «человека в футляре», и на идолатрии свободы (Штирнер, Ницше), источником кото-

рой является гордыня, ведущая к самообожествлению и далее к сатанопо-добию.

Экзистенциализм связан с учением о свободе, и Левицкий дает ценный обзор содержания учений и критику философии столь различных экзистен-циалистов, как Киркегор, Гейдеггер, Сартр, Ясперс, Бердяев.

В ценной книге Левицкого есть и такие учения, с которыми нельзя согла-ситься. Напр[имер], он говорит, что, сотворив свободу человека, Бог «ограни-чил свое всемогущество и свое всеведение» (стр. 287)*. Догмат всемогущества Бога не есть учение о том, что все действия совершает Бог; а от всеведения Бога ничто не ускользает потому, что Бог, сверхвременно охватывая всё прошлое, настоящее и будущее мира, знает свободные поступки тварных существ путем восприятия, а не путем умозаключений. Если бы у Бога не было всеведения, тогда не существовало бы провиденциальное Божественное руководство историческим процессом.

Заканчивается книга «Социально-историческим приложением», в кото-ром высказаны ценные мысли о «кризисе свободы» в наше время, когда поя-вились тоталитарные государства, возникновению которых способствуют извращения свободы в душе граждан государства. Защита от соблазнов, ведущих к искажению свободы, говорит Левицкий во многих местах своей книги, достигается «через служение ценностям, высшим, чем свобода» (стр. 488), т. е. абсолютным ценностям истины, нравственного добра, красоты, любви к Богу.

(*Новый журнал*. Нью-Йорк. 1959, кн. LVII, с. 289–290)

* Здесь и далее везде указаны страницы настоящего издания.

## Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

### «Трагедия свободы»*

С.А. Левицкий, уже раньше обращавший на себя внимание своими философскими статьями, особенно книгой «Основы органического мировоззрения», написал новую большую книгу, посвященную проблеме свободы. Надо признать, что новый труд С.А. Левицкого является выдающимся и заслуживающим всяческого внимания, — ведь проблема свободы есть самая трудная и в то же время самая актуальная и острая проблема. Для молодого философа это большой риск — начинать свои самостоятельные изыскания в философии с темы свободы. С.А. Левицкий все же рискнул и достиг несомненно большого успеха. В книге есть очень много тонких и ценных анализов; четкость и ясность изложения составляет вообще, насколько я могу судить по другим работам С.А. Левицкого, отличительную черту его как писателя. Как мыслитель С.А. Левицкий хорошо (хотя, видимо, и неполно) знаком с огромнейшей мировой литературой, посвященной теме свободы: мысль С.А. Левицкого не боится подходить к самым запутанным сторонам в проблеме свободы. Вообще надо приветствовать книгу С.А. Левицкого и поздравить его с большой философской удачей.

Тем не менее, в книге есть много спорного, есть серьезные, с моей точки зрения, дефекты. Своими дальнейшими критическими замечаниями я вовсе не хотел бы умалить значение книги Левицкого.

Она действительно ценна, в ней много творческой силы, есть смелость и проницательность в разрешении вопросов, которыми С.А. Левицкий занят в этой книге. Но чем больше достоинств в книге, тем более оправдана критика ее — конечно, sine ira et studio**.

---

* *С.А. Левицкий.* «Трагедия свободы». Изд-во «Посев», Франкфурт на Майне, 1958. 341 стр.

** Без гнева и пристрастия (*лат.*).

Прежде всего начну с мелочей. Хотя С.А. Левицкий пишет очень ясно, но у него проскакивают слова, не отвечающие духу русского языка — например, слово «равность», в смысле равенства, одинаковости. Слово «равность» выдумано С.А. Левицким, и неудачно (см. стр. 267). Или вот еще придуманное им слово «инертивный» (стр. 295); слово придумано плохо. Или вместо слова «причинная» связь в одном месте находим нерусское слово «каузирующая» связь. Очень жалко, что при несомненном литературном даровании С.А. Левицкий пускается создавать неудачные слова.

Второе маленькое мое замечание касается библиографии, приложенной в конце книги. С.А. Левицкий довольно часто ссылается на различных философов, приводя точные их слова, но он никогда не указывает *страницу*, где читатель мог бы найти данную цитату и проверить, насколько верно использует ее автор. Если, например, Бердяев, крупный писатель и философ, никогда не приводил указаний, откуда он взял ту или иную цитату (т. е. не указывал страницы, где находится данная цитата), то ведь Бердяев не был и не хотел быть ученым. Между тем, никак нельзя отрицать, что С.А. Левицкий — настоящий ученый. Почему он не следует общепринятой манере, цитируя тех или иных авторов, точно указывать страницу, где находится данная цитата? Читатель был бы только благодарен автору за его точность.

Но все это мелочи. Гораздо серьезнее и огорчительнее то, что С.А. Левицкий знает русскую философию лишь по ее эмигрантской элите. Как раз по вопросу о свободе в русской литературе было очень много статей, часто очень ценных (особенно в журнале «Вопросы философии и психологии»). Была и целая книга, посвященная теме свободы воли, — магистерская диссертация митр[ополита] Антония (Храповицкого). Была и особая книга о свободе воли, изданная Московским Психологическим Обществом, — хотя и мало данная, но все же ее нельзя игнорировать. Из русской философии как-то странно обидеть Вл. Соловьева, который в своей книге «Оправдание добра» отрицал свободу в человеке. По учению Вл. Соловьева, человек «свободен только в зле»... Это (странное) учение было бы очень кстати разобрать в книге, посвященной «трагедии» свободы.

Удивило меня и то, что С.А. Левицкий совершенно обошел французскую философию XIX века, которая отмечена пламенной защитой индетерминизма. Я лично особенно ценю построения Boutroux, которые к «онтологии» свободы имеют ближайшее отношение. Вообще кроме Бергсона (и в особой главе Сартра) французских мыслителей С.А. Левицкий как-то обходит.

Самое неудачное и неверное в книге С.А. Левицкого — это ее заглавие. Из чтения книги Левицкого видна *трагедия человека как субъекта свободы*, но в свободе, как таковой, нет *ничего трагического*. Вот что мы читаем, например, на стр. 406: «Сам Господь Бог не может проникнуть в мое "я", если "я" этого не хочу, ибо Бог, по Своей воле, сотворил человека свободным. В этом — глубочайший корень "трагедии свободы": я могу не подчиняться самому Господу Богу, и Бог может просветить мое "я" лишь с моего согласия». Совершенно верно, однако, именно из этого следует, что свобода есть

величайший дар, но она, конечно, *ведет* к трагедии, если человеческое «я» не умеет «распорядиться» со своей свободой. Иначе говоря, свобода не является «субъектом» трагедии; субъектом трагедии является сам человек, его глубинное «я». И почему утверждать, что в свободе нет «легкости бытия», как это обычно кажется нам, а есть «тяжесть бытия» (стр. 415)? Странным образом С.А. Левицкий обошел всю тему о *соотношении свободы и благодати.* Тайна нашей свободы не в «добровольном самоотрицании», как пишет С. А. Левицкий (стр. 445), и даже не в творчестве и в служении (там же), а в помощи Бога нам, в том, что католики называют concours divin (кстати отмечу, что католическая литература очень богата в разработке этой темы). Вся тайна и вся радость свободы — чтобы быть с Богом, и это не только не есть «самоотрицание», а, наоборот, расцвет и сила свободы.

С.А. Левицкий, увы, очень связан со схоластикой трансцендентализма, от которой хорошо было бы ему освободиться. Он все время говорит о «мире высших ценностей», связывая себя с которыми человек обретает «истинную» или «подлинную» свободу. Между тем, дело здесь совсем не в сфере ценностей; не случайно именно в этом пункте запутался такой тонкий мыслитель, как Николай Гартман. Тайна свободы *только в нашем отношении к Богу*, а не к миру ценностей. С.А. Левицкому вообще не хватает углубления в *христианскую* постановку проблемы свободы. Думал ли он когда-нибудь о словах ап. Павла (послание к Галатам): «стойте в свободе, *которую даровал нам Христос*»? Христова свобода действительно не совпадает с «естественной» свободой (хотя бы и отдавшей себя миру ценностей). С.А. Левицкий думал ли о том, что «естественная» (хотя бы и «подлинная») свобода ущерблена в первородном грехе? Если проходить мимо этой вековой темы, то трудно понять, что во Христе свобода открывается нам по-новому. Потому и неудачно заглавие книги С.А. Левицкого; лучше бы он назвал ее «Тайна» или «Проблема» свободы. Тут же замечу, что весь отдел «патология свободы» тоже неверен — патология должна быть относима к личности (как субъекту свободы), а вовсе не к свободе. Не вхожу в дальнейший разбор построений С.А. Левицкого и закончу свою рецензию признанием, что книга его есть все же удачный опыт анализа труднейшей темы философии. Если в книге есть серьезные дефекты, то несомненны и значительные ее достоинства.

(*Грани.* 1959, № 41, январь-март, с. 250–252)

## С.О.

С.А. Левицкий: «Трагедия свободы» (*Изд. «Посев»*, 1958).

Перед нами — строго научный разбор одного из труднейших вопросов философии: проблемы свободы воли. Автор — ученик профессора Н.О. Лосского, снабдившего этот объемистый труд сочувственным предисловием. Вместе с тем, на протяжении всей книги, и чем дальше, тем больше, мысль автора отзывается на жгучие вопросы текущей современности. Более того: С.А. Левицкий ничуть не скрывает своей глубокой связанности с определенной политической парией и не навязчиво, но достаточно ясно подводит читателя к позициям «солидаризма». Может возникнуть вопрос: законно ли такое «смешение» и не грозит ли оно ущербом той отвлеченной незаинтересованности, которой принято требовать от исследователя?

Думаем, что ответить нужно решительно: принцип такой трактовки совершенно законен. Перед нами — не смешение разных планов, а их неизбежное и необходимое взаимодействие, предполагающее признание определенной иерархии ценностей, — что и проходит красной нитью через весь труд. В том целостном мировоззрении, которого придерживается автор, иначе даже не может быть: такая многоплановость составляет необходимое условие для успешного охвата всей проблемы в целом.

Дело в том, что так называемая незаинтересованная отвлеченность неизбежно оказывается рассудочной фикцией, когда ее претендуют применять к таким вопросам, которые, как проблема, свободы, и свободы воли в частности, затрагивают самую сущность нашего «я»: правильно реагировать на такие вопросы мы можем только на основании всего многопланового опыта своего существования, и те или иные ответы, которые мы на них дадим, будут в свою очередь отзываться на всех различных планах существования.

Таким образом, уже стираются грани различных дисциплин: вопрос в основе своей чисто философский не может решаться в отрыве от данных современной психологии, и мы склонны даже считать наиболее интересными в книге С.А. Левицкого те главы, которые посвящены личной и коллективной психологии в их взаимоотношении с проблемой свободы. Стирается грань

между познанием и художественным творчеством, потому что подлинный опыт свободы мы имеем в творческом акте более, чем в чем-либо ином, и иные литературные цитаты, удачно приведенные С.А. Левицким, говорят об этом больше, чем могли бы сказать отвлеченные рассуждения. Стирается грань между метафизикой и историей, потому что метафизическая свобода самоопределяется в актах, происходящих во времени, в истории, и таинственная сущность свободы переплетается с таинственным и реальным внедрением вечного во временное. Глава о проекции идеи свободы в истории последних столетий, о ее извращениях и о влияниях этих извращений на общее историческое развитие вытекает поэтому совершенно естественно из всего предыдущего, и пожалеть скорее надо о том, что эта глава, пожалуй, слишком схематически кратка. Эта, на наш взгляд, чрезмерно схематическая краткость составляет также одну из причин, почему намечаемый автором выход из исторического кризиса кажется нам, хотя и правильным в самом основном, но недостаточно четко и недостаточно убедительно выраженным.

Достаточно ли далеко и последовательно проводит вообще С.А. Левицкий свое целостное мировоззрение? Не останавливается ли невольно перед некоторыми последними выводами? Кое-где мы склонны думать, что да. Иррациональную сущность свободы и несоизмеримость человеческого рассудка с полнотою целостной реальности он показывает совершенно убедительно. Все, что он пишет о роли подсознания и сверхсознания, — превосходно. Отсюда вытекает и его основной вывод о том, что первоначальная отрицательная, хаотическая свобода становится положительной тогда, когда она через сверхсознание соприкасается с абсолютным и «самодетерминируется», свободным актом подчиняясь абсолютному и этим сама себя ограничивая. Без этого самоограничения, при отказе служить высшим ценностям, свобода превращается в произвол и тем самым себя упраздняет. Историческое проявление этого закона автор совершенно справедливо находит в относительной слабости перед тоталитаризмами либеральных демократий, недостаточно проникнутых высшим служением и склонных саму свободу возводить в (ложный) абсолют.

Таким образом — и С.А. Левицкий говорит это совершенно ясно — решение вопроса может быть только религиозным, оно — в сверхрациональном мистическом плане. Но там, где С.А. Левицкий сводит это решение к примату «сверхличных религиозных ценностей», там, где он анализирует понятие Добра, все же создается некоторое впечатление, что он слегка рационализирует суверенную реальность личного христианского Бога, — ту реальность, которую с такой потрясающей силой ощущал [не только] Киркегор, но и Дунс Скот — почему-то лишь вскользь и, кажется, даже без упоминания затронутый Левицким — и, между прочим, Лев Шестов, критика которого Левицким кажется нам все-таки слегка односторонней.

И с этим, по-видимому, связаны две странности, которые нам бросились в глаза. С одной стороны, это — определение надежды, как направленной (единственно) на «земное благо», — «в отличие от веры, обращенной к небесному», — причем С.А. Левицкий подчеркивает еще «субъективный» характер предмета

надежды. Другая такая же странность — оправдание смерти как «завершения творческого пути», как освобождения от того состояния, «когда для нас (уже) нет ничего нового, когда все новое становится старым».

Между тем, ясно совершенно, что при той добровольно принимаемой человеком суверенности личного Бога, к которой Левицкий, казалось бы, должен был придти, надежда (подлинная) может быть обращена лишь на космическое преображение, т. е. на полное осуществление замысла Творца, и тем самым уже освобождается совершенно от всякого «субъективного» элемента. Противопоставление «земного» и «небесного» в этом пределе также теряет всякий смысл («яко на небеси и на земли») и вместе с тем это означает безусловное отрицание смерти, безусловное упование, что «последний враг побежден будет смерть». Психические феномены старения, предвестники смерти, на которые ссылается С.А. Левицкий, ни в какой мере не ослабляют, а напротив, усиливают это требование полноты вечной жизни в бесконечном сотворчестве человека с Богом. Приходится признать, что Федоров, при всем своем утопизме, эту «мелодию» услыхал куда яснее и лучше.

В этой перспективе бесконечного сотворчества человека с Богом общественные ценности — при условии, конечно, быть правильно понятыми, — наполняются глубочайшим религиозным содержанием, настолько, что, пожалуй, перестают носить тот промежуточный характер, который им приписывает С.А. Левицкий. Общее дело оказывается делом богочеловеческим в самом точном значении этого слова, и в отрыве от него всякие отвлеченные духовные ценности рискуют превратиться опять в абстрактные формулы, одинаково далекие и от живого Бога, и от живого человека. Надо все-таки помнить, что евангельский критерий подлинной духовной жизни есть только один: живая связь с Богом и с ближними.

В прямой связи с этим, наше старое понятие соборности и еще больше — ощущение соборности, основанное на целостном восприятии человека и мира и того, что над миром стоит, само собою приходит на ум при нашем современном пересмотре понятий свободы и творчества. С.А. Левицкий о нем упоминает, но лишь вскользь. Правильно ли, однако, оставлять неиспользованным это добро и предпочитать ему — пока еще порядком расплывчатое и все же не достигающее ни этих высот, ни этих глубин — понятие «солидаризма»?

Но, повторяем, все это — лишь оговорки о том, что автор «Трагедии свободы», по нашему мнению, пошел еще недостаточно далеко в усвоенном им направлении. В правильности самого этого основного направления мы не сомневаемся. А труд, проведенный С.А. Левицким, — огромен, ценен и даром не пропадет.

Досадно,— особенно в такой книге — количество опечаток, безобразных, порой смехотворных, а иной раз извращающих смысл.

(*Возрождение*. Париж, 1959, тетрадь 92, август, с. 132–134)

## Игумен ГЕННАДИЙ

### С.А. Левицкий. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Изд. «Посев». Франкфурт на М. 1968.

Литература по истории русской философии весьма немногочисленна. Она исчерпывается тремя-четырьмя десятками книг. Большинство их напечатано в двадцатых годах этого столетия. За исключением «Истории русской философии», написанной о. Василием Зеньковским (1950 г.), и одноименного труда Н.О. Лосского, вышедшего на английском языке (1951 г.), все, что было написано по этому вопросу, представляет собой библиотечную редкость. Поэтому выход в свет рецензируемой книги следует весьма приветствовать.

Автор поставил себе задачей написать популярное изложение истории развития русской мысли, причем настоящий том, обнимающий период от начала русской письменности до философии В.С. Соловьева включительно, послужит введением ко второму, уже намеченному к изданию. Во втором томе будет изложена русская философия «по преимуществу». Следовало бы, исходя из этой точки зрения, В. Соловьева включить во второй том, охватывающий период возникновения систем.

Совершенно правильно автор назвал свою книгу очерками по истории русской *философской и общественной* мысли, подчеркнув таким образом, что не всякий мыслитель является философом. Где проходит грань между мыслителями вообще и философами в частности — сказать трудно. Философия, особенно русская, уходит своими корнями в религиозную почву, своей же вершиной (философия государства, истории, этики, эстетики и др.) тематически переплетается с разными политическими и социальными науками.

В предисловии автор упоминает, что он преследовал более педагогическую и литературную, чем собственно исследовательскую цель. Это благоприятно отразилось на удобочитаемости книги: она написана ясно и легко. В приложении — подробная библиография.

(*Новый журнал*. Нью-Йорк, 1970, кн. 99, с. 271–272)

## С.О.

### С.А. Левицкий. Очерки по истории русской философский и общественной мысли. Изд. «Посев», Франкфурт / М., 1968

Вступая в этот год, мы писали, в редакционной статье нашего январского выпуска, о поставленной в самой России задаче — « собрать и пересмотреть» для русского будущего наше национальное духовное достояние. Эта задача, в некоторой своей части осуществимая только в условиях зарубежной свободы, продолжает приобретать все больше значения. Вот почему нельзя не отметить, хотя бы и с запозданием, вышедший уже около двух лет тому назад 1-й том «Очерков по истории русской философской и общественной мысли» проф. С.А. Левицкого, представляющий собой ценный вклад в это необходимое дело «описи имущества» и его «пересмотра».

Как скромно пишет сам автор в предисловии, этот небольшой томик — всего 216 страниц, — охватывающий период от возникновения умственной жизни на Руси и до начала нашего столетия, преследует главным образом педагогические и популяризаторские цели, а потому и не претендует ни на исчерпывающее изложение, ни на особую исследовательскую новизну. Однако новизна есть, она, с одной стороны, в широте синтеза, использующего и сводящего воедино множество сведений, ставших доступными лишь за последнее время и до сих пор мало привлекавшихся для создания правильной общей картины, и, с другой стороны, немало нового читатель найдет в собственных замечаниях автора, особенно в более детально разработанных «Приложениях», посвященных отдельным характерным явлениям в истории русской мысли. Нет сомнения в том, что эта книга принесет особую пользу в самой России, куда она, надо надеяться, проникает, как и почти все, что выходит в свет за рубежом, и поможет расширению кругозора, которого там так желают вопреки шорам партийной казенщины. Но и за рубежом она позволяет нам яснее усвоить и глубже оценить основные искания, блуждания и достижения наших духовных предков.

Как и подобает ученому исследователю, проф. Левицкий стремится к строгой объективности, стараясь воздать должное каждому течению и каждому его представителю, не умалчивая и о слабых сторонах тех из них, которые ему наиболее близки. Тем не менее, собственные предпочтения автора достаточно ясны, и любому непредвзятому читателю трудно будет не разделить их. Я сказал бы даже, что необходимая сдержанность академического изложения не помешает читателю с большей решительностью и определенностью сделать выводы из предлагаемого ему интереснейшего материала. Читая С.А. Левицкого, мы с совершенной неустранимостью убеждаемся в той истине, далеко уже не новой, но часто еще недостаточно осознанной и здесь по-новому поданной, что в России, — может быть, больше, чем где бы то ни было, — и чистая философия, и философия общественная достигают подлинных высот только тогда, когда они черпают свои силы из религиозной реальности, притом подлинной, а не мнимой, и положительной, а не бесовской. По сравнению со славянофилами, именно «ранними», или с Достоевским, все даже наиболее крупные русские представители той философской и общественной мысли, которая лишилась касания горнего мира, решительно производят впечатление пигмеев.

Гуманизму, оторвавшемуся от своих христианских истоков и «крипторелигиозному» течению у многих русских «отрицателей» С.А. Левицкий уделяет много внимания. Он, конечно, прав, видя главную силу Герцена в подсознательно у него сохранившихся постулатах религиозного характера или подчеркивая, например, вслед за Г.П. Федотовым, унаследованные от христианства аскетизм, жертвенность и нравственную чистоту у «шестидесятников» и «народников». Признаемся все же, что невыносимая пошлость их примитивно позитивистских убеждений, иллюстрированная нашим автором посредством многих сногсшибательных примеров, не становится от этого более привлекательной. Особенно для нас, людей послереволюционной эпохи, поневоле отдающих себе отчет в том, что сознательное отвержение горних сил давало простор силам бесовским, именно так, как это видел уже Достоевский. Под этим углом зрения, и аскетизм, и нравственная чистота, лишенные своего религиозного смысла, в конце концов представляются даже дополнительным соблазном.

Что-то манихейское чувствуется в истребительной ненависти ко всему существующему, ко всему исторически сложившемуся, которая владела нашими «бунтарями», переставшими признавать Бога-Творца. По своей натуре Бакунин был, конечно, честнее Маркса, как это и показывает вполне убедительно С.А. Левицкий, но люциферианский стих Интернационала «Мы наш, мы новый мир построим» вполне отвечал устремлениям и того, и другого. И не та же ли глухота к естественному историческому развитию довела Герцена, внутренне «раздвоенного», как пишет С.А. Левицкий, до перехода в лагерь внешних врагов России, что в конце концов и свело на нет его, прежде огромное, влияние на родине?

В противоположном лагере, у славянофилов, на мысли того же рода наводит, очень хорошо показанное нашим автором, снижение духовного уровня от Хомякова, Киреевского, Самарина к Данилевскому, с его «естественнонаучной» схематизацией истории, почти целиком перешедшей впоследствии к Шпенглеру. В итоге опять — бесовская жуть, только в другом обличье: хоть Шпенглер под самый конец своей жизни и проклял этих своих «незаконных детей», он все-таки оказался одним из «духовных отцов» германского национал-социализма.

Обратный пример — Чаадаев, очерк о котором кажется нам одним из самых удачных и интересных в книге. Его протест, при всех своих первоначальных крайностях, никогда не переставал быть религиозно осмысленным в самой своей основе. Очевидно, с этим и связано то, что настойчиво отмечает наш автор на основании материалов, опубликованных уже в советское время: «довольно радикальный переворот», происшедший в 40-х годах «в его (Чаадаева) оценках России и смысла ее бытия». Приведенные С.А. Левицким выдержки из этих более поздних писем Чаадаева, действительно вполне убедительны: здесь уже и католическая однобокость преодолена «воздаянием должного» православной Церкви, а вместе с этим выступает и, достаточно неожиданное, утверждение «вселенской миссии» России, ее призвания «обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого».

Теперь более понятными становятся влечение к Чаадаеву таких людей, как Хомяков, и дружба с ним Пушкина. Тут да будет позволено нам пожалеть об одном пробеле: думается, что в книге, посвященной развитию русской философской и общественной мысли, Пушкин заслуживал хоть небольшого параграфа. Против этого ничуть не говорит то обстоятельство, что сам Пушкин открещивался от всякой «метафизики» и, конечно, не создал никакой «системы». Недоверие к очень уж законченным, закругленным системам можно счесть даже за положительное качество, в большинстве случаев присущее подлинно творческой русской мысли. А уж в том, что эта творческая мысль была у Пушкина, одновременно «славянофила» и «западника» avant la lettre**, в связи с этим — «либерального консерватора» в общественной жизни, сомневаться никак не приходится. И если надо было ждать чуть ли не Пушкинской речи Достоевского, чтоб увидеть в России дальнейшую разработку этих пушкинских тем, то это тоже не аргумент против их творческого значения.

Конечно, не при чем тут и «системы морали». При всем преклонении перед гением Толстого, нельзя не испытать удручающего чувства, читая лишний раз у Левицкого о том, как непроглядно-рассудочная система морали, несомненно навеянная в значительной степени «передовыми» (с позволения сказать) взглядами его эпохи, подменила у великого писателя тот опыт жизни в Духе, который один только важен. Трагический пример того, как у «врожденно религиозного человека», каким Толстой, по определе-

* Здесь: еще до того, как возникли эти направления (*фр.*).

нию проф. Левицкого, несомненно был, разум поддался совращению на пути как будто бы ясные, а в действительности ведущие в ничто.

Блестящая ясность мысли, законченная философская система (в сущности, первая в истории русской умственной жизни) были, конечно, у Владимира Соловьева, которому посвящен последний очерк в разбираемом томе. И признаюсь, что как раз это кажется мне тревожным. Можно ли еще говорить вообще о Вл. Соловьеве, без учета всего того, поистине страшного, что о рационалистической основе его мировоззрения писал Лев Шестов? Знаю, конечно, что у Шестова дело почти никогда не обходится без преувеличений, сама беспощадная последовательность его анти-рационализма порою начинает даже походить на какой-то рационализм навыворот, — но вопрос о подчинении у Соловьева подлинного религиозного опыта рассудку стоит, и уйти от него нельзя. Нельзя тем более ввиду тех опытов не высшей, а смутной и смущающей потусторонней реальности, которые у Соловьева были и самим проф. Левицким упоминаются, — не пример ли это опять посторонних вторжений в недостаточно заполненное пространство? С той же рассудочной подоплекой может быть связано и соловьевское увлечение внешней стройностью католицизма, в которую, кстати, его собственная «система» по-настоящему не укладывалась никогда, а отсюда и разочарование, и глубокий пессимизм, овладевшие им под конец. Разумеется, все это не умаляет его несомненной гениальности, проявленной во всем, в том числе и в этих заключительных предчувствиях финальной катастрофы.

Остается, однако, что у истоков русского «религиозного Ренессанса» начала этого века стоит философ очень крупного калибра, но в чем-то двусмысленный. Тем более интересно будет увидеть, как проф. С.А. Левицкий представит прорастание посеянных Соловьевым семян во втором томе своего труда, который, надо надеяться, теперь уже не замедлит появиться в свет.

(*Возрождение.* Париж, 1970, « 226, ноябрь, с. 132–135)

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ С.А. Левицкого

### КНИГИ

Основы органического мировоззрения. «Посев», б/м, 1946.
Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне: «Посев», 1958 (2-е изд. — 1984).
Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. I. Франкфурт-на-Майне: «Посев», 1968 (2-е изд. — 1983). Т. II. 1981.

### СТАТЬИ И РЕЦЕНЗИИ

Достоевский в свете миросозерцания современности // Новь (Таллин). 1928, № 1.
О философии Владимира Соловьева // Новь (Таллин). 1930, № 3.
Достоевский и Кьеркегор // Кварт. 1934 (на чешском языке).
*Lewitzky S.* Freiheit und Erkenntnis // Archiv der Karlsuniversität in Prag, 1941.
Вл. Соловьев // Грани. 1946, № 2, с. 36–39.
Трагедия отвлеченного добра (По поводу романа Достоевского «Идиот») // Грани. 1947, № 3, с. 31–35.
Солидаризм как социальное мировоззрение // Посев. 1947, № 9 (58), 29 июня.
Социализм и солидаризм // Посев. 1947, № 16 (65), 17 августа.
Солидаризм и демократия // Посев. 1948, №№ 38 (121) — 39 (122), 19–28 сентября.
О духовной генеалогии солидаризма // Посев. 1949, № 22 (157), 29 мая.
Мировоззрение психоанализа. От Фрейда к Юнгу // Грани. 1949, № 5, с. 103–112.
Клеветникам русской философии // Посев. 1950, № 33 (222), 13 августа.
The Soul and Mask of Bolshevism [Душа и маска большевизма] // The Scientific Monthly. 1951, September, p. 183–187.
Достоевский и кризис гуманизма // Грани. 1951, № 14, с. 162–176.

Безумие рационализма // Грани. 1952, № 16, с. 156–162.
Наше идеологическое лицо // Посев. 1952, № 32 (323), 10 августа.
О духовных основах солидаризма // Посев. 1953, № 43 (334), 26 октября.
Об одной забытой полемике (Чернышевский и Юркевич) // Грани. 1953, № 19, с. 106–109.
С.Л. Франк и его учение // Грани. 1954, № 22, с. 146–153.
Соблазн историзма // Мысль. 1954, № 3–4, с. 110–115.
Этика Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.
Гносеология самопознания // Грани. 1955, № 25, с. 174–184.
Свобода и творческое воображение // Грани. 1955, № 26, с. 146–153.
Вл. Соловьев и Достоевский // Новый журнал. 1955, № 41, с. 197–209.
Об «амнистии» Ф.М. Достоевского // Грани. 1956, № 29, с. 101–106.
Об упадке философии // Грани. 1956, № 31, с. 177–184.
Тишайший философ (К 150-летию со дня смерти И.В. Киреевского) // Грани. 1956, № 32.
Апостол современного рационализма (Б. Рассел) // Грани. 1957, № 39, с. 177–184.
Н.А. Бердяев — философ трагической свободы // Мосты. 1958, № 1.
По ту сторону славянофильства и западничества // Грани. 1958, № 38.
Н.Н. Страхов. Очерк его философского пути // Новый журнал. 1958, № 54.
Экзистенциализм и психоанализ // Опыты. 1958, № 9.
Свобода и бессмертие (О романе Пастернака «Доктор Живаго») // Мосты. 1959, №2.
Заживо погребенный век (писатели русской эмиграции) // Грани. 1959, № 42, с. 205–211.
Книга о жизненном пути Бердяева // Грани. 1959, № 44, с. 231–232.
Об упадке созерцания // Грани. 1960, № 46, с. 204–208.
Из книги С.А. Левицкого «Трагедия свободы» // Вольная мысль. 1960, № 2, с. 129–133.
Патриарх русской философии (К 90-летию Н.О. Лосского) // Грани. 1960, № 48, с. 186–193.
Толстой и Шопенгауэр (К 50-й годовщине смерти Толстого и к 100-й годовщине смерти Шопенгауэра) // Новый журнал. 1960, № 59, с. 203–213.
Еще о трагедии свободы // Мосты. 1961, № 6.
В защиту философии // Мосты. 1961, № 7.
Оправдание духа // Грани. 1961, № 49, с. 159–165.
Кризис общения // Мосты. 1962, № 9.
Силуэты русских мыслителей: М. Бакунин, Лев Шестов // Грани. 1963, № 54, с. 196–207.
Этюды о скуке // Новый журнал. 1963, № 71.
Б.П. Вышеславцев // Грани. 1965, № 57, с. 114–131.
Гениальный неудачник (А. Белый) // Грани. 1965, № 59, с. 113–135.

О религиозно-философском Ренессансе // Грани. 1965, № 57.
Место Н.О. Лосского в русской философии // Новый журнал. 1965, № 70, с. 253—269.
Рец. на книгу: *Utechin S.* A concise history of Russian political thought // Грани. 1965, № 70, с. 212–220.
История русской политической мысли // Грани. 1966, № 60, с. 235–237.
Рец. на книгу: *Zernov N.* The Russian Religious Renaissance of the 20-th century // Грани. 1966, № 75, p. 227–229.
Против духоморов и духоморства // Новый журнал. 1966, № 82, с. 229–247.
Комментарии к проблеме движения // Грани. 1967, № 4, с. 312–315.
Этюд о смерти // Русская мысль. 1967, ноябрь, с. 4–5.
Свобода и истина // Посев, 1967, июнь, с. 6–7.
Экзистенциальный диалог (Н.Бердяев и Л. Шестов) // Новый журнал. 1967, № 75, с. 218–227.
Серен Кьеркегор // Посев. 1967, № 43, ноябрь, с. 4–5.
Мартин Хайдеггер // Посев. 1967, № 45, ноябрь, с. 5–6.
Жан Поль Сартр // Посев. 1967, № 46, декабрь, с. 5–7.
Карл Ясперс // Посев. 1967, № 47, декабрь, с. 3–5.
Этюд о неверии // Русская мысль. 1967, декабрь, с. 4–5.
О метафизическом легкомыслии // Новый журнал. 1967, № 89, декабрь.
Юмор и религия // Русская мысль. 1968, январь, с. 7–8.
Комментарии к заметке Н.О. Лосского // Вольная мысль. 1968, № 4, февраль, с. 8–10.
Классические доказательства бытия Божия и современная философия // Новый журнал. 1968, № 91, с. 265–280.
Бердяев: пророк или еретик? // Новый журнал. 1975, № 119.
О смысле раскаяния // Новый журнал. 1975, № 121.
Трагедия свободы — современный вариант (О подрыве свободы изнутри) // Континент. 1975, № 5.
Гуманизация психоанализа. Учение Виктора Франкла // Новое русское слово. 1977.
Одиночество и общение // Новое русское слово. 1977, 24 апреля.
Воспоминания о Лосском // Новый журнал. 1977, № 126.
Воскрешаемость Ренессанса // Новый журнал. 1977, № 129.
К. Леонтьев (в соавторстве с Ю.П. Иваском) // Новый журнал. 1977, № 129.
Загадка человеческой личности // Грани. 1977, № 106.
Истоки и перспективы свободы // Континент. 1977, № 14.
Памяти великого философа (С.Л. Франк) // Новый журнал. 1977, № 127.
Предисловие к книге «Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Lossky». Etablie par B. et N. Lossky (Bibliotheque Russe de PInstitut d'etudes Slaves. T. XLV). Paris, 1978 (на фр. языке).
Злые парадоксы // Новое русское слово. 1979 (?).
В защиту антикоммунизма // Новое русское слово. 1980, 27 января, с. 2.

О русском национализме // Новое русское слово. 1982, 4 апреля.
О парижской ноте // Новое русское слово. 1983, 18 сентября, с. 8–9.

## ПУБЛИКАЦИИ СОЧИНЕНИЙ С.А. ЛЕВИЦКОГО В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Трагедия свободы (Фрагменты книги) // Социологические исследования. 1991, № 4, с. 129–150.
О русском национализме // Литературная газета. 1993, 19 февраля.
Н.О. Лосский [глава из книги «Очерки по истории русской философской и общественной мысли». Т. 2, Франкфурт-на-Майне, 1968] // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994, с. 390–409.
Б.П. Вышеславцев // *Вышеславцев Б.П.* Сочинения. М. 1995, с. 5–14.
Трагедия свободы (Сочинения. Том 1). М.: Канон, 1995 (в «Приложении» к этому тому напечатаны статьи: «Классические доказательства бытия Божия и современная философия», «Гуманизация психоанализа», «В защиту антикоммунизма», «О русском национализме», «Душа и маска большевизма»).
Очерки по истории русской философии (Сочинения. [Том 2]). М.: Канон, 1996 (Том 1: От истоков до XIX века. Том 2: Двадцатый век).
С.Л. Франк [глава из книги «Очерки по истории русской философской и общественной мысли». Т. 2, Франкфурт-на-Майне, 1968] // *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997, с. 438–450.
Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003.

## ЛИТЕРАТУРА О С.А. ЛЕВИЦКОМ

*Зеньковский В.В.* Рец. на книгу «Трагедия свободы» // Грани. 1959, № 41.
*Лосский Н.О.* Рец. на книгу «Трагедия свободы» // Новый журнал. 1959, № 57, с. 289–290.
*С.О.* Рец. на книгу «Трагедия свободы» // Возрождение. 1959, № 92.
*Игумен Геннадий* (Е.А. Эйкалович). Рец. на книгу «Очерки по истории русской философской и общественной мысли» // Новый журнал. 1970, № 99.
*С.О.* Рец. на книгу «Очерки по истории русской философской и общественной мысли» // Возрождение. 1970, № 226.
*Редлих Р.Н.* (сост.) С.А. Левицкий — философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне, 1972.
*Бернацкая-Иванс Т.* «Загадка человеческой личности» [о лекции С.А. Левицкого] // Новое русское слово. 1977, май.
*Киселев В., прот.* Памяти старого друга // Русское возрождение. 1983, № 21.
*Самарин В.* Русский философ (К 75-летию С.А. Левицкого) // Единение. 1983, № 34, 26 августа.

*Бутков В.* Памяти профессора Сергея Александровича Левицкого // Русское Возрождение. 1984, № 1, с. 185–187.

*Седых А.* Памяти С.А. Левицкого // Новое русское слово. 1984.

*Сапов В. В.* «Единственный мост» (Сергей Левицкий и философия русского солидаризма) // Социологические исследования. 1991, № 4, с. 123–129.

*Редлих Р.Н.* Последний или первый? // Посев. 1993, № 6.

*Исаков С.* Сергей Александрович Левицкий // Эстония. 1995, № 83, 11 апреля, с. 4.

*Сапов В.В.* Сергей Александрович Левицкий (Историко-биографический очерк) // Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1995, с. 427–443.

*Сапов В.В.* С.А. Левицкий // Русская философия. Словарь. М., 1995, с. 255–256.

*Мендюк З.* М.В. Левицкая // За Россию, № 9 (341), март–апрель 1998, с. 15.

*Сапов В.В.* С.А. Левицкий // Новая философская энциклопедия. М., 2001, т. 2, с. 380–381.

# КОММЕНТАРИИ

# ОСНОВЫ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Печатается по тексту издания: *Левицкий С.А.* Основы органического мировоззрения. «Посев», 1946. Место издания не указано. На последней странице обложки надпись: License from 14 July, Civil Affairs Division. Authorized by EUCOM HQ. Civil Affairs Division.

## Предисловие

[1] О сущности разработанного им учения Н.О. Лосский писал неоднократно. «Отвлеченным я называю идеал-реализм, допускающий только отвлеченно идеальные начала, идеи, тогда как конкретный идеал-реализм признает, сверх того, еще и конкретно-идеальные начала. К области отвлеченно-идеального относятся *идеи,* т. е. все *несамостоятельные* идеальные начала, например математическая идея равенства, числа и т. п. Идеи могут быть не только *формальными... но и материальными...* Сами по себе они не деятельны, они не живые существа, а только формы или содержания живых существ.

*Конкретно-идеальные* начала суть *относительно самостоятельное бытие.* Это живые, деятельные существа, сами по себе сверхвременные и сверхпространственные, как все идеальное, но *активно* обнаруживающиеся в обосновываемых ими низших сферах бытия, напр[имер] даже в материально-пространственных процессах. Содержание их не может быть исчерпано никакою суммою отвлеченных идей, свойств, способностей, возможностей. Примером конкретно-идеального бытия могут служить Nous [ум] Платона, монада Лейбница, идея в философии Гегеля...» (*Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 120–121).

[2] Менхегоф — лагерь для «перемещенных лиц» под Касселем в Западной Германии, где с лета 1945 г. находился центр НТС; здесь было основано издательство «Посев», среди первых изданий которого — букварь Вахтерова, труд С.А. Левицкого, перевод книги В. Шубарта «Европа и душа России».

## Введение

[3] В дополнениях к первой книге трактата А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» есть специальная глава (17-я) под названием «О метафизической потребности человека», где говорится *о* том, что в связи с размышлениями о собственном бытии и смерти «возникает свойственная только человеку потребность в метафизике: он, таким образом, — animal metaphysicum [метафизическое животное]» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1992, т. II, с. 236).

[4] Динамическая теория материи разработана Кантом в следующих сочинениях, написанных им в «докритический период» творчества: «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Новая теория движения и покоя»(1758). Во второй из указанных работ Кант разработал гипотезу о происхождении нашей солнечной системы из рассеянных материальных частиц («туманных масс»), нагревавшихся от трения в результате внутреннего притяжения и отталкивания. В 1796 г. П. Лаплас, независимо от Канта, развил аналогичные идеи в своем «Изложении системы мира» и дал математическую разработку гипотезе образования звезд и планетных систем из диффузной материи.

[5] По преимуществу (*фр.*).

[6] Хотя само выражение «мир как представление» принадлежит А. Шопенгауэру, Левицкий применяет эту формулу к учениям Канта и Юма вслед за Н.О. Лосским, который писал: «Весь мир Канта есть представление, и при том такое представление, все элементы которого существуют только для того, чтобы сложить представление. Это интеллектуализм, доведенный до крайности; это учение о том, что единственный известный процесс есть *процесс познания*» (*Лосский Н.О.* Избранное. М, 1991, с. 120).

[7] *Интенционализм* (от лат. intentio — стремление) — основное понятие философии Ф. Брентано; «каждый психический феномен — согласно Брентано — характеризуется соотнесенностью с каким-нибудь объектом (Psychologische Standpunkte. Bd. 1, Buch 2. Leipzig, 1874, S.I 15; цит. по: Философская энциклопедия. М., 1962, т. 2, с. 290–291). Интенциональность означает, что сознание всегда есть отношение к чему-то; физический объект как таковой не интенционален. Все психологические феномены Брентано делит на три класса: представление (репрезентация как чистое присутствие объекта), суждение (утверждение или отрицание объекта), чувство (любовь или ненависть к объекту).

*Феноменология* — направление в философии XX в., разработанное главным образом Э. Гуссерлем (опиравшимся на идеи своего учителя Ф. Брентано); исходный пункт феноменологии — рассмотрение внеопытных и внеисторических структур сознания; предметное бытие имманентно сознанию и обретает свой объективный смысл благодаря отнесенности к сознанию.

[8] Первая философия — термин Аристотеля, соответствующий позднейшему термину «метафизика» и близкий к понятию «онтология». См.: «Метафизика», 1026a24, a30; 1051b19; 1026a21.

[9] Согласно «закону трех стадий», который О. Конт сформулировал в «Системе позитивной философии» (1851), «все наши мысли необходимо проходят три сменяющих друг друга состояния: сначала теологическое состояние, где открыто господствуют спонтанно возникающие фикции, не имеющие доказательств; затем метафизическое состояние с преобладанием абстракций или сущностей, принимаемых за реальность; и, наконец, позитивное состояние, неизменно основывающееся на точной оценке внешней реальности» (Цит. по: Современная западная социология. Словарь. М., 1990, с. 138).

[10] Цитата из оды Г.Р. Державина «Бог» (1784):

Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества...

(Русская поэзия XVIII века. М, 1972, с. 567).

[11] 1 Ин. 5, 19.

[12] *Теодицея* (от греч. θεός — бог и δίκη — справедливость) — религиозно-философское учение, стремящееся согласовать идею благого и разумного Бога с наличием мирового зла, «оправдать» его за зло на земле; тер мин принадлежит Лейбницу, написавшему специальный трактат «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и происхождении зла» (1710).

## Глава 1

[13] Имманентизм (от лат. immanentis — свойственный чему-либо) — субъективно-идеалистическое направление в философии, отождествляющее бытие, познаваемую реальность с содержанием сознания и отрицающее существование независимой от сознания действительности. Представители имманентизма: В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.

[14] См.: *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1955, с. 18.

[15] Теорию первичных и вторичных качеств Дж. Локк излагает в трактате «Опыт о человеческом разумении». «К первичным качествам относятся такие, которые неотделимы от тела и перечисляются как плотность, протяженность, фигура, движение или покой и число. Вторичные качества — все остальные: цвет, звуки, запахи и т. д. ...Первичные качества находятся фактически в телах; вторичные же качества, наоборот, существуют только в восприятиях. Без глаз не было бы цветов, без уха не было бы звуков и т. п.» (*Рассел Б.* История западной философии. М., 1993, т. II, с. 122–123).

[16] Быть — значит быть воспринимаемым (esse est percepi) — основная формула субъективного идеализма Беркли. См.: *Беркли Дж.* Сочинения. М.,1978, с. 172 («О принципах человеческого знания». I, 3).

[17] Солипсизм (от лат. solus — единственный и ipse — сам) — крайняя форма субъективизма, когда несомненной реальностью признается лишь мыслящий субъект, а все остальное объявляется существующим только в его сознании.

[18] «...Никакими доказательствами, силлогизмами, определениями, — писал Ленин, — нельзя опровергнуть солипсиста, если он последовательно проводит свой взгляд» (*Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. М.,1989, с. 288). Ленин при этом ссылается на мнение Дидро о солипсизме, высказанное столетием раньше: «Экстравагантная система, которую, на мой взгляд, могли бы создать только слепые! И эту систему, к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть, хотя она всех абсурднее» (Там же, с. 40).

[19] О «скандале в философии» Кант пишет в Предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума», но связывает его не непосредственно с Беркли, а с тем, что убедительного и сокрушающего всякий скепсис доказательства «присутствия вещей вне нас» все еще нет. Подробно этот «скандал» разбирает М. Хайдеггер в своей книге «Бытие и время» (М., 1997, с. 203–208).

[20] «Критика чистого разума», по мнению Канта, должна была произвести «изменение в способе мышления», «аналогичное гипотезе Коперника» (*Кант И.* Критика чистого разума. М, 1994, с. 20).

[21] Это утверждение содержится в книге Отто Либмана «Кант и эпигоны» (1865), которую условно можно считать началом неокантианского движения в Германии. В отличие от Канта, сосредоточенного на проблемах гносеологии, Либман путем критики его учения о «вещи в себе» стремился построить на началах априоризма и феноменализма также и онтологию.

[22] Имеется в виду знаменитый афоризм Ф. Якоби о кантовской «вещи в себе»: «...*без* такой предпосылки я не могу войти в систему, а *с* такой предпосылкой не могу в ней оставаться» (*Якоби Ф.Г.* О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914, с. 9. См. также: *Дич С.* Кантовский парадокс Якоби // Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 7).

[23] Надпись на вратах ада в «Божественной комедии» Данте («Ад», песнь третья).

[24] Все подвергай сомнению (*лат.*) — основной принцип философии Р. Декарта.

[25] Феноменологическая редукция — главная «установка» феноменологии Гуссерля, заключающаяся в том, чтобы, исключив все мыслительные формы, приобретшие социально-идеологический статус, возвратиться к изначальному опыту. См.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999, с. 72–75.

[26] См.: *Платон.* Сочинения в 4-х тт. М., 1990, т. 1, с. 74 («Апология Сократа», 21а).

[27] «Вывести мир за скобки» — то же самое, что осуществить «феноменологическую редукцию». «Выведение за скобки» — выражение, встречающееся в подзаголовке 31-го параграфа указанного сочинения Э. Гуссерля (см. прим. 25).

[28] Майя (*санскр.*) — в ведийской традиции иллюзорность воспринимаемого эмпирическим сознанием мира, скрывающего под видимым многообразием свою истинную единую сущность и преодолеваемого «подлинным познанием». В европейскую философию это понятие ввел А. Шопенгауэр.

## Глава 2

[29] См.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998, с. 196: «Наши восприятия скорее дают нам наброски нашего возможного действия на вещи, чем очертания самих вещей».

[30] Мотто (motto — *итал.)* — девиз, лозунг.

[31] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998, с. 165: «Есть вещи, которые способен искать только интеллект, но сам он никогда их не найдет. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать».

[32] Durée (*фр.*)— термин философии Бергсона, означающий длительность, непрерывную изменчивость психических состояний, которые незаметно переходят одно в другое, будучи доступными самонаблюдению. Длительность, а стало быть жизнь, имеет не пространственный, а временной характер и радикально отличается от физического времени, которое, по мнению Бергсона, возникает в результате разложения интеллектом длительности. «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед» (Там же, с. 42).

[33] Понятие «гносеологической координации» — одно из центральных в философии Н.О. Лосского. «Не зависящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое проявление, существует не только для него, но и *для всех других деятелей* всего мира» (*Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 148).

[34] См. выше, прим. 29.

[35] В философии Н.О. Лосского «транссубъективность» означает принадлежность к «внешнему» миру. Подробнее см.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 141–142.

[36] Неточная цитата из стихотворения «Добро и зло»; у Фета — «все мирозданье ты *найдешь*» (*Фет А.А.* Вечерние огни. М., 1979, с. 191).

[37] См.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 136–288.

[38] Согласно С.Л. Франку, «трансцендирование вовнутрь» есть необходимое условие «непосредственного самобытия». См.: *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990, с. 386.

[39] «Теория вчувствования» Т. Липпса изложена им в статье «Das Wissen von fremden Ichen». «На место теории умозаключений по аналогии, — пишет Н.О. Лосский, — Липпс поставил теорию вчувствования, весьма своеобразно объясняющую наше представление о чужих телах как одушевленных, исходя прежде всего из инстинкта подражания» (*Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 193).

[40] Каносса — замок в Северной Италии, у стен которого в январе 1077 г. император Генрих IV три дня простоял в одежде кающегося грешника, добиваясь приема у папы Григория VII; выражение «идти в Каноссу» стало означать с тех пор согласие на унизительную капитуляцию.

[41] Непостижимое постигается через посредство его непостижения (Attingitur inattingibile inattingibiliter) — формула Николая Кузанского, неоднократно встречающаяся (в разных вариантах) в его произведениях. См.: *Николай Кузанский.* Сочинения в 2-х тт. М., 1979, т. 1, с. 184, 364, 472 (комментарий В.В. Бибихина). Эти слова Николая Кузанского (на латинском языке) С.Л. Франк выбрал в качестве эпиграфа к своей книге «Непостижимое». См.: *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990, с. 181.

## Глава 3

[42] Выражение из стихотворного цикла Г. Гейне «К Лазарю» (1853–1854) в переводе М.Л. Михайлова, опубликованного в журнале «Современник» в 1858 г.

[43] См.: *Fouillée A.* Evolution des idées-forces.1889, 6 éd. Paris, 1920.

[44] «Логично предположить, — писал В.И. Ленин, — что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения» (*Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989, с. 101).

[45] Гилозоизм (от греч. ὑλη – материя и ζωή — жизнь) — термин, введенный английским философом Р. Кедвортом в 1678 г. для обозначения натурфилософских концепций (преимущественно ранних греческих философов), отрицающих границу между «живым» и «неживым» и полагающих «жизнь» имманентным свойством первоматерии. Как учение о всеобщей одушевленности универсума гилозоизм — синоним панпсихизма. В более или менее чистом виде гилозоизм засвидетельствован у Фалеса, Анаксимена, Гераклита и Диогена Аполлонийского.

[46] Пропедевдика (от греч. προπαιδεύω — предварительно обучаю, подготовляю) — подготовительные занятия, введение в науку; у Платона — занятия, предваряющие изучение диалектики.

[47] См. прим. 6 на с. 866.

[48] Монады (от греч. μονάς — единица, единое) — в философии Лейбница бестелесные, «простые субстанции», «истинные атомы природы», «элементы вещей».

[49] Похожее выражение встречается в дополнениях к первому тому трактата «Мир как воля и представление»: «Материализм — это философия субъекта, забывающего в своих размышлениях о самом себе» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993, т. II, с. 119). Далее спиритуализм характеризуется как ложное и иллюзорное средство против материализма, а идеализм — как действенное и истинное.

[50] Предустановленная гармония — понятие, введенное в философию Г.В. Лейбницем (1695) для объяснения всеобщей взаимосвязи и согласованности в мире.

[51] Бог из машины — драматический прием, применявшийся иногда в античной трагедии: запутанная интрига получала неожиданное разрешение благодаря вмешательству бога, который посредством механического приспособления появлялся среди действующих лиц, раскрывал неизвестные им обстоятельства, предсказывал будущее или приводил пьесу к счастливой развязке.

[52] Аподиктическая (от греч. αποδεικτικός — убедительный) достоверность — высшая степень логической достоверности знания. Аристотель, который впервые исследовал аподиктические суждения, отличал от них суждения «диалектические», т. е. вероятностные, указывающие на возможность противоположного тому, что в них утверждается.

[53] По мнению А.Ф. Лосева, «идея [у Платона] употребляется больше всего в тех своих значениях, которые говорят о спекулятивном слиянии многого в единое» (*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, с. 280).

[54] Ср. перевод С.С. Аверинцева: «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (*Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 432: «Тимей», 27d). Эти слова Платона А. Шопенгауэр избрал эпиграфом к третьей книге своего трактата «Мир как воля и представление».

[55] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1971, т. 2, с. 65–66: «Противоречие... есть корень всякого движения и жизненности; ...принцип всякого самодвижения...»

[56] Знаменитая формула Гегеля из предисловия к «Философии права»: «Что разумно — то действительно, и что действительно, то разумно» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990, с. 53).

[57] Поводом к этому высказыванию Гегеля послужило следующее обстоятельство. В 1801 г. он защищал диссертацию на тему об орбитах планет, в которой, в частности, утверждалось, что между Марсом и Юпитером нет необходимости предполагать какое-нибудь планетарное тело. Однако в том же году итальянский астроном Пьяцци открыл между ними астероид Церера,

в связи с чем Гегелю было указано на то, что его философская теория не согласуется с фактами.

[58] Цитата из басни И.А. Крылова «Орел и куры» (*Крылов И.А.* Сочинения в 2-х тт. М., 1969, т. 2, с. 29).

[59] «Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского. От мира преданий, переживших себя» (*Герцен А.И.* Собрание Сочинений в 9-ти тт. М., 1956, т. 5, с. 20: «Былое и думы», ч. 4, гл. XXV).

[60] Нирвана (букв.: «угасание») — санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы. Этого состояния можно достичь и при жизни (Будда), но полностью — лишь после смерти.

[61] Жизненный порыв (*фр.*) — в философии Бергсона некий метафизическо-космический процесс, поток творческого формирования, что и составляет сущность жизни.

[62] Энтелехия — один из терминов философии Аристотеля: энергия у Аристотеля означает действие, переход от возможности к действительности, а энтелехия — конечный результат этого перехода. У Дриша термин «энтелехия» употребляется в смысле целесообразно действующей жизненной силы, что существенно отличается от словоупотребления Аристотеля.

[63] См. прим. 32 на с. 869.

[64] См. прим. 41 на с. 870.

[65] См. прим. 30 на с. 869.

## Глава 4

[66] См. прим. 50 на с. 871.

[67] См. выше, прим. 62.

[68] Учение о личности как «интегральной целостности» В. Штерн излагает в своем труде «Person und Sache». Bd. 1-, Leipzig, 1906–1924.

[69] В письме к леди Мешэм от 30 июня 1704 г. Лейбниц писал: «...Я определяю организм, или естественную машину, как такую машину, в которой каждая часть опять есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена...» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4-х тт. М., 1983, т. 2, с. 594).

[70] В книге «Ценность и бытие» Н.О. Лосский пишет: «Будучи сверхвременным, [субстанциальный] деятель способен предвосхищать ценное будущее как возможность проникаться к нему чувством и сознательным хотением или, по крайней мере, психоидным стремлением и, сообразно стремлению, совершать действия в настоящем ради будущего на основе прошлого опыта («исторический базис реакции, согласно терминологии Дриша)» (*Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994, с. 273).

[71] Имплицитно (лат. implicite — неявно) — неявно содержащееся в чем-либо.

[72] См. прим. 48 на с. 871.

[73] Согласно Лейбницу, «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 413–414: «Монадология», 7).

[74] См. прим. 50 на с. 871.

[75] См. прим. 45 на с. 870.

[76] См.: *Semon R.* Die Mneme als erhalten des Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. Leipzig, 1920. Следует отметить, что Рихард Земон дал наиболее яркое развитие идеи своего соотечественника, физиолога Эвальда Геринга (1834–1918), который еще в 1870 г. на сессии Академии наук в Вене выступил с докладом «Память как всеобщая функция организованной материи», получившим широкую известность. См. также: *Блонский П.П.* Избранные педагогические и психологические сочинения. М., 1979, т. 2, с. 118–340: «Память и мышление», указ. имен.

[77] Субстанциальный (субстанциональный) деятель — одно из основных понятий философии Н.О. Лосского, по словам которого, «конкретно-идеальное бытие есть то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином "субстанция". Лейбниц называл его словом "монада". Для большей наглядности и конкретности я буду лучше обозначать его словом "субстанциальный деятель"» (*Лосский Н.О.* Избранное. М, 1991, с. 526).

[78] Тем самым (*лат.*).

[79] Неточная цитата из трактата Фихте «Основа общего наукоучения» (1794; ч. 2, § 4, примеч. к 1-му изд.); у Фихте: «Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я» (*Фихте И.Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. I, с. 167). С.А. Левицкий цитирует эти слова Фихте, по-видимому, в переводе Н.О. Лосского. См.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 48.

## Глава 5

[80] Внеположность, вне-себя-бытие (*нем.*). См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 274.

[81] Цитата из Горация: «Пользуйся днем (настоящим), меньше всего доверяй будущему» (Оды. I, 11, 8).

[82] О «действии на расстоянии» как о спорной гипотезе Н.О. Лосский писал в своей книге «Обоснование интуитивизма» (со ссылкой на «Курс физики» О. Хвольсона). См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М, 1991, с. 21–22.

[83] В духе, на манер (*фр.*).

[84] Цитата из статьи Лейбница «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между телом и душой» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4-х т. М., 1982, т. 1, с. 281).

[85] См. прим. 4 на с. 866.

[86] О Д.В. Болдыреве и его книге рассказывает Н.О. Лосский: «Теорию восприятий Божественного мира начал разрабатывать перед войной талантливейший молодой русский философ Д.В. Болдырев, считавший себя последователем моего интуитивизма. Лето 1914 г. он провел в Пиренеях, имея ввиду, что там нередко происходили явления Богоматери, и желая получить живое представление о природе, в обстановке которой они происходили. Свои впечатления от этой поездки и намеки на свою теорию он изложил в статье "Огненная купель" (в "Русской мысли", 1915 г.).

Впоследствии, будучи профессором в Перми, он начал разрабатывать свою теорию в точной философской форме. Труд этот остался не завершенным, так как Болдырев скончался в 1920 г. в военной тюрьме у большевиков в Иркутске. Оставшуюся от него рукопись вдова его издала в Харбине в 1935 г. под названием "Знание и бытие"» *(Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 280).

Подробнее о Д.В. Болдыреве см. статью Н.Н. Старченко в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 60–62); см. также вступительную статью М.Б. Смолина в книге: *Болдырев Н.В., Болдырев Д.В.* Смысл истории и революции. М., 2001.

[87] Выражение из «Творческой эволюции» А. Бергсона: «Материя, вследствие недостатка памяти, есть нечто надорванное во времени, процесс в ней содержит в себе перерывы, повторения прошлого (колебания); в этом процессе нет свободы и творчества, в нем царствует необходимость; здесь перед нами реальность не творящаяся, а распадающаяся» (цит. по: *Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. Пб., 1922, с. 70–71).

[88] Отк. 10, 6. Цитируется неточно; правильно: «времени уже не будет».

## Глава 6

[89] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 252.

[90] Одним из первых об «исчезновении материи» заговорил французский физик Луи Ульвиг («Эволюция науки». Париж, 1908). Подробнее см.: *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989, с. 279–287.

[91] Динамическая теория разработана Р. Бошковичем в сочинении «Теория естественной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» (1758). Бошкович предвосхитил некоторые идеи теории относительности и указывал на возможность построения геометрии, отличной от евклидовой. Подробнее см.: *Кольман Э.* Жизнь и научная деятельность Руджера Бошковича (1711–1787) // Вопросы истории естество знания и техники. М., 1956, вып. 2.

[92] Имеется в виду определение жизни, данное Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «Жизнь есть способ существования белковых тел» (*Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1957, с. 77).

[93] См.: *Геккель Э.* Современные знания о филогенетическом развитии человека. СПб., 1899.

[94] Согласно Г. Спенсеру, в обществе существует постоянная тенденция к росту внутренней дифференциации, сопровождающаяся совершенствованием процесса интеграции органов. Впоследствии термины «дифференциация» и «интеграция» прочно вошли в научный обиход социологов.

[95] Цитата из трактата Дунса Скота «Об основах вещей» (De rerum princ. 9, 2, qu. 12).

[96] См.: *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 139–192: По ту сторону принципа наслаждения.

[97] Цитата из «Материи и памяти» А. Бергсона.

[98] Согласно определению П.А. Сорокина, «ближайшими средствами раздражения, исходящими от человека к человеку, являются поступки или акты поведения людей». Все поведенческие акты он разделяет на три категории: акты делания, акты неделания и акты воздержания (или терпения). «Под проводниками взаимодействия, — пишет он далее, — я разумею все те средства, благодаря которым раздражение, исходящее от одних индивидов, передается и доходит до других» (*Сорокин П.А.* Система социологии. М., 1993, т. 1, с. 164, 180).

[99] Имеется в виду логико-смысловой метод познания, сущность которого, по словам П.А. Сорокина, «состоит в нахождении основного принципа ("основания"), который пронизывает все компоненты, придает смысл и значение каждому из них и тем самым из хаоса разрозненных фрагментов создает космос» (*Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000, с. 34).

[100] «Социологический реализм» состоит в признании общества некоей онтологической сущностью, а не просто совокупностью составляющих его индивидов, на чем настаивают сторонники «социологического номинализма».

[101] *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1887. Известная книга Тенниса переведена на русский язык лишь сравнительно недавно (Общность и общество. СПб., 2002); с его социально-философскими взглядами можно ознакомиться по статье П.Б. Струве «Фердинанд Теннис (1855–1936). К оценке его социально-философского и социологического творчества» (*Струве П.Б.* Избранные сочинения. М.,1999, с. 424–441), а также по статье А.Ф. Филиппова «Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса» (указ. издание «Общности и общества», с. 386–446).

[102] См.: *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992, с. 13–146.

[103] Религия, согласно Э. Дюркгейму, обязана своим происхождением только обществу. См.: *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912 [Элементарные формы религиозной жизни]. Поскольку эта работа Дюркгейма за исключением небольших фрагментов на русский язык не переводилась, сохраняет свое значение статья П.А. Сорокина «Эмиль Дюркгейм о религии» (Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб., 1914, с. 58–83; перепечатана:

Питирим Сорокин и социокультурные тенденции нашего времени. М.–СПб., 1999, с. 226–238)

[104] «Касание (точнее: соприкосновение) мирам иным» — центральная идея поучений старца Зосимы из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», один из разделов которых называется «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным». «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных...» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 381).

[105] Ин. 3, 8.

[106] Цитата из работы Шелера «Положение человека в космосе»: «Человек — это тот, кто может сказать "нет", аскет жизни, вечный протестант против всякой только действительности» (*Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 164).

[107] См. прим. 5 на с. 866.

[108] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995, с. 269 (фрагмент 688 по нумерации Л. Лафюма; 323 — по нумерации Л. Брюнсвига).

[109] Цитата из «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе». См.: *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 368.

[110] О С.А. Аскольдове-Алексееве см. наст. издание, с. 694–696. Две основные книги С.А. Аскольдова — «Мысль и действительность» (М., 1914), «Сознание как целое. Психологическое понятие личности» (М., 1918).

[111] *Гештальтпсихология* (от нем. Gestalt — образ, целое, фигура) — направление в психологии XX в., исходившее из признания целостности и качественного своеобразия каждого психического процесса в противовес ассоциативной психологии, клавшей в основу психической жизни соединение отдельных элементов психики. Основные представители гештальтпсихологии: Макс Вертхеймер (1880–1944), Вольфганг Кёлер (1887–1967), Курт Коффка (1886–1941), Курт Левин (1890–1947). Подробнее см.: *Ярошевский М.Г.* Психология в XX столетии. М., 1974, с. 207–218.

## Глава 7

[112] Пласты (или слои) бытия — термины Н. Гартмана, который разработал учение о структуре бытия, состоящего из четырех слоев: неорганического, органического, душевного и духовного. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но полностью им не определяется. Подробнее см.: *Горнштейн Т.Н.* Философия Н. Гартмана. Л., 1969.

[113] См. прим. 77 на с. 873.

[114] См. выше, прим. 109.

[115] Цитата из книги Кьеркегора «Страх и трепет»: «Либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в

абсолютном отношении к абсолюту, либо Авраам погиб» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 109; см. также с. 55, 60).

[116] См.: *Adler A.* Menschenkenntnis. Leipzig, 1927; *Левицкий С.А.* Трагедия свободы (наст. издание, с. 383–385).

[117] См. прим. 96 на с. 875.

[118] Этот своеобразный парадокс впервые сформулирован Н.А. Бердяевым в книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1938): «С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности...» (*Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 15). См. также: *Сапов В.В.* Апофатическая социология Н.А. Бердяева // Очерки по истории теоретической социологии XIX — нач. XX в. М., 1994, с. 207–212.

[119] См. прим. 101 на с. 875.

[120] Культурно-исторические типы — совокупности характерных элементов духовной и материальной жизни этноса, проявляющиеся в религии, социально-экономических и политических отношениях. Концепцию культурно-исторических типов впервые сформулировал Н.Я. Данилевский. Подробнее см. статью С.Н. Пушкина «Культурно-исторические типы» в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 249–250).

[121] О «хитрости разума» Гегель писал в «Философии истории» и «Энциклопедии философских наук». «Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред...» (*Гегель.* Сочинения. М. – Л., 1935, т. 8, с. 32). См. также: *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 397–398.

## Глава 8

[122] В древнегреческой мифологии Хронос — сын Урана (неба) и Геи (земли), свергший своего отца и воцарившийся над миром; при нем наступил Золотой век. Из страха, что кто-нибудь из его детей свергнет его также, как он сверг Урана, Хронос проглатывал своих детей, рожденных ему Геей (приходившейся ему одновременно и сестрой). Последнего своего ребенка — Зевса — Гея родила на Крите и скрыла там в глубокой пещере, а Хроносу дала проглотить камень. Выросший Зевс сверг своего отца и освободил из его чрева своих сестер и братьев. В римской мифологии Хроносу соответствует Сатурн. Тема безжалостного Времени, пожирающего своих детей, неоднократно служила сюжетом произведений литературы и искусства.

[123] См.: *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995, с. 91–112 (III, 7: «О времени и вечности».

[124] «Тимей», 37d (*Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 439–440).

[125] См. прим. 32 на с. 869.

[126] Четырехмерное пространство Минковского объединяет трехмерное физическое пространство и время; введено немецким математиком и физиком Германом Минковским в 1907–1908 гг. для геометрической интерпретации специальной теории относительности.

[127] Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «На смерть князя Мещерского»:

Глагол времен! Металла звон!
Твой страшный глас меня смущает;
.....
Смерть, трепет естества и страх!
Мы гордость, с бедностью совместна;
Сегодня Бог, а завтра прах;
Сегодня льстит надежда лестна,
А завтра: где ты, человек?
Едва часы протечь успели
Хауса в бездну улетели,
И весь, как сон, прошел твой век.

(Русская поэзия XVIII века. М., 1972, с. 546–547).

[128] Таких слов среди сохранившихся фрагментов Парменида нет; установить подлинный источник цитаты не удалось.

[129] Лета — в греческой мифологии река «забвения» в царстве мертвых. Направляющиеся в это царство должны испить из нее, чтобы забыть свою былую жизнь.

[130] См. прим. 60 на с. 872.

[131] Антиномия (от греч. αντι — против и νόμος — закон) — неустранимое противоречие, мыслимое в идее или законе при попытке их доказательного формулирования.

[132] «Этика», ч. V, теорема 23, схолия.

[133] См. прим. 77 на с. 873.

[134] О ламаркизме см.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998 (по указателю имен: Ламарк).

[135] О мутационной теории Х. Де Фриза см. там же (по указателю имен: Де Фриз).

[136] Мутация (от лат. mutatio — изменение, перемена) — внезапное изменение наследственных структур живой материи, ответственных за хранение и передачу генетической информации.

[137] Интеллигибельный (лат. — intellegibilis) — философский термин, обозначающий объект, постигаемый умом и недоступный чувственному познанию, в отличие от феноменального (или «сенсибельного»), постигаемого с помощью органов чувств.

[138] Указанная книга П.А. Кропоткина издана в С.-Петербурге в 1907 г.

[139] Ср. современный перевод: «Война (Полемос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других людьми; одних творит рабами, других — свободными» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 202).

[140] См. прим. 55 на с. 871.

[141] Война всех против всех — гипотетическое состояние человечества в доисторический период. «При отсутствии гражданского состояния, — пишет Т. Гоббс в "Левиафане", — всегда имеется война всех против всех... Пока люди живут без общей власти, держащей всех в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения» (*Гоббс Т.* Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 95).

[142] См.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 86–158 («Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах»).

[143] Цитата из стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...» (начало 1830-х гг.) См.: *Тютчев Ф.И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 73.

[144] Точнее: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве» (*Достоевский Ф.М.* Идиот, ч. 3, гл. IV).

[145] Противопоставление «наук о природе» «наукам о культуре» было теоретически обосновано неокантианцами Баденской школы, особенно В. Виндельбандом и Г. Риккертом. Последний, в частности, считал, что эти два типа наук различаются прежде всего по своим методам познания: «Естествознание генерализирует» (т. е. обобщает и устанавливает общие закономерности), в то время как «цель истории» заключается в «изображении единичного и индивидуального хода действительности» (*Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911, с. 81, 97).

[146] Без гнева и пристрастия (*лат.*) — выражение Тацита («Анналы», I, 1). См.: *Тацит К.* Сочинения в 2-х тт. М, 1993, т. 1, с. 7.

[147] Эвристичность (от греч. ευρίσκω — отыскиваю, открываю) — способность открывать новое.

[148] С точки зрения (*лат.*).

[149] См. прим. 120 на с. 877.

[150] Перечисленным авторам принадлежат следующие работы: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871 (переиздание: М., 1991); *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. М., 1876 (переиздание: М, 1992); *Шпенглер О.* Закат Европы (1918; рус. перевод: т. 1–2. М.,1993–1998), *Шубарт В.* Европа и душа Востока (1938; рус. перевод: М., 1997).

[151] В дополнениях к трактату «Мир как воля и представление» Шопенгауэр пишет: «Истинная философия истории заключается в понимании того, что во всех бесконечных изменениях и переплетениях перед нами всегда одна и та же одинаковая и неизменная сущность, которая сегодня совершает то же,

что вчера и что совершала всегда...» (*Шопенгауэр А.* О воле в природе. Мир как воля и представление, т. II. М., 1993, с. 464–465). Аналогичную по сути мысль Шопенгауэр высказывает и в «Афоризмах житейской мудрости»: «...Жизнь каждого человека, несмотря на все внешние перемены, носит сплошь один и тот же характер и может быть уподоблена ряду вариаций на одну тему» (*Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 264).

[152] См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990, с. 165; у Бердяева: «Культура всегда бывала великой неудачей жизни».

## Глава 9

[153] Эти слова Плотина неоднократно приводит в своих сочинениях Н.О. Лосский, не указывая источник цитирования. См.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 48, 305.

[154] Неточная цитата из «Любовных элегий» Овидия (III, 11, 39). Похожая по смыслу строчка встречается и у Марциала (Эпиграммы. XII, 47).

[155] См.: *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915; Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (книга «Непостижимое» переиздана в Москве в 1990 г. в составе сборника «Сочинения»).

[156] Всеединство — одна из основных категорий философии В.С. Соловьева, которую он разрабатывал в «Критике отвлеченных начал», «Чтениях о Богочеловечестве», в книге «Россия и Вселенская Церковь». Подробнее см. статью В.И. Кураева «Всеединство» в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 98–103).

[157] См. трактат «О неином» (*Николай Кузанский.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 2, с. 183–247).

[158] Брахман — термин древнеиндийской философии, означающий и абсолютную субстанцию, и абсолютное сознание; о Нирване см. прим. 60 на с. 872.

[159] «Мистическая ночь» (точнее «Темная Ночь» — Noche oscura) — сочинение испанского мистика XVI века Иоанна Креста (Хуана де ла Круса), прозванного «учителем Ничто» (Doctor Nihilis). Подробнее о нем см.: *Мережковский Д.С.* Испанские мистики. Томск, 1998, с. 111–205.

[160] Бог, согласно Экхарту, открывается как Бог твари и человеку, как сотворенному; Божество же есть Бог сокрытый, отрешенный от этого разделения.

[161] Цитата из второй части «Фауста» Гете (действие 1, сцена «Мрачная галерея»). В переводе Н.А. Холодковского — «...я все найти мечтаю». См.: *Гете И.В.* Фауст. СПб., 2000, с. 276.

[162] В западноевропейской философии со времен средневековья известно несколько способов доказательства бытия Бога: космологическое, метафизическое, онтологическое, телеологическое и др. Все они подробно рассмотрены

в «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегеля. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в 2-х тт. М., 1974, т. 2, с. 337–495.

[163] См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 332–341.

[164] Тезис третьей антиномии чистого разума гласит: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вы вести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)» (Там же, с. 278).

[165] См. прим. 148 на с. 879.

[166] «Дурная бесконечность, или *отрицательная* бесконечность, — по словам Гегеля, — есть... отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (*Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 232).

[167] См.: *Whitehead A.N.* Principia mathematica. Vol. 1–3. Cambridge, 1910–1913.

[168] Точнее: «Мгновение — это та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, 184).

[169] *Панентеизм* (от греч. παν ἐν θεω — всё в боге) — религиозно-философское учение; термин введен в 1828 г. К. Краузе. Согласно Лосскому, панентеизм — это «утонченные системы пантеизма, например, выработанная Плотином в древности или Эд. Гартманом в новое время», которые «утверждают частичное тождество мира и Бога» (*Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994, с. 322).

[170] Гностики — сторонники религиозно-философских учений середины II в. н. э. (были гностики-язычники и гностики-христиане). В гностических системах преобладали религиозно-дуалистические представления; согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла, материи и духа представляет собой космическое, природное явление и в принципе неразрешима.

[171] См.: *Mill J. St.* Nature, the utility of Religion and Theism. London, 1874.

[172] Греческие слова «мэон» и «укон» означают небытие; однако «мэон», в отличие от «укона», есть небытие относительное, «еще (или уже) небытие», «пока небытие». По определению С.Н. Булгакова, «мэон есть беременность, укон — бесплодие» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 162).

[173] О «философии свободы» Н.А. Бердяева см. наст. издание, с. 777–780; приведенная цитата — на с. 779.

[174] См.: *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1993, т. 2, с. 301–333 («Софист», 236d-259d: Диалектика бытия и небытия).

[175] Библейское учение о сотворении мира из Ничто (ex nihilo) сформулировано только в одном месте Библии — во Второй книге Маккавейской (7, 28)

[176] Выражение из лекции М. Хайдеггера «Что такое метафизика?» (1929). В переводе В.В. Бибихина: «Ничто ничтожит» (*Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993, с. 22).

[177] По Гегелю, «становление есть нераздельность бытия и ничто» (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 166).

[178] Бытие и небытие (*лат.*).

[179] Хорошо весьма (*церк.-слав.*) — этими словами заканчивается каждый день творения в Библии.

[180] О софиологии С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и В.С. Соловьева см. статью А.П. Козырева в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 465–469).

[181] Этой максимы — буквально — нет в сочинениях Тертуллиана (она была приписана ему в средние века). Но она все же «вполне соответствовала его действительному кредо, не только теологическому, но и общемировоззренческому» (*Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 113).

## Глава 10

[182] Точнее, между красотой «фиксированной» и «свободной». «Красота, — пишет Кант, — для которой надлежит искать идеал, должна быть красотой не *свободной*, а *фиксированной* понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не совершенно чистого, а частично интеллектуализированного вкуса... Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной меблировки, прекрасного пейзажа не возможно... Лишь то, что имеет цель своего существования... лишь человек... способен быть идеалом *красоты*...» (*Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994, с. 101–102).

[183] Эпиграф к четвертой главе «Пиковой дамы»: «Человек, у которого нет никаких нравственных правил и ничего святого!» (*Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. V, с. 222).

[184] «...Для того, кто стал бы сомневаться во всем, — пишет Декарт в "Первоначалах философии", — невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается...» (*Декарт Р.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1, с. 306).

[185] См.: *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 299–328 (раздел«Материальное a priori в этике» из книги «Формализм в этике и материальная этика ценностей»).

[186] Это определение содержится в книге «Ценность и бытие» (1931): «Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обусловливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия» (*Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994, с. 287).

[187] Один из фрагментов Паскаля гласит: «У сердца свой рассудок, который рассудку недоступен» (*Паскаль Б.* Мысли. 1995, с. 189).

[188] Эйдос — многозначный термин античной философии, означающий «вид», «форму», «фигуру»; у Платона — синоним «идеи», в феноменологии Гуссерля — чистая сущность, объект интеллектуальной интуиции.

## Глава 11

[189] См. прим. 81 на с. 873.

[190] Одна из формулировок категорического императива Канта: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (*Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995, с. 84).

[191] Цитата из «Записной книжки» Гоголя 1846 г. См.: *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений. Берлин, 1921, т. 10, с. 154. Бердяев избрал эти слова в качестве эпиграфа к своей книге «О назначении человека» (М., 1993, с. 33).

[192] См. прим. 78 на с. 873.

[193] См.: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы, кн. 11, гл. III («Бесенок»).

[194] Согласно «готтентотской морали», разница между добром и злом состоит в следующем: «добро — это когда я уведу чужих жен и коров, а зло — когда у меня уведут моих». См.: *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 2, с. 651 («Три разговора»); т. 1, с. 98–99 («Оправдание добра»). После В.С. Соловьева выражение «готтентотская мораль» и ее определение стали расхожими.

[195] Описание мусульманского рая («джанна») содержится в разных сурах Корана (47, 16–17; 55, 54–76; 56, 12–39; 76, 12–22). Праведники пребывают там в садах «темно-зеленых», «там — реки из воды непортящейся и реки из молока... реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меда очищенного». Праведникам в раю даны в «супруги чистые» (гурии), всегда остающиеся девственницами; даны на сроки, зависящие от числа благочестивых поступков, совершенных праведниками. См.: *Пиотровский М.Б.* Джанна // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991, т. 1, с. 373.

[196] Речь идет о книге П.А. Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции» (см. прим. 138 на с. 878).

[197] *Шиллер Ф.* Сочинения в 7-ми тт. М, 1955, т. 1, с. 243: «Философы».

[198] «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (*Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995, с. 90).

[199] См. прим. 109 на с. 876.

[200] См.: *Тагор Р.* Творчество жизни (Сидхна). М., 1917; *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985, с. 171.

[201] См. прим. 73 на с. 873.

[202] По мнению Шопенгауэра, «практический разум и категорический императив Канта — совершенно произвольные, необоснованные и выдуманные предположения... кантовская этика лишена солидного фундамента» (*Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 134).

[203] Это так называемые первичные данные нравственности, которые В.С. Соловьев перечисляет и анализирует в своем трактате «Оправдание добра»: «Основные чувства *стыда*, *жалости* и *благоговения* исчерпывают область возможных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его» (*Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1, с. 130).

[204] Симпатические чернила — бесцветные жидкости, используемые для тайнописи. Для выявления текста необходимо нагревание документа, исследование в ультрафиолетовых лучах, воздействие на документ химическими реактивами и т. п.

[205] «Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 273).

[206] Точнее говоря, не «совесть», а «демон» (даймон, гений) Сократа, о котором неоднократно упоминается в диалогах Платона («Феаг», 128d-131a; «Евтифрон», 3d; «Федр», 242 c) «Мой гений, — говорит Сократ, — всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать...» (*Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1993, т. 2, с. 150).

[207] Цитата из «Метаморфоз» (VII, 20–21) Овидия. Ср. перевод С. Шервинского: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (*Овидий.* Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 141–142).

[208] Неточная цитата из Послания апостола Павла: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15).

[209] По словам Ницше («Так говорил Заратустра», ч. 1: «О новом кумире»), «государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ». См.: *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 35.

[210] См.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1. М., 1978, с. 80–94 («Товарный фетишизм и его тайна»).

[211] Здесь и в конце следующего абзаца апостол Павел цитируется неточно: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20).

[212] Заключительные строки стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...»:

О! Бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

(*Тютчев Ф.И.* Сочинения. В 2-х т. М., 1980, т. 1, с. 73).

[213] От лат. sublimatio — высоко поднимаю, возношу. Одно из основных понятий психоанализа, введенное З. Фрейдом. Сублимация означает трансформацию сексуальных влечений в социально приемлемую форму.

С помощью этого понятия Фрейд выводит из низших психических форм высшие — такие как научная деятельность, художественное и философское творчество.

[214] Libido (*лат.*) — в психоанализе синоним сексуального влечения, а также синоним влечения к жизни (Эроса). Изначальное значение слова «либидо» — распущенность, распутство, похоть (см.: *Августин.* Исповедь, VIII, V, 10).

[215] Точнее: не видеть «сон про белого быка». Этот сон Фома Фомич Опискин (из повести Ф.М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели») запретил видеть дворовому мальчику Фалалею. «Да пусто б его взяло, треклятого! — сокрушается Фалалей, — каждую ночь снится! Каждый раз с вечера молюсь: "Сон, не снись про белого быка, сон, не снись про белого быка!" А он тут как тут, проклятый, стоит передо мной, большой, с рогами, тупоголовый такой, у-у-у!» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 210).

[216] Мф. 5, 17.

## Глава 12

[217] По-латыни religio означает «связываю», «соединяю»; отсюда популярное этимологическое определение религии как «соединения» верующих с Богом и верующих друг с другом.

[218] Цитируется неточно; у Достоевского «молитва великого Гете» звучит так: «Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1981, т. 22, с. 6).

[219] В современных переводах речь идет о «высоте» и «величине» ценностей См.: *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 323–328.

[220] Цитата из стихотворения «Мы сошлись с тобой недаром» (15 сентября 1892). См.: *Соловьев В.С.* «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 75.

[221] «Тот, кто не способен вступить в общение — пишет Аристотель в "Политике" (1253a25–30), — или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством». Определение «человек — существо общественное» Аристотель дважды повторяет в «Никомаховой этике» (1097b12, 1169b18). См.: *Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. М, 1984, т. 4, с. 379, 63, 259.

[222] См. прим. 118 на с. 877.

[223] См. прим. 115 на с. 876–877.

[224] См.: Мф. 16, 26: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?»

[225] Выражение из стихотворения А.С. Пушкина «Герой» (1830):

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман...

(*Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 192).

[226] Ин. 8, 32; цитируется неточно.

[227] *См.: Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 198.

[228] Tat twam asi (это — ты) — цитата из Чхандогья упанишады (VI, 12, 1–3).

«"Принеси мне плод этой смоковницы". — "Вот он, господин!" — "Разломи его!" — "Я разломил его, господин". — "Что видишь ты в нем?" — "Нежные зерна, господин". — "Разломи одно из них!" — "Я разломил его, господин". — "Что видишь ты в нем?" — "Ровно ничего, господин". И сказал он ему: "Это тонкая часть, которой ты, дорогой мой, не замечаешь. Из нее, дорогой мой, из этой тонкой части, возникла вся эта большая смоковница. Верь мне, дорогой мой. Эта тонкая часть есть весь этот мир, это — истина, это — атман, это ты"...» (Древнеиндийская философия. М, 1972, с. 115–116).

Это выражение цитирует А. Шопенгауэр в книге «Об основе морали»: «Моя истинная, внутренняя сущность существует в каждом живущем столь же непосредственно, как она в моем самосознании обнаруживается лишь мне самому. Именно это убеждение, для которого в санскрите имеется постоянное выражение в формуле tat twam asi, т. е. "это ты", — именно оно выступает в виде *сострадания*, так что на нем основана всякая подлинная, т. е. бескорыстная, добродетель, и его реальным выражением служит всякое доброе дело» (*Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 254).

[229] В современном переводе А.В. Лебедева: «Тайная гармония лучше явной» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 192).

[230] Букв.: ничто не внутри, ничто не вовне, ибо то, что внутри, есть и вовне (*нем.*) — из стихотворения Гете «Эпиррема» (1819–1820). См.: *Гете И.В.* Собрание сочинений в 13-ти тт. Юбилейное издание. М.–Л., 1932, т. 1, с. 11.

[231] См. прим. 148 на с. 879.

[232] Название книги Ф. Ницше.

[233] Цитата из «Моцарта и Сальери» А.С. Пушкина. См.: *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 294.

[234] О красоте (точнее — «идеале») Мадонны и Содома рассуждает Митя Карамазов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (ч. 1, кн. 3, гл. III).

[235] Цитата из стихотворения А.К. Толстого, названного по первой строке (1856). См.: *Толстой А.К.* Сочинения в 2-х тт. М., 1981, т. 1, с. 76.

[236] Эта точка зрения получила название «морального декретализма»: Бог творит те или иные моральные ценности не потому, что хочет осуществить то или иное абсолютное добро, но добром человек должен считать лишь то, что захотел Бог (и что бессилен понять человек). См.: *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979, с. 403.

[237] Цитируются (с типичным искажением) слова Маркса из статьи «К критике гегелевской философии права. Введение»: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., т. 1, с. 415).

[238] У Достоевского: «коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе» («Братья Карамазовы», ч. 4, кн. 11, гл. VIII).

[239] Об одном из таких случаев рассказывается в книге В.Н. Ильина «Преподобный Серафим Саровский» (1925, с. 59–61). См. также: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 287.

[240] Цитата из «Записной книжки» Ф.М. Достоевского (Записные тетради Ф.М. Достоевского. М., 1935).

[241] См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 13–109.

[242] Денница — в славянской мифологии образ полуденной зари, отождествленный в позднейшей христианской традиции с Люцифером (сатаной), о котором в книге пророка Исайи говорится следующее: «Как упал с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины пре исподней» (Ис. 14, 12–15).

[243] «Правопорядок, — пишет Шеллинг в "Системе трансцендентально го идеализма", — не моральное, а чисто природное устройство, над которым свобода столь же не властна, как и над чувственной природой. Поэтому неудивительно, что все попытки преобразовать этот порядок в моральный оказываются неприемлемыми из-за проявляющегося в них неразумия и его непосредственного следствия — чудовищного деспотизма» (*Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. М., 1987, т. 1, с. 448).

## Глава 13

[244] См. прим. 11 на с. 867.

[245] См.: *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 143–144 («Теодицея», часть 1, § 20).

[246] Имеется в виду разговор Алеши и Ивана Карамазовых в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского (кн. V, гл. IV: «Бунт»), в ходе которого Иван высказывает мысль, что мировую гармонию честнее не принимать, потому что «не стоит она слезинки хотя бы одного замученного ребенка... Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти т. Л., 1976, т. 14, с. 223).

[247] Цитата из стихотворения Гете «Арфист» (1795):

Кто с хлебом слез своих не ел,
Кто в жизни целыми ночами
На ложе, плача, не сидел.
Тот незнаком с небесными властями.

(*Гете И.В.* Собрание Сочинений в 10-ти т. М., 1975, т. 1, с. 179; перевод Ф.И. Тютчева).

[248] Цитата из стихотворения «Муза» (8 мая 1887). См.: *Фет А.А.* Вечерние огни. М., 1987, с. 243.

[249] См. прим. 238 на с. 887. «Ясновидцем духа» назвал Достоевского Д.С. Мережковский, противопоставив его в этом отношении Л.Н. Толстому — «ясновидцу плоти». См.: *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.

[250] Неточная цитата из поэмы А.А. Блока «Возмездие»; у Блока — «здесь зрели темные дела» (*Блок А.А.* Сочинения в 2-х тт. М., 1955, т. I, с. 484).

[251] Один из немногих сохранившихся фрагментов Анаксимандра гласит: «А из каких начал вещали рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу возмещение неправды в назначенный срок времени» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 127).

[252] См. прим. 28 на с. 869.

[253] См. прим. 78 на с. 873.

[254] Проблема «радикального зла» была впервые сформулирована И. Кантом (ему же принадлежит и само это понятие). В отличие от гуманистов нового времени, полагавших, что человек по природе добр, сторонники концепции «радикального зла» считают, что зло коренится в самой при роде человека. Склонность ко злу принадлежит человеку как таковому. Подробному анализу этой проблемы посвящена статья К. Ясперса «Радикальное зло у Канта» (сборник переводов «Философия Канта и современность». М., 1976, ч. II, с. 59–88). Об «изначальном зле в человеке» писал в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг. См.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 133–134.

[255] О мазохизме см.: *Захер-Мазох Л. фон.* Венера в мехах; *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха; *Фрейд З.* Работы о мазохизме. М., 1992. О садизме см.: Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.

[256] Цитируется неточно; у Достоевского: «В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей» («Братья Карамазовы», ч. 1, кн. 3, гл. III).

[257] «Максимы», № 218. См.: *Ларошфуко Ф.* Максимы; *Паскаль Б.* Мысли; *Лабрюйер Ж.* Характеры. М., 1974, с. 58.

[258] Быт. 3, 5.

[259] О «прыжке из царства необходимости в царство свободы» Ф. Энгельс писал в «Анти-Дюринге». См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., т. 20, с. 295.

[260] См. прим. 198 на с. 883.

[261] Это не совсем точно. Соне Раскольников говорит: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку!» (ч. 5, IV). В другом месте романа (ч. 3, VI) в ходе внутреннего монолога он произносит похожую фразу: «...Я не человека убил, я принцип убил!».

[262] См. прим. 11 на с. 867.

[263] См.: *Guyau J.M.* Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction. Paris, 1935.

[264] «Этика», ч. V, теорема 42.

[265] Втор. 32, 35; Рим. 12, 19. Слова, которые Л.Н. Толстой избрал эпиграфом к роману «Анна Каренина».

[266] Цитата из трагедии У. Шекспира «Макбет» (действие II, картина 2):

Всюду разносилось:
«Не надо больше спать. Гламисский тан
Зарезал сон, и больше тан Кавдорский
Не будет спать, Макбет не будет спать!»

(Перевод Б.Л. Пастернака).

[267] Неточная цитата из «Преступления и наказания» (ч. 2, II). На следующий день после преступления Раскольников, стоя у перил Николаевского моста, бросил в воду монету, которую подала ему пожилая купчиха. Затем он повернулся и пошел домой. «Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 5, с. 113).

[268] Об этом своем видении Э. Сведенборг рассказывает в «Memorabilia» (приложении к его главному сочинению «Arcana Coelestia» [Небесные тайны], изданному в Лондоне в 1749–1756 гг.). Весь этот рассказ в своем переводе привел В.С. Соловьев в статье «Сведенборг», написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона. См.: *Соловьев В.С.* Собрание Сочинений в 10-ти т. СПб., б/г, т. X, с. 495–496; *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 279 (Лосский приводит этот отрывок из Сведенборга в переводе В.С. Соловьева).

[269] «Братья Карамазовы», ч. 2, кн. 6, гл. III, и).

## ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ

Печатается по тексту издания: *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне: «Посев», 1958. Второе фототипическое издание, выпущенное тем же издательством в 1984 г., ничем не отличается от первого; в России «Трагедия Свободы» была впервые издана в 1995 г. (М.: «Канон»).

Книга переведена на немецкий язык: «Die Tragödie der Freiheit». Sankt Augustin, 1985 (переводчик Дитрих Кеглер).

В настоящем издании авторские примечания за самым малым исключением сохранены и инкорпорированы в текст наших комментариев; они отмечены звездочкой, а уточнения и дополнения к ним заключены в квадратные скобки.

Считаем нужным отметить две фактические неточности в предисловии Н.О. Лосского: П.А. Флоренский после четырех лет лагерей был расстрелян 8 декабря 1937 г. (см.: *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992, с. 8); Л.П. Карсавин был арестован в конце 1947 или в начале 1948 г., сослан на Северный Урал, а в 1949 г. был переведен в лагерь инвалидов Абезь, где умер от туберкулеза в лагерной больнице 12 июля 1952 г. (см.: *Ванеев А.А.* Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990).

Рецензии на первое издание книги см. в «Приложениях» к наст. изданию (с. 845–852).

[1] См. прим. 146 на с. 879.

[2] Пример с "падающим камнем" Спиноза приводит в письме к Г. Г. Шуллеру (октябрь 1674 г.). «Представьте себе, — пишет здесь Спиноза, — что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень... будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» (*Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957, т. 2, с. 592).

[3] В XXI главе «Левиафана» Т. Гоббс писал: «Свободный человек —тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать... Но если препятствие движению кроется в самом устройстве вещи, например когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения» (*Гоббс Т.* Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 163).

[4] Выражение греческого философастоика Клеанфа, известное в передаче Сенеки. См.: *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 270 (письмо CVII, 11).

[5] Эпифеномен (от греч. επι — после и φαινομενον — являющееся) — явление, сопутствующее в качестве побочного продукта другим, фундаментальным явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния.

[6] Трактат М. Лютера «О рабстве воли», являющийся полемическим ответом на сочинение Эразма Роттердамского «Диатриба, или рассуждение о свободе воли», см. в: *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986, с. 290–545.

[7] «В человеке, — писал Лейбниц в "Теодицее", — все наперед известно и определено, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором

роде есть духовный автомат...» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 161).

Кант в «Критике практического разума» заметил по этому поводу: «Если бы свобода нашей воли была только как automaton spirituale "духовный автомат",.. то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое однажды заведенное, само собой совершает свои движения» (*Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 426).

[8] Этот парадокс абсолютного детерминизма приписывается французскому философу XIV в. Ж. Буридану, но в действительности ему не принадлежит.

[9] Ср. аналогичную схему Н.О. Лосского (Избранное. М., 1991, с. 497).

[10] Солипсизм (от лат. solus —единственный и ipse — сам) — крайняя форма субъективизма (как правило, субъективного идеализма), в которой несомненной реальностью признается лишь мыслящий субъект, а все остальное объявляется существующим лишь в сознании.

[11] О понятии «здравого смысла» у Канта см.: *Кузьмина Т.А.* Философия и обыденное сознание // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978, с. 198–199.

[12] Бихевиористы (от англ. behavior — поведение) — сторонники ведущего направления в американской психологии конца XIX – начала XX в., считающие, что поведение человека и животных сводится к ответам (реакциям) на воздействия (стимулы) внешней среды. Родоначальники бихевиоризма — Э. Торндайк и Дж. Уотсон; значительное влияние на бихевиористов оказали труды В.М. Бехтерева и И.П. Павлова.

[13] Термины психоанализа: «компенсация» — преодоление присущих человеку тех или иных черт неполноценности путем развития противоположных черт характера (А. Адлер), взаимное уравновешивание сознательных и бессознательных тенденций (К. Г. Юнг); о «либидо» см. прим. 214 на с. 885.

[14] См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991, с. 498.

[15] В системе Фихте «первым толчком» (äußerer Anstoß) для «я» является природа («не-я»).

[16*] *Joël K.* Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München, 1908.

[17] Этот же отрывок из книги К. Иоэля цитирует (в своем переводе) Н.О. Лосский в работе «Свобода воли». См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991, с. 487.

[18] Эксгибиционизм (от *лат.* exhibitio — предъявление, выставление, демонстрация) — в данном случае: желание показать себя, желание быть на виду.

[19*] *Hartmann N.* Ethik. Berlin, 1925.

[20*] *Бергсон А.* Время и свобода воли. Перевод С. Гессена, СПб, 1911 [*Бергсон А.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 145; оригинальное название работы Бергсона — «Essai sur les données immédiates de la conscience» («Опыт о непосредственных данных сознания»)].

[21*] *Jung C.G.* Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich. 1932 [«Когда мы говорим о человеке, — пишет К.Г. Юнг, — то имеем в виду неопределимое целое,

невыразимую тотальность, которую можно обозначить только символически. Я выбрал для этой целостности, общей суммы сознательного и бессознательного существования термин "самость"» (*Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991, с. 185). В другом месте Юнг пишет о «самости», что она «включает в себя не только сознательное, но и бессознательное психическое бытие... самость является центром суммативной целостности, подобно тому, как Эго есть центр сознательного разума... Самость является нашей жизненной целью, так как она есть завершение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью» (Там же, с. 288).]

[22] Подробнее о Л. Лопатине см. наст. издание, с. 690–694.

[23*] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Статья «Свобода воли» Вл. Соловьева [*Соловьев В.С.* Собрание сочинений. СПб., б/г., т. 10, с. 272–273; цитируется неточно].

[24] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 470.

[25] Мф. 10, 29–30, Лк. 12, 7; Лк. 21, 18 (цитируется неточно).

[26] Ориген в своем трактате «О Началах» написал специальную главу «О свободе воли» (II, I). См.: *Ориген.* О Началах. Самара, 1993, с. 162–207. Пелагий (автор «Толкования на ап. Павла» и «Послания к Димитриаде»), как и Ориген, учил, что всякий человек может быть безгрешен, если он этого захочет, так как Бог не требует невозможного; грех (в том числе и первородный) есть проявление единичной воли. Указом императора Гонория (418 г.) учение Пелагия было окончательно признано ересью, а сам он отлучен от церкви.

[27*] *St. Augustinus.* Confessiones. Chapt. 9 [*Августин.* Исповедь. М., 1991].

[28*] См.: *Luther M.* De servo arbitrio. Ausg. Werke. Bd. 5. München, 1914. [См. прим. 6 на с. 890].

[29] Ср. перевод Ю.М. Каган: «Человек до того, как он был создан, ничего не делал, чтобы стать человеком, ни к чему не стремился — и стал творением; затем, когда он уже был создан и сотворен, он тоже ничего не делает и ни к чему не стремится и тем самым длит свое творение. И то, и другое происходит единственно только по воле всемогущей силы и благодати Бога, творящего и спасающего нас без нас. Однако Он не действует в нас без нас, потому что Он сотворил нас и спас для того, чтобы трудиться в нас и чтобы мы трудились вместе с Ним. Это происходит либо вне Его царства по всеобъемлющему Его могуществу, либо в Его царстве только лишь силой Его духа» (*Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986, с. 495).

[30] Следующие цитаты из Лютера соответствуют с. 327, 428, 442, 495, 543, 544 указ. издания.

[31] Рим. 9, 18, 20.

[32*] См.: *Лосский Н.* Свобода мысли. YMCA-PRESS, 1925 [Избранное. М., 1991, с. 504–507].

[33] См. прим. 181 на с. 882.

[34] Быт. 1, 27.

[35] Эти слова М.А. Бакунина находятся в его работе «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «Кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться

от свободы и достоинства человека. Бог существует, значит, человек — раб. Человек разумен, справедлив, свободен, — значит Бога нет...» (*Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989, с. 44).

[36*] *Masaryk Th.* Rusko a Evropa. Praha, 1926.

[37*] *Hartmann N.* Ethik. Berlin, 1925.

[38] Сторонники средневекового философа Иоанна Дунса Скота (1265/1266–1308), получившего имя Doctor Subtilis («Тонкий доктор»). Проблему соотношения божественной и человеческой воли Дунс Скот решал в духе так называемого «морального декретализма»: Бог творит те или иные моральные ценности не потому, что хочет осуществить то или иное абсолютное добро, но добром человек должен считать лишь то, что захотел Бог (и что бессилен понять человек). См.: *Соколов В.В.*. Средневековая философия. М., 1979, с. 403.

[39] Гностицизм — религиозная философия середины II в. н. э., в системах которой преобладали религиозно-дуалистические представления; согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла, материи и духа представляет собой космическое, природное явление и в принципе неразрешима.

[40*] *Mill J. St.* Nature, the utility of religion and Theism. London, 1874.

[41*] *Бердяев Н.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, YMCA-press, 1931 [М.: Республика, 1993, с. 20–252].

[42] *Виндельбанд В.* О свободе воли. М., 1905. Критику учения Виндельбанда см. у Н.О. Лосского в работе «Свобода воли» (Избранное, М., 1991, с. 522–524).

[43*] *Лосский Н.* Свобода воли [Избранное. М., 1991, с. 565–566].

[44] Об этом Н.О. Лосский подробно пишет в 6-й главе «Свободы воли» (см.: там же, с. 525–575).

[45] Букв.: «застывшее теперь» (*лат.*) — термин Августина («Исповедь», XI, 11; «О Граде Божьем», XII, 15), популярный в средневековой схоластике. Возражения Т. Гоббса против этого термина (приписывающего его Фоме Аквинскому) см. в: *Гоббс Т.* Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 517; М., 1989, т. 1, с. 605–606.

[46] См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991, с. 573–574.

[47*] См.: *Stegmüler F.* Geschichte des Molinismus. Aschendorf, 1935.

[48] В «Монадологии» (§ 13) Лейбниц писал: «Есть... два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 418). См. также рассуждение Лейбница об истинах разума в «Теодицее» (там же, т. 4, с. 76).

[49] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990, с. 53.

[50*] *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 7, 1903 [*Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994, с. 175–353].

[51*] Особенно «На весах Иова» [Париж, 1929; см. также: *Шестов Л.* Сочинения в 2-х тт. М., 1993, т. 2].

[52] См.: *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 426: «Я согласен, что дважды два четыре; но... и дважды два пять премилая иногда вещица».

[53*] *Лапшин И.* Законы мышления и формы познания [СПб., 1906].

[54*] *Lewitzky S.* Freiheit und Erkenntnis. Archiv der Karlsuniversität in Prag, 1941.

[55] Ин. 8, 32: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

[56] Эту «экспроприацию» произвел Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», где он писал: «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. "Слепа необходимость, лишь поскольку она не понята". Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей» (*Энгельс* Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М., 1988, с. 112).

В полемически заостренной форме аргументы Ф. Энгельса повторил В.И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (М., 1989, с. 201–205). С сокрушительной критикой этой книги Ленина выступили И.А. Ильин («Русские ведомости», 29 сентября 1909 г.; рецензия перепечатана в: *Ильин И.А.* Сочинения в 2-х тт. М., 1993, т. 1, с. 44–45) и С.Л. Франк («Слово», 12/25 июня 1909 г.; перепечатана в: Вопросы литературы. 1994, вып. IV, с. 132–133).

Критику марксистского понимания свободы как «познанной необходимости» см. у Б.П. Вышеславцева (Философская нищета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1957, с. 70–74).

Положение Гегеля, цитируемое Ф. Энгельсом, находится в прибавлении к § 147 «Энциклопедии философских наук» и в современном переводе звучит так: «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии...» (*Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч. М., 1974, т. 1, с. 323).

Полную подборку суждений Гегеля о свободе составил И.А. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (СПб., 1994, с. 255–270). У него же встречается понятие «трагедия свободы». Заканчивая свой анализ понятия «свободы» у Гегеля, И.А. Ильин пишет: «Жизнь мира протекает не только в совмещении двух взаимоисключающих стихийных сил, но и в невозможности свести себя целиком к абсолютной свободе, *ибо мир не может превратиться без остатка в чистую мысль*, а если бы он в нее превратился, он *перестал бы быть миром*. Абсолютная свобода возрождается в мире, но не поглощает его целиком. Вот почему путь Божий в мире слагается не в драматическую поэму, как это нередко предносится Гегелю, а в трагедию.

Эта *трагедия свободы* нигде не обнаруживается яснее, чем в жизни человеческой души, воли и конкретной нравственности» (*Ильин И.* Указ. соч., с. 270).

[57*] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. 1929.

[58] Слова А.С. Пушкина из стихотворения «Герой» (1830):

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман.

(*Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 192)

[59] Слова Екклесиаста (1, 18): «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь».

[60*] *Schelling.* Ueber die menschliche Freiheit [«Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» // *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 86–158].

[61] Слова А.С. Хомякова цитируются не вполне точно: «Христос зримый — это была бы истина, так сказать, навязанная, неотразимая (по вещественной осязаемости ее проявления), а Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно» (*Хомяков А.С.* Сущность западного христианства. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. Монреаль, 1974, с. 188–189).

[62] «Если какой-нибудь один класс явлений, — писал Д. Юм, — всегда, во всех случаях, соединялся с другим, мы уже не колеблясь предсказываем одно явление при появлении другого и пользуемся этим способом рассуждения, который один только может удовлетворить нас в фактах или существовании чего-либо. В таком случае мы называем один объект — причиной, другой — действием; мы предполагаем, что между ними существует некоторая связь, что в одном из них находится некоторая сила, с помощью которой он безошибочно производит другой, причем действие его в высшей степени достоверно и необходимо.

Итак, идея необходимой связи между явлениями возникает, по-видимому, когда мы встречаемся с рядом сходных примеров построения связи этих явлений...» (*Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. СПб., 1902, с. 83–84).

[63] О И.Ф. Гербарте см.: *Шишкин Н.О.* О детерминизме в связи с математической психологией // Вопросы философии и психологии. 1891, № 8.

[64*] *Lotze R.H.* An outline of metaphysics. Transl. from german by D. Ladd. Boston, 1884.

[65] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 334.

[66*] *Кант И.*. Критика чистого разума, перевод Н. Лосского. СПб., 1903 [М., 1994, с. 162. «Так как всякое следствие есть нечто происходящее, — пишет здесь И. Кант, — стало быть, изменчивое, которое обозначает время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит постоянное как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция»].

[67] Модус — в системе Спинозы свойство субстанции, присущее ей лишь в некоторых состояниях, в отличие от атрибута (неотъемлемого свойства).

[68] Акциденция (от лат. accidentia — случай, случайность) — термин для обозначения единичного, случайного, несущественного проявления субстанции.

[69] «Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется, в действии представляется правилом» (*Бэкон Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1978, т. 2, с. 12).

[70*] *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. СПб., 1914.

[71] Интроекция — в широком смысле слова включение индивидом в свой внутренний мир воспринимаемых им взглядов, мотивов и установок других людей.

[72] Сублимация (от лат. sublimo — высоко поднимаю, возношу) — одно из основных понятий психоанализа, введенное в науку З. Фрейдом и означающее трансформацию сексуальных влечений в социально приемлемую форму. С помощью этого понятия З. Фрейд выводил из низших психических форм высшие — такие, как научная деятельность, художественное и философское творчество.

[73*] *Левицкий С.* Основы органического мировоззрения. Лимбург/Лан: Посев, 1947.

[74] В письме к леди Мешэм от 30 июня 1704 г. Лейбниц писал: «Я определю организм, или естественную машину, как такую машину, в которой каждая часть опять есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена...» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1983, т. 2, с. 594).

[75*] *Лосский Н.* Материя и жизнь [Берлин, 1927].

[76] См. трактаты Р. Декарта «Описание человеческого тела» и «Страсти души» (*Декарт Р.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1, с. 423–460, 482–672).

[77*] *Stern W.* Person und Sache. Leipzig, 1924.

[78] Аристотель вслед за Платоном (правда, с некоторым усложнением) различал в душе человека три начала: разумное, аффективное и вожделеющее. «В разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть» (О душе, 432b5). То, что здесь С.А. Левицкий называет «животной душой», Аристотель называл «растительной» частью души, «которая свойственна растениям и всем животным» (*Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. М., 1975, т. 1, с. 441).

[79*] См.: *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. München, 1913.

[80] См. прим. 33 на с. 869.

[81] Нечто подобное Б. Рассел писал и в разделе «Душа и тело» своей работы «Религия и наука» (1935). См. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987, с. 180–196.

[82*] *Бергсон А.* Материя и память [Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 160–316.]

[83*] См.: *Христиансен Бродер.* Сущность искусства.

[84*] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Berlin, 1923 [*Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения М., 1994, с. 311].

[85*] *Hartmann N.* Das Problem des geistigen Seins. Berlin, 1934.

[86*] *Hartmann N.* Ethik.

[87] См. прим. 7 на с. 890–891.

[88*] *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft и Metaphysik der Sitten. [Критика практического разума. Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4, ч. 1].

[89*] *Schopenhauer A.* Samtliche Werke, herausg. von P. Deussen. München, Piper-Verlag, 1911. III Band: «Die beiden Grundprobleme der Ethik» [Две основные проблемы этики // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 19–258].

[90] Выражение из IV главы трактата «О бессмертии души» Пьетро Помпонацци (1462–1525) — итальянского философа, представителя возрожденческого перипатетизма. См.: *Помпонацци П.* Трактаты. «О бессмертии душ», «О причинах естественных явлений, или О чародействе». М., 1990, с. 33. А. Шопенгауэр цитирует это выражение в своем конкурсном сочинении «О свободе воли» (*Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 88).

[91] См.: *Шопенгауэр. А.* Свобода воли и нравственность, с. 88.

[92] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 479–480; *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 328–330.

[93*] *Лосский Н.* Свобода воли [Согласно определению Н.О. Лосского, «конкретно-идеальное бытие есть то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином "субстанция". Лейбниц называл его словом "монада". Для большей наглядности и конкретности я буду лучше обозначать его словом "субстанциальный деятель"» (*Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991, с. 526)].

[94] «Всякая монада, — писал Лейбниц ("Начала природы и благодати, основанные на разуме", § 3), — есть живое зеркало,, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное так же, как и сам универсум» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 405).

В «Монадологии» (§ 56) он писал: «Монада является постоянным живым зеркалом универсума» (там же, с. 422).

[95] См.: *Павлов И.П.* Настоящая физиология головного мозга // Природа, 1917, № 1. «Всякий раз, — пишет И.П. Павлов, — как какой-нибудь индифферентный раздражитель совпадает по времени с действием раздражителя, вызывающего определенный (безусловный) рефлекс, то после одного или нескольких таких совпадений он сам — этот индифферентный раздражитель — вызывает тот же рефлекторный эффект» (с. 31).

[96] О Кьеркегоре см.: *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

[97] «Среди бесчисленного множества возможных миров, — писал Лейбниц в "Теодицее", — этот мир есть наилучший из всех...» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 400).

[98] «Эвклидовский ум» —выражение Ивана Карамазова. См.: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 279, 289.

[99*] *Hartmann N.* Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 1938.

[100] Об этом рассказывает Цицерон в «Тускуланских беседах» (IV, 37, 80). «Некий физиономист Зопир, увидев Сократа (и судя, очевидно, по его толстым, чувственным губам), нашел в нем много признаков порочной и сладострастной натуры. Зная о сдержанности Сократа и об умеренном образе его жизни, все присутствующие стали смеяться над физиономистом, но Сократ вступился за него: он сказал, что свои вожделения он победил с помощью разума» (*Кессиди Ф.Х.* Сократ. М., 1988, с. 20). Ф. Ницше в «Сумерках идолов» («Проблема Сократа», 3) пересказывает этот эпизод так: «Один иностранец, умевший разбираться в лицах, проходя через Афины, сказал в лицо Сократу, что он monstrum — что он таит в себе все дурные пороки и похоти, и Сократ ответил только: "Вы знаете меня, милостивый государь!"» *(Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 564).

Об этом же рассказывает Цицерон в трактате «О судьбе» (V, 10): «Разве мы не читали, как Сократа охарактеризовал Зопир, физиогномик, претендовавший на то, что он может определять характер и нрав человека по его телосложению, по глазам, лицу, лбу? Этот Зопир определил Сократа как человека глупого и тупого, так как у него ключицы были вогнуты, а эти части тела, как он говорил, являются помехой и препятствием для ума. Вдобавок он нашел в нем женолюбие, по поводу чего Алкивиад, говорят, разразился хохотом» (*Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985, с. 302).

[101] Точнее: «Невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 27).

[102*] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen [*Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1912; о мегариках см. также: *Гомперц Т.* Греческие мыслители. СПб., 1913, т. II, с. 128–157; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994, с. 119–123].

[103] См. прим. 78 на с. 873.

[104] Да будет (*лат.*).

[105] Не совсем точная цитата из речи П.Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». У Юркевича: «То, что может быть (идея), переходит в то, что есть (действительность), посредством того, что должно быть» (*Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990, с. 489).

[106] Не вполне точная цитата из «Евгения Онегина» (8, XLVII) А.С. Пушкина.

[107*] *Kierkegaard S.* Der Bergriff der Angst. 1925, in: Samtliche Werke, herausg. von Schrempf. Berlin, Diderichs Verlag [Понятие страха // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 115–248].

[108] Точнее: «Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис. 1, 18).

[109] См. выше, прим. 101.

[110] Ср. запись в дневнике Кьеркегора (1848): «Для Бога все возможно. Эта мысль есть мой лозунг в глубочайшем смысле слова...» (цит. по: *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992, с. 220).

[111*] См. об этом: *James W.* A pluralistic universe. 1909.

[112*] *Lewitzky S.* Freiheit und Erkenntnis.

[113] Веданта — наиболее известная и влиятельная система древнеиндийской философии, букв.: «конец Вед», т. е. Упанишады.

[114] См. прим. 20 на с. 891.

[115] В современном переводе: «Материализм — это философия субъекта, забывающего в своих размышлениях о самом себе» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993, с. 119).

[116] В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц писал: «Души и субстанциальные формы других тел значительно отличаются от разумных душ, которые одни сознают свои действия и не только не уничтожаются естественным путем, но всегда сохраняют и основу своего самосознания, что и делает их способными принимать награды и наказания, благодаря этому они становятся гражданами вселенского государства, где Бог — единовластитель; отсюда следует, что все остальные творения должны служить им...» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 135).

[117]* *Hartmann N.* Versuch einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1921.

[118] Существую мыслящим (*лат.*) — вариация знаменитого изречения Р. Декарта «Мыслю, следовательно существую».

[119] Неореализм — философское направление, возникшее в Англии и США в начале XX века (Э. Мур, А.Н. Уайтхед, Б. Рассел, С. Александер и др.). Основное положение «реализма» — так называемая «доктрина внешних отношений», согласно которой предметы, вступая в отношения, не изменяют своей качественной природы. Применительно к гносеологии это означает, что «познание не изменяет познанного» (что прямо противоречит гегелевскому учению о субъекте и объекте). Подробнее см.: *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.

[120] *Юм Д.* Сочинения в 2-х тт. М., 1965, т. 1, с. 367; см. также: *Нарский И.С.* Давид Юм. М., 1973, с. 44–45.

[121]* *Fichte I.* Die Bestimmung des Menschen. Leipzig: N. Meiker Verlag, 1944 [Назначение человека // *Фихте И.Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. II, с. 148].

[122]* *James W.* Essays on radical Empiricism. New York, 1938.

[123] См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 250–252.

[124] *Паскаль Б.* Мысли, фр. 323 (*Ларошфуко Ф.* Максимы. *Паскаль Б.* Мысли. *Лабрюйер Ж.* Характеры. М., 1974, с. 165).

[125] Цитата из стихотворения «И Бог велит писать мне кровью» («Часослов»):

> [Я царь времен.] Тебе же я
> лишь сомыслитель твой охочий
> до иноческого житья.
> На плечи лег тебе, как очи.
> Глядящие от ночи к ночи,
> от бытия до бытия.
>
> (*Рильке Р.М.* Избранные сочинения.
> М., 1998, с. 185; перевод С. Петрова).

[126] *Husserl E.* Meditations cartesiennes. Paris, 1928. Термин Ichheit (впервые употребленный Я. Бёме, а затем Фихте) в современной русской философской литературе переводится как «яйность» (а не «я-тостность», как ниже предлагает С.А. Левицкий). По определению Фихте, яйность (Ichheit) — непосредственно очевидное, — «субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им, как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества» (*Фихте И.Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. 1, с. 607).

[127]* См. *Франк С.* Непостижимое. YMCA-Press, Париж, 1938 [*Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990, с. 386–414; у Франка — «трансцендирование вовнутрь»].

[128]* См. *James W.* Psychology [*Джемс У.* Психология. М., 1991, с. 80–119].

[129] В данном случае термин «апперцепция» употреблен в значении, какое придали ему В. Вундт и последующие психологи: активная деятельность сознания.

[130] От греч. μή ὀν — ничто, небытие. В отличие от «укона» «мэон» означает относительное небытие и может быть переведен как «еще небытие», «пока небытие» или «уже небытие». Подробнее см.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 130 сл.

[131] Цитата из второй части «Фауста», сцена «Сад для гулянья». Ср. перевод Б.Л. Пастернака:

> Но я в твоем «ничто» надеюсь, кстати,
> Достать и все посредством тех же чар.
>
> *(Гёте И. В.* Фауст. М., 1969, с. 263).

[132] Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «Бог» (1789). См.: Русская поэзия XVIII века. М., 1972, с. 567.

[133] Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный» (1828). См.: *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 125.

[134] Определение страха, которое С. Кьеркегор дает в своей работе «Понятие страха»: «Если... мы теперь спросим, каков объект... страха.., придется ответить, что таким объектом является Ничто. Страх и Ничто постоянно соответствуют друг другу» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 191).

[135]* *Heidegger M.* Sein und Zeit. Berlin, 1929 [*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 184–191].

[136] См. главу «Что такое я сам?» в книге Б.П. Вышеславцева «Вечное в русской философии» (*Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994, с. 279–291).

[137] Апофатическая (отрицательная) теология трактует Бога путем отрицания всех его атрибутов (в отличие от катафатической — положительной — теологии, которая приписывает Богу все положительные атрибуты в абсолют-

ной степени). Подробнее см.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 93–130.

[138]* *Otto R.* Das Heilige [Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Venhaltnis zum Rationalen. Breslau, 1917]. [Тайна, внушающая трепет (*лат.*) — термин, означающий «первичное чувство Божественности». См.: *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993, с. 287].

[139]

Будь не солнечен наш глаз —
Кто бы солнцем любовался?
Не живи дух Божий в нас —
Кто б божественным пленялся?

(Перевод В.А. Жуковского. См.: *Жуковский В.А.* Полное собрание сочинений в 12-ти тт. СПб., 1902, т. 3, с. 78).

Источники гётевского стихотворения — Библия, Плотин (I, 6, 9), Я. Бёме. Подробнее см.: *Михайлов А.В.* Глаз художника (художественное видение Гете) // Традиция в истории культуры. М., 1978; *Штейнер Р.* Очерк теории познания Гётевского мировоззрения. М., 1993, с. 117–118.

[140] Быт. 1, 27; цитируется неточно.

[141] «Ну, да хочешь, — говорит Разумихин Порфирию Петровичу, — я тебе сейчас выведу... что у тебя белые ресницы единственно оттого, что в Иване Великом тридцать пять сажен высоты, и выведу ясно, точно, прогрессивно и даже с либеральным оттенком?» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 5, с. 249).

[142] *Фихте И.Г.* Назначение человека // Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. II, с. 79.

[143] «Поскольку бытие, — писал С.Л. Франк в книге "Непостижимое" (ч. 1, гл. II, е: "Потенциальность и свобода"), — мыслится не данным или наличным в законченной форме, а содержит в себе момент становления, оно есть потенциальная, сущая мочь». И далее поясняет: «Слово "мочь" (имеющее, конечно, другой смысл, чем "мощь") употребляется теперь в русском языке обычно только как глагол и лишь в редких случаях (в таких оборотах как "не в мочь", "мочи моей нет" и т. п.) — как существительное. Чтобы выразить понятие, для которого в немецком языке употребляется слово "das Können", мы должны — вполне в духе русского языка — возродить старинное русское слово "мочь" как существительное» (*Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990, с. 247).

[144] Контаминация цитат из работы В.С. Соловьева «Философские начала цельного знания». См.: *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 2, с. 139–288, особ. с. 220–221.

[145] «Всякая вещь... стремится пребывать в своем существовании (бытии)». — «Этика», ч. III, теорема 6 (*Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957, т. I, с. 463).

[146]* См.: *Вышеславцев Б.* Этика преображенного Эроса [М., 1994, с. 86–114].

[147]* См.: «Время и свобода воли», СПб., 1911 и «Материя и память» [*Бергсон А.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1].

[148] Название сочинения Фихте. См.: *Фихте И.Г.* Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. II, с. 621–769.

[149] См. прим. 20 на с. 891.

[150]* См.: *Лосский Н.* Интуитивная философия Бергсона. [М., 1914].

[151] Катарсис (*греч.*) — букв. «очищение», термин древнегреческой философии и эстетики для обозначения сущности эстетического переживания. Подробнее см.: *Лосев А.Ф., Шестаков В.П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 85–99.

[152] См.: *Бергсон А.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 206–214.

[153] *Данте.* Божественная комедия, Ад, III, 9.

[154] Homo faber (*лат.*) — человек, созидающий орудия труда; Homo sapiens (*лат.*) — человек разумный.

«Если бы мы могли отбросить все сомнения, — писал А. Бергсон, — если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, Homo Sapiens, но Homo Faber... Интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия и бесконечно разнообразить их выделку» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. М.–СПб., 1914, с. 124–125).

[155]* См.: *Scheler M.* Wiensformen und die Bildung. Bonn, Cohen-Verlag, 1927 [Формы знания и образование // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 15–36].

[156] Так называемая концепция «непрерывного творения» («creatio continua»), согласно которой Бог ни на миг не оставляет своего попечения над миром. «Какие бы причины, телесные или растительные, — пишет Августин, — ни имели применения при рождении твари... вполне производит только высочайший Бог, которого сокровенное могущество, все проникая своим неоскверняемым присутствием, дает бытие тому, что так или иначе существует, насколько существует» (*Августин.* О граде Божием. М., 1994, т. II, с. 282–283: XII, 25).

[157] См. прим. 104 на с. 898.

[158] «Сон про белого быка» Фома Фомич Опискин запретил видеть дворовому мальчику Фалалею (из повести Ф.М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели»). «Да пусто б его взяло, треклятого! — рассказывает Фалалей, — каждую ночь снится! Каждый раз с вечера молюсь: "Сон, не снись про белого быка, сон, не снись про белого быка!" А он тут как тут, проклятый, стоит передо мной, большой, с рогами, тупоголовый такой, у-у-у!» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 210).

[159] Потому что, по словам Л. Фейербаха в «Сущности христианства», «чтобы обогатить Бога, надо разорить человека; чтобы Бог был всем, человек

должен сделаться ничем» (*Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955, т. II, с. 56). То же — в «Сущности религии»: «Боги — воплощенные, овеществленные, осуществленные желания человека...» (там же, с. 452). «Боги —реализованные желания...» (там же, с. 487). «Не необходимо быть богатым, — к чему, стало быть, Бог богатства?» (там же, с. 774).

[160]* См. об этом: *Болдырев Д.* Знание и бытие. Харбин, 1936. [*Болдырев Н.В., Болдырев Д.В.* Смысл истории и революция. М., 2001, с. 269–383].

[161] Определение мифа, которое неоднократно формулирует В.И. Иванов. В статье «Заветы символизма»: «Миф... синтетическое суждение, где подлежащее-понятие — символ, а сказуемое глагол...» (*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 594–595). В статье «Мысли о символизме»: «Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединяется к подлежащему-символу» (там же, с. 608). В экскурсе «Основной миф в романе "Бесы"»: «Миф определяем мы как синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат» (там же, т. IV, с. 437).

[162] Это определение гения принадлежит французскому натуралисту Ж. Бюффону (1707–1788). Повторяет П.А. Флоренский: «Гений есть внимание» (*Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990, т. 2, с. 125).

[163] В диалоге «Упадок лжи» О. Уайльд пишет: «Его [искусства] формы реальней самих истинных людей; оно создает великие архетипы, по отношению к которым все сущее есть лишь незавершенная копия... Истина в том, что жизнь подражает Искусству куда более, нежели Искусство следует за Жизнью... Выдающийся художник создает некий тип, а Жизнь пытается его скопировать, воспроизвести в популярных формах, точно находчивый издатель» (*Уайльд О.* Избранные произведения в 2-х тт. М., 1993, т. 2, с. 233–234).

[164] «Вдохновение, — писал А.С. Пушкин в "Возражении на статью Кюхельбекера в *Мнемозине*", — есть расположение души к живейшему принятию впечатлений, следственно, к быстрому соображению понятий, что и способствует объяснению оных» (*Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. VI, с. 27).

[165] Нирвана (букв.: «угасание») — санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы. Этого состояния можно достичь и при жизни (Будда), но полностью — лишь после смерти.

[166] Название драмы А.А. Блока.

[167] О «демоне» (гении) Сократа см. диалоги Платона «Феаг» (128d-131a), «Евтифрон» (3d), «Федр» (242c) и др. «Мой гений, — говорит Сократ, — всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать...» (*Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1993, т. 2, с. 150). См. также мнение Ф. Ницше (*Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 108).

[168] См.: *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 563– 567.

[169]* См.: *Müler-Freienfels R.* The evolution of modern psychology. New York, Yale Univ. Press, 1935.

[170] Непременное условие (*лат.*).

[171]* См.: *Вышеславцев Б.* Этика преображенного Эроса [М., 1994].

[172] См.: *Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1993.

[173] Парафраз изречения Ницше: «Человек есть нечто, что должно превзойти» (*Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 8).

[174] Маркион — виднейший представитель христианского гностицизма середины II в. Маркион первоначально принадлежал к Римской церкви, но в 144 г. был из нее изгнан, после чего основал собственную церковь. Маркион не претендовал на создание нового учения, полагая, что лишь следует подлинному учению Христа. Доктрина Маркиона постулирует существование двух богов, один из которых — благой Бог, Отец Иисуса Христа, а другой — Бог Ветхого Завета, творец и владыка этого мира, создатель Закона. Маркион призывал христиан отвергнуть Ветхий Завет, а из Нового Завета признавал лишь Павловы послания и Евангелие от Луки, которые он, однако, сократил, полагая, что они были искажены приверженцами Ветхозаветного Бога. Маркионитская мораль отличалась крайним аскетизмом (вплоть до отрицания брака, который ведет лишь к продлению существования падшего мира). Маркионова церковь пришла в упадок в начале III в., хотя отдельные общины сохранялись вплоть до V в.

Тертуллиан написал специальное сочинение «Против Маркиона» в пяти книгах. Р.Ю. Виппер считал, что Маркион был автором новозаветных посланий, приписываемых апостолу Павлу. См.: *Виппер Р.Ю.* Рим и раннее христианство. М., 1954.

О гностицизме см.: *Трофимова М.К.* Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.

[175] Так назван сатана в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского: «Страшный и умный дух, — говорит Великий Инквизитор Иисусу Христу, — дух самоуничтожения и небытия... великий дух говорил с Тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы "искушал" Тебя» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 299). В книгах Нового Завета «страшный и умный дух» назван «Диаволом» (Мф. 4, 1; Лк. 4, 2) и «сатаною» (Мк. 1, 13).

[176] 1 Кор. 3, 19.

[177] О «хитрости разума» (List der Vernunft) Гегель писал в «Философии истории»: «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (*Гегель.* Сочинения. М.–Л., 1935, т. 8, с. 32). См. также: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 397–398.

[178] «Викторианская эпоха» — время правления английской королевы Виктории (1819–1901), начало которого (1837) совпало с установлением мировой торгово-промышленной гегемонии Великобритании, а вторая половина — с созданием обширной Британской империи.

[179]* См. главу «Причинность и целесообразность».

[180]* См.: *Лосский Н.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. 1902.

[181] См.: *Мандельштам О.Э.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1991, т. 1, с. 6. У Мандельштама:

Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?

(Вариант: Имею тело: что мне делать с ним... — там же, с. 405).

[182]* *Freud S.* Das Ich und das Es [«Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 351–392; о «либидо» см. прим. 214 на с. 885].

[183] Заключительная строфа стихотворения В.С. Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром» (1892). У Соловьева: «Свет из тьмы. Над черной глыбой...» См.: *Соловьев В.С.* «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 74.

[184]* См.: *Adler A.* Menschenkenntnis. Leipzig. Hirzel, 1927.

[185]* См.: *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik [Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 259–337].

[186] Рус. перевод см.: *Манн Т.* Собрание сочинений. М., 1960, т. 7, с. 194–259.

[187] Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «Бог» (1784). См. прим. 132 на с. 900.

[188] О Л. Клагесе и его учении см.: *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991, с. 213–216. Основное сочинение Клагеса — «Дух как противник души» (Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1–3, 1929–1932).

[189]* См.: *Франк С.Л.* Духовные основы общества [М., 1992, с. 47–53].

[190] Определение человека как существа («животного») политического (или «общественного») дано Аристотелем в «Политике» (1253a8–10) и дважды — в «Никомаховой этике» (1097b11, 1196bb11): «Человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные». «Человек — по природе существо общественное». «Человек — общественное существо» (*Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. М., 1984, т. 4, с. 379, 63, 259).

[191]* См. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft [1887; *Тённис Ф.* Общность и общество. СПб., 2002].

[192]* *Jung C.G.* Seelenprobleme der Gegenwart. 1931 [Анима, по определению К.Г. Юнга, «в качестве категории женского рода есть фигура, компенсирующая исключительно мужское сознание. У женщин же такая компенсирующая фигура носит мужской характер, поэтому ей подойдет такое обозначение, как анимус... Персона есть сложная система отношений между индивидуальным сознанием и социальностью, удобный вид маски, рассчитанный на то, чтобы, с одной сто-

роны, производить на других определенное впечатление, а с другой — скрывать истинную природу индивидуума» (*Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М., 1994, с. 274, 258). См. также: *Иванов В.И.* Anima // *Франк С.Л.* Из истории русской философской мысли XIX и начала XX века. Антология. Inter-Language Literary Associates, 1965, с. 183–193].

[193] К.Г. Юнг писал: «Английский писатель Р.Л. Стивенсон потратил годы в поисках истории, которая иллюстрировала бы его "сильное чувство двойственности человеческого бытия", когда вдруг во сне ему открылся сюжет "Доктора Джекиля и мистера Хайда"» (*Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991, с. 40).

[194] Сформулированный в книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939): «С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности...» (*Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 15). Истолкование этого «парадокса» см.: *Сапов В.В.* Апофатическая социология Н.А. Бердяева // Очерки по истории теоретической социологии XIX — нач. XX вв. М., 1994, с. 207–212.

[195*] См.: *Редлих, Левицкий, Гефдинг.* Труд и общество.

[196*] См.: *Benda J.* The betrayal of Intellectuals.

[197] Начало стихотворения А.К. Толстого, названного по первой строке (1856). См.: *Толстой А.К.* Сочинения в 2-х тт. М., 1981, т. 1, с. 76.

[198] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 381 (кн. 6, гл. III: «Из бесед и поучений старца Зосимы, ж) о молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным»).

[199*] См. об этом: *Jung C.* Seelenprobleme der Gegenwart, 1931. См. также: *Sheen Fulton.* Peace of soul.

[200] Цитата из «Записной книжки» Ф.М. Достоевского (Записные тетради Ф.М. Достоевского. М., 1935).

[201*] См.: *Левицкий С.* Основы органического мировоззрения. Посев, 1947.

[202*] См.: *Бердяев Н.* О назначении человека. Париж, YMCA-Press, 1931 [М., 1993].

[203] См. прим. 55 на с. 894.

[204] «Не вы ли говорили мне, — спрашивает Шатов Ставрогина, — что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 198).

[205*] См.: *Соловьев Вл.* Оправдание добра [*Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1].

[206*] См.: *Левицкий С.* Основы органического мировоззрения. Посев, 1947.

[207] Сверх-Я (Super-Ego, Über-Ich) — термин психоанализа, означающий высшую инстанцию в структуре душевной жизни, выполняющую роль внутреннего цензора, совести и т. п. Сверх-Я возникает с исчезновением Эдипова комплекса; деятельность сверх-Я остается бессознательной.

[208]* *Hartmann N.* Ethik. 1925.

[209]* *Лосский Н.* Условия абсолютного добра. YMCA-Press, 1948.

[210] Денница — в славянской мифологии образ полуденной зари, отождествленный в позднейшей христианской традиции с Люцифером (сатаной), о которой в книге пророка Исайи говорится следующее: «Как упал с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14, 12–15).

[211]* Фрейд говорит об этой «тирании сверх-я», особенно в «Jenseits des Lustprinzips». [По ту сторону принципа наслаждения // *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 139–192].

[212]* См.: *Iwanov W.* Dostojewski als Mythenbildner, 1932 [Достоевский. Трагедия—Миф—Мистика // *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Брюссель, 1987, т. IV, с. 485–588. «Люцифер и Ариман, — пишет В.И. Иванов, — прообраз объединения и прообраз растления, — дух светлый (Лк. XI, 35) и дух зияющей тьмы, — вот два богоборствующие в мире начала, или скорее, два разных лица единой силы, действующей в "сынах противления", —ей же и имя одно: сатана... Люциферово действо можно назвать извращающим (инвертирующим), а Ариманово — развращающим (первертирующим)» *(Иванов Вяч.* Указ. соч., с. 559, 563)].

[213] «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8).

[214] Цитата из «Метаморфоз» (VII, 20–21) Овидия. Ср. перевод С. Шервинского: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» *(Овидий.* Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 141–142).

[215] Слова апостола Павла: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15).

[216] «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление, а когда умножился грех, стала преобладать благодать» (Рим. 5, 20).

[217] «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

[218] Мысль, которую Лейбниц в той или иной форме неоднократно повторяет в «Теодицее». См.: *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 163, 354).

[219]* См.: *Sartre J.-P. Existentialism.* New York, 1947.

[220] «Привычка есть вторая природа, которая разрушает первую. Но что такое природа? Почему привычка не является естественной? Я очень боюсь, что эта природа сама есть только первая привычка» (*Pascal B.* Oeuvres completes. Paris, 1963, p. 514, fr. 126; цит. по: *Стрельцова Г.Я.* Блез Паскаль. М., 1979, с. 167.

[221]* См.: *Scheler M.* Die Stellung des Menschen in Kosmos. Nymphen-Verlag, München. 1947. [Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994, с. 129–193].

[222] Эту цитату из Ницше приводит В. Штерн в книге «Person und Sache» (Leipzig., 1906, Bd. 1, S. 396). Указано Н.О. Лосским в книге «Свобода воли». См.: *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991, с. 560.

[223] «Принцип неопределенности» Гейзенберга популярно излагает М. Борн: «Новая механика не дает ответа на вопрос: "Где находится частица в данный момент времени?", но отвечает лишь на вопрос: "Какова вероятность того, что частица в данный момент находится в определенном месте?" Новая теория, таким образом, менее категорична в своих предсказаниях и в некотором смысле более скромна, чем старая теория. Это изменение в подходе было обусловлено признанием того, что каждое наблюдение сопровождается вмешательством и приводит к возмущению состояния наблюдаемого объекта. Поэтому получение данных, которые в классической механике используются для предсказания траектории движения, здесь задача принципиально недостижимая: сами законы природы запрещают это. В этом ограничении измеряемости физических величин — суть хорошо известного соотношения неопределенностей Гейзенберга» (*Борн М.* Моя жизнь и взгляды. М., 1973, с. 73).

[224*] *Brill J.* Man — chance being, 1956.

[225] Общество Христианской науки, основанное в США (Бостон, штат Массачусетс), издающее с 1908 г. газету «Christian Science Monitor».

[226*] *Baudouin Charles.* Suggestion and autosuggestion. New York, Dodd C., 1921. [О «нансийской школе» см.: *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994; по указателю имен: «Куэ», «Бодуэн»].

[227*] *Hartmann O.* Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals. Klostermann. Frankfurt / M, 1946.

[228] В статье «Экзистенциализм — это гуманизм» Ж.П. Сартр писал: «Человек осужден быть свободным» (Сумерки богов. М., 1989, с. 327).

[229] Лк. 2, 29 (слова Симона, которому было предсказано, что он не умрет, пока не увидит Иисуса Христа).

[230] Термин Б.П. Вышеславцева. См.: *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994, с. 109–114.

[231] Рус. перевод см. в: Сумерки богов. М., 1989, с. 94–142.

[232] «Понимающий анализ» — термин В. Дильтея, который видел в «понимании» (интуитивном постижении некоторой тотальной целостности) специфический метод «наук о духе» в противоположность рассудочному «объяснению» как методу «наук о природе». Метод Дильтея был успешно применен его учениками: М. Вебером, основателем «понимающей социологии», Э. Шпрангером, основателем «понимающей психологии», и В. Зомбартом, основателем «понимающей экономики». Подробнее о «понимании» см.: *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924; *Шпрангер Э.* Эротика и сексуальность в юношеском возрасте // Педология юности. М. – Л., 1931; *Ионин Л.Г.* Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979.

[233*] *Freud S.* Inhibitions, symptoms and anxiety. Transl. from german by Pierce Clark. Stanford, Conn. 1927.

[234] См. прим. 134 на с. 900.

[235] У Гоголя — Хома Брут.

[236]* *Freud S.* The ego and the id. London, 1927 и Beyond the pleasure principle. New York: Boni and Loveright, 1924. [«Я» и «Оно»; По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 351–392, 139–192].

[237] Цитата из песни Вальсингама в «Пире во время чумы» *(Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 334).

[238] Точнее: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве» (*Достоевский Ф.М.* Идиот, ч. 3, гл. IV).

[239] О мазохизме см.: *Л. Захер-Мазох фон.* Венера в мехах; *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха; *Фрейд З.* Работы о мазохизме. М., 1992. О садизме см.: Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.

[240]* *Jung G.* Psychologische Typen. Zürich: Rascher u. C° [*Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1992. Два типа личностей, которые Юнг называет экстравертированным и интравертированным, различаются тем, что «судьба одного обуславливаются преимущественно объектами его интересов, в то время как судьба другого — прежде всего его собственной внутренней жизнью, его субъектом,].

[241] См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 209.

[242]* *Jung G.* Seelenpropbleme der Gegenwart. Zürich: Rascher u. C°, 1931 [См.: *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991, с. 203–222].

[243] Помни о смерти (*лат.*) — приветственная формула, принятая в монашеском ордене траппистов.

[244] См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 202.

[245]* *Freud S.* Inhibitions, symptoms and anxiety. Stanford, Conn., 1927.

[246] Выражение из монолога Барона во 2-й сцене «Скупого рыцаря» *(Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 280).

[247] Из монолога Бориса Годунова в сцене «Царские палаты» (там же, с. 202).

[248]* См. об этом сборник «Проблемы творчества Достоевского», под редакцией А. Бёма. Прага, 1931.

[249] См. прим. 151 на с. 902.

[250] Евр. 11, 1: «Вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

[251] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994, с. 232.

[252] Цитируется первое стихотворение из цикла «Две надписи на сборнике “Седое утро”» (1920). См.: *Блок А.А.* Сочинения в 2-х тт. М., 1955, т. 1, с. 456–457.

[253] Из стихотворения XCII. Ср. перевод С. Шервинского:

> Лесбия дурно всегда, но твердит обо мне постоянно.
> Нет, пропади я совсем, если не любит меня.

Признаки те же у нас: постоянно ее проклинаю,
Но пропади я совсем, если ее не люблю.

(Книга Катулла Веронского. М., 1991, с. 177).

[254] См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993, т. II, с. 579.

[255] Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэту» (1820). См.: *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 178.

[256] Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт» (1827). См.: там же, с. 104.

[257] В книге «Восстание масс». См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М., 1991, с. 51–56.

[258] Я (*лат.*).

[259] См. прим. 131 на с. 900.

[260] О понятии «соборность» хорошо пишет Н.О. Лосский в книге «Характер русского народа»: «Занимаясь вопросом о том, как сочетать в церковной жизни два трудно соединимых принципа — свободу и единство, Хомяков выработал замечательное оригинальное понятие соборности. Он говорит, что в Католической авторитарной Церкви есть единство без свободы, а в Протестантской есть свобода без единства. Согласно его учению, принципом строения Церкви должна быть соборность, разумея под этим словом единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет людей в Церкви, как Тело Христово. ...Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен, и слово "соборность" уже принято в немецкой и англоамериканской литературе. Содружество (fellowship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием "Sobornost"» (*Лосский Н.О.* Характер русского народа. «Посев», 1957, кн. 1, с. 11–12; *Лосский Н.О.* Условия абсолютного Добра. М., 1991, с. 246).

[261] Во второй речи «В память Достоевского» В.С. Соловьев писал: «Внешняя церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера здесь так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — храмовое христианство... Есть другой вид или степень христианства, где оно уже не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельной жизнью человека... Это есть христианство домашнее... Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским. Оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие» (*Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 2, с. 302–303).

[262] *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. М., 1885, т. 1, с. 80 (цитируется неточно).

[263] Индоктринация — знакомство с каким-либо учением, теорией, принципами.

[264] Существующий порядок вещей (*лат.*).

[265] Название книги Ф. Ницше.

[266] Парафраз изречения Заратустры: «В человеке важно то, что он мост, а не цель...» (*Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 2, с. 9).

[267] Цитата из Овидия («Метаморфозы», I, 89): Первым век золотой народился (*Овидий.* Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 11).

[268] Заключительная строка стихотворения А.С. Пушкина «Если жизнь тебя обманет» (1825):

Сердце в будущем живет;
Настоящее уныло:
Все мгновенно, все пройдет;
Что пройдет, то будет мило.

(*Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 51).

Ср. с высказыванием А.П. Чехова из повести «Степь»: «Русский человек любит вспоминать, но не любит жить...» (*Чехов А.П.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1962, т. 6, с. 71).

[269] Цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Бородино» (1837) (*Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1986, т. 1, с. 43).

[270] Афоризм 68 из 4-го отдела книга Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла». Ср. перевод Н. Полилова: «"Я это сделал", — говорит моя память. "Я не мог этого сделать", — говорит мне моя гордость и остается непреклонной. В конце концов память уступает» (*Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 291).

[271*] См.: *Франк С.* Ересь утопизма. Новый журнал, 1944. [*Франк С.Л.* По ту сторону правого и левого. Париж, 1972; Родник. 1989, № 6; Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. М., 1992, с. 378–395; Социс. 1994, № 1, с. 126–134].

[272] По определению (*лат.*).

[273] См. прим. 55 на с. 894.

[274] Противоречие в определении (*лат.*).

[275] Слова героя «Записок из подполья»: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 497).

[276] См. прим. 228 на с. 908.

[277] С точки зрения вечности (*лат.*).

[278] «Тимей», 37d (*Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 439–440).

[279] Т. е. превращение свободы в идол, божество (от фр. idolâtrie —идолопоклонство).

[280] Применительно к человеку Р. Тагор ограничивал действие причинности пределами физической сущности человека, его тела. Что касается духовной сущности человека (личности), то здесь уже имеет место индетерминизм: «Этого человека-личность нужно искать в области полной свободы от необходимости...» (*Тагор Р.* Личное. М., 1922, с. 10). Тагор развивал мысль о возможности достижения «полной свободы» в духовном мире, где нет «ослепляющих повязок природы», где утверждается мистическая связь с Богом посредством «высшей любви». Такая свобода, по мнению Р. Тагора, несовместима с необходимостью, они взаимно исключают друг друга: «...та сторона нашей жизни, которая направлена к бесконечности, ищет не обогащения, но свободы и радости. Тут кончается господство необходимостей...» (*Тагор Р.* Творчество жизни (Сидхна). М., 1917, с. 200). См. также: *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985, с. 171.

[281] Цитата из стихотворения «Дух» (1914) из сборника «Звезда» (Пг., 1922). См.: *Белый А.* Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы. М., 1994, с. 305.

[282] Ср. с тем, что писал М. Хайдеггер в «Письме о гуманизме»: «Человек не господин сущего. Человек — пастух бытия... Человек — сосед бытия» (Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 338). См. также: *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.

[283] Стихотворение из «Вильгельма Мейстера»: «Кто хочет миру чуждым быть...» (*Тютчев Ф.И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 248).

[284*] Книга Льва Шестова «Киркегор и экзистенциальная философия» посвящена Киркегору, а не современному экзистенциализму.

Из богатейшей литературы об экзистенциализме, перечислять которую здесь нет никакого смысла, упомянем следующие, наиболее ценные, по нашему мнению, труды: *Barett W.* What is existencialism? New York, 1947; *Fritz E.* Theologie ohne Gott. Zürich, 1946; *Hubben W.* Four prophets of our destiny. New York, 1952; *Müller J.* Existenzphilosophie und katholische Theologie. *Wahl J.* A short history of existentialism. New York, 1949; *Wild J.* The challenge of existentialism. Indiana Un. Press, 1955; *Kuhn H.* Encounter with Nothingness. 1949.

Особенно рекомендуем книги Wahl'a, Wild'a, Kuhn'a.

Резко отрицательное отношение к экзистенциализму дано в книге: *Ruggiero G.* Existencialism: desintegration of man's soul. New York, 1948.

[Нелишним будет указать несколько книг, изданных в России в советский период, но и по сей день не утративших своего научного значения: *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики Серена Киркегора. М., 1970; *Тавризян Г.М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977; *Стрельцова Г.Я.* Критика экзистенциалистской концепции диалектики. Анализ философских взглядов Ж.П. Сартра. М., 1974; *Филиппов Л.И.* Философская антропология Ж.П. Сартра. М., 1977; *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера). М., 1963; *Типсина А.Н.* Философия религии К. Ясперса: Критический анализ. Л., 1982; *Давыдов Ю.Н.* Этика любви и метафизика своеволия (Проблемы нравс-

твенной философии). М., 1989; *Великовский С.* Грани «несчастного сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. М., 1973; *Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе. М., 1980.]

[285] На русском языке изданы произведения С. Кьеркегора:

Афоризмы эстетика // Вестник Европы. 1886, № 5;

Несчастнейший // Северные сборники. Кн. 1. СПб., 1908;

Наслаждение и долг. СПб., 1908 (Переиздание: М., 1994);

Эстетические и этические начала в развитии личности // Северный вестник. 1885, №1, 3, 4;

Страх и трепет. М., 1993 (в сборник вошли: «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти»);

О понятии иронии // Логос. Философско-литературный журнал. 1993, № 4.

[286] См.: *Малинин В.А.* Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983, с. 179–185.

[287] Имеется в виду письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 1 марта 1841 г., где он писал: «Ты — я знаю —будешь надо мною смеяться, о лысый! — но смейся как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (т. е. гегелевской Allgemeinheit [Всеобщность]). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития — а споткнешься — падай — черт с тобой — таковский и был сукин сын. Благодарю покорно, Егор Федорович (имеется в виду Гегель.— *В.С.*), — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови — костей от костей моих и плоти от плоти моея» (*Белинский В.Г.* Избранные письма. М., 1955, т. 2, с. 141–142).

О влиянии В.Г. Белинского на творчество Ф.М. Достоевского см.: *Кирпотин В.Я.* Достоевский и Белинский. М., 1976, с. 228–247.

[288] Верю, ибо абсурдно (*лат.*) — см. прим. 181 на с. 882.

[289] Верю, чтобы понимать (*лат.*) — изречение Августина, воспринятое Ансельмом Кентерберийским. (Подробнее см.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 228; *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979, с. 137–145).

[290] *Августин.* Монологи. 1, 2, 7 (см.: *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979, с. 71).

[291] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994, с. 65, 115.

[292] Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева:

О вещая душа моя,
О сердце, полное тревоги —
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!

(*Тютчев Ф. И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 143).

[293] См. прим. 134 на с. 900.

[294] Слова из «Амулета» («Мемориала») Паскаля. См.: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994, с. 61–62.

[295] Лк. 9, 24: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее».

[296*] См.: *Kierkegaard S.* Fear and trembling. Transl. by W. Lowrie, Doubleday Ancher books, New York, 1954. [Страх и трепет. М., 1993].

[297] С.А. Левицкий ошибается: не Мартензен был назван «свидетелем истины», а Мартензен в своей надгробной речи назвал так покойного епископа И. Мюнстера (своего тестя и предшественника). Подробнее см.: *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. М., 1970, с. 35–36.; *Шестов Л.* Киркегор и экзистенциальная философия. М., 1992, с. 41, 263.

[298] Точнее — в созданном им журнале, где он печатал только свои статьи.

[299] См.: *Лёзов С.В.* Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. 1992, № 1, с. 152–179; *Барт К.* Христианин в обществе (доклад, прочитанный на конференции религиозно-социального движения в Тамбахе в сентябре 1919 г.) // Там же, с. 180–210; *Громадка Й.Л.* Перелом в протестантской теологии. М., 1993, с. 97–124.

[300*] Главнейшие произведения Хайдеггера: Sein und Zeit. Halle, Niemeyer, 1929; Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn; Cohen V. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/Main, Klostermann, 1943; Holzwege, 1950.

[Русские переводы сочинений М. Хайдеггера:

Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993; Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991; Работы и размышления разных лет. М., 1993; Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 261–313; Письмо о гуманизме // Там же, с. 314–356; Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, № 7, с. 143–176; Мой путь в феноменологии // Логос. Философско-литературный журнал. 1995, № 6, с. 303–309; Что такое философия // Вопросы философии. 1993, № 8, с. 113–123; Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. 1993, № 10, с. 123–151; Гёльдерлин и сущность поэзии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991, № 1, с. 37–47; Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // Там же, с. 47–58; Цолликонеровские семинары // Логос. Философско-литературный журнал. 1992, № 3, с. 82–37; Бытие и время. М., 1997].

[301] О В. Дильтее см. прим. 232 на с. 908. Хотя, как отмечает И. Михайлов, «в философских поисках Хайдеггера Дильтей не упоминается ни одним сло-

вом (имеется в виду статья М. Хайдеггера "Мой путь в феноменологию", а не все его сочинения, где ссылки на Дильтея хотя и не очень часто, но все же встречаются.— *В.С.*), — ...это не должно нас удивлять: уже неоднократно отмечалось, что Хайдеггеру свойственно оставлять в тени имена тех, с кем он ведет полемику, и ограничиваться намеками» (*Михайлов И.* Был ли Хайдеггер «феноменологом»? // Логос. Философско-литературный журнал. 1995, № 6, с. 284.

[302]* *Heidegger M.* Holzwege, 1950 [Цитата из статьи «Изречение Анаксимандра». Ср. перевод Т.В. Васильевой: «Свершение бытия начинается с забвения бытия» (*Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 62)].

[303] См.: *Гёте И.В.* Фауст. М., 1969, с. 448–452.

[304] «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 93).

[305] См. прим. 134 на с. 900.

[306]* *Heidegger M.* Sein und Zeit.

[307] С точки зрения смерти (*лат.*).

[308] Один из главных героев романа Ф.М. Достоевского «Подросток».

[309] Развернутый ответ на вопрос «Когда вы напишете этику?» М. Хайдеггер дает в «Письме о гуманизме». См.: Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 347 и сл.

[310]* *Müller* J. Existenzphilosophie und katholische Theologie. Baden, 1952.

[311]* *Fritz E.* Theologie ohne Gott. Zürich, 1946.

[312] Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Наш век» (1851). См.: *Тютчев Ф.И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 129.

[313]* *Sartre J.-P.* L'être et le néant. Paris, 1943; Existentialism and humanism. London: Methusen, 1953; Existential psychoanalysis. New York, 1953; Existentialism. New York, 1947.

[Произведения Ж. П. Сартра, изданные на русском языке:

Пьесы. М., 1967; Стена. Избранные произведения. М., 1992; Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм (отрывок из третьей части «Бытия и ничто») // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 207–228; Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989, с. 319–344; Воображение // Логос. Философско-литературный журнал. 1992, № 3, с. 100–116; Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000].

[314]* «L'être et le néant».

[315]* «Existential psychoanalysis».

[316]* «L'être et le néant».

[317]* «L'être et le néant».

[318] Слова Ивана Карамазова Ж.П. Сартр цитирует в статье «Экзистенциализм — это гуманизм» // Сумерки богов. М., 1989, с. 327.

[319]* «Existentialism».

[320] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 472.

[321]* «Existentialism and humanism». [См. прим. 228 на с. 908].

[322] «Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений» (Сумерки богов. М., 1989, с. 330).

[323] Там же, с. 344.

[324*] «Existentialism».

[325] Формула категорического императива И. Канта. См.: *Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 279.

[326*] «Existential psychoanalysis».

[327*] *Kuhn H.* Encounter with Nothingness? 1949.

[328] Произведения К. Ясперса, изданные на русском языке:

Куда движется ФРГ? М., 1969; Смысл и назначение истории. М., 1991 («Истоки истории и ее цель», «Духовная ситуация времени», «Философская вера»); Радикальное зло у Канта // Феномен человека. Антология. М., 1993, с. 168–187; Философия и неофилософия // Там же, с. 188–207; Философия в будущем // Там же, с. 207–221.

[329] Девиз М. Лютера, провозглашенный им в 1521 г. на Вормском рейхстаге. См.: *Соловьев Э.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984, с. 161; *Лютер М.* Время молчания прошлого. Избранные произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1992, с. 332.

[330] Заключительные строки стихотворения Ф. Шиллера «Желание» (1801):

Верь тому, что сердце скажет,
Нет залогов от небес;
Нам лишь чудо путь укажет
В сей волшебный край чудес

(*Шиллер Ф.* Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1955, т. 1, с. 323).

[331] См. прим. 5 на с. 866.

[332*] Главные философские произведения Бердяева: Смысл творчества. СПб., 1916 [Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989]; Новое средневековье. 1923 [М., 1991]; Философия свободного духа. Париж, 1929 [М., 1991]. Наиболее существенны для нашей темы его позднейшие книги: О назначении человека. Париж, 1931 [М., 1993]; О рабстве и свободе человека. Париж, 1939; и Опыт эсхатологической метафизики, 1947 [Две последние книги — в составе сборника «Царство духа и царство кесаря». М., 1995].

Полная биография книг Бердяева здесь, однако, не дается, так как учение Бердяева затрагивается нами лишь в качестве одного из образцов «идолатрии свободы», а не во всей его значимости.

[333*] «Философия свободного духа» [М., 1994, с. 247].

[334*] «Опыт эсхатологической метафизики» [См: *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 198].

[335] «Мировой процесс, — пишет Н.А. Бердяев в "Смысле творчества", — восьмой день творения, продолжающееся творение» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 364).

[336*] «О назначении человека» [М., 1993].

[337*] «О назначении человека».

[338*] «О назначении человека».

[339] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993, с. 33; эти же слова Гоголя (Из «Записной книжки» 1846 г.— *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений в 10-ти тт. Берлин, 1921, т. 10, с. 154) Бердяев выбрал в качестве эпиграфа к своей книге.

[340*] Название одной из статей Бердяева.

[341*] «О назначении человека» [М., 1993, с. 39–40].

[342*] «Смысл творчества».

[343*] См.: *Зеньковский В.* История русской философии, т. II. Париж, 1950 [Л., 1991, т. II, ч. 2, с. 59–61]. См. также: *Lossky N.* History of Russian Philosophy, 1951 [*Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991, с. 268–289].

[344] Парафраз евангельского изречения: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2, 28).

[345] Кенозис, кеносис — «греческое слово; смысл этого слова — снисхождение Бога к людям. Учение о кеносисе рассматривает действительную двойственность Божества; так, Христос, будучи Божеством, снизошел к миру в телесной оболочке, воспринял мучение и смерть ради любви к людям. В этом факте сказалась идея самоуничиженности Сына Божия. Боговоплощение было совершено с целью показать, что, будучи праведником, через страдания на земле, человек обретет вечное прославление на том свете у Бога» (Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь. СПб., б/г, т. II, стб. 1251–1253).

[346*] «О назначении человека» [М., 1993, с. 248].

[347*] См.: *Spinka M.* Berdjajev N. A captive of freedom, 1950.

[348] Начальные строки трактата Руссо «О происхождении неравенства». См.: *Руссо Ж. Ж.* Трактаты. М., 1969.

[349] Цитата из стихотворения Ф. Шиллера «Элевзинский праздник» в переводе В.А. Жуковского (*Шиллер Ф.* Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1955, с. 295). В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» это стихотворение читает Дмитрий Карамазов (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 11, с. 126).

[350] «Левиафан» — название трактата Т. Гоббса, сравнившего государство с библейским царем гордости из книги Иова (гл. 41). См.: *Гоббс Т.* Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 249. Ср. со словами Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»): «Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно; и эта ползет из уст его: "Я, государство, есмь народ". Это — ложь!» (*Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 35).

[351] См. прим. 330 на с. 916.

[352] *Хомяков А.С.* Сущность западного христианства. Монреаль, 1974, с. 155 (цитируется не вполне точно).

[353] См. прим. 55 на с. 894.

[354*] *Hayek F.* Road to serfdom. [*Хайек Ф.А* Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990, № 10–11].

[355*] *Fromm E.* Espace from freedom. New York: Rinchart inc., 1941 [*Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990].

[356] См. прим. 58 на с. 894–895.

[357] Букв.: позволяйте делать кто что хочет (*фр.*); здесь — «принцип невмешательства».

[358*] *Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. Berlin: de Gruyter Verlag, 1931. [Духовная ситуация времени // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 288–418].

[359*] *Ortega y Gasset.* The rebellion of the masses. [*Ортега-и-Гассет.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989, № 3–4].

[360] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 180: «Шатов уверяет, — рассказывает Петр Верховенский Николаю Ставрогину, — что если в России бунт начинать, то чтобы непременно начать с атеизма. Может, и правда. Один седой бурбон капитан сидел, сидел, все молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: "Если Бога нет, то какой же я после того капитан?" Взял фуражку, развел руками и вышел.

— Довольно цельную мысль выразил, — зевнул в третий раз Николай Всеволодович».

[361] Имеется в виду рассуждение Гегеля о «господине и рабе» в «Феноменологии духа» (*Гегель.* Сочинения. М., 1959, т. IV, с. 103–106).

[362] Не совсем точно цитируются слова Великого Инквизитора, обращенные к Иисусу Христу: «Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками» (*Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Полное собрание сочинений. Пг., 1918, т. 12, ч. I, с. 304).

[363] Артур Кёстлер (1905–1983) — английский писатель (по происхождению венгерский еврей), в конце 30-х годов порвавший с коммунистами, автор известных романов «Слепящая тьма» (рус. перевод: Нева. 1988, № 7–8), «Земные подонки», «Гладиаторы». Левицкий, вероятно, имеет в виду его автобиографическую книгу «Невидимая литература» (1954), отрывок из которой опубликован в «Литературной газете» (1988, № 31, 3 августа).

[364*] *Lippmann W.* Essays in the public philosophy. Boston: Little Brown, 1955.

[365] О «естественном праве» см. статью А.Ф. Филиппова в словаре «Современная западная социология» (М., 1990, с. 98–101).

[366] Слова Шигалева из романа Ф.М. Достоевского «Бесы»: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Полное собрание сочинений, 1974, т. X, с. 311).

[367] См. прим. 320 на с. 915.

[368] И.В. Киреевский в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» пишет о «самодвижущемся ноже разума», считая этим ножом «многовековый холодный анализ» (*Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984, с. 201).

[369*] См.: *Jaspers K.* Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950.

[370] Парафраз знаменитого изречения Гегеля из предисловия к «Философии права»: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990, с. 53).

[371*] См.: *Alexander F.* The Age of Unreason. Chicago, 1946.

[372] См. прим. 271 на с. 911.

[373] См. прим. 176 на с. 904.

[374*] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 1936. [Старец Артемий — церковный деятель и публицист, один из идеологов «нестяжателей», в 1554 г. был осужден «иосифлянами» на церковном соборе и сослан в Соловецкий монастырь, откуда бежал в Литву, автор 14 посланий.]

[375] О «природе инстинкта» см.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.–СПб., 1914, с. 149–158.

[376] *Тютчев Ф.И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 203.

[377] См. прим. 139 на с. 901.

[378] Гомиусия (омиусия), подобосущие — богословский термин времен арианской ереси; ариане противопоставляли принцип «подобосущности» Бога Отца и Бога Сына принципу «единосущности» (омойусия), который был провозглашен в Никейском символе веры. Подробнее см.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. М., 1994, т. IV, с. 72–85.

[379*] *Husserl E.* Logische Untersuchungen [см. прим. 50 на с. 893].

[380] См. прим. 181 на с. 882.

[381] См.: *Шеллинг Ф.В.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 113.

[382] Совпадение противоположностей (*лат.*) — термин Николая Кузанского.

[383*] *Kierkegaard S.* Philosophische Brocken.

[384] Точнее: причина самой себя (*лат.*) — термин Спинозы.

[385] *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 420.

[386] Там же, с. 419.

[387*] См.: *Левицкий С.* Об одной забытой полемике // Грани, № 19.

[Точная цитата из статьи П.Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека»: «Ум, как говорили древние, есть правительственная и владычественная часть души... Но правительственная и владычественная сила не есть сила рождательная...» (*Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990, с. 101).]

[388] Последний довод (*лат.*).

[389] «Кодекс Наполеона» был создан в 1804 г. В основу его положены римские «инструкции» — элементарные учебники римских юристов (Гая, Павла, Ульпиана и др.), в которых дается систематический обзор действующего права.

Согласно Гегелю, Кодекс Наполеона «подтвердил» свободу собственности, которую «французы быстро обрели благодаря революции» (*Гегель.* Философия права. М., 1990, с. 463). См. также: *Зом Р.* Институции. СПб., 1908–1910. Вып. 1–2.

[390] О соотношении демократии и социализма см., например, в брошюре Н.И. Бухарина «Теория пролетарской диктатуры» (1919), где этому вопросу специально посвящена глава «Крах демократии и диктатура пролетариата» (*Бухарин Н.И.* Избранные произведения М., 1988, с. 13–19).

[391] Имеются в виду Австро-итальянская (1848–1849), Австро-итало-французская (1859) и Австро-итальянская (1866) войны, из которых последние две являлись этапами объединения Италии, завершившегося в 1870 г.

[392] Имеются в виду революция в России в 1917 году и приход к власти в Германии национал-социалистов в 1933 году.

[393*] См.: об этом: *Вышеславцев Б.* Кризис индустриальной культуры [Нью-Йорк, 1953].

[394*] *Qrtega y Gasset.* The rebellion of the masses. [См. прим. 359 на с. 918].

[395] Букв.: превращение в толпу, массу, «омассовление».

[396] От фр. ressentiment — злоба, неприятие. Основа «морали рабов», по Ф. Ницше (см.: *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 424–429, 703–704; подробный комментарий К.А. Свасьяна — там же, с. 784–786). М. Шелер посвятил анализу «рессентимента» специальное исследование: Vom Ressentiment im Aufbau de Moralen. Abhandlungen und Aufsatze. Leipzig, 1915. Bd. 1.

[397*] *Reiwald P.* Vom Geist der Massen. 1946.

[398*] *Burkhard.* Force and freedom.

[399*] *Об* утопических элементах в идеологии либеральной демократии см.: *Mannheim C.* Ideologie und Utopie [Идеология и утопия // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 7–276].

[400] См. прим. 357 на с. 918.

[401] Государство всеобщего благосостояния (*англ.*).

[402*] *Sheen F.* The Communism and the conscience of the West. 1949.

[403*] См. книгу Romano Guardini «Das Ende der Neuzeit» [Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990, № 4].

## ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Печатаются по тексту:

Очерки по истории русской философии и общественной мысли. Т. I. Франкфурт-на-Майне, Посев, 1983 (1-е изд. — 1968);

Очерки по истории русской философии и общественной мысли, т. II. Франкфурт-на-Майне, Посев, 1981.

Примечания (только к первому тому) и библиография составлены автором.

Рецензии на первое издание книги см. в Приложениях к наст. изданию (с. 853–857)

[1] «Духовные стихи» исполнены мистицизмом и духом христианского гуманизма. Часто в них подчеркивается момент жалости и утешения.

Например, в духовном стихе «Плач земли»:

Речет сам Господь сырой земле:
«Потерпи же ты, матушка, сыра земля,
Потерпи же ты несколько времячка, сыра земля!
Не придут ли рабы грешные к самому Богу
С чистым покаянием?
Ежели придут, прибавлю им свету вольного,
Царство Небесно;
Ежели не придут ко мне, ко Богу,
Убавлю им свету вольного».

[2] Конечно, противопоставление закона благодати традиционно в христианстве. Но характерно, что митрополит Иларион выбрал именно эту тему. В православии всегда особенно подчеркивался приоритет благодати перед законом.

[3] См.: *Шахматов М.* Платон в Древней Руси («Записки Русского Исторического общества в Праге, 1936»). Из этой статьи можно узнать много интересных подробностей, например, что князь Курбский знал Аристотеля. Но по существу речь идет лишь об упоминании Платона и отчасти Аристотеля.

[4] См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1938.

[5] См.: *Федотов Г.* Новый град. Нью-Йорк, 1952.

[6] *Toynbee A.* Russia and the West.

[7] Первым русским патриархом был, как известно, Иов, при Борисе Годунове.

[8] Идея Третьего Рима носила, однако, зашитый, а не агрессивный характер. Важно также помнить, что тогда ждали скорого конца света и готовились к нему. «Светопреставление», по тогдашнему поверью, должно было наступить в 1492 году.

[9] Вначале христиане крестились одним перстом, подчеркивая этим веру в единого Бога — в противовес языческому многобожию. После Никейского вселенского собора (325 г.), сформулировавшего догмат о единстве двух природ во Христе, христиане стали креститься двумя перстами. Когда Русь крестилась в православие, в Византии крестились еще двумя перстами, каковой обычай перешел и на Русь. Затем, в XI веке, в противовес очередной ереси, отрицавшей Троичность Божию, было положено креститься тремя перстами (символ троичности). Но, в силу отрыва Руси от Византии, этот обычай не был введен на Руси до Никона. Староверы, не зная ничего о дальнейшем развитии церковной культуры в Византии, упорно держались за двуперстие.

[10] См.: *Соловьев В.* Собрание сочинений. 1911, т. 8.

[11] Об этом есть ценные наблюдения в книге Г. Федотова «Новый Град».

[12] Об этом подробно рассказано в труде Р. Плетнева «Инок Парфений».

[13] Этот вопрос основательно исследован в труде проф. Д. Чижевского «Философия Сковороды» («Путь», № 19).

[14] Следуя традиционной классификации, я делю большинство русских мыслителей первой половины XIX века на славянофилов и западников. Я вполне отдаю себе отчет, насколько условно это деление и особенно насколько условен термин «славянофильство», вместо которого точнее было бы употребить термин «православный русизм». Ибо не все славянофилы были за объединение славян под эгидой России; позднейший же «славянофил» Леонтьев был скорее ненавистником славян. В свою очередь западник Герцен весьма резко критиковал Запад.

Кто-то удачно сравнил классификации философских и литературных течений с лесами, которые нужны при постройке дома, но которые затем нужно убрать. Индивидуальный подход имеет решающее значение, особенно по отношению к писателям и мыслителям крупного масштаба.

Но эта книга написана не столько для знатоков, сколько для широких читательских кругов и для учащихся. В интересах общей ориентации классификация неизбежна. По отношению же к русской мысли первой половины XIX века общественные критерии более применимы и уместны, чем критерии чисто философские. Для того же, чтобы увидеть историю русской мысли в ее общей перспективе, предварительное деление на западников и славянофилов представляется мне наиболее естественным и подходящим. В ходе изложения я всегда старался применять, кроме того, индивидуальный подход и подчеркивать важные пункты, в которых традиционная классификация становится неприменимой.

[15] Даже такой ярый западник, как П. Милюков, говорит, что название «славянофильства» не имеет ничего общего с существом этого учения и было принято по случайному признаку. См. его статью о славянофильстве в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.

[16] См.: *Keyserling H.* Das Reisetagebuch eines Philosophen. Darmstadt, 1923.

[16а] Как оговорено ниже, Чаадаев не может считаться типичным русским западником уже потому, что, в противовес подавляющему числу западников, он был глубоко религиозным человеком и проповедовал религиозное миросозерцание.

Все же общая ориентация на Запад, вплоть до осуждения им бытия России в первый период его творчества, вынуждает в порядке классификации отнести его к западникам.

[17] См.: Литературное наследство. 1935, кн. 22–24.

[18] «Былое и думы».

[19] *Струве Г.* Русский европеец. Сан-Франциско, 1950.

[20] На это сочетание особенное внимание обращает проф. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии», называющий такое мировоззрение «полупозитивизмом».

[21] См. сборник «От марксизма к идеализму», СПб., 1903.

[22] Этим термином любит пользоваться Н. Бердяев, и он, во всяком случае, подходит к Герцену.

[23] Гегель различал категории «сущность», «действительность» и «явление». Под «действительностью» он имел в виду, приближенно говоря, воплощение сущности в явлении. Просто существующее, по Гегелю, это — явление, взятое в отрыве от проявляющейся в нем сущности.

[24] См.: «Спор о Бакунине и Достоевском». Л., 1926.

[25] В своем критическом разборе сочинения Чернышевского Юркевич только намечает общие линии своей критики материализма. Сама критика материализма была более полно осуществлена им в специальном труде «Против материализма».

О самом Юркевиче см. более подробно в приложении к очерку восьмому: «Философия Духовных Академий».

О полемике Юркевича с Чернышевским см. статью С. Левицкого «Об одной забытой полемике» («Грани», № 19).

[26] Этот, введенный Н. Страховым, термин был глубоко и остроумно проанализирован в книге Д. Чижевского «Гегель в России», 1939. Термин представляет собой перевод с немецкого «Aufklarerei».

[27] В романе В. Сирина (Набокова) «Дар» дано удачное изображение как моральной чистоты Чернышевского, так и его духовной неуклюжести и ограниченности.

[28] Об этом очень глубокие замечания можно найти в книге Г. Федотова «Новый град».

[29] Литература о Н. Страхове довольно бедна. Для читателя, не имеющего времени обращаться к первоисточникам, рекомендую свою статью: «Н. Страхов. Очерк его философского пути». («Новый журнал», № 54).

[30] Этот пункт подчеркнут в книге П. Сорокина «Social philosophies in age of crisis».

[31] Большую роль в популяризации Леонтьева сыграла лучшая до сих пор книга о нем: *Бердяев Н.* Константин Леонтьев. Париж, 1926.

[32] Под этим общественным углом зрения идеи Достоевского хорошо проанализированы в книге Иванова-Разумника «История русской общественной мысли» и — на высшем уровне — в книге В. Зеньковского «История русской философии».

[33] О своеобразии концепции трагедии у Достоевского и о катарсисе см. книгу В. Иванова «Достоевский» (вышла по-немецки, переведена на английский).

[34] См. об этом: *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского, и вообще частые ссылки на Достоевского в книгах Бердяева.

[35] См.: *Розанов В.* Легенда о Великом Инквизиторе.

[36] См.: «Спор о Бакунине и Достоевском» (статьи Л. Гросмана и В. Полонского). Л., 1926.

[37] Эти слова Бердяева взяты эпиграфом к известному роману A. Huxley «A brave new world».

[38] См.: *Леонтьев К.* Анализ, стиль и веяния (о романах Л. Толстого). Полн. собрание сочинений, т. 8 .

[39] См.: *Steiner G.* Tolstoy or Dostoevski. New York, 1959.

[40] См.: *Левицкий С.* Толстой и Шопенгауэр (Новый журнал, № 59).

[41] См.: *Федотов Г.* Новый град. Нью-Йорк, изд-во им. Чехова, 1952.

[42] Большое внимание гносеологии Лаврова и ее критике отводит проф. В. Зеньковский в своем капитальном труде «История русской философии». Париж, YMCA-Press, 1948, т. I.

[43] Как известно, эта книга вышла под псевдонимом «Миртов».

[44] Идеи Михайловского особенно подробно изложены, с подчеркиванием его «этического индивидуализма», в книге Иванова-Разумника «История русской общественной мысли».

[45] *Billington.* N. Mikhailovski and Russian Populism.

# БИБЛИОГРАФИЯ

## К ПЕРВОМУ ТОМУ

**Основные материалы, использованные автором при составлении настоящих «Очерков»**

Прот. *В. Зеньковский.* История русской философии, 2 тома, Париж, 1948–1950.

*N. Lossky.* History of Russian Philisophy. New York, 1951.

Прот. *Г. Флоровский.* Пути русского богословия. 1938.

*Д. Чижевский.* Гегель в России. Париж, 1939.

*B. Yakovenko.* Dejiny ruske filosofie. Praha. 1939.

*Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли. СПб, 1911.

Отчасти также:

*Г. Федотов.* Новый град. Изд-во имени Чехова, Нью-Йорк, 1952.

*T.G. Masaryk.* Rusko a Evropa. Praha, 1926.

*Н. Бердяев.* Русская Идея. Париж, 1946.

**Дополнительная библиография к очерку второму (XVIII век)**

*В. Тукалевский.* Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века. (Журнал министерства народного просвещения, 1911).

*Д. Языков.* Вольтер в русской литературе. СПб., 1902.

*А. Веселовский.* Западное влияние в новой русской литературе. 2-е изд., М., 1896.

*С. Четвериков.* Старец Паисий Величковский. Париж, 1938.

*Д. Чижевский.* Сковорода и немецкая мистика. (Труды Русского Народного Университета в Праге, 1929).

**Первоисточники**

*А. Радищев.* Сочинения. М., 1907.

*Г. Сковорода.* Сочинения. СПб., 1914.

**Дополнительная библиография к очерку третьему (Славянофилы)**

*А. Пыпин.* Общественное движение при Александре I. СПб., 1871.

*П. Сакулин.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. М., 1913.

*М. Гершензон.* Исторические записки. Берлин, 1923.

*Н. Бердяев.* А.С. Хомяков. М., 1912.

*Ф. Степун.* Жизнь и творчество. Берлин, 1932.

*Setschkareff.* Schelling's Einfluss in der russischen Literatur. Leipzig. 1939.

**Первоисточники**

*А.С. Хомяков.* Сочинения. М., 1900, 8 томов.

Главные произведения Хомякова: «Церковь — одна» (впервые издано в 1864), «Мысли православного христианина о западных вероисповеданиях», «Послание архиепископа Парижского».

*И. Киреевский.* Сочинения. Под ред. М. Гершензона, М., 1913, 2 тома.

Главные произведения Киреевского: «Девятнадцатый век», 1831, «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России», 1845, «О возможности и небходимости новых начал в философии», 1856.

*Ю. Самарин.* Сочинения, 6 томов. 1877–1896. Философские сочинения находятся в шестом томе.

**Дополнительная библиография к четвертому и пятому очеркам (Западники)**

*М. Гершензон.* Чаадаев. Жизнь и мышления. СПб., 1908.

*А. Пыпин.* Белинский. Жизнь и переписка. Под ред. Е.А. Ляцкого. СПб., 1908.

*Иванов-Разумник.* Герцен. 1920.

*Г. Шпет.* Философское мировоззрение Герцена. М., 1920.

*С. Булгаков.* Душевная драма Герцена (сборник «От марксизма к идеализму», СПб., 1903.)

*А. Корнилов.* Молодые годы М. Бакунина. М., 1916.

*Ю. Айхенвальд.* Спор о Белинском. СПб., 1914.

Материалы для биографии М. Бакунина. Под ред. В. Полонского, 1923 (в этом издании впервые напечатана «Исповедь»).

*М. Стеклов.* Н.Г. Чернышевский. 2 тома. М., 1928.

*Чешихин-Ветринский.* Н.Г. Чернышевский. Пг., 1922.

*Г. Струве.* Русский европеец. Сан-Франциско, 1950.

Литературное наследство. М. 1935, кн. 22–24.

**Первоисточники**

Сочинения и письма П.Я. Чаадаева, под ред. М.Гершензона, М., 1913;

Литературное наследство. 1935, кн. 22–24.

*В. Белинский.* Сочинения. Под ред. Иванова-Разумника, 3 тома.

*А. Пыпин.* В. Белинский. Жизнь и переписка. Под ред. Е. Ляцкого, СПб., 1908.

*А. Герцен.* Полное собрание сочинений. Под ред. Лемке, 20 томов. 1920.

Избранные философские произведения. М., 1946.

Главные философские или философски-значимые произведения Герцена: «О дилетантизме в науке». 1842, «Письма об изучении природы». 1845, «Письмо сыну» (о свободе воли), «Былое и думы», «С того берега».

*М. Бакунин.* Собрание сочинений, 4 тома, М., 1934–1935.

Главные философски-значимые произведения: «Fédéralisme, Socialisme et Antitheologisme», «Dieu et l'état».

**Дополнительная библиография к очерку шестому (Почвенники)**

*Л. Гроссман.* Три современника (Тютчев, Григорьев, Достоевский).

*Н. Страхов.* Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского. М., 1883.

*В. Розанов.* Литературные изгнанники. СПб., 1913, т. 1.

*Н. Бердяев.* Константин Леонтьев. Париж, 1962.

*P. Sorokin.* Social philosophies in age of crisis. Boston, 1950.

*Ап. Григорьев.* Мои литературные и нравственные скитальчества. 1915. Имеются незаконченные издания сочинений Григорьева 1915 и 1918 гг.

*Н. Страхов.* Полного собрания сочинений не имеется. Его главные философские произведения: «Мир как целое». 1872, «Борьба с Западом в нашей литературе». 3 тома, 1883, «О вечных истинах». 1887, «Из истории литературного нигилизма». 1892.

*К. Леонтьев.* Полное собрание сочинений. 9 томов, 1913–1919 (10-й том не вышел).

*Н. Данилевский.* Россия и Европа. М., 1871.

**Библиография к очерку седьмому (о Достоевском)**

Из неисчислимой литературы о Достоевском даю список лучших, по моему мнению, книг:

*В. Розанов.* Легенда о Великом Инквизиторе. СПб., 1894.

*Д. Мережковский.* Толстой и Достоевский. СПб., 1902–1903 гг.

*Л. Шестов.* Достоевский и Ницше. СПб., 1909.

*Н. Бердяев.* Миросозерцание Достоевского. Берлин, 1925.

*W. Iwanov.* Dostoevski. 1932.

*R. Guardini.* Der Mensch und der Glaube. 1934.

*Н. Лосский.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, изд. имени Чехова, 1953.

*М. Бахтин.* Проблемы творчества Достоевского. М., 1929.

Дополнительная библиография к очерку «Идеология народничества»

Сборник. П. Лавров. Пг., 1923.

*Б. Кистяковский.* Категория возможности (сборник «Проблемы идеализма». СПб., 1902.)

*Н. Бердяев.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1898.

*В. Богучарский.* Активное народничество. 1912.

*Billington.* N. Mikhailovsky and Russian Populism. NewYork, 1958.

*П. Лавров.* Полное собрание сочинений. 1918–1920.

**Главные произведения**

*Миртов.* Исторические письма, Опыт истории мысли.

*Н. Михайловский.* Сочинения. 1906, 3 тома.

**Главные серии статей Михайловского**

Что такое прогресс, Теория Дарвина и общественная наука, Записки профана, Борьба за индивидуальность.

**Дополнительная библиография к очерку десятому (о Вл. Соловьеве)**

*Е. Трубецкой.* Мировоззрение Вл. Соловьева. 1913, 2 тома.

*Г. Мочульский.* Владимир Соловьев. Париж, 1936.

Сборник о Вл. Соловьеве. «Путь», 1911.

*D. Stremoukhoff.* Vl. Soloviev et son oeuvre messianique. Paris, 1935.

*D'Herbigny.* Vladimir Soloviev, a Russian Newman. London, 1918.

**Первоисточники**

*В. Соловьев.* Собрание сочинений, 10 томов, изд-во «Просвещение». М., 1911.

Главные философские произведения Соловьева: Кризис западной философии (против позитивистов). 1874, Философские основы цельного знания. 1877, Критика отвлеченных начал. 1877–1880, Лекции о Богочеловечестве. 1877–1881, Духовные основы жизни. 1882–1884, Великий спор и христианская политика. 1883, История и будущность теократии. 1885–1887, Россия и Вселенская церковь. 1889 (по-французски), Оправдание Добра. 1895, Три разговора. 1899–1900.

Приводимая библиография не претендует на полноту. Автор указывал книги, им использованные, или рекомендуемую литературу о данных мыслителях.

## КО ВТОРОМУ ТОМУ

Основные материалы, использованные при составлении этой книги, — в общем те же, что были использованы для первого тома (поскольку эти труды охватывают и XX век):

Прот. *В. Зеньковский.* История русской философии. Париж, 1948–1950, 2 тома.

*N. Lossky.* History of Russian Philosophy. New York, 1951.

*B. Jakovenko.* Dejiny ruske filosofie. Praha, 1939.

Прот. *Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1938.

*Д. Чижевский.* Гегель в России. Париж, 1939.

Кроме того, в качестве вспомогательных материалов, были частично использованы следующие труды:

*N. Zernov.* The Russian Religious Renaissanse of the 20th century. New York, 1963.

Russian Philosophy, vols. 3 (anthology, edited by James Edie and others).

Однако, в отличие от русской мысли XVIII и XIX веков, о которой существует богатая дополнительная литература, до сих пор нет специального синтетического труда по русской мысли XX века. Как и для первого тома, комментарии Зеньковского и Лосского служили мне основной ориентацией. Но, в общем, мне приходилось полагаться на собственные оценки и комментарии.

Что касается материалов об отдельных мыслителях XX века, то лишь относительно Бердяева и Шестова можно говорить о соответствующей «литературе». О других корифеях русской мысли — о Лосском и Франке — еще слишком бедна литература, и она никак не отвечает действительно огромному значению их учений.

**Очерк первый.**

**Главные произведения кн. Сергея Трубецкого**

История древней философии. М., 1906.

Собрание сочинений Сергея Трубецкого. М., 1907–1912: 1. Публицистические статьи. 2. Философские статьи. 3. Метафизика в Древней Греции. 4. Учение о Логосе. 5. Курс истории древней философии.

Книга о нем: *Трубецкая О.Н.* Князь Сергей Трубецкой. Воспоминания сестры. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1953.

**Главные произведения кн. Евгения Трубецкого**

Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1912, 2 тома.

Метафизические предпосылки познания. М., 1917.

Лекции по энциклопедии права. М., 1909.

Смысл жизни. М., 1918.

Религиозно-общественный идеал западного христианства. Киев, 1897.

Великая революция и кризис патриотизма. М., 1916.

Умозрение в красках. М., 1916.

Звериное царство и грядущее возрождение России. 1919.

Воспоминания. София, 1921.

**Очерк второй**

**Алексей Козлов**

Свое слово. Киев. 1888–1898, 5 томов.

Религия Л.Н. Толстого. М., 1895.

**Лев Лопатин**
Курс психологии. М., 1903.
Лекции по истории новой философии. М., 1914.
Философские характеристики и речи. М., 1911.
Положительные задачи философии. 2 тома. М., 1886 (1911), 1891.

**Сергей Аскольдов-Алексеев**
Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб, 1900.
Алексей Александрович Козлов. М., 1912.
Мысль и действительность. СПб., 1914.

**Очерк третий**
*П. Струве.* Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.
*Г. Плеханов.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. 1895 (см. Сочинения).
*В. Ленин.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов. 1894 (см. Полное собрание сочинений).
*П. Лавров.* Полное собрание сочинений. 1918–1920.
*Н. Михайловский.* Сочинения. 1906, 3 тома.

**Очерк четвертый**
Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.
В защиту русской интеллигенции. Сборник статей. М., 1909.
По Вехам. Сборник статей. М., 1909.
*А. Белый.* На рубеже двух столетий. М., 1931.
*А. Белый.* Начало века. М., 1932.
*Н. Бердяев.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.
*F. Stepun.* Vergängenes und Unvergängliches. München, 1947.
Литература о «Вехах» и о русском религиозно-философском Ренессансе довольно велика. Я привожу лишь труды, которыми я действительно воспользовался.

**Очерк пятый**
**Главные произведения Д.С. Мережковского**
Символы. Песни и поэмы. 1892.
О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб., 1894.
Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб., 1899.
Толстой и Достоевский. СПб., 1901–1903.
Смерть богов. Юлиан Отступник. СПб., 1902.
Воскресшие боги. Леонардо да Винчи. СПб., 1902.
Антихрист. Петр и Алексей. СПб., 1905.

Грядущий хам. Чехов и Горький. СПб., 1906.
Смерть Павла I. Пьеса в пяти действиях. Берлин, 1908.
Лермонтов, поэт сверхчеловечества. СПб., 1909.
Невоенный дневник. Пг., 1917.
Павел Первый. Пг., 1920.
Царство Антихриста. Мюнхен, 1921.
Тайна трех. Египет и Вавилон. Прага, 1925.
Наполеон. Белград, 1929.
Тайна Запада. Атлантида-Европа. Белград, 1931.
Иисус Неизвестный. Белград, 1937.
Лица святых от Иисуса к нам. Августин. Франциск. Жанна д'Арк. Берлин, 1938.
Александр I и декабристы. Нью-Йорк, 1955.

В большинстве книги Мережковского переведены на главные иностранные языки еще до революции, переводились и после. Однако литература о Мережковском невелика:

*Лундберг Е.* Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914.
*Гиппиус З.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951.

О Мережковском говорится во всех иностранных историях русской литературы XX века, но статьи о нем как о философе разбросаны по журналам.

**Главные произведения В.В. Розанова**

О понимании. М., 1886.
Сумерки просвещения. СПб., 1892.
Легенда о Великом инквизиторе. Опыт критического комментария. СПб., 1894.
Литературные очерки. Сборник статей. СПб., 1899.
Природа и история. Сборник статей. СПб., 1900.
Религия и культура. Сборник статей. СПб., 1901.
В мире неясного и нерешенного. СПб., 1904.
Ослабнувший фетиш. Психологические основы русской революции. СПб., 1906.
Около церковных стен. СПб., 1906.
Итальянские впечатления. СПб., 1909.
Темный Лик. Метафизика христианства. СПб., 1911.
Люди лунного света. Метафизика христианства. 1911.
Литературные изгнанники. СПб., 1913.
Опавшие листья. СПб., 1913.
Уединенное. Пг., 1916.
Апокалипсис нашего времени. Сергиев Посад, 1918.
Письма к Э. Голлербаху. Берлин, 1922.
Избранное. Нью-Йорк, 1956.

**Литература о Розанове**

*Голлербах Э.* В.В. Розанов. Личность и творчество. Пг., 1918.

*Шкловский В.* Розанов (из книги «Сюжет как явление стиля»). Пг., 1922.

*Спасовский М.В.* Розанов в последние годы своей жизни. Нью-Йорк, 1968.

*Добролюбов В.* Ложь гг. Н. Энгельгардта и В. Розанова о Добролюбове, Чернышевском и духовенстве. СПб., 1902.

*Poggioli R.* Rozanov. New York, 1962.

*Leskives P.* Basilio Rozanov e sua conceptione religiosa. Roma, 1958.

**Главные философски-значимые произведения Андрея Белого**

Символизм. Книга статей. М., 1910.

О смысле познания. Пг., 1922.

**Очерк шестой**

**Главные произведения Н.О. Лосского**

Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.

Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Берлин, 1924.

Новые идеи в философии. СПб., 1912.

Мир как органическое целое. М., 1917.

Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919.

Гносеологическое введение в логику. Харбин, 1921.

Логика. Берлин, 1924.

Свобода воли. Прага, 1925.

Ценность и бытие. Париж, 1931.

Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931.

Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934.

Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.

Бог и мировое зло. Прага, 1941.

Условия абсолютного Добра. Основы этики. Париж, 1949.

History of Russian Philosophy. New York, 1951.

Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953.

Общедоступное введение в философию. Франкфурт, 1956.

Характер русского народа. Франкфурт, 1957.

Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968.

Основные книги Лосского переведены, главным образом, на английский язык. Некоторые его книги переведены также на немецкий и французский языки. Английский перевод «Обоснования интуитивизма» появился еще до революции. Остальные переводы осуществлены уже в послереволюционное время.

**Главные произведения С.Л.Франка**

Предмет познания. СПб., 1915.

Введение в философию. Берлин, 1923.

Основы марксизма. Берлин, 1926.

Духовные основы общества. Париж, 1930.

Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.

Свет во тьме. Опыт христианской этики. Париж, 1949.

Биография П.Б.Струве. Нью-Йорк, 1956.

Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.

Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Париж, 1964 (первое изд.: СПб., 1918).

С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964.

Из истории русской философской мысли конца 19-го и начала 20-го века. Вашингтон, 1956.

Сборник статей памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954.

Некоторые книги Франка переведены на английский, немецкий и французский языки. Однако его главные шедевры «Предмет знания» и «Непостижимое» напечатаны только на русском языке.

**Главные произведения Н.А.Бердяева**

Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.Михайловском. СПб., 1901.

Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.

Духовой кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. СПб., 1910.

А.С. Хомяков. М., 1912.

Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

Миросозерцание Достоевского. Париж, 1923.

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923.

Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923.

Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.

К. Леонтьев. Очерки из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926.

Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж, 1927.

О самоубийстве. Психологический этюд. Париж, 1931.

О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

Христианство и классовая борьба. Париж, 1931.

Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Париж, 1931.

Судьба человека в современном мире. Париж, 1934.

Я и мир объектов. Философия одиночества и общения. Париж, 1934.

О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1940.

Русская идея. Основные проблемы русской мысли. Париж, 1946.

Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947.

Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.

Царство духа и царство кесаря. Париж, 1951.

Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. Париж, 1952.

Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.

Почти все произведения Н.А. Бердяева переведены на иностранные языки — не только на английский, французский и немецкий, но и голландский, японский и др. Вообще, из всех русских философов Бердяев добился наибольшей славы в мире — за исключением, конечно, своей родины, что он не раз с горечью отмечал. В советской энциклопедии Бердяев характеризуется как «реакционер» и «мракобес» (в последующих изданиях экциклопедии слово «мракобес» исчезло, но «реакционер» оставлено).

Не считаю нужным приводить список книг Бердяева на иностранных языках, поскольку я пользовался, естественно, русскими оригиналами.

**Наиболее значительные книги о Н.А. Бердяеве**

*Spinka M.* Nicolai Berdyaev. A captive of freedom. Philadelphia, 1950.

*Seaver G.* Nicolai Berdyaev. An introduction to his thougtht. New York, 1950.

*Stern H.* Die Gesellschaftsphilosophie Nikolai Berdyaeffs. Bonn, 1956.

*Nucho F.* Berdyaev's philosophy. The existential paradox of freedom and necessity. London, 1962.

*Rossler R.* Das Weltbild Nikolai Berdyaeffs. Göttingen, 1956.

*Vallen N.* An Apostle of Freedom. New York, 1960.

*Lowrie D.* Rebellious Prophet. New York, 1960.

*Stepun F.* Mystische Weltanschau. Funf Gestalten. München, 1964.

*Wernham J.* Two Russian Thinkers. Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

*Полторацкий Н.* Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1968.

**Главное произведение о. Павла Флоренского**

Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Берлин, 1929 (первое изд.: СПб., 1914).

**Главные произведения о. Сергия Булгакова**

Капитализм и земледелие. СПб., 1900.

От марксизма к идеализму. Сборник статей, СПб., 1903.

Душевная драма Герцена. Киев, 1905.

Религия человекобожества у Фейербаха. М., 1906.

Карл Маркс как религиозный тип. СПб., 1907.

Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911.

Философия хозяйства. М., 1912.

Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.

На пиру богов. Про и контра. Современные диалоги. София, 1921.

Купина неопалимая. Париж, 1927.

Друг Жениха. О православном почитании Предтечи. Париж, 1927.

Лествица Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929.

Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Париж, 1931.

Агнец Божий. Париж, 1933.

Христианство: экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж, 1933.

О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской патриархии и докладные записки о. Сергия Булгакова митр. Евлогию. Париж, 1935.

Утешитель. Таллин. 1936.

Невеста Агнца. Париж, 1945.

Автобиографические заметки. Париж, 1946.

Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж, 1948.

Православие. Очерки учения о православной церкви. Париж, 1965.

**Литература об о. Сергии Булгакове**

*Л. Зандер.* Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948.

*Н. Лосский.* Учение о. Сергия Булгакова о Всеединстве и божественной Софии. США, 1959.

Некоторые произведения о. Сергия Булгакова переведены на английский, немецкий и французский языки. Большинство же его книг еще ждет своего переводчика.

**Главные произведения Льва Шестова**

Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898.

Добро в учении Л. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь), Берлин, 1923 (1-е изд.: СПб., 1902).

Достоевский и Ницше (философия трагедии). Берлин, 1922 (1-е изд.: СПб., 1903).

Апофеоз беспочвенности. 1905.

Начала и концы (сборник статей). СПб., 1908.

Собрание сочинений в 5-ти томах. СПб., 1911.

Скованный Парменид (Об источниках метафизических истин). Париж, 1923.

Власть ключей. Берлин, 1923.

На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929.

Афины и Иерусалим. 1938 (немецкий перевод).

Киркегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне). Париж, 1939.

Умозрение и Откровение. Религиозная философия Вл. Соловьева. Париж, 1964.

Sola fide — Только верою (Греческая и средневековая философия). Париж, 1966.

Книги Шестова переведены, главным образом, на французский язык, хотя имеется немало переводов на английский и немецкий. Некоторые его книги переведены и на иврит.

Вообще, слава Шестова и Западе уступает несколько лишь славе Бердяева.

**Наиболее значительные книги о Л. Шестове:**

*De Casseres B.* Raiders of the Absolute. New York, 1937.

*Janoska G.* Kant und Schestov: ein Beitrag zum Glaubensproblem. Graz, 1952.

*Wernham J.* Two Russian thinkers: an essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

*Roberts S.* Essays in Russian Literature: the conservative view — Leontiev, Rozanov, Shestov. Athens, Ohio, 1968.

*M. Bernard.* Great twentieth century Jewish philosophers: Shestov, Rosenzweig, Buber. New York, 1970.

**Главные произведения Б. Вышеславцева**

Этика Фихте. СПб., 1914.

Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.

Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923.

Этика преображенного Эроса. Париж, 1934.

Философская нищета марксизма. Франкфурт, 1952.

Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953.

Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.

**Очерк седьмой**

**Основные советские источники**

*Ленин В.* Материализм и эмпириокритицизм (1-е изд.: М., 1909).

*Сталин И.* О диалектическом и историческом материализме. М., 1938.

Основы марксистской философии. Учебник. Авторский коллектив, ред. Ф. Константинов. М., 1962.

Основы марксизма. Учебное пособие, ред. О. Куусинен. М., 1962.

*Александров Г.Ф.* История западноевропейской философии. М., 1946.

**Критическая литература**

*Лосский Н.* Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934.

*Вышеславцев Б.* Философская нищета марксизма. Франкфурт, 1952.

*Франк С.* Основы марксизма. Берлин, 1926.

*Wetter G.* Der dialektische Materialismus: seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien, 1960.

*Bochenski I.* Soviet Russian dialectical materialism (diamat). Dodrecht, Holland, 1963.

*Marcuse H.* Soviet Marxism. A critical study. New York, 1958.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АВВАКУМ Петрович (ок. 1610 – ок. 1681), русский церковный деятель, протопоп, идеолог церковного раскола, писатель — 541, 542

АВГУСТИН (Аврелий) Блаженный (354–430), богослов и философ, представитель христианской патристики — 213, 235, 280, 285, 287, 348, 369, 455, 555, 685, 779, 793, 892

Исповедь [Confessiones] (397 или 398) — 285, 793, 892

АВЕЛЬ (*библ.*), второй сын Адама и Евы, «пастырь овец», убитый своим старшим братом Каином (Быт. 4, 2–8) — 782

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843–1896), немецко-швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма — 742, 825

АВРААМ (*библ.*), родоначальник еврейского народа, отец Исаака — 236, 457, 458, 548, 726

АДАМ (*библ.*), первый человек, созданный Богом и вместе с Евой изгнанный из Рая — 208, 210, 249, 431, 485, 781

АДАМС (Adams) Джон (1735–1826), американский политический и государственный деятель, президент США (1797–1801) — 499

АДЛЕР (Adler) Альфред (1870–1937), австрийский врач и психолог, ученик З. Фрейда, основатель школы «индивидуальной психологии» — 107, 126, 188, 217, 240, 383–385, 387, 468, 905

Menschenkenntnis [Знание людей]. Leipzig: S. Hirzel, 1927 — 905

АКСАКОВ Иван Сергеевич (1823–1886), русский философ, публицист и общественный деятель, идеолог славянофильства, сын писателя С.Т. Аксакова — 607, 673–674

АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817–1860), русский философ, публицист и общественный деятель, идеолог славянофильства, брат И.С. Аксакова — 565, 568, 575, 576

АКСЕЛЬРОД В. (правильно: Павел Борисович (Пинхас Борух); 1850–1928), русский революционер, один из основателей социал-демократии в России, с 1903 г. лидер меньшевиков, в 1880–1917, после 1917 г. в эмиграции — 697

АКСЕЛЬРОД (пост. псевд.: Ортодокс) Любовь Исааковна (1868–1946), русский философ и литературовед, марксист, с 1903 г. меньшевик, одна из лидеров группы «механистов»; в 1883–1906 гг. в эмиграции — 836

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Франц (Ференц) (1891–1964), венгерско-американский врач и психолог, глава чикагской школы психосоматики — 919

The Age of Unreason. [Век неразумия]. Chicago, 1946 — 919

АЛЕКСАНДР Македонский (356–323 до н. э.), царь Македонии (с 336 г. до н. э.), полководец и завоеватель, воспитанник Аристотеля — 616

АЛЕКСАНДР I Павлович (1777–1825), российский император с 1801 г. — 548, 551, 552, 553, 555–556, 579

АЛЕКСАНДР II Николаевич (1818–1881), российский император с 1855 г., убитый террористом И.И. Гриневицким — 603, 658

АЛЕКСАНДР III Александрович (1845–1894), российский император с 1881 г. — 619

АЛЕКСАНДРОВ Георгий Федорович (1908–1961), советский философ, партийный деятель — 839

История западноевропейской философии. 1945 — 839

АЛЕКСЕЕВА (правильно: Челищева) Мария Александровна, мать С.А. Аскольдова — 694

АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ (1629–1676), русский царь с 1645 г. — 541, 543, 546

АЛЕКСЕЙ Петрович (1690–1718), царевич, старший сын Петра I, участник оппозиции его реформам; умер в заключении — 719

АЛЕША (Алексей Федорович) Карамазов, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 373, 632

АЛМАЗОВ Борис Николаевич (1827–1876), русский поэт-сатирик, литературный критик — 563, 713

АНАКСАГОР из Клазомен (ок. 500–428 до н. э.), древнегреческий философ, представитель ионийской школы, друг Перикла, изгнанный из Афин по обвинению в безбожии — 739

АНАКСИМАНДР (610 – ок. 540 до н. э.), древнегреческий философ, представитель милетской школы, ученик Фалеса — 243

АНГЕЛУС СИЛЕЗИУС (Angelus Silesius) (наст. имя и фамилия: Иоганн Шеффлер (Scheffler); 1624–1677), немецкий поэт-мистик, врач — 426

АНДРЕЙ Николаевич Болконский, князь, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869) — 635, 638, 639, 641–642

АННА Аркадьевна Каренина (ур. Облонская), главная героиня одноименного романа Л.Н. Толстого (1873–1877) — 639, 640

АНСЕЛЬМ Кентерберийский (1033–1109), английский философ и теолог, представитель схоластики — 454, 802

АНТИХРИСТ (*библ.*), противник Христа, который явится накануне «конца мира» и будет тем побежден — 249, 520, 542, 620, 677, 719, 720, 775, 785, 786

АНТОНИЙ Печерский (в миру: Антипа; 983–1073), основатель Киево-Печерского монастыря (1051), учитель Феодосия Печерского, православный святой — 536

АНТОНИЙ (в миру: Храповицкий Алексей Павлович; 1863–1936), русский церковно-общественный деятель, богослов, митрополит Харьковский (1917), Киевский и Галицкий (1918); с 1920 г. в эмиграции, глава Русской Православной церкви за границей — 848

АРАКЧЕЕВ Алексей Андреевич (1796–1834), русский государственный и военный деятель, при Александре I в 1815–1825 гг. организатор и главный начальник военных поселений — 555, 556

АРБЕНИНА (правильно: Арбенева) Наталья Петровна (1809–1900), жена И.В. Киреевского (1834–1856) — 571

АРИМАН (Ангра-Майнью), олицетворение зла в зороастризме — 405

АРИСТОТЕЛЬ (384–322 до н. э.), древнегреческий философ и педагог, первый систематизатор корпуса философского знания — 27, 61, 63, 68, 82, 93, 101, 104, 148, 218, 237, 281, 293, 303, 321, 382, 387, 457, 533, 624, 694, 739, 819, 832, 921

АРТЕМИЙ (1500 – после 1571), русский церковный и политический деятель, один из идеологов нестяжателей; с 1555 г. в эмиграции — 507

АРХИМЕД (ок. 287 – 212 до н. э.), древнегреческий ученый, математик и механик — 307

АСКОЛЬДОВ (наст. фамилия: Алексеев) Сергей Алексеевич (1870/1871–1945), русский философ и публицист, сын философа А.А. Козлова — 121, 690, 694–696

В защиту чудесного (1903) — 696

Время и его религиозный смысл (1913) — 696

Мысль и действительность (1914) — 694

Сознание как целое. Психологическое понятие личности (1918) — 694

АСКОЧЕНСКИЙ Виктор Ипатьевич (1813–1879), русский духовный писатель, прозаик, поэт и публицист, печально известный своим обскурантизмом — 654

БААДЕР (Baader) Франц Ксавье фон (1765–1841), немецкий ученый и религиозный философ, представитель философского романтизма, католик — 788

БАЙРОН (Byron) Джордж Ноэл Гордон (1788–1824), английский поэт-романтик — 254, 437

БАКУНИН Михаил Александрович (1814–1876), русский революционер, мыслитель, теоретик анархизма — 282, 584, 585, 594–598, 628, 820, 855, 923

Исповедь (1851; опубл.: 1921) — 596

Реакция в Германии [Die Reaktion in Deutschland] (1842; подп.: Jules Elysard) — 595

БАЛЬМОНТ Константин Дмитриевич (1867–1942), русский поэт-символист; с 1920 г. в эмиграции — 352, 718, 730

БАРАТЫНСКИЙ Евгений Абрамович (1800–1844), русский поэт и писатель-романтик — 638, 806
Зане совершил в пределе земном все земное [На смерть Гёте] (1833) — 638
БАРЕТТ (Barett) Уильям (1913–1992), американский философ и журналист, специалист по экзистенциализму — 912
What is existentialism? [Что такое экзистенциализм?]. New York, 1947 — 912
БАРТ (Barth) Карл (1886–1968), швейцарский протестантский теолог, священник, один из основателей диалектической теологии — 459
БАХ (Bach) Иоганн Себастьян (1685–1750), немецкий композитор и органист — 729
БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811–1848), русский литературный критик и публицист, революционный демократ — 454, 562, 563, 579, 584–587, 588, 591, 595, 599, 600, 607, 609, 624, 665, 713, 720, 722, 728
Бородинская годовщина (1839) — 585, 595
Литературные мечтания (1834) — 585
Письмо к Гоголю (1847) — 587, 624
БЕЛЫЙ Андрей (наст. имя и фамилия: Борис Николаевич Бугаев; 1880–1934), русский поэт и писатель, теоретик символизма — 452, 704, 707, 728–731
Будущее искусство (1907) — 730
Между двух революций (1934) — 731
Москва (1926, т. 1–2) — 731
На рубеже двух столетий (1930) — 731
Начало века (1933) — 731
Петербург (1913–1914; 1922) — 730, 731
Серебряный Голубь (1910) — 730
Символизм (1908) — 730
Символизм. Книга статей (1910) — 729
Символизм как мировоззрение [Символизм как миропонимание] (1904) — 729–730
Смысл искусства (1907) — 729
Христос Воскресе (1918) — 730
Эмблематика смысла (1909) — 730
БЕЛЯЕВ Сергей Алексеевич (1867–1911), священник, причастивший и исповедовавший В.С. Соловьева перед смертью и позднее написавший об этом событии воспоминания — 675
БЁМ Альфред Людвигович (1866–1945), русский литературный критик и историк литературы; с 1919 г. в эмиграции — 909
БЁМЕ (Böhme) Якоб (1575–1624), немецкий христианский философ-мистик, пантеист — 167, 555, 764, 774, 778
БЕНДА (Benda) Жюльен (1867–1956), французский писатель и философ, лидер антиромантизма и противник А. Бергсона — 906
The betrayal of Intellectuals [(The Great Betrayal)] [Измена интеллектуалов (Великая измена)] (1928) — 906

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859–1941), французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни — 21, 26, 27, 39, 41, 42–46, 49, 50, 52, 53, 61, 67, 68, 69, 91, 101, 104, 108–109, 121, 133, 142, 143, 277, 305, 332, 360–363, 365, 508, 648, 692, 742, 755, 761, 770, 831, 848, 891, 896
Время и свобода воли (1889) — 891, 902
Две основы морали и религии [Два источника морали и религии] (1932) — 755
Материя и память (1896) — 896, 902
Творческая эволюция (1907) — 142
БЕРДЯЕВ (Berdjajev) Николай Александрович (1874–1948), русский религиозный философ; в 1922 г. выслан за границу — 21, 156, 166, 260, 283, 389, 405, 448, 452, 481–486, 506, 525, 531, 566, 575, 576, 616, 617–618, 625, 628, 653, 676, 681, 694, 704, 706, 707, 709, 710, 711, 716, 720, 750, 752, 756, 757, 763, 772, 773–789, 793, 794, 798, 800, 801, 806, 807, 816, 834, 835, 846, 848, 893, 906, 917, 923, 924
Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности (1937) — 774
Константин Леонтьев. Париж, 1926 — 923
Кошмар злого добра (1926) — 483, 781, 917
[Человеческая] личность и сверхличные ценности (1937) — 783
Миросозерцание Достоевского (1923) — 774, 787, 923
Новое религиозное сознание и общественность (1907) — 773
Новое средневековье (1924) — 772, 774, 783, 916
О достоинстве христианства и недостоинстве христиан (1928) — 775
О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931 — 481, 774, 777, 780–783, 893, 906, 916, 917
О рабстве и свободе человека. Париж, 1939 — 481, 774, 916
Опыт эсхатологической метафизики (1947) — 481, 774, 916
Русская идея (1946) — 774
Русская религиозная психология и коммунистический атеизм (1931) — 775
Самопознание. Опыт философской автобиографии (1949) — 774, 775
Смысл истории (1923) — 774, 783
Смысл творчества. СПб., 1916 — 774, 776–777, 916, 917
Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском] (1901) — 773
Судьба человека в современном мире (1934) — 775, 783
Философия неравенства (1923) — 774
Философия свободы (1911) — 774
Философия свободного духа. Париж, 1927–1928, т. 1–2 — 481, 774, 777, 916
Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, с. 1–22 — 711, 773
Христианство и классовая борьба (1931) — 775
Я и мир объектов (1934) — 774
Sub specie aeternitatis (1907) — 773

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685–1753), английский философ, представитель субъективного идеализма — 33, 34, 35, 36, 38, 58, 668

БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (1850–1932), немецкий социал-демократ, один из основателей ревизионизма и реформистской концепции эволюции общества — 517, 710, 823

БЕСТУЖЕВ-Рюмин Константин николаевич (1829–1897), русский историк, глава Петербургских высших женских курсов (1878–1882) — 733

БЕТХОВЕН (Beethoven) Людвиг ван (1770–1827), немецкий композитор — 116, 392, 488, 684, 685, 832
Девятая симфония (1824) — 116, 685

БЕХТЕРЕВ Владимир Михайлович (1857–1927), русский психиатр и психолог, с 1903 г. директор организованного им Психоневрологического института, с 1918 г. возглавлял Институт по изучению мозга — 112

БИЛЛИНГТОН (Billington) Джеймс (р. 1929), американский историк-русист, директор Библиотеки Конгресса США (с 1987 г.) — 665, 924
N. Mikhailovski and Russian Populism [Н. Михайловский и русское народничество] (1956) — 924

БЛОК Александр Александрович (1880–1921), русский поэт — 242, 434, 704, 707, 730, 731

БОГДАНОВ (наст. фамилия: Малиновский) Александр Александрович (1873–1928), русский врач, философ, экономист, революционер — 825

БОГОМАТЕРЬ, Богородица, Дева Мария (*библ.*), мать Иисуса Христа — 254, 669, 782, 792

БОДУЭН (Baudouin) Шарль (1893–1963), французский психолог и литературовед, представитель нансийской школы — 207, 377, 412, 809, 908
Suggestion and autosuggestion [Внушение и самовнушение]. New York, 1921 — 908

БОЛДЫРЕВ Дмитрий Васильевич (1885–1920), русский философ и публицист, ученик Н.О. Лосского — 91, 734, 746, 845, 903
Знание и бытие. Харбин, 1935 — 746, 903

БОЛЬШАЯ СОВЕТСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. М., 1951, 2-е изд., т. 7, с. 601–602: «Вехи» — 714

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura) (наст. имя и фамилия: Джованни Фиданца; 1221–1274), христианский философ-мистик, представитель августиновского платонизма, глава ордена францисканцев, католический святой — 283

БОТКИН Василий Петрович (1811/1812–1869), русский писатель, литературный критик, искусствовед — 454, 586

БОХЕНСКИЙ (Bocheński) Юзеф (1902–1995), польско-швейцарский философ и теолог, представитель неотомизма, священник — 835, 839

БОШКОВИЧ (Bošković) Руджер (1711–1787), хорватский философ, физик, математик и астроном — 98

БРАНД (Brand), персонаж одноименной драмы Г. Ибсена (1866) — 458

БРАНДЕС (Brandes) Георг (1842–1927), датский литературный критик, историк литературы и либеральный публицист, автор труда «Шекспир. Жизнь и произведения» (1897–1898) — 800

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс (1838–1917), немецкий философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля — 26

БРИЛЛЬ (Brill) Джон — 412, 908

Человек — существо шансов [The chance character of human existence] (1956) — 412, 908

БРУТ (Brutus) Луций Юний, по древнеримскому преданию, патриций, возглавивший восстание против Тарквиния Гордого и установивший в 510–509 гг. до н. э. в Риме республиканский строй — 580

БРЮСОВ Валерий Яковлевич (1873–1924), русский писатель, поэт, основоположник русского символизма — 718, 720, 730

Грядущие гунны (1905) — 720

БУДДА (Сиддхартха Гаутама; 623–544 до н. э.), царевич, основатель буддизма — 718

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (отец Сергий) (1871–1944), русский экономист, религиозный философ и богослов, с 1918 г. священник; в 1922 г. выслан за границу — 168, 260, 589, 687, 693, 694, 704, 706, 707, 709, 710, 711–712, 732, 749, 750, 752, 756, 757, 773, 775, 777, 787, 792, 793–800, 801, 802, 806

Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, с. 23–69 — 711–712, 794

Друг Жениха (1927) — 795

Душевная драма Герцена (1902) — 589

Икона и иконопочитание (1931) — 795

Ипостась и ипостасность (1925) — 798

Капитализм и земледелие (1900, т. 1–2) — 794

Купина неопалимая (1927) — 795

Лествица Иаковлева (1929) — 795

О Богочеловечестве [трилогия трудов: Агнец Божий (1933); Утешитель (1936); Невеста Агнца (1945)] — 795, 799

От марксизма к идеализму. СПб., 1903 — 709, 794, 795, 923

Свет Невечерний (1917) — 794, 795, 796, 797

Философия хозяйства (1912) — 794

Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева (1903) — 795

БУНИН Иван Алексеевич (1870–1953), русский писатель, поэт, переводчик, с 1920 г. в эмиграции; лауреат Нобелевской премии (1933) — 718

БУРИДАН Жан (ок. 1300 — ок. 1358), французский философ, представитель номинализма — 267

БУРКХАРД (Burckhard) — 519, 920

Force and freedom [Сила и свобода] (1943) — 920

БУТРУ (Boutroux) Эмиль (1845–1921), французский философ, представитель спиритуализма — 848

БУХАРЕВ Александр Матвеевич (архимандрит Феодор) (1824–1871), русский богослов и философ, предтеча нового религиозного сознания в России конца XIX – начала XX вв. — 652–654

О православии, в отношении к современности (1860) — 652–653, 654

БУХАРИН Николай Иванович (1888–1938), советский партийный деятель, философ и экономист, лидер группы «механистов»; репрессирован — 836

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561–1626), английский философ-материалист, родоначальник методологии опытной науки — 296

БЮХНЕР (Büchner) Людвиг (1824–1899), немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель вульгарного материализма — 95

ВАЛЕНТИНОВ В. (наст. имя и фамилия: Николай Владиславович Вольский; 1879–1964), русский политический деятель, писатель и публицист, с 1929 г. в эмиграции — 825

ВАЛЬ (Wahl) Жан (1888–1974), французский философ-неогегельянец — 912

A short history of existentialism [Краткая история экзистенциализма]. New York, 1949 — 912

ВАЛЬЖАН (Valjean) Жан, персонаж романа В. Гюго «Отверженные» (1862) — 320, 373

ВАРРАВА (Варавва) (*библ.*), разбойник, помилованный Понтием Пилатом вместо Иисуса Христа (Мф. 27, 17–26) — 673

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Кесарийский) (ок. 330–379), византийский церковный деятель, мыслитель и писатель, один из трех главных святителей Православной церкви, брат Григория Нисского — 188

ВАССИАН ПАТРИКЕЕВ (Косой) (в миру: Василий Иванович Патрикеев; ок. 1470 — между 1531 и 1545), князь, русский духовный писатель и публицист, глава нестяжателей с 1508 г. — 539

ВВЕДЕНСКИЙ Алексей Иванович (1861–1913), русский религиозный философ, представитель неокантианства — 26, 692, 742

ВЕЙНИНГЕР (Weininger) Отто (1880–1903), австрийский философ, автор труда «Пол и характер» (1903) — 725

ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР, персонаж главы «Легенда о Великом Инквизиторе» романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 631–632

ВЕЛЛАНСКИЙ Даниил Михайлович (1774–1847), русский философ и медик, последователь Ф.В. Шеллинга и один из первых пропагандистов его учения в России — 558

ВЕНЕВИТИНОВ Дмитрий Владимирович (1805–1827), русский поэт-романтик, член тайного «Общества любомудрия», ставившего своей целью исключительно занятия философией (главным образом немецкой) — 558, 559, 562, 570

ВЕРГИЛИЙ (Vergilius), Публий Марон (70–19 до н. э.), древнеримский поэт — 535

ВЕРСИЛОВ Аркадий Макарович, главный герой романа Ф.М. Достоевского «Подросток» (1875) — 235, 465

ВЕРТЕР (Werther), персонаж романа И.В. Гёте «Страдания молодого Вертера» (1774) — 633

ВЕРХОВЕНСКИЙ Петр Степанович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 606, 628, 629, 630, 632

ВЕРХОВЕНСКИЙ Степан Трофимович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 579

ВЕТТЕР (Wetter) Густав (Андреас) (1911–1991), австрийский философ и историк русской философии, представитель неотомизма, иезуит — 835

ВЕХИ. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909 — 704, 705, 707, 708, 710–716, 757, 773, 794

ВИЛЬГЕЛЬМ, правильно: Шёнборн (Schönborn) Иоганн Филипп фон (1605–1673), майнцский курфюрст, на службе у которого Г.В. Лейбниц состоял в 1668–1673 гг. — 514

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848–1915), немецкий философ, глава баденской школы неокантианства — 283, 284, 651, 729, 741

ВИНДИШГРЕЦ (Windischgrätz) Альфред (1787–1862), австрийский военный деятель, фельдмаршал; в 1848 г. жестоко подавил революционные восстания в Праге и Вене — 596

ВЛАДИМИР МОНОМАХ (Владимир II Всеволодович) (1053–1125), великий князь киевский с 1113 г. — 533

Поучение Владимира Всеволодовича Мономаха (начало XII в.) — 533

ВОЛЬТЕР (Voltaire; наст. имя и фамилия: Франсуа Мари Аруэ (Arouet); 1694–1778), французский философ, писатель и публицист — 238, 548, 549, 562

Кандид (1759) — 238

ВУНДТ (Wundt) Вильгельм (1832–1920), немецкий психолог, физиолог, философ и языковед — 204

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877–1954), русский философ, публицист и литературный критик; в 1922 г. выслан из советской России — 260, 348, 402, 501, 512, 732, 805–815, 829, 831, 834, 896, 902, 903, 920

Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953 — 813, 814–815, 920

Сердце в христианской и индийской мистике (1929) — 812

Философская нищета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1952; 3-е изд. 1971 — 813–814, 831, 834

Этика преображенного Эроса (1931) — 402, 501, 512, 806, 808–812, 902, 903

Этика Фихте. СПб., 1914 — 806, 807–808, 896

ГАБСБУРГИ (Habsburger) (Австрийский дом), династия, правившая в Австрии (1298–1918), Чехии и Венгрии (1526–1918), Испании (1516–1700), Нидерландах (1477–1794); императоры Священной Римской империи в XIII-XIX вв. (постоянно — в 1438–1806 гг.) — 596

ГАГАРИН Павел Иванович (1798–1832), князь, отец Н.Ф. Федорова — 646
ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564–1642), итальянский физик, математик и мыслитель, заложивший основы классической механики — 95, 96
ГАЛИЛЕЯНИН — см. Иисус Христос
ГАМАЛЕЯ Семен Иванович (1743–1822), русский философ-мистик, ближайший друг Н.И. Новикова, масон — 549
ГАМЛЕТ (Hamlet), датский принц, главный герой одноименной трагедии У. Шекспира (1601) — 323, 373
ГАРИБАЛЬДИ (Garibaldi) Джузеппе (1807–1882), итальянский революционный, военный и политический деятель; национальный герой Италии — 588
ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882–1950), немецкий философ, основоположник «критической (или новой) онтологии» — 93, 94, 119, 180, 210, 215, 232, 277, 282, 283, 306–307, 319, 325, 327, 329, 338, 356, 402, 501, 512, 755, 759, 808, 810, 849, 891, 893, 896, 897, 899, 907
Основы метафизики познания [Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis]. Berlin, 1921 — 759, 899
Этика [Ethik]. Berlin, 1926 — 755, 891, 893, 896, 907
Möglichkeit und Wirklichkeit [Возможное и действительное]. Berlin, 1938 — 897
Das Problem des geistigen Seins [Проблема духовного бытия]. Berlin, 1934 — 896
ГАРТМАН (Hartmann) Отто Юлиус (1895–1989), немецкий философ, последователь Р. Штейнера — 908
Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals [Человек как независимый творец своей собственной судьбы]. Frankfurt am Main, 1946 — 908
ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард фон (1842–1906), немецкий философ, сторонник панпсихизма — 336
ГАРШИН Всеволод Михайлович (1855–1888), русский писатель — 430
Красный цветок (1883) — 430
ГВАРДИНИ (Guardini) Романо (1885–1968), итало-немецкий католический философ и теолог, эссеист и публицист, с 1910 г. священник — 920
Das Ende der Neuzeit [Конец нового времени] (1950) — 525, 920
ГЕГЕЗИЙ Киренейский (ок. 320–280 до н. э.), древнегреческий философ, представитель киренейской школы, прозванный «проповедником смерти» — 184
ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ, представитель немецкой классической философии — 27, 46, 61, 64–66, 67, 69, 80, 86, 94, 130, 138, 139, 149, 154, 155, 162, 167, 259, 288, 290, 294–295, 313, 352, 353, 364, 379, 454, 460, 476, 496, 505, 557, 557, 562, 572, 577, 579, 584, 585, 586, 587, 594, 595, 608, 650, 653, 668, 697, 732, 739, 746, 759, 788, 806, 808, 813, 816, 817–819, 821, 825, 826, 827, 828, 829, 831, 832, 923
Наука логики (1812–1816) — 460, 818
ГЕЙДЕГГЕР — см. Хайдеггер М.

ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер (1901–1976), немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой теории — 96, 97, 411, 840
ГЕЙНЕ (Heine) Генрих (1797–1856), немецкий поэт, публицист и литературный критик — 508
ГЕККЕЛЬ (Häckel) Эрнст (1834–1919), немецкий биолог и философ, популяризатор основ естественнонаучного материализма — 102
ГЕННАДИЙ (в миру: Гонозов (Гонзов); ум. в 1505), русский духовный писатель, архиепископ новгородский и псковский (1498–1504) — 539
ГЕРАКЛИТ Эфесский (ок. 544 — ок. 480 до н. э.), древнегреческий философ — 149, 227, 634, 813, 830, 831
ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776–1841), немецкий философ, психолог и педагог, основоположник эмпирической психологии — 293
ГЕРМАНН (Герман), персонаж повести А.С. Пушкина «Пиковая дама» (1833) — 175, 626
ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812–1870), русский писатель, мыслитель и общественный деятель — 67, 561, 562, 563, 566, 569, 571, 575–576, 577, 579, 580, 583, 584, 587–591, 596, 599, 603, 605, 617, 621, 657, 659, 662, 664, 709, 820, 855, 922, 923
Былое и думы (1852–1868) — 588, 922
О дилетантизме в науке [Дилетантизм в науке] (1843) — 588
Письма об изучении природы (1845–1846) — 588
Ты победил, Галилеянин (1858) — 591
ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869–1925), русский историк литературы и общественной мысли, философ, публицист — 562, 576, 710, 713
ГЕССЕН Сергей Иосифович (1887–1950), русский философ и теоретик педагогики; с 1934 г. в эмиграции — 891
ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий поэт и мыслитель — 214, 228, 348, 408, 452, 508, 559, 579, 623, 638, 720, 757
Фауст (1808–1832) — 461
ГЕФФДИНГ (Høffding) Харальд (1843–1931), датский философ и психолог — 459
ГИППИУС Зинаида Николаевна (1869–1945), русский поэт, прозаик и литературный критик, идеолог символизма, жена Д.С. Мережковского, с 1919 г. в эмиграции — 707, 719, 722
ГИТЛЕР (Hitler) Адольф (1889–1945), глава германского фашистского государства (1933–1945) — 403, 506, 518, 520
ГОББС (Hobbes) Томас (1588–1679), английский философ и политический мыслитель — 263, 268, 269, 272
ГОГОЛЬ Николай Васильевич (1809–1852), русский писатель и драматург — 187, 218, 240, 385, 423, 483, 557, 561, 568, 584, 587, 622, 624, 635, 727
Вий (1835) — 423
Записки сумасшедшего (1835) — 218, 240, 385
Мертвые души (1842) — 587

ГОГОЦКИЙ Сильвестр Сильвестрович (1813–1889), русский философ-гегельянец, автор первого русского многотомного философского словаря — 650

ГОДУНОВ Борис Федорович (ок. 1549 или 1552 — 1605), фактический правитель государства при Федоре Ивановиче (1584–1598); русский царь с 1598 г. — 921

ГОЛОВЛЕВ Иудушка (Порфирий Владимирович), персонаж романа М.Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» (1875–1880) — 723

ГОЛУБИНСКИЙ Федор Александрович (1797/1798–1854), русский философ и богослов — 649–650, 654

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль (1723–1789), французский философ-материалист и атеист — 268

ГОМЕР, легендарный древнегреческий поэт — 636, 638, 639, 640

Илиада — 639

ГОНЧАРОВ Иван Александрович (1812–1891), русский писатель — 561

ГОРАЦИЙ (Horatius), Квинт Гораций Флакк (65–8 до н. э.), древнеримский поэт — 184

ГОРЬКИЙ Максим (наст. имя и фамилия: Алексей Максимович Пешков; 1868–1936), русский советский писатель — 720

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (1813–1855), русский историк, просветитель и общественный деятель — 579

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ (ок. 335 — ок. 394), византийский церковный писатель, один из представителей греческой патристики, брат Василия Великого — 169

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА (1296–1359), византийский теолог и церковный деятель, систематизатор исихазма, отец церкви — 538

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (1822–1864), русский поэт и литературный критик, пропагандист идей почвенничества — 607, 608–609, 620, 621, 723

Две гитары за стеной жалобно заныли... [Цыганская венгерка (Две гитары, зазвенев, жалобно заныли...)] (1857) — 609

Поговори хоть ты со мной, гитара семиструнная... [(О, говори, хоть ты со мной, гитара семиструнная...)] (1857) — 609

ГРОСМАН (Гроссман) Леонид Петрович (1888–1965), русский литературовед и писатель — 923

Спор о Бакунине и Достоевском. Статьи Л.П. Гроссмана и Вяч. Полонского. Л., 1926 — 923

ГУМИЛЕВ Николай Степанович (1886–1921), русский поэт, представитель акмеизма; расстрелян — 731

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (Густав Альбрехт) (1859–1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 26, 40, 288, 341, 460, 509, 695, 743, 760, 893, 919

Logische Untersuchungen [Логические исследования]. Bd. 1 (1900) — 893, 919

ГЮГО (Hugo) Виктор (Мари) (1802–1885), французский писатель и поэт — 202, 320
Отверженные (1862) — 202, 320
ГЮЙО (Guyau) Жан-Мари (1854–1888), французский философ-позитивист, сторонник утилитаризма — 252

ДАМИАНИ Петр (1007–1072), итальянский философ-схоласт, теолог, кардинал, католический святой — 804
ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822–1885), русский философ и культуролог, один из создателей теории культурно-исторических типов — 154, 518, 611, 612–614, 615, 618, 619, 620, 856
Опровержение дарвинизма [Дарвинизм. Критическое исследование] (1885–1889, т. 1–2) — 614
Россия и Европа (1869) — 612–613, 614
ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265–1321), итальянский поэт и мыслитель — 39, 186, 246
ДАРВИН (Darwin) Чарльз (1809–1882), английский естествоиспытатель, основоположник эволюционного учения о происхождении видов животных и растений путем естественного отбора — 87, 141, 146, 614, 673, 822
ДЕБОРИН (наст. фамилия: Иоффе) Абрам Моисеевич (1881–1963), советский философ, глава группы «диалектиков», академик АН СССР (1929) — 836, 837
ДЕКАРТ (Descartes) Рене (1596–1650), французский философ, математик, физик и физиолог — 27, 40, 64, 179, 301, 302, 335, 338, 340, 348, 460, 514, 548, 656
ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ [Bill of Rights] [Билль о правах] (1791), 1–10 поправки к Конституции США (1787), основной юридический документ, гарантирующий личные политические права и свободы граждан США — 499, 516
ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ [ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА] [Déclaration des droits de l'homme et de citoyen] (1789), политический манифест Французской революции, провозгласивший всеобщность и приоритет прав человека — 516
ДЕМОКРИТ (460–371 до н. э.), древнегреческий философ, основатель атомистики — 24
ДЕ ФРИЗ (De Vries) Хуго (1848–1935), голландский ботаник, основоположник мутационной теории — 142
ДЕРЖАВИН Гавриил Романович (1743–1816), русский поэт, представитель классицизма — 28, 347, 385, 555, 561
Бог (1784) — 555
ДЖЕМС, Джеймс (James) Уильям (1842–1910), американский философ и психолог, основатель прагматизма — 337, 342, 386, 898, 899, 900
Существует ли «сознание»? [Does «Consciousness» Exist?] (1904) — 337
Essays in radical Empiricism [Очерки о радикальном эмпиризме] (1912). New York, 1938 — 899

A pluralistic universe [Плюралистический универсум] (1909) — 898
Psychology [Психология] (1892) — 900
ДЖЕФФЕРСОН (Jefferson) Томас (1743–1826), американский государственный и политический деятель, президент США (1801–1809) — 499
ДИЕШКА, Дьешка (Dieška) Йозеф Л. (1913–1995), словацкий философ и педагог, последователь Н.О. Лосского; с 1948 г. в США — 734
ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833–1911), немецкий философ и историк культуры, представитель философии жизни — 461
ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (Псевдо-Дионисий), христианский мыслитель V – нач. VI в., представитель поздней патристики — 169
ДИРАК (Dirac) Поль (1902–1984), английский физик, один из создателей квантовой механики — 840
ДМИТРИЕВ Иван Иванович (1760–1837), русский поэт, представитель сентиментализма — 552
ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (1836–1861), русский литературный критик и публицист, один из главных представителей движения 1860-х гг. — 591, 599, 709
ДОЙССЕН (Deussen) Пауль (1845–1919), немецкий историк философии и индолог, последователь А. Шопенгауэра — 897
ДОЛГОРУКАЯ (правильно: Долгорукова) Елена Васильевна, княгиня, одна из немногих русских католиков, живших в Санкт-Петербурге в начале XX в., свидетель присоединения В.С. Соловьева к католической церкви — 675
ДОЛОХОВ Федор Иванович, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869) — 641
ДОН КИХОТ, главный герой одноименного романа М. Сервантеса (1605–1615) — 179
ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–1881), русский писатель, публицист и мыслитель — 152, 214, 218, 225, 233, 235, 241, 242, 245, 246, 254, 255, 259, 264, 282, 288, 351, 385, 392, 394, 404, 406, 409, 423, 444, 452, 456, 458, 463, 470, 492, 496, 497, 500, 511, 544, 547, 554, 560, 561, 562, 568, 587, 597, 606, 607, 608, 609, 611, 613, 619, 621–634, 637, 638, 640, 644, 646, 648, 664, 666, 678, 682, 684, 705, 706, 716, 720, 721, 723, 724, 726, 764, 773, 776, 787, 800, 820, 834, 855, 856, 909, 923, 924
Атеизм — 628
Бедные люди (1846) — 624
Бесы (1871–1872) — 245, 280, 463, 470, 496, 501, 554, 597, 606, 628–631, 721, 804, 820
Братья Карамазовы (1879–1880) — 188, 245, 246, 547, 554, 631–632, 684
Двойник (1846) — 218, 385
Дневник писателя (1873–1881) — 235, 621, 633, 723
Записки из подполья (1864) — 288, 511, 626, 628, 664, 724, 801
[Биография, письма и заметки из] записной книжки (1883) — 235, 627
Идиот (1868) — 423, 623, 633
Легенда о Великом Инквизиторе (Братья Карамазовы) — 492, 631–632, 634, 678, 834

О том, каковой должна была бы быть молитва великого Гёте // Дневник писателя (1873) — 214, 633
Подросток (1875) — 235
Преступление и наказание (1866) — 254, 351, 626–628
Речь [на открытии памятника] Пушкину [в Москве] (1880) — 633, 856
ДРИШ (Driesch) Ханс (1867–1941), немецкий биолог и философ, создатель виталистической концепции — 68, 77, 82, 101, 102, 104, 121, 142, 340, 352
ДУБЕЛЬТ Леонтий Васильевич (1792–1862), русский государственный и военный деятель, с 1835 г. начальник штаба Отдельного корпуса жандармов, в 1839–1856 гг. одновременно управляющий 3-м отделением — 568
ДУЛЬСИНЕЯ Тобосская, персонаж романа М. Сервантеса «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский» (1605–1615) — 179
ДУНС СКОТ Иоанн (ок. 1266–1308), средневековый богослов и философ, представитель схоластики — 105, 232, 851
ДЫННИК Михаил Александрович (1896–1971), советский философ, представитель группы «диалектиков», член-корреспондент АН СССР (1958) — 836
Д'ЭРБИНЬИ (d'Herbigny) Мишель (1880–1957), французский католический епископ, дипломат — 675
[Vladimir Soloviev (1853–1900).] Newman russe [Русский Ньюман. Владимир Соловьев (1853–1900)] (1909) — 675
ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858–1917), французский социолог, основатель французской социологической школы — 115

ЕВА (*библ.*), жена Адама, праматерь рода человеческого — 248, 431
ЕВКЛИД, Эвклид (ум. ок. 275–270 до н. э.), древнегреческий математик — 45, 95, 319, 330, 379
ЕКАТЕРИНА II (1729–1796), российская императрица с 1762 г. — 547, 548–550, 551, 556, 561, 579, 615
Наказ (1767) — 548
ЕЛЕНА (*миф.*), у древних греков прекраснейшая из женщин, дочь Зевса и жена царя Спарты Менелая — 179
ЕЛИЗАВЕТА Петровна (1709–1761/1762), российская императрица с 1741 г., дочь Петра I и Екатерины I — 548
ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ (ум. в 1675), русский и украинский писатель, филолог, проповедник, ученый, публицист и переводчик — 541
ЕРОШКА, персонаж повести Л.Н. Толстого «Казаки» (1863) — 636

ЖАВЕР, персонаж романа В. Гюго «Отверженные» (1862) — 202
ЖДАНОВ Андрей Александрович (1896–1948), советский партийный деятель — 775, 838, 839
ЖЕМЧУЖНИКОВ Алексей Михайлович (1821–1908), русский поэт, сатирик и юморист; вместе с А.К. Толстым и своим братом Владимиром участвовал в создании произведений Козьмы Пруткова — 817

ЖУКОВСКИЙ Василий Андреевич (1783–1852), русский поэт, переводчик и литературный критик, романтик — 571

ЗАВАДСКАЯ — 99
ЗАКРЕВСКИЙ Арсений Андреевич (1783 или 1786 — 1865), граф, русский военный и административный деятель, московский генерал-губернатор (1848–1859) — 568
ЗЕМОН, Семон (Semon) Рихард (1859–1918), немецкий биолог, изучавший проблемы памяти — 82, 102
ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (1881–1962), русский философ, богослов, религиозный деятель, педагог, священник, с 1919 г. в эмиграции — 485, 531, 581, 643, 655, 660, 690, 693, 716, 743, 744, 748, 751, 752, 755, 756, 758, 764, 765, 796, 798, 800, 853, 917, 923, 924
История русской философии. Париж, 1948–1950, т. 1–2 — 531, 716, 748, 853, 917, 923, 924
ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ (ум. ок. 1568), русский писатель, монах, ученик Максима Грека, обличал Вассиана Косого и других еретиков — 540
Истина показание к вопросившим о новом учении (после 1566) — 540
ЗЛАТОВРАТСКИЙ Николай Николаевич (1845–1911), русский писатель-народник — 666
ЗОСИМА, старец, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 373, 392, 547, 623

ИАКОВ (*библ.*), младший из сыновей Исаака, купивший у своего брата Исава право первородства за чечевичную похлебку (Быт. 25, 29–34), один из родоначальников еврейского народа — 457, 548
ИБСЕН (Ibsen) Генрик (1828–1906), норвежский поэт и драматург — 389, 458, 459, 706
ИВАН ИЛЬИЧ Головин, главный герой повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» (1884–1886) — 642, 643
ИВАН IV (Иоанн IV) Васильевич Грозный (1530–1584), великий князь с 1533 г., первый русский царь (с 1547 г.) — 536, 540, 541, 547
ИВАНОВ (Iwanow) Вячеслав Иванович (1866–1949), русский поэт и мыслитель, теоретик символизма, с 1924 г. в эмиграции — 374, 623, 704, 706, 708, 729, 730, 756, 907, 923
Dostojewski als Mythenbildner [Достоевский как мифотворец] (1932; правильное название: Dostojewskij. Tragödie — Mythos — Mystik [Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика]) — 907, 923
ИВАНОВ Иван И., студент, один из членов организованного С.Г. Нечаевым «Общества народной расправы»; убит по наущению Нечаева в 1869 г. за неповиновение его воле — 605
ИВАНОВ-РАЗУМНИК (наст. фамилия: Иванов) Разумник Васильевич (1878–1946), русский писатель, литературный критик, публицист, историк — 924
История русской общественной мысли (1907) — 924

ИВАНУШКА, персонаж комедии Д.И. Фонвизина «Бригадир» (1770) — 549
ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ Александр Михайлович (1835–1894), русский церковный историк, богослов, философ, протоиерей, преподаватель В.С. Соловьева в период его учебы в Московском университете — 675
ИЕГОВА, искаженное форма имени бога (Яхве) в иудаизме — 802
ИЗГОЕВ (наст. фамилия: Ланде) Александр (Арон) Соломонович (1872–1935), публицист, журналист, член ЦК партии кадетов, один из авторов сборника «Вехи» (1909), в 1922 г. выслан за границу — 710
ИИСУС ХРИСТОС — 165, 169, 225, 253, 286, 291, 348, 379, 390, 394, 406, 441, 456, 480, 485, 491, 534, 535, 542, 547, 553, 554, 566, 568, 630, 631, 632, 633, 634, 643, 644, 651, 652, 653, 659, 669, 671, 676, 677, 707, 708, 719, 726, 727, 766, 775, 779, 780, 781, 786, 792, 849, 921
ИКСКЮЛЬ (Uexküll) Якоб фон (1864–1944), немецкий биолог, зоопсихолог и философ, работы которого внесли существенный вклад в развитие представлений о единстве организма и среды и послужили теоретической основой для этологии — 101
ИЛАРИОН (ум. в 1067 или после 1073), русский церковно-политический деятель, писатель и проповедник, киевский митрополит, первый игумен Киево-Печерской лавры — 533, 808, 921
Слово о законе и благодати (ок. 1038) — 533, 808
ИЛЬИН Иван Александрович (1883–1954), русский религиозный философ, правовед, публицист, в 1922 г. выслан за границу — 260
ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В РОССИИ. М., 1910 — 713
ИОАНН святитель, персонаж «Трех разговоров» (1899–1900) В.С. Соловьева — 677
ИОАНН Богослов (*библ.*), апостол, автор одного из Евангелий, Апокалипсиса и трех Посланий — 586
ИОАНН КРЕСТА, Хуан де ла Крус (Juan de la Cruz); наст. имя и фамилия: де Йепес Альварес (de Yepes Álvarez); 1542–1591), испанский католический церковный деятель и богослов, поэт — 159
Мистическая ночь [Темная ночь души] [Noche oscura del alma] (1582–1585) — 159
ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ (*библ.*), предтеча Иисуса Христа — 669
ИОАНН III, Иван III (1440–1505), великий князь московский (с 1462) — 539
ИОВ (*библ.*), автор учительской книги, входящей в состав Ветхого Завета — 586, 805
ИОВ (ум. в 1607), первый русский патриарх (1589–1605), сторонник Бориса Годунова; после его гибели сослан— 921
ИОРДАН (Jordan) Паскуаль (1902–1980), немецкий физик-теоретик — 412
ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ (в миру: Иоанн Санин; 1439/1440–1515), русский церковный деятель и писатель, глава иосифлян — 537–539, 540
ИОЭЛЬ, Йоэль (Joël, Joel) Карл (1864–1934), немецкий философ, с 1877 г. профессор в Базеле — 274, 275, 279, 891
Свободная воля [Der freie Wille]. München, 1908 — 274, 891

ИСААК (*библ.*), патриарх, сын Авраама и Сарры, отец Иакова — 236, 457, 458, 548
ИУДА ИСКАРИОТ (*библ.*), апостол-предатель — 286, 767

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818–1885), русский историк государственной школы, либеральный общественный деятель и публицист — 579, 592–593
Задачи психологии (1872) — 592
КАИН (*библ.*), старший сын Адама и Евы, убивший из зависти своего младшего брата Авеля (Быт. 4, 2–8) — 782
КАЙЗЕРЛИНГ — см. Кейзерлинг Г.
КАММАРИ Михаил Давидович (1898–1965), советский философ, член-корреспондент АН СССР (с 1953 г.) — 836
КАНТ (Kant) Иммануил (1724–1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии — 24, 26, 33, 36–39, 42, 45, 48, 51, 87, 90, 96, 98, 116, 161, 172, 185, 186, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 207, 209, 210, 223, 243, 251, 269, 290, 295, 310–311, 312, 331, 336, 338, 340–341, 345, 362, 393, 471, 476, 557, 558, 559, 562, 631, 651, 652, 664, 689, 729, 734, 735, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 751, 753, 758, 760, 761, 763, 773, 777, 781, 787, 795, 801, 807, 808, 817, 834, 895, 897
Критика практического разума [Kritik der praktischen Vernunft] (1788) — 664, 897
Критика чистого разума [Kritik der reinen Vernunft] (1781). Перевод Н.О. Лосского. СПб., 1903 — 39, 116, 631, 753, 801, 895
Metaphysik der Sitten [Метафизика нравов] (1797) — 897
КАНТЕМИР Антиох Дмитриевич, князь (1709–1744), русский поэт-сатирик, родоначальник современной русской литературы, дипломат — 548
КАНТОР (Cantor) Георг (1845–1918), немецкий математик, разработавший теорию бесконечных множеств и теорию трансфинитных чисел — 162, 808
КАРАКОЗОВ Дмитрий Васильевич (1840–1866), русский революционер, 4 апреля 1866 г. неудачно покушавшийся на жизнь Александра II; повешен — 659
КАРАМАЗОВ Иван Федорович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 241, 373, 374, 452, 454, 586, 624, 632, 800, 801
КАРАМАЗОВ Федор Павлович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 638
КАРАМЗИН Николай Михайлович (1766–1826), русский писатель, публицист и историк — 552–553, 561
Бедная Лиза (1792) — 552
Записка о древней и новой России (1801) — 553
КАРЕНИН Алексей Александрович, персонаж романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» (1873–1877), муж Анны Карениной — 639

КАРЛ ВЕЛИКИЙ (Charlemagne; 742–814), король франков с 768 г., император с 800 г., значительно расширивший территорию Франкского государства — 672

КАРЛЕЙЛЬ (Carlyle) Томас (1795–1881), английский историк, публицист, философ, литературный критик — 702

КАРПОВ Василий Николаевич (1798–1867), русский философ, переводчик сочинений Платона — 650

КАРСАВИН Лев Платонович (1882–1952), русский религиозный философ и историк-медиевист, репрессирован — 260

КАРУС (Carus) Фридрих Август (1770–1807), немецкий философ, теолог и психолог — 559

КАТКОВ Михаил Никифорович (1817 или 1818 — 1887), русский публицист, философ, филолог и общественный деятель — 591, 620, 673

КАТУЛЛ (Catullus) Гай Валерий (ок. 87 — ок. 54 до н. э.), древнеримский поэт — 437

КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (1854–1938), немецкий социал-демократ, один из лидеров и теоретиков II Интернационала — 517, 710, 823

КЕЙЗЕРЛИНГ, Кайзерлинг (Keyserling) Герман фон (1880–1946), немецкий писатель и философ-иррационалист — 202, 567, 922

Das Reisetagebuch eines Philosophen [Путевой дневник философа] (1919). Darmstadt, 1923 — 922

КЕЛЕР (Кёлер) (Köhler) Вольфганг (1887–1967), немецко-американский психолог, один из основателей гештальтпсихологии; с 1935 г. в США — 367

КЕСТЛЕР (Koestler) Артур (1905–1983), английский писатель и философ венгерского происхождения — 498

КИЗЕВЕТТЕР Александр Александрович (1866–1933), русский историк, деятель кадетской партии, в 1922 г. выслан за границу — 713, 714

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806–1856), русский философ и литературный критик, один из ведущих теоретиков славянофильства — 168, 503, 558, 559, 560, 562, 563, 564, 565, 570–576, 589, 620, 672, 673, 706, 742, 856

Девятнадцатый век // Европеец. М., 1832, № 1 — 560, 570

О возможности и необходимости новых начал в философии [О необходимости и возможности новых начал в философии] // Русская беседа. 1856, т. II — 571

О характере европейского просвещения и о его отношении к просвещению в России (1845) // Московский сборник. М., 1852, т. 1 — 571

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ (ок. 1130 — не позднее 1182), древнерусский писатель и проповедник, православный святой — 533

КИРИЛЛОВ Алексей Нилович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 280, 282, 452, 463, 470, 501, 597, 630–631, 804, 820

КИРКЕГАРД, Киркегор — см. Кьеркегор С.

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан Александрович (1868–1920), русский социолог и правовед, один из авторов сборника «Вехи» (1909) — 710, 713

В защиту права // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, с. 97–126 — 713

КИТТИ, Кити (Екатерина Александровна) Щербацкая (замуж. Левина), княжна, персонаж романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» (1873–1877) — 640, 642

КЛАГЕС (Klages) Людвиг (1870–1956), немецкий философ и психолог, представитель философии жизни — 386

КЛАРК (Clark) Леон (Пирс) (1870–1933), американский психиатр и психоаналитик — 908

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ (конец XI в. — после 1164), древнерусский писатель, киевский митрополит (1147–1155) — 533

КЛЮЧЕВСКИЙ Василий Осипович (1841–1911), русский историк, профессор Московского университета (с 1879 г.) — 534, 545, 549

КНЯЗЬ, персонаж «Трех разговоров» (1899–1900) В.С. Соловьева — 677

КОГЕН (Cohen) Герман (1842–1918), немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства — 651, 741, 806

КОДЕКС НАПОЛЕОНИКУМ, Кодекс Наполеона (Codex Napoleonicum), кодекс гражданского права Франции, введенный при Наполеоне I (1804) — 515, 552

КОЗЛОВ Алексей Александрович (1831–1901), русский философ, сторонник панпсихизма, отец С.А. Аскольдова — 681, 688–690, 692, 694, 740, 747

КОЗЛОВСКИЙ Петр Борисович (1783–1840), князь, русский писатель и дипломат; вольтерьянец — 584

КОЛУМБ (Colombo, Colon) Христофор (1446–1506), испанский мореплаватель (итальянец по происхождению), первооткрыватель Америки — 562

КОЛЧАК Александр Васильевич (1874–1920), русский военный и политический деятель, руководитель белого движения на Востоке России в конце 1918 — начале 1920 г. — 845

КОНСТАНТИН I Великий (ок. 285–337), римский император с 306 г. — 672

КОНТ (Comte) Огюст (1798–1857), французский философ и социолог, основоположник позитивизма — 27, 594, 663

КОПЕРНИК (Kopernik) Николай (1473–1543), польский астроном, математик, создатель гелиоцентрической системы мира — 629

КОРОЛЕНКО Владимир Галактионович (1853–1921), русский писатель и публицист — 666

КОСТОМАРОВ Николай Иванович (1817–1885), русский историк и писатель — 543

КОТОШИХИН, Кошихин Григорий Карпович (ок. 1630–1667), подьячий Посольского приказа, в 1664 г. бежал в Литву, а затем в Швецию, где по заказу тамошнего правительства написал труд о России, являющийся ценным источником по истории допетровской Руси; считается одним из предвестников реформ Петра I — 546

КОШЕЛЕВ Александр Иванович (1806–1883), русский публицист и общественный деятель, идеолог славянофильства — 558, 564

КРАТКИЙ КУРС ИСТОРИИ ВКП(б). Краткий курс (1938) — 830, 838

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884–1974), немецкий философ — 894

Von Kant bis Hegel [От Канта до Гегеля] (1921–1924) — 894

КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842–1921), князь, русский философ, ученый, литератор, теоретик анархизма — 146, 192
Взаимная помощь как фактор эволюции (1902) — 146
КУДРЯВЦЕВ (Кудрявцев-Платонов) Виктор Дмитриевич (1828–1891), русский философ и богослов — 649, 654–656
Нужна ли философия (1884) — 655
КУН (Kuhn) Хельмут (р. 1912), немецкий журналист — 912, 916
Encounter with Nothingness. An essay on existentialism [Встреча с небытием. Эссе об экзистенциализме]. 1949 — 912, 916
КУРБСКИЙ Андрей Михайлович (1528–1583), князь, русский политический и военный деятель, писатель-публицист; в 1564 г. бежал из России в Литву, в 1564–1579 гг. направил Ивану Грозному три послания, в которых обвинил его в жестокости и неоправданных казнях — 540, 547, 921
КУТУЗОВ Михаил Илларионович (1745–1813), русский полководец и дипломат, ученик А.В. Суворова — 638
КУЭ (Coue) Эмиль (1857–1926), французский психотерапевт, автор метода произвольного самовнушения, представитель нансийской школы — 207, 209, 412, 809
КЬЕРКЕГОР (Kierkegaard) Серен (1813–1855), датский богослов, философ и писатель, предтеча экзистенциализма — 109, 126, 158, 163, 222, 236, 259, 314, 323, 326, 347, 391, 418, 422, 423, 426, 427, 429, 453, 454–459, 460, 463, 464, 474, 510, 591, 802, 805, 846, 851, 898, 914, 919
Болезнь к смерти [Sygdommen til Døden] (1849) — 456
Мгновение [Oieblikket] (1855), газета-листовка, единственным автором статей которой был сам Кьеркегор — 458
Понятие ужаса [Begrebet Angest] (1844) — 456, 898
Fear and trembling [Страх и трепет] (1843) — 914
Philosophische Brocken [Философские крохи] (1844) — 919
КЮСТИН (Custine) Астольф де (1790–1857), французский литератор, монархист, автор книги «Россия в 1839 г.» (1843) — 584

ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823–1900), русский философ и социолог, теоретик революционного народничества — 658, 659–662, 663, 664, 702, 823, 924
Исторические письма (1868–1869) — 660–661
Три беседы о современном значении философии (1861) — 660
ЛАВУАЗЬЕ (Lavoisier) Антуан (1743–1794), французский государственный деятель и химик, один из основоположников современной химии — 548
ЛАДД (Ladd) Джордж Трамбалл (1842–1921), американский философ и психолог — 848
ЛАНГЕ (Lange) Фридрих Альберт (1828–1875), немецкий философ и экономист, представитель неокантианства — 659
ЛАПШИН Иван Иванович (1870–1952), русский философ-неокантианец, ученик А.И. Введенского; в 1922 г. выслан за границу — 742, 894
Законы мышления и формы познания (1906) — 894

ЛАРОШФУКО (La Rochefoucauld) Франсуа (1613–1680), французский писатель и философ-моралист — 247

ЛЕБЕДЕВ Лукьян Тимофеевич, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Идиот» (1868) — 423, 623, 633

ЛЕВИАФАН (*библ.*), огромное морское чудовище, описываемое как змей, дракон или гигантский крокодил — 204, 219, 487, 586

ЛЕВИН Константин Дмитриевич, персонаж романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» (1873–1877) — 640

ЛЕВИН Николай Дмитриевич, персонаж романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» (1873–1877), брат Константина Левина — 642

ЛЕВИЦКИЙ (Lewitzky) Сергей Александрович:

Душа и маска большевизма [The Soul and Mask of Bolshevism] (1951) — 260

Об одной забытой полемике [(Чернышевский и Юркевич)] // Грани. 1953, № 19 — 919, 923

Свобода как условие возможности объективного познания // Archiv der Karlsuniversität in Prag. Prag, 1941 — 259, 746, 894, 898

Н. Страхов. Очерк его философского пути // Новый журнал. 1958, кн. LIV — 923

Толстой и Шопенгауэр // Новый журнал. 1958, кн. LIX — 924

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид (1646–1716), немецкий философ, математик, физик и изобретатель, юрист, историк и языковед — 27, 58, 64, 77, 81, 90, 96, 120, 125, 194, 238, 244, 266, 288, 290, 299–300, 310, 319, 334, 407, 514, 548, 551, 688, 689, 690, 692, 736, 746, 747, 748, 754, 768

[Опыты] теодицеи [о благости Божией, свободе человека и начале зла] (1710) — 319

ЛЕНИН (наст. фамилия: Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924), русский революционный деятель, основатель и вождь большевизма — 33, 35, 403, 604, 665, 697, 699, 700, 701, 702, 703, 709, 714, 813, 814, 821, 823, 824–825, 826, 827, 829, 830, 833, 836, 837, 838, 840

Материализм и эмпириокритицизм (1909) — 702, 825

Философские тетради — 825

Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (1897) — 697

ЛЕНСКИЙ Владимир, персонаж романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин» (1823–1831) — 558

ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ (1452–1519), итальянский живописец, ученый и философ — 719, 721, 789

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831–1891), русский религиозный философ, писатель, публицист, литературный критик — 154, 443, 572, 612, 614–620, 638, 640, 723, 728, 787, 922, 923

Анализ, стиль и веяние (о романах Л. Толстого) (1890) — 924

Россия, славянство и Европа [Восток, Россия и славянство] (1885–1886) — 614

ЛЕРМОНТОВ Михаил Юрьевич (1814–1841), русский поэт и писатель — 557, 561, 584, 720, 806
ЛЕСКОВ Николай Семенович (1831–1895), русский писатель — 543, 561
Запечатленный ангел (1872) — 561
ЛИБМАН (Liebmann) Отто (1840–1912), немецкий философ, представитель раннего неокантианства — 38
ЛИДИЯ ИВАНОВНА, графиня, персонаж романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» (1873–1877), приятельница Каренина — 639, 640
ЛИППМАН (Lippmann) Вальтер (1889–1974), американский писатель, публицист и социальный философ — 499, 918
[Очерки] общественной философии [Essays in the Public Philosophy]. Boston, 1955 — 499, 918
ЛИППС (Lipps) Теодор (1851–1914), немецкий философ, психолог, эстетик — 52, 741
ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (1792–1856), русский математик, создатель неевклидовой геометрии — 45
ЛОКК (Locke) Джон (1632–1704), английский философ и политический мыслитель — 34, 35, 337, 515
ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич (1711–1765), русский ученый-естествоиспытатель, один из основоположников физической химии, поэт, историк, первый русский ученый мирового значения — 544, 548, 552, 559, 561, 576
ЛОПАТИН Лев Михайлович (1855–1920), русский философ и психолог — 278, 681, 690–694, 741
Положительные задачи философии (1886–1891, т. 1–2; 2-е изд.: 1911) — 278, 690, 691, 693
Теоретические основы сознательной нравственной жизни (1890) — 690
ЛОПУХИН Иван Владимирович (1756–1816), русский государственный деятель, публицист, сподвижник Н.И. Новикова — 549
ЛОССКИЙ Андрей Николаевич (р. 1917), русский историк, младший сын Н.О. Лосского, в 1922 г. выслан за границу — 733
ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903–1958), русский богослов, старший сын Н.О. Лосского, в 1922 г. выслан за границу — 798
ЛОССКИЙ (Lossky) Николай Онуфриевич (1870–1965), русский философ, основатель интуитивизма и представитель персонализма в России, в 1922 г. выслан за границу — 21, 26, 27, 39, 41, 45, 46–53, 55, 69, 82, 90, 97, 152, 168, 180, 259, 260, 271, 284, 285, 297, 298, 304, 313–314, 321, 340, 352, 353, 360, 362, 531, 570, 681, 690, 692, 694, 695, 704, 706, 709, 716, 732–756, 758, 759, 760, 763, 764, 787, 788, 793, 798, 799, 800, 806, 831, 835, 845, 850, 853, 896, 897, 905, 907, 917
Бог и мировое зло (1941) — 733
Диалектический материализм в СССР (1934) — 755
Достоевский и его христианское миропонимание (1953) — 733
Интуитивная философия Бергсона (1914) — 902
Логика (1922, т. 1–2) — 733, 735
Материя и жизнь (1923) — 896

Мир как органическое целое (1917) — 733, 740, 745, 747, 754
О природе сатанинской (1922) — 751
Обоснование интуитивизма (1906) — 733, 735, 753, 759
Общедоступное введение в философию (1956) — 733, 754
Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма (1903) — 733, 743, 905
Свобода воли. Paris: YMCA-Press, 1925 — 733, 755, 892, 893, 897
Типы мировоззрений (1931) — 733
Условия абсолютного добра. Paris, 1949 — 733, 738, 750, 755, 907
Характер русского народа (1957) — 733
Ценность и бытие (1931) — 733
Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция (1938) — 733, 735, 744, 753
History of Russian Philosophy [История русской философии] (1951) — 531, 716, 733, 755, 800, 853, 917
ЛОТЦЕ (Lotze) (Рудольф) Герман (1817–1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 688, 690, 747, 895
An outlines of metaphysics [Основы метафизики] (1883) — 895
ЛОУРЕНС (Lawrence) Дэвид Герберт (Ричардс) (1885–1930), английский писатель, поэт, эссеист — 644
ЛОУРИ (Lowrie) Уолтер (1868–1959), англиканский священник, главный переводчик трудов С. Кьеркегора на английский язык — 914
ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (1875–1933), советский государственный деятель, писатель и литературный критик, нарком просвещения (1917–1929) — 774, 825
ЛУРЬЕ Семен Владимирович (1867–1927), литератор, журналист, сотрудник редакции журнала «Русская мысль» (1908–1911), с 1919 г. в эмиграции — 714
ЛЫСЕНКО Трофим Денисович (1898–1976), советский агроном, создатель псевдонаучного «мичуринского учения» в биологии — 840
ЛЮТЕР (Luther) Мартин (1483–1546), вождь Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма — 266, 280–282, 283, 459, 477, 892
De servo arbitrio [О свободе воли] (1525) — 266, 892
ЛЮЦИФЕР (Lucifer), в трудах отцов церкви одно из названий дьявола — 405, 452, 624, 855

МАЙЕР (Mayer) (Юлиус) Роберт фон (1814–1878), немецкий врач и физик, первым сформулировавший закон сохранения энергии (1842) — 98
МАЙСТЕР ЭККАРТ — см. Экхарт М.
МАКАРИЙ (в миру: Михаил Леонтьевич; 1482–1563), митрополит московский с 1542 г., церковный писатель, глава иосифлян — 540
МАКБЕТ (1005–1057), король Шотландии (1040–1054), прототип главного героя одноименной трагедии У. Шекспира (1606) — 254
МАКБЕТ (Macbeth), леди, жена короля Макбета, персонаж одноименной трагедии У. Шекспира (1606) — 373

МАКСИМ ГРЕК (в миру: Михаил Триволис; ок. 1475–1555), русский публицист, богослов, философ, переводчик, филолог византийского происхождения, в России с 1518 г.; активный деятель церковной оппозиции — 539–540

МАЛИКОВ Александр Капитонович (1839–1904), основатель учения о «богочеловечестве», бывший революционер-народник; в 1870-х гг. вместе с Н.В. Чайковским оправился в Америку, где основал секту своего учения; секта вскоре распалась и все ее члены вернулись в Россию — 659

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638–1715), французский философ и теолог, главный представитель окказионализма, католический священник — 106

МАЛЬТУС (Malthus) Томас (Роберт) (1766–1834), английский экономист и демограф, священник, основоположник оригинального учения — мальтузианства — 633

МАНДЕЛЬШТАМ Осип Эмильевич (1891–1938), русский поэт, прозаик, переводчик, эссеист; репрессирован — 382

МАНИ (216 — ок. 274), полулегендарный древнеперсидский пророк, основатель манихейства, пессимистического учения об изначальности и непреоборимости зла — 244

МАНН (Mann) Томас (1875–1955), немецкий писатель — 218, 385, 720

Тонио Крегер (1903) — 218, 385

МАННГЕЙМ (Mannheim) Карл (1893–1947), немецкий философ и социолог; с 1933 г. в эмиграции — 920

Ideologie und Utopie [Идеология и утопия] (1929) — 920

МАРКИОН (конец I в. — 160), купец из Малой Азии, основавший в начале 140-х гг. религиозную общину гностиков; его учение, в котором Новый Завет резко противопоставлялся Ветхому Завету, широко распространилось по всей Римской империи — 379

МАРКС (Marx) Карл (1818–1883), немецкий философ и экономист, основоположник коммунистического учения, названного его именем — 204, 232, 443, 458, 524, 585, 588, 590, 597, 598, 600, 604, 664, 665, 697, 701, 706, 710, 756, 783, 787, 794, 795, 816, 817, 819, 821–823, 824, 827, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 833, 834, 837, 838, 839, 855

Капитал — 819, 821, 834

МАРМЕЛАДОВ Семен Захарович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866) — 722, 728

МАРР Николай Яковлевич (1864/1865–1934), русский востоковед, лингвист, филолог, этнограф и археолог — 840

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль (1889–1973), французский философ, драматург и литературный критик, основоположник католического экзистенциализма — 474

МАРТЕНЗЕН (Martensen) Ганс (1808–1884), датский лютеранский теолог, в 1840–1854 гг. профессор в Копенгагене, с 1854 г. епископ Дании — 458

МАСАРИК (Masaryk) Томаш Гарриг (1850–1937), чешский философ-позитивист, государственный деятель, первый президент Чехословацкой республики (1918–1935) — 282, 597, 644, 760, 821, 893

Социальный вопрос. Философские и социологические основания марксизма (1898; рус. пер.: Философские и социологические основания марксизма. М., 1900) — 821

Rusko a Evropa [Россия и Европа]. Praha, 1921 — 893

МАТВЕЕВ Андрей Артамонович (1666–1728), русский государственный деятель, дипломат, автор описания Стрелецкого бунта 1682 г. — 546

МАХ (Mach) Эрнст (1838–1916), австрийский физик и философ — 825

МЕЙСТЕР ЭКХАРТ — см. Экхарт И.М.

МЕНДЕЛЬ (Mendel) Грегор (Иоганн) (1822–1884), австрийский естествоиспытатель, основоположник учения о наследственности — 840

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1866–1941), русский писатель, поэт и философ, муж З.Н. Гиппиус; с 1919 г. в эмиграции — 622, 637–638, 705, 706, 707, 708, 709, 714, 718–722, 724, 773, 775, 776, 777, 801

Атлантида-Европа (1930) — 721

Вечные спутники (1897) — 720

Грядущий Хам (1906) — 720

Дон Кихот (1887) — 718

Иисус Неизвестный (1932, т. 1–2) — 721

Моритури [Обреченные на смерть] (1891) — 718

О причинах упадка [и о новых течениях] современной русской литературы (1893) — 718

Сакья Муни (1885) — 718

Семь смиренных (1909) — 714

Символы (1892) — 718

Толстой и Достоевский (1901–1902, т. 1–2) — 637, 720, 801

Христос и Антихрист [трилогия романов: Смерть богов (Юлиан Отступник) (1896); Воскресшие боги. Леонардо да Винчи (1902); Антихрист. Петр и Алексей (1906)] — 719, 720

Царство Зверя [трилогия: роман «Александр Первый» (1913); драма «Павел I» (1908); роман «14 декабря» (1918)] — 720

МЕТЕРЛИНК (Maeterlinck) Морис (1862–1949), бельгийский поэт и драматург, символист — 706

МЕФИСТОФЕЛЬ, дьявол; герой легенд о докторе Фаусте, предложивший тому власть, знания, различные земные блага в обмен на его душу — 159, 834

МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806–1873), английский философ и экономист, общественный и политический деятель, позитивист и утилитарист — 53, 165, 173, 175, 283, 376, 440, 483, 779, 893

[Three Essays on Religion:] Nature, the utility of religion and Theism [Три статьи о религии: Природа, Польза религии и Теизм]. London, 1874 — 893

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859–1943), русский историк, публицист и либеральный политический деятель, с 1918 г. в эмиграции — 713, 714, 922

[Славянофильство] // Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1900, т. XXX, с. 314 — 922

МИНЕРВА (*миф.*), древнеримская богиня войны и государственной мудрости, покровительница ремесел и искусств; отождествлялась с древнегреческой Афиной — 819

МИНИН Сергей Константинович (1882–1962), советский государственный деятель, в 1920-х гг. ректор Ленинградского государственного университета, автор статьи «Философию за борт» (Под знаменем марксизма. 1922, № 5–6); в 1927 г. по состоянию здоровья отошел от общественной деятельности — 835, 836

МИНКОВСКИЙ (Minkowski) Герман (1864–1909), немецкий математик и физик — 133

МИРСКИЙ (Святополк-Мирский) Дмитрий Петрович (1890–1939), князь, русский литературный критик, литературовед, публицист, в 1920–1932 гг. в эмиграции, репрессирован — 639

МИРТОВ П. — см. Лавров П.Л.

МИТИН Марк Борисович (1901–1987), советский философ, академик АН СССР (1939) — 837

МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ (1596–1645), русский царь с 1613 г. — 541, 546

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842–1904), русский публицист, социолог, литературный критик, один из идеологов народничества — 644, 645, 659, 661, 662–665, 702, 703, 709, 823, 924

Борьба за индивидуальность (1875) — 664

Записки профана (1875–1877) — 664

МИЧУРИН Иван Владимирович (1855–1935), русский селекционер — 840

МОГИЛА Петр Симеонович (1596/1597–1647), украинский политический и церковный деятель, киевский митрополит (с 1632 г.), писатель — 541

МОИСЕЙ (*библ.*), пророк, освободитель и законодатель еврейского народа — 616, 808

МОЛЕШОТТ (Moleschott) Якоб (1822–1893), немецкий философ и физиолог, представитель вульгарного материализма — 95, 698

МОЛИНА (Molina) Луис де (1536–1600), испанский католический теолог и философ, иезуит — 285–286, 287

МОЛОХ (*библ.*), божество, которому приносились человеческие жертвы (особенно дети) и которое почиталось в Палестине, Финикии и Карфагене; в переносном смысле: страшная, ненасытная сила, требующая человеческих жертв — 586

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль де (1689–1755), французский философ и социолог, историк, правовед и писатель; энциклопедист — 579

МОНТЭГЮ, Монтегю) (Montague) Уильям (1873–1953), американский философ, представитель неореализма — 741

МОРОЗОВА (ур. Мамонтова) Маргарита Кирилловна (1873–1958), русский общественный деятель, меценат — 708
МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905–1960), французский философ, основатель и глава французского персонализма — 774
МУРАВЬЕВЫ, братья, декабристы: Александр Михайлович (1802–1853) и Никита Михайлович (1795–1843) — 556
МУСОРГСКИЙ Модест Петрович (1839–1881), русский композитор, член «Могучей кучки» — 542
Хованщина (1872–1880; завершена Н.А. Римским-Корсаковым, 1883) — 542
МЮЛЛЕР (Müller) (правильно: Мёллер; Möller) Йозеф — 465, 912, 915
Existenzialphilosophie und katholische Theologie [Экзистенциальная философия и католическая теология]. Baden-Baden, 1952 — 912, 915
МЮЛЛЕР (Müller) (Фридрих) Макс (1823–1900), английский филолог-востоковед — 577
МЮЛЛЕР-ФРЕЙЕНФЕЛЬС (Müller-Freienfels) Рихард (1882–1949), немецкий философ и психолог, представитель философии жизни — 903
The evolution of modern psychology [Эволюция современной психологии]. New York, 1935 — 903

НАБОКОВ (Nabokov) (псевд.: В. Сирин) Владимир Владимирович (1899–1977), русско-американский писатель; с 1919 г. в эмиграции — 923
Дар (1937–1938; полностью опубл.: 1952) — 923
НАДЕЖДИН Николай Иванович (1804–1856), русский философ, эстетик, литературный критик и публицист — 579
НАПОЛЕОН I (Napoléon) Бонапарт (1769–1821), французский полководец и государственный деятель, император в 1804–1814 гг. и в марте-июне 1815 г. — 515, 579, 627, 820
НАТАША (Наталья Ильинична) Ростова, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869) — 641
НАТОРП (Natorp) Пауль (1854–1924), немецкий философ, один из главных представителей Марбургской школы неокантианства — 741, 807
НАЩОКИН (Ордин-Нащокин) Афанасий Лаврентьевич (ок. 1605–1680), русский дипломат, боярин, воевода — 546
НЕВСКИЙ В. (правильно: Дмитрий Сергеевич), русский католический священник, свидетель присоединения В.С. Соловьева к католической церкви — 674
НЕВТОН — см. Ньютон И.
НЕКРАСОВ Николай Алексеевич (1821–1877/1878), русский поэт и журналист — 600, 658, 666
НЕМЕЗИДА (Немесида) (*миф.*), древнегреческая богиня возмездия, карающая за нарушение общественных и моральных норм — 58, 329, 640, 764, 784

НЕЧАЕВ Сергей Геннадиевич (1847–1882), русский политический деятель, революционер, прототип П.С. Верховенского, героя романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 605–606, 628

НИКАНОР (в миру: Александр Иванович Бровкович; 1827–1890), русский православный философ, публицист, духовный писатель, епископ — 741

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nikolaus Cusanus) (наст. фамилия: Кребс (Krebs); 1401–1464), средневековый христианский философ, богослов, ученый, церковно-политический деятель, кардинал — 66, 69, 158, 159, 736, 760, 761, 763, 772

НИКОЛАЙ I Павлович (1796–1855), российский император с 1825 г. — 556, 557, 564, 570, 571, 579, 585, 589, 595, 596, 599

НИКОЛЕНЬКА (Николай Андреевич) Болконский, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869), сын князя Андрея Болконского — 639

НИКОН (в миру: Никита Минов; 1605–1681), русский патриарх (1652–1658); провел церковные реформы, вызвавшие раскол — 540–543, 546, 547, 921

НИЛ СОРСКИЙ (наст. имя и фамилия: Николай Федорович Майков; ок. 1433–1508), русский мыслитель, церковный и общественный деятель, глава «нестяжателей» — 537–539, 553

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (Вильгельм) (1844–1900), немецкий философ, филолог и поэт, представитель философии жизни — 136, 204, 224, 377, 385, 394, 411, 429, 445, 447, 452, 456, 466, 472, 474, 475, 486, 518, 623, 627, 706, 729, 739, 757, 788, 800, 801, 845

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866–1924), русский философ, правовед и социолог, глава школы «возрожденного естественного права» в России, с 1920 г. в эмиграции — 709

НОВИКОВ Николай Иванович (1744–1818), русский журналист, книгоиздатель, просветитель и общественный деятель, с 1775 г. масон — 549–550, 561

НЬЮМЕН (Newman) Джон Генри (1801–1890), английский теолог, публицист, церковный деятель, с 1845 г. католик — 675

НЬЮТОН, Невтон (Newton) Исаак (1643–1727), английский физик и математик, один из основоположников естествознания Нового времени — 89, 95, 96, 548

ОБЛОМОВ Илья Ильич, главный герой одноименного романа И.А. Гончарова (1859) — 373, 409

ОВИДИЙ (Ovidius) Назон Публий (43 до н. э. — ок. 18 н. э.), древнеримский поэт — 158, 203, 245, 405

ОГАРЕВ Николай Платонович (1813–1877), русский поэт и публицист, революционер; с 1856 г. в эмиграции — 587

ОДОЕВСКИЙ Владимир Федорович (1803–1869), русский писатель и общественный деятель, князь — 558, 559–560, 562, 582

Русские ночи (1844; нов. изд.: 1975 и др.) — 560

ОНЕГИН Евгений, главный герой одноименного романа А.С. Пушкина (1823–1831) — 373

ОРИГЕН (ок. 185–253/254), христианский богослов, философ и ученый, представитель ранней патристики — 169, 280, 751, 782

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883–1955), испанский философ и публицист — 440, 814, 918, 920

The rebellion of the masses [Восстание масс] (1930) — 918, 920

ОСТРОВСКИЙ Александр Николаевич (1823–1886), русский драматург — 609

ОТТО (Otto) Рудольф (1869–1937), немецкий евангелический теолог и религиовед — 901

Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Venhältnis zum Rationalen [Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его связью с рациональным] (1917) — 901

ПАВЕЛ (*библ.*), апостол, автор четырнадцати посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета — 203, 207, 208, 246, 281, 282, 405, 406, 652, 794, 809, 849

ПАВЕЛ I Петрович (1754–1801), русский император с 1796 г. — 551

ПАВЛОВ Иван Петрович (1849–1936), русский физиолог, академик (с 1907), создатель учения о высшей нервной деятельности — 101, 314, 506, 511

ПАВЛОВ Михаил Григорьевич (1793–1840), русский философ, физик, агробиолог, последователь Ф.В. Шеллинга — 558

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ (в миру: Петр Иванович Величковский; 1722–1794), православный монах, известный своими переводами на русский язык византийских отцов Церкви — 547, 553, 555

ПАРМЕНИД (ок. 540 — ок. 480 до н. э.), древнегреческий философ, глава школы элеатов, ученик Ксенофана — 136, 641, 803, 804

ПАРФЕНИЙ (в миру: Агеев [Агеев] Петр; 1807–1878), иеромонах, игумен Гуслицкого Спасо-Преображенского монастыря, русский духовный писатель — 554, 922

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (1623–1662), французский философ, физик и математик, сторонник янсенизма — 120, 181, 340, 411, 434, 455, 555, 739, 812

ПАУЛИ Эрнст, немецкий евангелический теолог, персонаж «Трех разговоров» (1899–1900) В.С. Соловьева — 677

ПЕЛАГИЙ Морган (ок. 360 — после 418), христианский ересиарх, основатель пелагианства — 280

ПЕРИКЛЕС (Перикл) (ок. 490–429 до н. э.), древнегреческий политический и военный деятель, оратор — 580

ПЕРРИ (Perry) Ральф Бартон (1876–1957), американский философ, один из основоположников неореализма — 741

ПЕСТЕЛЬ Павел Иванович (1793–1826), декабрист, глава «Южного общества»; казнен — 556

ПЕТЕРСОН Николай Павлович (1844–1919), русский философ, биограф Н.Ф. Федорова, один из редакторов-издателей его «Философии общего дела» (1906–1913, т. 1–2) — 646

ПЕТР (*библ.*), апостол, автор двух посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета — 286, 675

ПЕТР II, папа римский, персонаж «Трех разговоров» (1899–1900) В.С. Соловьева — 677

ПЕТР Великий (Петр I Алексеевич) (1672–1725), русский царь с 1682 г., первый российский император (с 1721 г.) — 543–548, 561, 562, 575, 578, 579, 615, 621, 672, 719, 720

ПЕТРАШЕВСКИЙ, Буташевич-Петрашевский Михаил Васильевич (1821–1866), русский революционер, социалист — 624, 628

ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич (1807–1885), русский философ, поэт, общественный деятель, с 1836 г. в эмиграции — 563, 578

ПЕЧОРИН Григорий Александрович, главный герой романа М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» (1840) — 373

ПИРАНДЕЛЛО (Pirandello) Луиджи (1867–1936), итальянский писатель и драматург, лауреат Нобелевской премии (1934) — 342

ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840–1868), русский публицист и литературный критик — 591, 599, 604–605, 606, 709

ПЛАНК (Planck) Макс (Карл Эрнст Людвиг) (1858–1947), немецкий физик-теоретик, один из основоположников квантовой теории — 96, 97

ПЛАТОН (428 или 427 — 348 или 347 до н. э.), древнегреческий философ и педагог — 27, 34, 40, 61–63, 64, 65, 66, 69, 105, 132, 166, 332, 354, 417, 450, 533, 548, 650, 651, 677, 684, 727, 732, 736, 739, 780, 788, 803, 806, 813, 815, 817, 818, 831, 921

Горгий — 354, 780

Софист — 166

ПЛАТОН (в миру: Петр Егорович Левшин; 1737–1812), русский церковный деятель, митрополит Московский (с 1775 г.); просветитель — 550

ПЛЕТНЕВ Ростислав Владимирович (1903–1985), русский историк, литературовед и литературный критик; с 1920 г. в эмиграции — 922

Инок Парфений — 922

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1856–1918), русский публицист, первый теоретик и пропагандист марксизма в России — 665, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 823, 824, 825, 828

К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (1895) — 697

ПЛОТИН (204 или 205 — 269 или 270), древнегреческий философ, основатель неоплатонизма — 132, 157, 163, 164, 259, 353, 669, 736, 761, 772, 803

ПЛЮШКИН Степан, персонаж романа Н.В. Гоголя «Мертвые души» (1842, т. 1) — 202, 204

ПО (Poe) Эдгар Аллан (1809–1849), американский писатель-романтик, поэт, литературный критик, предтеча символизма — 706

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827–1907), русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905) — 620, 708, 719

ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ, общерусский летописный свод, создание которого приписывается летописцу Нестору; наиболее ранний список датируется 1137 г. (нов. изд.: 1996 и др.) — 533
ПОВЕСТЬ О ГОРЕ-ЗЛОСЧАСТИИ (XVII) — 533
ПОВЕСТЬ О ШЕМЯКИНОМ СУДЕ (вторая половина XVII в.) — 533
ПОГОДИН Михаил Петрович (1800–1875), русский историк и писатель, был близок к славянофилам — 558, 564, 572
ПОЛОНСКИЙ (наст. фамилия: Гусин) Вячеслав Петрович (1886–1932), русский литературный критик и историк — 923
Спор о Бакунине и Достоевском. Статьи Л.П. Гроссмана и Вяч. Полонского. Л., 1926 — 923
ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА — см. Декларация прав человека и гражданина
ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА. Сборник статей (1902) — 709, 757
ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО. Под ред. А.Л. Бёма. Прага, 1931 — 909
ПРОМЕТЕЙ (*миф.*), древнегреческий герой, титан-провидец, защитник и покровитель человеческого рода — 442, 451
ПРОТАГОР из Абдер (ок. 480 — ок. 410 до н. э.), древнегреческий философ, виднейший из софистов — 600, 663
ПРУДОН (Proudhon) Пьер Жозеф (1809–1865), французский философ и экономист, теоретик анархизма — 588, 590, 595, 624, 664, 665, 666
ПРУСТ (Proust) Марсель (1871–1922), французский писатель — 342
В поисках утраченного времени (1913–1927) — 342
ПУАНКАРЕ (Poincare) Анри (1854–1912), французский математик, физик и философ, создатель философской доктрины, которая впоследствии получила название «конвенционализма» — 97, 98
ПУШКИН Александр Сергеевич (1799–1837), русский поэт, писатель и историк — 175, 347, 375, 378, 392, 423, 430, 438, 493, 544, 548, 551, 557, 558, 561, 570, 580, 581, 584, 605, 609, 621, 622, 626, 633, 787, 806, 813, 835, 856
Памятник (1836) — 551
Повести Белкина (1830) — 609
ПУШКИН И.А., русский помещик, отец А.А. Козлова, дальний родственник А.С. Пушкина — 688
ПФЕНДЕР (Pfender) Александр (1870–1941), немецкий психолог и философ, последователь Э. Гуссерля — 377
ПЬЕР (Петр Кириллович) Безухов, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869) — 635, 636, 639

РАДИЩЕВ Александр Николаевич (1749–1802), русский писатель и философ — 550–552
О смертности человека и его бессмертии [О человеке, о его смертности и бессмертии] (1792–1795) — 551
Путешествие из Петербурга в Москву (1790) — 550, 551

РАЗИН Степан Тимофеевич (ок. 1630–1671), донской казак, руководитель восстания крестьян и казаков в 1667–1671 гг. — 598
РАЗУМИХИН, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866)— 351, 627
РАСКОЛЬНИКОВ Родион Романович, главный герой романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866) — 251, 254, 373, 452, 626–628, 630, 801, 810
РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872–1970), английский философ, социолог, математик и общественный деятель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1950) — 96, 305, 747
Принципы математики [Principia mathematica] (1910–1913, т. 1–3, в соавторстве с А.Н. Уайтхедом) — 162
РАХМАНИНОВ Сергей Васильевич (1873–1943), русский композитор, пианист, дирижер, с 1917 г. в эмиграции — 815
РЕЙВАЛЬД (Reiwald) Пауль (1895–1951), немецкий социальный психолог и социолог — 920
Vom Geist der Massen. [Handbuch der Massenpsychologie] [О духе масс. Учебник по коллективной психологии]. 1946 — 920
РЕЙНГОЛЬД (Reinhold) Карл Леонгард (1758–1823), немецкий философ, последователь и популяризатор философии И. Канта — 331
РЕМИЗОВ Алексей Михайлович (1877–1957), русский писатель, с 1921 г. в эмиграции — 543
РИБО (Ribot) Теодюль (Арман) (1839–1916), французский психолог и философ, основоположник французской научной психологии — 377
РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863–1936), немецкий философ, один из основателей Баденской школы неокантианства — 153, 651, 663, 695, 729, 741
РИЛЬКЕ (Rilke) Райнер Мария (1875–1926), австрийский поэт — 340
РИМАН (Riemann) Георг Фридрих (1826–1866), немецкий математик — 45
РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856–1919), русский философ, писатель и публицист — 543, 612, 627, 646, 674, 706, 707, 708, 722–728, 801, 923
Апокалипсис нашего времени (1918) — 724
В мире неясного и нерешенного (1901) — 724
Легенда о Великом инквизиторе (1894) — 723, 923
Литературные изгнанники (1913) — 724
Люди лунного света (1911) — 724
О понимании (1886) — 723
Об адогматическом христианстве — 708, 726
Об Иисусе Сладчайшем (1907) — 708, 727
Около церковных стен (1906, т. 1–2) — 724
Опавшие листья (1913–1915, т. 1–2) — 724
Религия и культура (1899) — 724
Сумерки просвещения (1899) — 724
Темный лик (1911) — 724, 726
Уединенное (1916) — 724

РОЛЛАН (Rolland) Ромен (1866–1944), французский писатель, лауреат Нобелевской премии (1915) — 644
РОСТОВ Николай Ильич, персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир» (1863–1869) — 641
РУБИНШТЕЙН Антон Григорьевич (1829–1894), русский пианист, композитор, дирижер, музыкально-общественный деятель — 684
РУБЛЕВ Андрей (ок. 1370–1430), русский иконописец — 687
Троица (1420-е гг.) — 687
РУГЕ (Ruge) Арнольд (1802–1880), немецкий писатель и политический деятель — 595
РУДЖЕРО (de Ruggiero) Гвидо (1888–1948), итальянский историк философии и либеральный политический деятель — 912
Existentialism: desintegration of man's soul [Экзистенциализм: разрушение человеческой души]. New York, 1948 — 912
РУДИН Дмитрий Николаевич, главный герой одноименного романа И.С. Тургенева (1856) — 597
РУСАНОВ Николай Сергеевич (1859–1939), русский революционер, публицист, последователь Н.К. Михайловского, с 1917 г. в эмиграции — 661
РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778), французский писатель, философ, публицист и композитор — 487, 724
Исповедь (1766–1769) — 724
РЫЛЕЕВ Кондратий Федорович (1795–1826), русский поэт, один из руководителей восстания декабристов, казнен — 556

САВЛ (*библ.*), имя апостола Павла до его обращения в христианство — 794
САЛТЫКОВ-Щедрин (наст. фамилия: Салтыков) Михаил Евграфович (1826–1889), русский писатель-сатирик и журналист — 561
САМАРИН Юрий Федорович (1819–1876), русский философ-славянофил, историк, богослов, публицист и общественный деятель — 543, 544, 565, 576–577, 592–593, 856
Письма из Риги (1849) — 577
Письма... о материализме (1861) — 577
САРТР (Sartre) Жан-Поль (1905–1980), французский философ, писатель и публицист, представитель атеистического экзистенциализма марксистского толка — 28, 354, 357, 411, 415, 418, 449, 466, 467–473, 479, 490, 623, 846, 848, 907, 915
L'être et le néant [Бытие и ничто]. Paris, 1943 — 915
Existential psychoanalysis [Экзистенциальный психоанализ]. New York, 1953 — 915, 916
Existentialism [Экзистенциализм]. New York, 1947 — 907, 915, 916
Existentialism and humanism [Экзистенциализм и гуманизм]. London: Methusen, 1953 — 915
САТУРН (*миф.*), древнеримский бог посевов, покровитель земледелия; соответствует древнегреческому Кроносу — 461

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772), шведский ученый и теософ-мистик — 254, 255

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ (в миру: Прохор Исидорович Мошнин; ок. 1760–1833), русский православный святой, монах Саровской пустыни, чудотворец — 235, 553, 572, 694

СЕРВАНТЕС Сааведра (Cervantes Saavedra) Мигель де (1547–1616), испанский писатель — 720

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (в миру: Варфоломей Кириллович; 1314 или 1321 — 1392), православный подвижник, основатель и игумен Троице-Сергиевого монастыря — 536

СЕРГИЙ (в миру: Страгородский Иван Николаевич; 1867–1944), русский церковный деятель, с 1925 г., заместитель, с 1937 г. патриарший местоблюститель, с 1943 г. патриарх Московский и всея Руси — 706

СИДОНСКИЙ Федор Федорович (1805–1873), русский философ — 650

Введение в науку философию (1833) — 650

СИЛЬВЕСТР (?–1566), русский церковно-политический деятель, священник, писатель, автор одной из редакций «Домостроя», имел большое влияние на Ивана IV в 1547–1560 гг. — 540

СИНЯВСКИЙ Андрей Донатович (псевд.: Терц Абрам; 1925–1997), русский писатель и литературовед; с 1973 г. в эмиграции — 822

СИРКУР (Circourt) Адольф (Мари Пьер), граф, де (1801–1879), французский публицист, историк, консервативный политический деятель, дипломат — 583

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722–1794), украинский философ, поэт и педагог, пантеист — 554–555, 922

СКРЯБИН Александр Николаевич (1871/1872–1915), русский композитор и пианист — 704

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» (конец XII в.) — 533

СМИТ (Smith) Адам (1723–1790), шотландский экономист и философ, один из главных представителей школы классической политической экономии — 579

СМИТ (Smith) Уолтер Бейделл (1895–1961), американский военный и государственный деятель, разведчик и дипломат, посол США в СССР (1946–1949) — 584

Мои три года в Москве [My Three Years in Moscow] (1950) — 584

СМЕРДЯКОВ Павел Федорович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 624, 632

СМЭТС (Smuts) Ян (Христиан) (1870–1950), южно-африканский политический деятель, британский фельдмаршал, философ, основоположник «холизма» — 121

СОКРАТ (ок. 470–399 до н. э.), древнегреческий философ — 40, 197, 245, 289, 321, 334, 376, 377, 398, 458, 803

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853–1900), русский религиозный философ, поэт и публицист — 122, 129, 156, 158, 168, 195, 216, 229, 259, 260, 279, 352, 353, 371, 383, 395, 404, 441, 542, 543, 544–545, 570, 575, 602, 603, 606,

611, 612, 613, 645, 646, 648, 651, 654, 655, 656, 667–678, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 690, 692, 693, 704, 705, 706, 709, 710, 712, 736, 740, 741, 742, 746, 748, 749, 750, 751, 756, 758, 759, 760, 770, 773, 776, 787, 789, 791, 792, 794, 795, 796, 799, 835, 848, 853, 857, 906, 921
История и будущность теократии (1886) — 668
Красота в природе (1889) — 229
Критика отвлеченных начал (1877–1880) — 684
Национальный вопрос в России (1888–1891, вып. 1–2) — 672
Об упадке средневекового миросозерцания (1891) — 675–676
Оправдание Добра[. Нравственная философия] (1894–1896) — 676, 750, 848, 906
[Три] речи [в память] Достоевского (1881–1883) — 678
Россия и вселенская Церковь [La Russie et l'Église universelle] (1889; рус. пер.: 1911) — 675
Свобода воли [(свобода выбора)] // Энциклопедический словарь /Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. XXIX СПб., 1900. С. 163 — 892
Собрание сочинений... /2-е изд. Т. 8. СПб., [1911] — 921
Теоретические основы цельного знания [Философские начала цельного знания] (1877) — 352
Три разговора [о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями] (1899–1900) — 668, 676–678, 751
Три силы (1877) — 671
Чтения о Богочеловечестве (1878–1881) — 652, 670, 706, 776
СОЛОМОН, древнееврейский царь (965–928 до н. э.) и пророк, славившийся, согласно Библии, необычайной мудростью — 154
СОНЯ (Софья) Семеновна Мармеладова, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866) — 251
СОРОКИН (Sorokin) Питирим Александрович (1889–1968), русско-американский социолог, в 1922 г. выслан из советской России — 112, 923
Social philosophies of age of crisis [Социальные философии эпохи кризиса] (1950) — 923
СОФИЯ Римская (?–137), христианская святая — 669
СПЕНСЕР (Spenser) Герберт (1820–1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма — 39, 102, 139, 509
Основные начала [новой системы философии] [First Principles of a new system of philosophy] (1863; рус. пер.: 1903 и др.) — 509
СПЕРАНСКИЙ Михаил Михайлович (1771/1772–1839), русский политический деятель, мыслитель, правовед — 552–553, 555
СПЕШНЕВ Николай Александрович (1821–1882), русский революционер, один из руководителей петрашевцев — 597, 628
СПИНКА (Špinka, Spinka) Маттью (Матей) (1890–1972), чешско-американский историк философии — 788, 917
Nicolai Berdjajev. A captive of freedom [Николай Бердяев, пленник свободы] (1950) — 917

СПИНОЗА (Spinoza) Бенедикт (Барух) (1632–1677), нидерландский философ, один из крупнейших представителей рационализма XVII в., пантеист — 27, 60, 89, 90, 139, 246, 253, 263, 265, 266, 313, 343, 353, 354, 803

СПОР О БАКУНИНЕ И ДОСТОЕВСКОМ[. Статьи Л.П. Гроссмана и Вяч. Полонского]. Л., 1926 — см. Полонский В.П., Гроссман Л.П.

СТАВРОГИН Николай Всеволодович, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 225, 373, 394, 597, 624, 628, 631, 810

СТАЛИН (наст. фамилия: Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879–1953), глава советского государства с 1924 г., самый крупный тиран XX века — 522, 604, 702, 830, 833, 836, 837, 838, 839, 840, 841

О диалектическом и историческом материализме (1938) — 838, 841

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (1813–1840), русский общественный деятель, философ, поэт — 562, 579, 587, 588

СТЕЙНЕР (Steiner) Жорж (р. 1929), французский литературный критик и писатель — 924

Tolstoy or Dostoevsky [Толстой или Достоевский]. New York, 1959 — 924

СТЕПУН Федор Августович (1884–1965), русский философ, писатель, литературный критик; в 1922 г. выслан за границу — 707, 715, 731, 806

Бывшее и несбывшееся (1947–1950; нов. изд.: 2000 и др.) — 707, 731, 806

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ (в миру: Симеон Иванович; 1658–1722), русский церковный и государственный деятель, богослов, публицист — 543–544, 547, 576

СТИВЕНСОН (Stevenson) Роберт Льюис (Балфур) (1850–1894), английский писатель, представитель неоромантизма — 388

Доктор Джекиль и мистер Хайд [Странная история доктора Джекила и мистера Хайда] [Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde] (1886) — 388

СТРАВИНСКИЙ Игорь Федорович (1882–1971), русский (позднее сначала французский, потом американский) композитор и дирижер, с 1914 г. в эмиграции — 704

СТРАХОВ Николай Николаевич (1828–1896), русский философ, публицист и литературный критик, пропагандист идей почвенничества — 602–603, 607, 609–612, 621, 637, 640, 673, 723, 923

Борьба с Западом [в русской литературе. Исторические и критические очерки] (1882–1896, т. 1–3) — 610

Мир как целое[. Черты из науки о природе] (1872) — 610

СТРУВЕ Глеб Петрович (1898–1985), американский литературовед и критик русского происхождения, сын П.Б. Струве; с 1918 г. в эмиграции — 922

Русский европеец. Материалы для биографии и характеристики князя П.Б. Козловского. Сан-Франциско, 1950 — 922

СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870–1944), русский экономист, философ, историк, публицист и общественно-политический деятель, с 1920 г. в эмиграции — 260, 697, 707, 710, 712–713, 714, 715, 716, 757, 775

Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, с. 127–145 — 712–713

Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России (1894) — 697
СУВОРИН Алексей Сергеевич (1834–1912), русский журналист, издатель, писатель — 723
СХАРИЯ Симон (ум. 1491), основатель секты жидовствующих в Новгороде, еврей — 538
ТАГОР Рабиндранат (1861–1941), индийский писатель, поэт, мыслитель и общественный деятель, лауреат Нобелевской премии (1913) — 194, 451
ТАРД (Tarde) Габриэль (1843–1904), французский социолог, психолог и криминалист, один из основоположников социальной психологии — 702
ТЕЙХМЮЛЛЕР (Teichmüller) Густав (1832–1888), немецкий философ — 688
ТЕЙАР ДЕ ШАРДЕН (Тейяр де Шарден) (Teilhard de Chardin) Пьер (1881–1955), французский ученый-палеонтолог, философ и католический теолог — 648
ТЁННИС (Tönnies) Фердинанд (1855–1936), немецкий социолог — 113, 128, 905
Gemeinschaft und Gesellschaft [Общность и общество] (1887) — 905
ТЕРНАВЦЕВ Валентин Александрович (1866–1944), русский религиозно-общественный деятель, публицист — 708
ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), раннехристианский мыслитель и писатель, основатель и один из главных представителей латинской патристики — 169, 282, 455, 509, 510, 791, 802
ТИХОН, бывший архиерей, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 554
ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (в миру: Тимофей Савельевич Соколов; 1724–1783), русский православный святой, епископ, богослов — 547, 553–554, 555
ТКАЧЕВ Петр Никитич (1844–1885/1886), русский революционер, публицист и литературный критик, идеолог революционного народничества — 605, 609, 610, 697
ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд (1889–1975), английский историк, философ, социолог, дипломат и общественный деятель — 535, 544, 614, 814, 921
Russia and the West [Россия и Запад] (правильно: The world and the West, 1953) — 921
ТОЛСТАЯ (ур. Берс) Софья Андреевна (1844–1919), жена Л.Н. Толстого (с 1862 г.) — 634
ТОЛСТОЙ Алексей Константинович (1817–1875), русский поэт, писатель и драматург — 231, 392, 602, 609
Поток-Богатырь (1871) — 602
ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828–1910), русский писатель и мыслитель — 227, 232, 463, 561, 606, 610, 634, 635–645, 646, 666, 677, 705, 720, 787, 800, 801, 856, 924
Анна Каренина (1873–1877) — 636, 638, 639–640, 642
Война и мир (1863–1869) — 610, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641
Детство, отрочество и юность (трилогия: 1852; 1852–1854; 1855–1857) — 635

[Из записок князя Д. Нехлюдова.] Люцерн (1857) — 635
Казаки (1863) — 636
Крейцерова соната (1890) — 641
Моя исповедь [Исповедь] (1879–1882) — 634
Отец Сергий (1890–1898) — 635
Смерть Ивана Ильича (1884–1886) — 463, 635, 642
Три смерти (1859) — 638
Хозяин и работник (1895) — 635, 641
Холстомер (1886) — 638
Шекспир и драма [О Шекспире и о драме] (1903–1904) — 639
ТОЛСТОЙ Николай Алексеевич (1867–1938), русский католический священник, участвовал в присоединении В.С. Соловьева к католической церкви; расстрелян — 675
ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863–1920), русский религиозный философ, правовед — 534, 567, 682, 684–687, 690, 692, 763
Два зверя (1907) — 687
Метафизические предпосылки познания [Метафизические предположения познания] (1917) — 685
Миросозерцание Вл. Соловьева (1912, т. 1–2) — 685
Смысл жизни (1918) — 685–687
Умозрение в красках (1915) — 685, 687
Философия блаженного Августина [Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Миросозерцание блаженного Августина] (1892) — 685
[Лекции по] энциклопедии права (1899) — 685
ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862–1902), русский религиозный философ, публицист, общественный деятель, брат Е.Н. Трубецкого — 682–684, 686, 687, 763
Детерминизм и нравственная свобода (1894) — 683
Метафизика в Древней Греции (1890) — 683
О природе человеческого сознания (1890) — 683
Основания идеализма (1896) — 683
Учение о Логосе в его истории (1900) — 683
ТУРГЕНЕВ Александр Иванович (1784–1845), русский общественный деятель, историк, писатель — 582
ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (1818–1883), русский писатель и либеральный общественный деятель — 561, 597, 637, 638
Рудин (1856) — 597
ТЮТЧЕВ Федор Иванович (1803–1873), русский поэт и мыслитель — 152, 452, 466, 508, 555, 607, 641, 720, 756

УАЙЛЬД (Wilde) Оскар (1854–1900), английский писатель, поэт, драматург и литературный критик — 230, 374, 706
Портрет Дориана Грея (1891) — 230

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861–1947), английский математик, логик и философ, представитель неореализма — 69, 162
Принципы математики (1910–1913, т. 1–3, в соавторстве с Б. Расселом) — 162
УВАРОВ Сергей Семенович (1786–1855), русский государственный деятель, министр народного просвещения (1833–1849) — 564
УИЛД (Wild) Джон Даниэль (1902–1972), американский философ, сторонник экзистенциализма и феноменологии — 912
The challenge of existentialism [Вызов экзистенциализма]. Bloomington: Indiana University Press, 1955 — 912
УПАНИШАДЫ, заключительная часть Вед, основа всех ортодоксально-философских систем Индии — 159, 331, 336, 352
УСПЕНСКИЙ Глеб Иванович (1843–1902), русский писатель — 666

ФАРАДЕЙ (Faraday) Майкл (1791–1867), английский физик — 90
ФАУСТ (Faust), герой немецких народных легенд и произведений мировой литературы (в том числе одноименной трагедии И.В. Гёте), продавший душу дьяволу в обмен на власть, знания и различные земные блага — 39, 159, 166, 343, 354, 373, 440, 761
ФЕДОР АЛЕКСЕЕВИЧ (1661–1682), русский царь с 1676 г. — 546
ФЕДОРОВ Николай Федорович (1829–1903), русский религиозный философ и мыслитель, родоначальник русского космизма — 646–648, 852
Философия общего дела (1906–1913, т. 1–2) — 646
ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886–1951), русский религиозный мыслитель, историк и публицист; с 1925 г. в эмиграции — 533, 551, 659, 855, 921, 922, 923, 924
Новый град. Нью-Йорк, 1952 — 921, 922, 923, 924
ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг (1804–1872), немецкий философ-материалист и атеист — 235, 236, 373, 585, 587, 594, 597, 688, 781, 820–821, 823
Сущность христианства (1841) — 585, 820
ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ (ок. 1030–1074), древнерусский писатель и церковно-политический деятель, родоначальник монашества на Руси — 536
ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ (1681–1736), русский государственный и церковный деятель, писатель, сподвижник Петра I — 544, 547, 576, 577
Правда воли монаршей (1722) — 544
ФЕТ Афанасий Афанасьевич (1820–1892), русский поэт — 51, 242, 555, 646
ФИЛАРЕТ (в миру: Федор Никитич Романов; ок. 1554/1555–1633), русский церковно-политический деятель, патриарх (1608–1610 и с 1619), отец царя Михаила Федоровича Романова, с 1619 г. фактический правитель страны — 541
ФИЛОФЕЙ (ок. 1465–1542), русский религиозный деятель и писатель, монах Елиазарова монастыря, сторонник иосифлян — 540
ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ, один из представителей немецкой классической философии — 27, 61, 64, 84, 335, 337, 351, 355, 378, 557, 562, 584, 594, 595, 653, 759, 806, 806–807, 817, 896, 899
Назначение человека (1800) — 337, 899

ФЛОБЕР (Flaubert) Гюстав (1821–1880), французский писатель — 637, 640
Мадам Бовари (1857) — 640
ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882–1937), русский религиозный философ, ученый-энциклопедист, священник — 168, 260, 709, 728, 732, 750, 751, 752, 763, 787, 789–793, 794, 795–796, 802, 806
Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах (1914) — 260, 752, 789–793
ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893–1979), русский православный богослов и историк, с начала 1920-х гг. в эмиграции — 533, 539, 542, 543, 547, 554, 706, 726, 919, 921
Пути русского богословия. Париж, 1936 — 919, 921
ФОГТ — см. К. Фохт
ФОЛЬКЕЛЬТ (Volkelt) Иоганнес (1848–1930), немецкий философ, психолог и эстетик — 741
ФОМА (Хома) Брут, главный герой повести Н.В. Гоголя «Вий» (1835; перераб.: 1842) — 423
ФОМА АКВИНСКИЙ (1225 или 1226 — 1274), христианский философ и богослов, систематизатор ортодоксальной схоластики, доминиканец — 232, 280, 796
ФОНВИЗИН Денис Иванович (1744–1792), русский драматург, писатель, создатель русской бытовой комедии — 549, 561
Бригадир (1770) — 549
ФОХТ, Фогт (Vogt) Карл (1817–1895), немецкий естествоиспытатель, философ, дарвинист, один из представителей вульгарного материализма — 95, 698
ФРАНК Семен Людвигович (1877–1950), русский религиозный философ, в 1922 г. выслан за границу — 69, 113, 158, 259, 260, 352, 355, 448, 505, 510, 531, 570, 681, 694, 699, 704, 706, 707, 709, 710, 712, 714, 715, 716, 732, 734, 736, 739, 745, 746, 750, 751, 752, 753, 756–773, 787, 801, 806, 831, 835, 900, 905
Введение в философию (1922) — 757, 772
Духовные основы общества (1930) — 757, 771, 772, 905
Душа человека (1918) — 757, 762
Ересь утопизма (1946) — 448
Крушение кумиров (1924) — 757, 772
Наука и религия [Религия и наука] (1953) — 772
Непостижимое. Париж, 1939 — 158, 510, 758, 759, 760–765, 766, 770, 771, 772, 900
Основы марксизма (1926) — 757
По ту сторону правого и левого (1931) — 715
Предмет знания (1915) — 158, 745, 757, 758, 759, 760, 770, 771, 772
Свет во тьме (1949) — 758, 765–771
Теория ценности Маркса и ее значение (1900) — 756
Фр. Ницше и этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 1902 — 757

Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909 — 712, 757

ФРАУЭНШТЕДТ (Frauenstedt) Юлиус (1813–1879), польско-немецкий философ, друг, ученик и последователь А. Шопенгауэра, издатель его сочинений — 688

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (1856–1939), австрийский врач-психиатр и психолог, основоположник психоанализа — 107, 108, 126, 127, 152, 188, 203, 208, 240, 245, 246, 383, 385, 417, 418, 420, 423, 425, 430, 431, 442, 456, 468, 485, 507, 623, 652, 725, 781, 809, 905, 907, 908

Будущее одной иллюзии (1927) — 418

По ту сторону принципа наслаждения (1920) — 417, 907, 908

Я и Оно (1923) — 417, 905, 908

Inhibitions, symptoms and anxiety [Подавление, симптомы и страх]. Stanford, Conn., 1927 — 908

ФРИЦ (Fritz) Эгон (1903–1959), немецкий писатель, эссеист и критик — 912, 915

Theologie ohne Gott [Теология без Бога]. Zürich, 1946 — 912, 915

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900–1980), немецко-американский философ, психолог и социолог, один из основателей и главный представитель неофрейдизма — 918

Escape from Freedom [Бегство от свободы]. New York, 1941 — 918

ФУЛЬЕ (Fouillée) Альфред (1838–1912), французский социолог, психолог и философ — 57

ФУРЬЕ (Fourier) Шарль (1772–1837), французский социалист-утопист — 688

ХАББЕН (Hubben) Уильям (1895–1974), американский публицист — 912

Four prophets of our destiny: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Kafka] [Четыре пророка нашей судьбы: Кьеркегор, Достоевский, Ницше, Кафка]. New York, 1952 — 912

ХАЙДЕГГЕР, Гейдеггер (Heidegger) Мартин (1889–1976), немецкий философ-экзистенциалист — 28, 159, 167, 197, 347–348, 398, 452, 459, 460–466, 467, 472, 490, 811, 846, 900, 914, 915

Бытие и время (1927) — 348, 459, 466, 900, 914, 915

Умер ли Бог? [Слова Ницше «Бог мертв»] (1950) — 466

Holzwege [Лесные просеки] (1950) — 915

Kant und das Problem der Metaphysik [Кант и проблема метафизики]. Bonn, 1929 — 914

Vom Wesen des Grundes [О существе основания] (1929) — 914

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих фон (1899–1992), австро-английский экономист и философ, представитель экономического либерализма, лауреат Нобелевской премии по экономике (1974) — 918

The Road to serfdom [Дорога к рабству] (1944) — 918

ХАКСЛИ (Huxley) Олдос (1894–1963), английский писатель и литературный критик — 924
A brave new world [О дивный новый мир] (1932) — 924
ХВОРОСТИНИН (Хворостинин-Старковский) Иван Андреевич (?–1625), князь, русский политический деятель, писатель, придерживался латинских обрядов, за что неоднократно ссылался; автор ценного «летописного» труда о Смутном времени — 546
ХИРШБЕРГЕР (Hirschberger) Иоганнес (1900–1990), немецкий философ и католический теолог, автор двухтомной «Истории философии» (1949–1952) — 733
ХОЛТ (Holt) Эдвин Бисселл (1873–1946), американский философ и психолог, представитель неореализма, ученик и последователь У. Джемса — 741
ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804–1860), русский философ, богослов, поэт и публицист, один из основоположников славянофильства — 291, 491, 560, 562, 563, 564, 565–569, 570, 576, 577, 583, 589, 599, 672, 673, 683, 706, 856
Записки по всемирной истории [Семирамида] (1838–1860, т. 1–3) — 569
Мысли православного христианина по поводу иных вероисповеданий [Несколько слов православного христианина по поводу иных вероисповеданий] (1853) — 569
Церковь — одна (1838) — 569
ХОХЛАКОВА Лиза (Елизавета), персонаж романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880) — 188
ХРИСТИАНСЕН (Christiansen) Бродер (1869–1958), немецкий философ-неокантианец — 896
Сущность искусства [Философия искусства] (1909) — 896
ХРИСТИНА Августа (1626–1689), шведская королева (1632–1654) — 514
ХРИСТОС — см. Иисус Христос
ХРОНОС (*миф.*), древнегреческий титан, символ неумолимого времени — 130
ХРУЩЕВ Никита Сергеевич (1894–1971), советский партийный и государственный деятель, первый секретарь ЦК КПСС (1953–1964) — 841

ЦВЕТАЕВА Марина Ивановна (1892–1941), русская поэтесса — 731
ЦЕЛЛЕР (Zeller) Эдуард (1814–1908), немецкий историк античной философии — 898
Die Philosophie der Griechen] [Очерк истории греческой философии] (1844–1852) — 898
ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106–43 до н. э.), древнеримский политический деятель, оратор, писатель — 629

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794–1856), русский философ и публицист — 533, 534, 563, 578, 579–583, 706, 786, 856, 922
Апология сумасшедшего (1837) — 583

Философическое письмо // Телескоп, СПб., 1836, т. 34, № 15) — 563, 579–580
[Неизданные] «Философические письма» (1829) // Литературное наследство. Л., 1935, т. 22–24 — 580, 922
ЧАЙКОВСКИЙ Николай Васильевич (1850/1851–1926), русский политический деятель, народник — 658–659
ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1828–1889), русский философ-материалист, публицист, экономист, литературный критик, общественный деятель — 591, 599–604, 604–605, 605, 606, 650, 651, 659, 662, 697, 709, 713, 923
Антропологический принцип в философии (1860) — 600–601, 650
Очерки гоголевского периода русской литературы // Современник, СПб., 1855, № 12; 1856, № 1, 2, 4, № 7, 9–12 — 600
Что делать? (1863) — 603, 604
Эстетические отношения искусства к действительности (1855) — 600
ЧЕХОВ Антон Павлович (1860–1904), русский писатель и драматург — 426, 453, 561, 720, 787, 813
ЧИЖЕВСКИЙ (Tschižewskij, Čyževs'kyj) Дмитрий Васильевич (1894–1977), русский филолог-славист, философ; с 1921 г. в эмиграции — 922, 923
Гегель в России (1939) — 923
Философия Сковороды // Путь. 1929, № 19 — 922

ШАХМАТОВ Мстислав Вячеславович (1888–1943), русский историк, юрист, специалист по истории и праву Древней Руси; с 1920 г. в эмиграции — 921
Платон в Древней Руси // Записки Русского Исторического общества в Праге. 1930, кн. 2 — 921
ШЕВЫРЕВ Степан Петрович (1806–1864), русский литературный критик, историк литературы, поэт и публицист, академик Петербургской АН — 558
ШЕКСПИР (Shakespeare) Уильям (1564–1616), английский драматург и поэт — 254, 605, 629, 639, 640, 800
Макбет (1606) — 254
ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874–1926), немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, социологии познания и философской антропологии — 21, 26, 27, 118, 126, 178, 179, 198, 214, 215, 398, 411, 518, 574, 743, 808, 810, 896, 902, 905, 907
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [Формализм в этике и материальная этика ценностей] (1916) — 896, 905
Die Stellung des Menschen in Kosmos [Положение человека в космосе] (1928) — 907
Wesen und Formen der Sympathie [Сущность и формы симпатии]. Bonn, 1923 — 896
Wiensformen und die Bildung [Die Formen des Wissens und die Bildung] [Формы знания и образование]. Bonn, 1925 — 902

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий философ, представитель немецкой классической философии — 27, 61, 64, 152, 236, 245, 259, 291, 509, 557, 558, 559, 562, 570, 571, 572, 579, 584, 585, 608, 668, 669, 681, 746, 749, 759, 788, 791, 817, 818, 895
О свободе воли [Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах] (1809) — 245, 895
ШЕСТОВ (Chestov) (наст. фамилия: Шварцман) Лев Исаакович (1866–1938), русский философ и литературовед — 166, 288–290, 482, 623, 706, 732, 800–805, 845, 851, 857
Апофеоз беспочвенности (1905) — 803
Афины и Иерусалим (1938) — 804
[Potestas clavium] Власть ключей (1923) — 805
Добро в учении Толстого и Ницше (1900) — 800, 801
Достоевский и Ницше (1903) — 800, 801
Киркегард и экзистенциальная философия (1939) — 805, 912
На весах Иова (1929) — 805, 893
Скованный Парменид (1932) — 803, 804
Шекспир и его критик Брандес (1898) — 800
ШИГАЛЕВ, персонаж романа Ф.М. Достоевского «Бесы» (1871–1872) — 629
ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759–1805), немецкий поэт, драматург, теоретик искусства, историк — 192, 579, 587, 681
ШИН (Sheen) Фултон (1895–1979), американский католический епископ и проповедник — 575, 906, 920
The Communism and the conscience of the West [Коммунизм и западное сознание] (1948) — 920
Peace of soul [Мир души] (1949) — 906
ШИРИНСКИЙ-ШИХМАТОВ Платон Александрович (1790–1853), князь, русский консервативный государственный деятель, министр народного просвещения (с 1850 г.), писатель — 599
ШИШКОВ Александр Семенович (1754–1841), русский писатель и консервативный государственный деятель — 552
ШЛЕЙЕРМАХЕР (Schleiermacher) Фридрих (1768–1834), немецкий философ и протестантский теолог — 459
ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788–1860), немецкий философ-иррационалист — 23, 59, 67, 68, 134, 152, 155, 186, 194, 195, 196, 197, 203, 204, 223, 238, 259, 273, 275, 310, 311–313, 333, 354, 393, 437, 641, 688, 729, 748, 897
Мир как воля и представление (1819) — 67
Die beiden Grundprobleme der Ethik [Две основные проблемы этики] (1841) — 897
ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880–1936), немецкий философ и культуролог, представитель философии жизни — 154, 518, 613, 614, 615, 774, 784, 814, 856
Закат Европы (1918–1922) — 613, 774
ШРЕДИНГЕР (Schrödinger) Эрвин (1887–1961), австрийский физик, один из создателей квантовой механики — 840

ШРЕМПФ (Schrempf) Кристоф (1860–1944), немецкий евангелический теолог и философ — 898

ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861–1925), немецкий философ-мистик и ученый, основоположник антропософии — 730

ШТЕРН (Stern) Вильям (1871–1938), немецко-американский философ и психолог — 21, 69, 76, 320, 338, 896

Person und Sache [Личность и вещь]. Bd. 3. Leipzig, 1924 — 896

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (наст. имя и фамилия: Каспар Шмидт; 1806–1856), немецкий философ-младогегельянец, идеолог анархизма — 452, 846

ШТРОССМАЙЕР (Strossmayer) Йозеф Георг (1815–1905), хорватский политический и церковный деятель, католический епископ — 672

ШУБАРТ (Schubart) Вальтер (1897–1942), немецкий философ, автор книги «Европа и душа Востока» (1938) — 154

ШУППЕ (Schuppe) Вильгельм (1836–1913), немецкий философ, представитель имманентной философии — 26, 741, 742, 743

ЭВКЛИД — см. Евклид

ЭДИП (*миф.*), древнегреческий герой, которому было предсказано, что он убьет своего отца и женится на своей матери; когда он совершил и то, и другое и лишь позже уже понял это, то ослепил себя — 725

ЭЙЗЕНХАУЭР (Eisenhower) Дуайт (1890–1969), американский государственный деятель, генерал, президент США (1953–1961) — 443

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (1879–1955), немецкий физик — 91, 133, 839, 840

ЭКХАРТ (Eckhart) Майстер (ок. 1260 — ок. 1327), немецкий религиозный философ-мистик, теолог и проповедник, доминиканец — 159, 555, 763, 774

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820–1895), немецкий философ, историк, публицист и общественно-политический деятель, соратник К. Маркса — 33, 101, 604, 608, 700, 701, 754, 816, 817, 823, 824, 826, 827, 830, 833, 836, 837, 838

Диалектика природы (1873–1886) — 836

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterdamus) Дезидерий (1469–1536), нидерландский ученый-гуманист, писатель и богослов эпохи Возрождения — 280

ЭРН Владимир Францевич (1882–1917), русский религиозный философ — 706, 763, 789

Идея катастрофического прогресса (1909) — 706

ЮДИН Павел Федорович (1899–1968), русский философ, академик АН СССР (1953) — 837

ЮЛИАН Флавий Клавдий, Отступник (Julianus Apostata) (331–363), римский император с 361 г. — 719

ЮМ (Hume) Давид (1711–1776), английский философ, историк, экономист и публицист — 26, 33, 49, 293, 337, 758, 760

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875–1961), швейцарский психолог и философ, основатель «аналитической психологии» — 107, 278, 342, 373, 377, 388, 418, 428, 507, 602, 652, 809, 891, 905, 906, 909
Psychologische Typen [Психологические типы]. Zürich, 1921 — 909
Seelenprobleme der Gegenwart [Проблемы души нашего времени]. Zürich, 1931 — 891, 905, 906, 909
ЮПИТЕР (*миф.*), древнеримское верховное божество — 461, 462
ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (1826–1874), русский религиозный философ — 326, 511, 601, 554, 650–652, 654, 655, 923
Идея (1859) — 651
Из науки о человеческом духе (1860) — 650
Против материализма [Материализм и задачи философии] (1860) — 923
Разум по учению Платона и опыт по учению Канта (1866) — 651
Сердце и его значение в духовной жизни человека (1860) — 652

ЯКОБИ (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819), немецкий писатель и философ-иррационалист, представитель философии «чувства и веры» — 38
ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (1884–1949), русский философ и публицист, с 1913 г. за рубежом — 741, 742, 751, 752
История русской философии [Dejiny ruske filosofie] (1938; рус. пер.: 2003) — 752
Очерки по истории русской философии. Берлин, 1922 — 741, 752
ЯНУС (Janus) (*миф.*), древнеримское божество дверей и ворот, входа и выходов, изображавшееся двуликим, бог всяческого начала, в том числе и года — 563
ЯРОСЛАВ МУДРЫЙ Владимирович (ок. 980 — ок. 1054), великий князь киевский с 1019 г. — 533
ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (Теодор) (1883–1969), немецкий философ, представитель религиозного экзистенциализма — 28, 337, 459, 474–480, 846, 918, 919
Духовная ситуация нашего времени [Die geistige Situation der Zeit]. Berlin: de Gruyter Verlag, 1931 — 474, 918
[Философская логика. Т. 1.] Об истине [Philosophische Logik. Bd. 1. Von der Wahrheit] (1947) — 474
Общая психопатология [Allgemeine Psychopathologie] (1913; рус. пер.: 1997) — 474
Психология мировоззрений [Psychologie der Weltanschauungen] (1919) — 474
Разум и неразумие в наше время [Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit] (1950) — 474, 919
Разум и экзистенция [Vernunft und Existenz] (1935) — 474
Философия [Philosophie] (1932, Bds. 1–3) — 474
Экзистенциальная философия [Existenzphilosophie] (1938) — 474

ALEXANDER — см. Александер Ф.
ANGELUS SILESIUS — см. Ангелус Силезиус

BARETT — см. Баретт У.
BENDA — см. Бенда Ж.
BOUTROUX — см. Бутру Э.

CLARK — см. Кларк Л.
CODEX NAPOLEONICUM — см. Кодекс Наполеоникум

DEUSSEN — см. Дойссен П.

FRITZ — см. Фриц Э.
FROMM — см. Фромм Э.

GESCHICHTE DES MOLINISMUS [История молинизма]. Hrsg. von F. Stegmüller. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1935 — 893
GUARDINI — см. Гвардини Р.

HAYEK — см. Хайек Ф. фон
HUBBEN — см. Хаббен У.
HUXLEY — см. Хаксли О.

KRONER — см. Кронер Р.
KUHN — см. Кун Х.

LADD — см. Ладд Дж.
LOWRIE — Лоури У.

MANNHEIM — см. Маннгейм К.
MÜLLER-FREIENFELS — см. Мюллер-Фрейенфельс Р.

NEWMAN — см. Ньюмен Дж. Г.

OTTO — см. Отто Р.

REIWALD — см. Рейвальд П.
RILKE — см. Рильке Р.М.
RUGGIERO — см. Руджеро Г.

SCHREMPF — см. Шремпф К.
STEINER — см. Стейнер Ж.

WAHL — см. Валь Ж.
WILD — см. Уилд Дж.

ZELLER — см. Целлер Э.

## СОДЕРЖАНИЕ

*В.В. Сапов.* Мировоззрение свободы
(о жизни и творчестве С.А Левицкого) ..... 3

ОСНОВЫ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ ..... 21

ВВЕДЕНИЕ ..... 22
1. Что такое философия? ..... 22
2. Подразделение философских дисциплин ..... 25

Часть 1. ГНОСЕОЛОГИЯ ..... 31
Глава 1. Классификация традиционных учений ..... 31
1.1. Наивный реализм ..... 31
1.2. Критический реализм. Теория воздействия ..... 33
1.3. Субъективный идеализм ..... 35
1.4. Трансцендентальный идеализм. Учение Канта ..... 36
1.5. О новых путях гносеологии ..... 39
Глава 2. Интуитивизм ..... 42
2.1. Учение Бергсона. Иррационалистический интуитивизм ..... 42
2.2. Учение Лосского. Органический интуитивизм ..... 46

Часть II. ОНТОЛОГИЯ ..... 54
Глава 3. Введение в онтологию ..... 54
3.1. Что такое онтология? ..... 54
3.2. Материализм ..... 56
3.3. Спиритуализм ..... 58
3.4. Дуализм и монизм ..... 59
3.5. О рассудочной метафизике ..... 60
3.6. Отвлеченный идеализм ..... 61
3.7. Конкретный идеализм ..... 63
3.8. Иррационализм ..... 67
3.9. О непостижимости бытия ..... 69

Глава 4. Основные принципы органического мировоззрения ..... 71
4.1. Целое и агрегат ..... 71
4.2. Целесообразность ..... 75
4.3. Историчность ..... 77
4.4. Многоединство ..... 79
4.5. Индивидуальность ..... 79
4.6. Идеальное бытие ..... 82
Глава 5. О механистическом и органическом мировоззрении ..... 86
Глава 6. Иерархическое строение бытия ..... 93
6.1. Постановка проблемы ..... 93
6.2. Бытие материальное ..... 94
6.3. Бытие биоорганическое ..... 99
6.4. Психическое бытие ..... 103
6.5. Социальное бытие ..... 110
6.6. Духовное бытие ..... 116
Глава 7. Основы социального персонализма (солидаризма) ..... 124
7.1. О строении личности ..... 124
7.2. Личность и общества ..... 127
Глава 8. Метафизика временного процесса ..... 131
8.1 Время и вечность ..... 131
8.2. Об идее развития ..... 139
8.3. Солидарность как фактор развития ..... 145
8.4 Солидарность и вражда ..... 149
8.5. О метафизике истории ..... 153
Глава 9. Абсолютное ..... 157

Часть III. АКСИОЛОГИЯ ..... 170
Глава 10. О понятии «ценности» ..... 170
10.1. О теории познания ценностей ..... 170
10.2. Опровержение релятивизма в аксиологии ..... 173
10.3. Объективность мира ценностей ..... 178
Глава 11. Относительная и абсолютная этика ..... 183
11.1. О традиционных типах этики ..... 183
11.2. О моральных и внеморальных мотивах ..... 185
11.3. О коллективистской этике ..... 189
11.4. Об «этике альтруизма» ..... 191
11.5. Личность и сверхличные ценности ..... 193
11.6. Феноменология совести ..... 196
11.7. О моральной свободе ..... 198
11.8. Множественность кодексов морали и единство этики ..... 201
11.9. Этика сублимации ..... 207
Глава 12. Иерархия ценностей и персоналистская этика ..... 212
12.1. Личность и Абсолютная Ценность ..... 212

12.2. Сила и высота ценностей ..... 214
12.3. О ценностях до-личных ..... 215
12.4. Ценность личности и ценность общества ..... 218
12.5. Ценности сверхличные ..... 223
А. Об Истине ..... 224
Б. О Добре ..... 225
В. О Красоте ..... 227
12.6. Теономная этика ..... 231
12.7. Об иерархии ценностей. Заключение ..... 236
Глава 13. Теория отрицательных ценностей. Проблема зла ..... 238
13.1. О реальности отрицательных ценностей ..... 238
13.2. О зле до-морального порядка ..... 239
13.3. О нравственном зле ..... 241
13.4. О природе зла ..... 242
13.5. Метафизика зла ..... 245
13.6. Иерархия целей и средств ..... 249
13.7. Проблема моральных санкций ..... 252

## ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ

Предисловие *(Н.О. Лосский)* ..... 259

Проблема свободы воли ..... 261
Вступление ..... 261
Свобода действия ..... 262
Свобода выбора ..... 263
Свобода хотения ..... 266
Материалистический детерминизм ..... 268
Психический детерминизм ..... 272
Теологический детерминизм ..... 279
Логический детерминизм ..... 288

*Часть первая.* Гносеология свободы ..... 292
Структура причинности ..... 292
Причинность и целесообразность ..... 299
Свобода и субстанция ..... 309
Свобода и возможность ..... 316
О проблеме случайности ..... 327
Необъективируемость свободы ..... 331
Гносеология самопознания ..... 334

*Часть вторая.* Онтология свободы ..... 350
Свобода и бытие ..... 350

Свобода-выбор и свобода-творчество ... 359
Онтология творческого воображения ... 365
О разумной свободе ... 376
Строение личности ... 381
О добре ... 395
Феноменология совести ... 397
О моральной свободе ... 399
Целостная свобода личности ... 402
Общая концепция свободы ... 407

*Часть третья.* Патология свободы ... 416
Психометафизика ... 416
О природе страха ... 419
Феноменология страха ... 422
Феноменология надежды ... 433
Пустота неприкаянной свободы ... 436
Страх и воля к иллюзии ... 446
Идолатрия свободы. Идея свободы в современном экзистенциализме ... 451
Киркегор, родоначальник экзистенциализма ... 454
Учение Хайдеггера ... 460
Учение Сартра ... 467
Христианский экзистенциализм. Философия Карла Ясперса ... 474
Учение Бердяева ... 480
Заключение ... 487

Социально-историческое приложение ... 490
Страх, свобода и психология масс ... 490
Разум и рассудок ... 503
О современном кризисе ... 513

## ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТОМ ПЕРВЫЙ. ОТ ИСТОКОВ ДО XIX ВЕКА ... 529
От автора ... 531
*Очерк первый.* Киевская и Московская Русь ... 533
Первый церковно-идеологический конфликт ... 537
Раскол ... 540
*Очерк второй.* Восемнадцатый век ... 546
А.Н. Радищев ... 550
Религиозная мысль ... 553
Г.С. Сковорода ... 554
На пороге XIX века ... 555
Приложение I. «Любомудры». Предварение славянофильства ... 558

*Очерк третий.* Ранние славянофилы ..... 561
А.С. Хомяков ..... 565
И.В. Киреевский ..... 570
Младшие славянофилы ..... 576
*Очерк четвертый.* Западники-гуманисты ..... 578
П.Я. Чаадаев ..... 579
В.Г. Белинский ..... 584
А.И. Герцен ..... 587
Приложение II. Спор между Самариным и Кавелиным ..... 592
*Очерк пятый.* Западники-отрицатели ..... 594
М.А. Бакунин ..... 594
Шестидесятники. Русское «просвещенство» ..... 599
Н.Г. Чернышевский ..... 599
Д.И. Писарев ..... 604
*Очерк шестой.* Позднейшее славянофильство ..... 607
Почвенники ..... 607
А.А. Григорьев ..... 608
Н.Н. Страхов ..... 609
Н.Я. Данилевский ..... 612
К.Н. Леонтьев ..... 614
*Очерк седьмой.* Ф.М. Достоевский ..... 621
*Очерк восьмой.* Философия жизни и смерти у Льва Толстого ..... 635
Приложение III. Н.Ф. Федоров ..... 646
Приложение IV. Философия духовных академий ..... 651
*Очерк девятый.* Идеология народничества ..... 657
П.Л. Лавров ..... 659
Н.К. Михайловский ..... 662
*Очерк десятый.* Владимир Соловьев ..... 667
Историософия ..... 670
Мысли о призвании России ..... 671
Соловьев и католичество ..... 674
Переходный период ..... 675
«Три разговора», «Повесть об Антихристе» ..... 676

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ТОМ ВТОРОЙ. ДВАДЦАТЫЙ ВЕК ..... 679
От автора ..... 681
*Очерк первый.* Ближайшие последователи Вл. Соловьева ..... 682
Сергей Трубецкой ..... 683
Евгений Трубецкой ..... 684
*Очерк второй.* Русские панпсихисты ..... 688
А.А. Козлов ..... 688

Л.М. Лопатин ..... 690
С.А. Аскольдов-Алексеев ..... 694
*Очерк третий.* Народничество и ранний марксизм ..... 697
*Очерк четвертый.* Русский религиозно-философский Ренессанс и сборник «Вехи» ..... 704
*Очерк пятый.* Инициаторы Ренессанса ..... 718
Дмитрий Мережковский ..... 718
Василий Розанов ..... 722
Андрей Белый как философ ..... 728
*Очерк шестой.* Классики Ренессанса ..... 732
Введение ..... 732
Н.О. Лосский ..... 732
С.Л. Франк ..... 756
Н.А. Бердяев ..... 773
Отец Павел Флоренский ..... 789
Отец Сергий Булгаков ..... 793
Лев Шестов ..... 800
Б.П. Вышеславцев ..... 805
*Очерк седьмой.* Советский марксизм ..... 816
Основы марксизма-ленинизма ..... 816
История советской философии ..... 835

ПРИЛОЖЕНИЯ ..... 843

Н. ЛОССКИЙ. *С.А. Левицкий.* Трагедия свободы ..... 845
Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. «Трагедия свободы» ..... 847
С.О. *С.А. Левицкий*: «Трагедия свободы» ..... 850
Игумен ГЕННАДИЙ. *С.А. Левицкий.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли ..... 852
С.О. *С.А. Левицкий.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли ..... 854

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ С.А. ЛЕВИЦКОГО ..... 858

КОММЕНТАРИИ И ПРИМЕЧАНИЯ ..... 863

Указатель имен ..... 937

## Готовятся к изданию сочинения

А.А. Богданова, В.В. Воронцова, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Головина, А.С. Звоницкой, А.С. Изгоева, Л.П. Карсавина, Б.А. Кистяковского, М.М. Ковалевского, С. А. Левицкого А.М. Рыкачева, П.И. Новгородцева, Л.И. Петражицкого, Н.И. Рожкова, В.С. Соловьева, П.Б. Струве, Л.Н. Толстого, Е.Н. Трубецкого, М.И. Туган-Барановского, С.Л. Франка, П.Я. Чаадаева и др.

Всех желающих принять участие в издании серии «Социальная мысль России» приглашаем к сотрудничеству. С предложениями, пожеланиями и критическими замечаниями просьба обращаться к Вадиму Вениаминовичу Сапову (адрес: 115035 Москва, ул. Садовническая, д. 47, кв. 33; тел. 951-24-46) или Борису Львовичу Рубанову (e-mail: spartak1@atom.ru).

*Научно-популярное издание*

Левицкий Сергей Александрович

**ТРАГЕДИЯ СВОБОДЫ**

**Избранные произведения**

**Редактор**
*Ю.В. Жаркова*

**Художественный редактор**
*О.Н. Адаскина*

**Компьютерный дизайн**
*Н.А. Хафизова*

**Компьютерная верстка**
*Р.В. Рыдалин*

**Корректор**
*Б.Л. Рубанов*

Подписано в печать 03.12.07. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 62,0.
Тираж 1500 экз. Заказ № 1591.

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953004 — научная и производственная литература

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.007027.06.07 от 20.06.2007 г.

ООО «Издательство Астрель»
129085, г. Москва, проезд Ольминского, 3а

Издание осуществлено при техническом содействии
ООО «Издательство АСТ»

Отпечатано в ОАО «Тверской ордена Трудового Красного Знамени
полиграфкомбинат детской литературы им. 50-летия СССР».
170040, г. Тверь, проспект 50 лет Октября, 46.